



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA – UEPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CEDUC II
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS – DFCS
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

João Miguel de Moraes

A domesticação do homem em Nietzsche

Campina Grande – PB

2011

João Miguel de Moraes

A domesticação do homem em Nietzsche

Monografia apresentada ao corpo docente do curso de Licenciatura Plena em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba para obtenção do grau de licenciado em Filosofia, sob a orientação do professor:

Drº. Reginaldo Oliveira Silva

Campina Grande – PB

2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UEPB

M827d Moraes, João Miguel.
 A domesticação do homem em Nietzsche
 [manuscrito]: / João Miguel Moraes. – 2011.
 108 f.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação
em Filosofia) – Universidade Estadual da Paraíba,
Centro de Educação, 2011.

“Orientação: Prof. Dr. Reginaldo Oliveira
Silva, Departamento de Filosofia”.

1. Consciência moral 2. Homem 2. Instintos 3.
Domesticação 5. Genealogia I. Título.

21. ed. CDD 126

João Miguel de Moraes

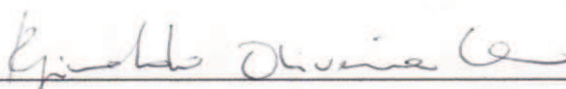
A domesticação do homem em Nietzsche

Monografia apresentada ao corpo docente do curso de Licenciatura Plena em Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba para obtenção do grau de licenciado em Filosofia.

Aprovado em: 04 / 10 / 2011

Média: 10

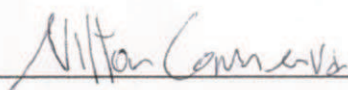
BANCA EXAMINADORA



Prof. Drº Reginaldo Oliveira Silva – UEPB
(Orientador)



Profª. Drª. Maria Simone Marinho Nogueira – UEPB
(Examinador)



Prof. Drº. José Nilton Conserva – UEPB
(Examinador)

Subi aos vossos navios! A terra
moral é redonda!

(Nietzsche, *Vontade de
Potência*)

Resumo

Este trabalho, que se intitula “A domesticação do homem em Nietzsche”, tem por objetivo compreender como o filósofo, na *Genealogia da Moral*, problematiza a formação moral do homem ao longo do processo civilizatório. Partindo das discussões presentes nas duas primeiras dissertações do seu “escrito polêmico”, buscaremos construir uma leitura que nos possibilite vislumbrar como as reflexões desenvolvidas por Nietzsche, se esforçam em denunciar que a formação social do homem, tal qual se desenvolveu historicamente, direcionou grande parte de seus esforços para a tarefa de “domesticar” a natureza humana, buscando, através de diferentes meios – castigo, violência, sofrimento, medo, culpa, responsabilidade, dever, entre outros valores que passam a constituir a “consciência moral” –, dominar a força dos seus instintos e conter os seus impulsos, subordinando-os a um preceito ordenador, de modo que o homem se tornasse, ao fim de todo esse processo, um ser “manso” e “civilizado”, um “animal domesticado”.

Palavras-chave: Homem, Instintos, Processo civilizatório, Domesticação, Consciência moral, Genealogia.

Abstract

This work, entitled "The domestication of man in Nietzsche", aims to understand how the philosopher, in the *Genealogy of Morals*, questions the moral formation of man through the process of civilization. Building on these discussions in the first two essays in his "writing controversial," seek to build a perspective of reading that enables us to see how the reflections developed by Nietzsche, take action to denounce the social formation of man, as it historically developed, directed much of its efforts to the task of "taming" human nature, seeking, through different means – punishment, violence, pain, fear, guilt, responsibility, duty, among other values that go to constitute the "moral conscience" – dominate the strength of his instincts and control his impulses, subordinating them to a precept ordering, so that man might become at the end of this process, one being "meek" and "civilized," a "domesticated animal".

Keywords: Man, Instincts, Civilizing process, Domestication, Moral conscience, Genealogy.

Sumário

Introdução	9
Capítulo I – Nietzsche e a <i>Genealogia da Moral</i>	13
1.1. A obra de Nietzsche	13
1.1.1. O jovem Nietzsche e o destino da cultura moderna	16
1.1.2. Nietzsche e a química dos valores	20
1.1.3. Nietzsche e a pesquisa genealógica	25
1.2. <i>Genealogia da Moral</i> : a parte negadora da filosofia de Nietzsche	28
1.3. Procedimento genealógico e a origem da moral	34
1.3.1. Os pressupostos do método genealógico	38
1.3.2. A hipótese genealógica da moral	42
Capítulo II – A domesticação do homem na Transvaloração dos valores	45
2.1. A moral como conflito – etimologia da transvaloração	45
2.2. Aristocracia guerreira e aristocracia sacerdotal – conflito e domesticação	52
2.3. Roma contra Judéia: a transvaloração dos valores	53
2.4. Ressentimento e Transvaloração: a criação de novos valores	58
Capítulo III – A domesticação do homem na interiorização dos instintos e do sentimento de culpa	66
3.1. A crueldade e o advento da consciência no homem	66
3.1.1. Um animal responsável e capaz de fazer promessas	69
3.1.2. Memória e responsabilidade	72
3.1.3. Memória e sofrimento: o despertar da consciência	76
3.2. O advento da “má-consciência”	79
3.2.1. O encarceramento social e o mal estar na civilização	86
3.3. Interiorização da culpa e a suposição religiosa	94
Considerações finais	103
Referências bibliográficas	107

Introdução

Esta monografia tem por objetivo refletir como o filósofo Friedrich Nietzsche parece entender e problematizar o desenvolvimento da consciência moral ao longo do processo civilizatório. Em sua obra *Genealogia da Moral* o filósofo busca, através do procedimento genealógico, reconstituir os “caminhos” e “descaminhos” que a consciência foi trilhando até encontrar-se em seu momento tardio. Ao reconstituir a origem e o desenvolvimento dos valores morais que estariam na base da cultura moderna, para, em seguida, por em questão o valor desses valores, Nietzsche parece orientar-se por um problema que diz respeito ao “valor da civilização”, ou, em outros termos, ao que a cultura¹, através de seus valores, teria construído historicamente no homem. É em relação a esse processo histórico, ou seja, sobre como teria se dado a formação social do homem, que se trata nossa pesquisa.

¹ Os conceitos “Cultura” e “Civilização” são importantes para entendermos o pensamento nietzscheano e suas críticas à situação em que se encontra o homem moderno. Sob determinada perspectiva, podemos conceber tais conceitos de maneira antagônica, levando em consideração que “Civilização” pode ser sinônimo de “domesticação”, “apequenamento” e “decadência”, e “Cultura”, ao contrário, sinônimo de “elevação”, “plenitude”, como uma “cultura elevada”. Neste sentido, este emprego do termo “Cultura”, por vezes utilizado por Nietzsche pela designação “verdadeira cultura”, seria uma espécie de superação de uma “civilização decadente”. Entretanto, tais termos também podem ser entendidos em sentido unívoco, já que ambos descrevem o desenvolvimento do homem ao longo da história. Se aos olhos de Nietzsche a civilização, tal qual se desenvolveu, está imersa numa crise de valores, vive um momento de declínio, isso se deu por que foi “orientada”, ao longo de seu trajeto histórico, por determinados valores culturais que criaram um sentido niilista do homem estar no mundo.

Para ilustrarmos essas possíveis relações entre os termos “civilização” e “cultura”, podemos citar uma passagem da *Genealogia* onde o filósofo parece aglutinar possíveis perspectivas de diálogo entre estes conceitos. No seu dizer: “Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’ [...], [torná-lo] *civilizado*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento [...] como os autênticos instrumentos da cultura; com o que, no entanto, não se estaria dizendo que os seus portadores representem eles mesmos a cultura. O contrário é que seria não apenas provável [...] Os portadores dos instintos depressores [...], eles representam o retrocesso da humanidade! Esses ‘instrumentos da cultura’ são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à ‘cultura’ [à verdadeira cultura]” (NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 11).

Aqui, podemos perceber como ora o filósofo sugere que o conceito “cultura” pode ser entendido enquanto equivalente ao de “civilização”, já que o seu “sentido último” seria tornar o homem um animal “civilizado”, como também podemos entender cultura como aquilo que se opõe a decadência da civilização, como aquilo que lhe é “contrário”.

Nossa pesquisa não pretende desenvolver as possíveis relações que estes conceitos estabelecem na obra do filósofo. Tomaremos “civilização” e “cultura” sem que estes tenham uma relação antagônica, já que não entenderemos o termo “cultura” como uma superação, como um “remédio” à civilização. O que nos interessa propriamente é compreender como o processo civilizatório, que compreende também o trabalho da cultura – em especial da cultura judaico-cristã –, e que parece ser concebido pela tradição como um processo de “melhoramento do homem” através da moral, é apresentado por Nietzsche como um gradativo enfraquecimento dos instintos e impulsos humanos através de diversos meios. Assim, nosso foco será analisar como todo esse trabalho civilizatório – que engloba para o filósofo tanto a “pré-história” do ainda animal-homem, sua passagem para as primeiras formas de organização social, como o advento da moral cristã –, foi moldando a “consciência moral” até que esta se encontrasse na sua “forma tardia” no homem moderno, “civilizado”.

Nietzsche irá entender o desenvolvimento da civilização tendo como hipótese que tal processo foi permeado por “sacrifícios”, “renúncia”, “violência” e “crueldade” impostos pela civilização, pela moral e pelos costumes ao homem. Nossa pesquisa tentará compreender qual seria a finalidade de todo esse processo, tal qual o filósofo se esforça em apresentá-lo e denunciá-lo. Tendo em vista as discussões e problemas presentes nas duas primeiras dissertações da *Genealogia*, tentaremos construir uma “chave de leitura” que nos permita encontrar um ponto comum entre as duas, de modo que, através de nossa interpretação, os argumentos desenvolvidos pelo filósofo possam ser conduzidos a um ponto de convergência e possamos estabelecer uma perspectiva que alinhe as duas dissertações, de modo a construir uma possibilidade de leitura sobre a finalidade desse processo apresentado por Nietzsche.

Nossa “chave de leitura”, que constitui a hipótese que norteará toda nossa pesquisa, entende que as reflexões desenvolvidas pelo filósofo nas duas dissertações se esforçam em apresentar, sob perspectivas diferentes, como o processo civilizatório teve como finalidade a domesticação do animal-homem. Neste sentido, a problemática que norteia nosso trabalho, terá como diretriz entender a maneira como Nietzsche apresenta as formas como o homem, através desse processo, que compreende o trabalho da moral e dos costumes, foi “amordaçando” e “sufocando” as forças instintivas que “pulsavam” e “habitavam” dentro de si de maneira tal que, como o próprio filósofo denomina, tornou-se um “animal manso e domesticado, civilizado”², um ser de “rebanho” e “escravo” de sua “consciência moral”, de sua “má-consciência”.

Para refletir acerca de tal problemática, a pesquisa foi dividida em três capítulos. O primeiro tem por objetivo inicial estabelecer um panorama geral de toda obra do filósofo, situando as respectivas “fases” de seu pensamento e o desenvolvimento de suas obras de acordo com seus respectivos contextos. Em seguida, será feita a delimitação de nossa pesquisa, onde indicaremos qual obra será destacada para estudo, suas peculiaridades frente outros escritos do filósofo, bem como as discussões e problemas nela suscitados.

O segundo capítulo de nossa pesquisa, que tem por título “A domesticação do homem na Transvaloração dos valores”, enfocará as discussões presentes na primeira dissertação, intitulada “*Bom e Mau*”, “*Bom e Ruim*”. Nele, a “domesticação” será investigada a partir da dicotomia entre a “moral dos senhores” e a “moral dos escravos” estabelecida por Nietzsche, onde o mesmo irá entender que o cerne fundador da moral de sua época pode ser visto como símbolo da “decadência”, do “ocaso” de culturas superiores – em especial da greco-romana – e da decadência do próprio homem, que teve início com a suposta “transvaloração dos

² NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 11

valores” ou “revolta dos escravos na moral”, na qual os valores da moral judaico-cristã – nomeada pelo filósofo de “moral escrava” – acabariam tornando-se dominantes e vitoriosos historicamente, dando início a um processo de “domesticação”, “apequenamento” e “degeneração” do homem pelo homem através da moral.

O terceiro capítulo de nossa pesquisa, que tem por título “A domesticação do homem na interiorização dos instintos e do sentimento de culpa”, terá como foco a segunda dissertação, que se intitula “*Culpa*”, “*má-consciência*” e *coisas afins*. Neste capítulo, investigaremos, num primeiro momento, a domesticação do homem num hipotético tempo “pré-histórico” situado por Nietzsche nos primórdios da civilização – quando o homem ainda seria supostamente um “animal de presa” “errante” e “incivilizado” –, que teria sido inserido na civilização de maneira brusca e violenta. Aqui, trata-se de entendermos como o filósofo concebe essa primordial formação social do homem como um duro, violento e cruel processo de “domesticação” do “animal-homem” na medida em que foi desenvolvida nele uma “consciência moral”.

Em segundo plano, investigaremos como, em decorrência dessa entrada forçada do homem em sociedade, se deram os efeitos desse acontecimento nas formas “tardias” da consciência moral, na sua forma “hipertrofiada” e “degenerada” que é a “má-consciência”, que, na hipótese nietzscheana, seria fruto da interiorização das pulsões agressivas, decorrente do permanente estado de paz social, e encontraria sua forma “maximizada” com o advento do Deus cristão, que levaria a um desenvolvimento exacerbado do “sentimento de dívida e culpa” no homem. Neste ponto, trata-se de pensar a domesticação como o próprio desenvolvimento da “má-consciência”, quando o homem, tendo presente em si aqueles constantes sentimentos – culpa e dívida –, aliados ainda a um medo de ser castigado e da desaprovação divina e humana, se relacionaria de maneira bastante “insana” e “problemática” com os seus instintos e impulsos, uma vez que passa a concebê-los como um “mal”.

Neste sentido, interessa investigar, de que maneira a domesticação não é mais efetuada por um “agente externo” – como outrora ocorreu nos primórdios da civilização, quando o “animal-homem” teve seus instintos e impulsos “podados” e “freados” à força pela civilização –, mas como ela passa ser dada com o desenvolvimento da “má-consciência”, pelo qual o homem passa, sem precisar de uma coerção externa – através das noções de “pecado”, “culpa”, “remorso”, “falta”, “castigo” –, a “domesticar-se”, a tiranizar e a mal tratar a si próprio, colocando uma “camisa de força” na sua natureza animal de forma que sufoque seus instintos e pulsões impedindo-os de serem extravasados e satisfeitos.

No que diz respeito a metodologia utilizada na construção desta pesquisa, a obra que serviu de base, como já indicamos, foi a *Genealogia da Moral*. Entretanto, a consulta de outras obras suas como *Além do Bem e do Mal*, *Gaia Ciência*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Anticristo*, *Humano, demasiado humano* e *Assim Falou Zaratustra*, se mostraram fundamentais para embasamento e esclarecimento de seu pensamento, nos possibilitando, nestas conexões, estabelecer um fio condutor de reflexão e desenvolvimento da problemática estabelecida nesta pesquisa. Como auxílio hermenêutico, mostraram-se bastante importantes também as leituras de apoio bibliográfico. A visitação de estudos e obras feitos por pensadores como Moura, Marton, Paschoal, Giacóia, Deleuze, Foucault, Vattimo, Lefranc, Safranski, Vânia Dutra, sempre mostraram-se esclarecedores e enriquecedores para nosso propósito.

Capítulo I

Nietzsche e a *Genealogia da Moral*

1.1. A obra de Nietzsche

Nietzsche é um pensador que ocupa lugar de destaque na filosofia moderna. Seu espírito crítico o levou a percorrer os labirintos mais recônditos e profundos no submundo da civilização, onde buscou incessantemente entender e denunciar a natureza dos valores e das convicções mais firmes que constituíam as bases da cultura europeia. Nesta busca, o filósofo não poupou de seu exame crítico nenhum dos queridos artigos de fé de sua época. Seu esforço filosófico o levou a se confrontar com as grandes correntes históricas responsáveis pela formação do Ocidente: a tradição Greco-romana e a cultura judaico-cristã: e o que resultou da fusão entre as duas³. Assim, os diversos domínios – filosóficos, científicos, éticos, artístico, políticos e religiosos⁴ –, que constituíam a “vitalidade” da civilização ocidental, foram postos à prova por Nietzsche em nome de uma “causa mais nobre”: o destino da cultura e o futuro do homem na história⁵.

Parece difícil nos colocarmos à altura dos grandes temas e questões da contemporaneidade sem entendermos o pensamento de Nietzsche, já que nele parecem estar contidos os problemas cruciais da cultura moderna, bem como suas perplexidades, desafios e vertigens que se delineavam já no fim do século XIX⁶ – “a filosofia moderna, em grande parte, viveu e ainda vive de Nietzsche”⁷. Podemos comparar o pensamento nietzscheano a um “sensor”⁸, que registra e antecipa questões e desafios que terão de ser encarados pelo século vindouro, uma vez que Nietzsche encontrava-se no limiar de uma experiência de mundo em que, como consequência dos progressos do conhecimento, da própria “dialética do esclarecimento”, noções como Verdade, Falsidade, Justiça, Bem, Mal e Virtude, haviam sido relativizadas⁹, exauridas e saturadas de tal maneira, que não podiam mais servir de suporte para a grande pergunta feita pelo homem acerca do sentido de sua existência no mundo.

³ GIACOIA, *Nietzsche*, p.6

⁴ MOURA, *Nietzsche: Civilização e Cultura*, p.57

⁵ GIACOIA, *Nietzsche*, p.6

⁶ *Ibidem*, p.7

⁷ DELEUZE, *Nietzsche e a Filosofia*, p.5

⁸ GIACOIA, *Nietzsche*, p.7

⁹ *Ibidem*

Situado nesse ponto de interseção, o pensamento nietzscheano é constituído por uma variedade de temas consideravelmente abrangentes. Podemos encontrar em sua obra preocupações em relações ao “historicismo”¹⁰, a metafísica artística¹¹, a educação, a política, doutrina sobre a linguagem¹², a crítica da cultura, moral, metafísica, religião e em relação a questões psicológicas. Essa abrangência deve ser pensada levando-se em consideração que Nietzsche escreveu muitas obras, no decorrer de um período de quase vinte anos. Neste percurso, muitas coisas mudaram, foram incorporadas, abandonadas, reescritas; novos problemas surgiram, novas inquietações, novos interesses. Seu pensamento não pode ser tomado como um sistema filosófico fechado, que já parte de um feixe de pressupostos que permanecem intactos. Pelo contrário, a construção de seu pensamento parece sempre estar disposto a aventurar-se, a lançar-se no novo, no desconhecido, daí talvez os inúmeros caminhos que o filósofo parece percorrer.

Assim, devemos ter em vista que para apresentar um panorama geral da obra do filósofo – que é o propósito inicial deste capítulo –, situando suas respectivas questões e problemas, encontramos uma série de dificuldades, que dizem respeito desde a multiplicidade de temas em seu pensamento à diversidade de estilos literários e o caráter radicalmente crítico e polêmico de seus escritos. Um intérprete americano da obra nietzscheana, acentuando seu caráter assistemático, chamou atenção para o fato de Nietzsche “ser um pensador de problemas, e não um pensador de sistemas”¹³. Assim, segundo sua concepção, no pensamento do filósofo:

a investigação parte não de um feixe de pressupostos, mas de uma situação problemática. Nela estão contidos alguns pressupostos, e outros são expressamente admitidos ao longo da investigação. O resultado final não é tanto uma solução do problema inicial, mas antes o discernimento de seus limites: em regra, o problema não é resolvido; nós, porém, nos elevamos acima dele¹⁴.

Entretanto, ainda que seja acentuada esta “a-sistematização” em sua obra, podemos ver no conteúdo de sua diversidade temática e na variedade de seus estilos, que as questões em que o filósofo se debruça parecem reportar-se a um centro comum de preocupações e

¹⁰ VATTIMO, *Introdução a Nietzsche*, p.28

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

¹³ Kaufman, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Apud: GIACOIA, *Nietzsche*, p.15

¹⁴ *Ibidem*

inquietações, e que os “conceitos e argumentos se reúnem em constelações e se arranjam ao longo de sua trajetória filosófica sem deixarem de orbitar um centro de gravidade”¹⁵.

Podemos dizer, de maneira geral, que sua obra está dedicada a cumprir três tarefas principais¹⁶. A primeira seria a tentativa de compreensão de um “movimento contraditório ao longo do qual o progresso do conhecimento leva à perda de consistência de valores absolutos”¹⁷. A segunda tarefa, que toma como ponto de partida a inconsistência desses valores, seria a necessidade de denunciar “todas as formas de mistificação pelas quais o homem moderno”¹⁸ estaria obstruindo sua visão em relação aos “perigos” de sua condição, por não se dar conta de que os valores que acredita serem superiores, estariam na verdade “envelhecidos e cansados”, e deveriam ser vistos, segundo o filósofo, como o desenvolvimento de uma “decadência”. Por fim, a terceira e última tarefa de seu pensamento se ocuparia – depois de contemplado o grande “crepúsculo dos ídolos”, de vê-los mergulhar na escuridão e no esquecimento –, de corajosamente assumir os riscos de pensar e criar novos valores, de “abrir novos horizontes para a experiência humana na história”¹⁹. Enfim, trata-se da exigência de uma nova luz, que seja mais forte e digna do homem: trata-se da necessidade de uma nova “aurora”.

Na literatura secundária, a respeito de se fazer uma periodização das obras de Nietzsche e colocar-lhe divisões, sempre houve muitas discussões e o tema está longe de encerrar-se numa unanimidade. Sobre estas divisões e polêmicas lemos as seguintes ressalvas:

um modo elegante de superar as contradições reais ou supostas no conjunto de uma obra é atribuir as teses inconciliáveis a momentos diferentes, sucessivos, na evolução de um pensamento. Bem cedo foram distinguidos três períodos da filosofia de Nietzsche, ou até três “filosofias”, às quais foram atribuídos títulos diversos. Esta divisão, na opinião de muitos comentaristas, é tão evidente que eles nem se dão o trabalho de justificá-la, como se a filosofia devesse ceder à evidência da cronologia. [...] Três fases no nietzschismo, eis o que é sedutor e seríamos tentados a dialetizar (como fizeram alguns). Mas o próprio Charles Andler admite que poderiam ser duas (antes e depois de *Zarathustra*) ou até quatro[...] A publicação dos fragmentos póstumos de todas as épocas tornou bem incerta as delimitações. [...] Daí devemos tirar as conseqüências: a periodização da obra nunca é mais que indicativa, de comodidade; ela não ajuda em nada uma interpretação geral do pensamento do filósofo, mas ao contrário, ela a pressupõe²⁰.

¹⁵ GIACOIA, *Nietzsche*, p.15

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, p.10

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ LEFRANC, *Compreender Nietzsche*, p.33.

Ainda sobre essa questão lê-se:

Não são todos os comentaristas que distinguem diferentes períodos na obra de Nietzsche. Dentre os que se manifestam contra a divisão em períodos, há quem sustente que esse procedimento leva em conta muito mais os dados biográficos do autor que seus escritos e quem defenda que se veja os textos do filósofo como um todo, pois ele mesmo não os encarou como frutos de etapas evolutivas²¹.

Embora não seja nosso objetivo explorar as discussões acerca da periodização da obra nietzscheana, achamos importante deixar claro que utilizaremos uma das divisões construídas pela literatura secundária com finalidade de apresentar, de maneira geral e sistemática, os temas que constituem o pensamento nietzscheano em seus diferentes momentos, para em seguida, situarmos, na totalidade de sua obra, o recorte onde será desenvolvida nossa pesquisa. A periodização que decidimos privilegiar dividiu cronologicamente a produção do filósofo em três fases, e tem como pressuposto que no decorrer de sua obra existem mudanças sensivelmente marcantes no que diz respeito à forma de se expressar e ao conteúdo de suas reflexões, bem como nos “referenciais teóricos adotados por Nietzsche”²².

1.1.1. O jovem Nietzsche e o destino da cultura moderna

A primeira fase de seu pensamento, nesta ótica, é circunscrita aproximadamente entre os anos 1870 e 1876, tendo como característica, sobretudo, os escritos do assim chamado “jovem Nietzsche”. Ela coincide em grande parte com o tempo de docência na Universidade de Basileia como catedrático de filologia clássica. É marcada pelas publicações: *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música* (1872); *Considerações Extemporâneas: David Strauss, o Devoto e o Escritor* (1873), *Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida* (1874), *Schopenhauer como Educador* (1874) e *Richard Wagner em Bayreuth* (1876). Existem outros textos deste período que permaneceram inéditos durante a vida de Nietzsche, ou tiveram restrita circulação, e que são importantes para a interpretação do conjunto de seu pensamento²³. São eles: *O Drama musical grego; Sócrates e a Tragédia, A Cosmologia Dionisíaca, O Nascimento do Pensamento Trágico – todos de 1870 –; Sócrates e Tragédia Grega* (1871); *Sobre o Futuro de Nossas Instituições de Ensino* (1872); *Cinco*

²¹ MARTON, *Nietzsche: Transvaloração dos Valores*, p.41

²² *Ibidem*, p.42

²³ *Ibidem*

Prefácios Para Cinco Livros não Escritos (1872); *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873); *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral* (1873).

No que diz respeito ao conteúdo desta primeira fase, podemos afirmar – “de um ponto de vista genérico”²⁴ – que o “epicentro” do pensamento do “jovem Nietzsche” está situado na questão acerca do “destino da arte e da cultura no mundo moderno”²⁵. Porque Nietzsche viveu numa época de profundas transformações econômicas e sócio-políticas – implantação tardia da indústria na Alemanha no século XIX, aparecimento de novas camadas sociais, unificação dos Estados alemães em torno da Prússia –, transformações estas que mudaram radicalmente o caráter da cultura e da educação²⁶, ele tornou-se inquieto em relação a tais questões, dedicando-se a problematizar essa situação e buscar “alternativas” aos “percalços” que estariam resultando dessas mudanças. Este quadro histórico é uma fonte muito rica para entendermos parte dos posicionamentos críticos de Nietzsche e suas preocupações com o futuro da cultura e da educação na Europa.

Após a grande unificação política e geográfica da Alemanha, que deixou de ser um país particularista e patriarcalista, passando a tornar-se capitalista e industrial²⁷, foi dado continuidade ao grande empreendimento ideológico que se pautava nas necessidades do mundo modernizado que se tornava cada vez mais consolidado. Nesse contexto, o filósofo diagnostica que as finalidades da educação e da cultura estavam cada vez mais subordinadas às necessidades e interesses do Estado, da ciência e do mercado, o que resultaria na formação de indivíduos com objetivos claros e limitados. O que Nietzsche não irá tolerar nesse novo empreendimento moderno é a perpetuação de uma cultura decadente, de massa, medíocre e normativa²⁸, que se esforçaria em planificar todas as potencialidades dos indivíduos em nome de um padrão de homem e de sociedade. Nas reflexões do filósofo sobre a cultura e a educação, ele sustenta que a mesma deveria ser vista, diferentemente do que o Estado moderno esforçava-se em construir e difundir, como um meio que propiciasse ao indivíduo desenvolver todas as suas potencialidades criativas – “artísticas, intelectuais, emotivas e físicas”²⁹ –, fazendo dela uma espécie de “empresa individual”³⁰.

²⁴ GIACOIA, *Nietzsche*, p.16

²⁵ *Ibidem*

²⁶ MARTON, *Nietzsche: A Transvaloração dos Valores*, p.12

²⁷ *Idem, Claustros vão se fazer necessários*, p.31. Apud: GOMES, *As teses de Nietzsche sobre a Educação*, p.16

²⁸ SILVA, Sobre a educação em si de Nietzsche. Apud: *Ibidem*, p.18

²⁹ *Ibidem*

³⁰ MARTON, *Claustros vão se fazer necessários*. Apud: GOMES, *As teses de Nietzsche sobre a Educação*, p.17

O que é propriamente característico dessa primeira fase do pensamento nietzscheano em relação a todos os problemas da cultura é a “saída” que ele propõe a essa situação a partir de determinados referenciais por ele adotados, já que não podemos simplesmente afirmar que essa época é marcada pela “crítica do filósofo à cultura”, uma vez que essa preocupação estende-se a todos os períodos de seu pensamento, caso queiramos dividi-lo em partes. Devemos ter em vista que é tomando como modelo a cultura Grega pré-socrática, e tendo como aliados os únicos pensadores³¹ alemães que ele acreditava serem dignos de reverência em sua época, que Nietzsche vê a possibilidade de “salvar” a cultura européia a partir de um renascimento do espírito trágico pelo ventre da arte, dando-lhe uma nova força e imprimindo um sentido mais nobre e autêntico à existência dessa cultura.

O filósofo acreditava que do mesmo modo que ocorrera na Grécia o florescimento do melhor da cultura helênica a partir do “solo sagrado da arte” – especialmente da tragédia nascida do espírito da música –, assim também poderia ser na Alemanha, que teria como protagonista a música wagneriana, uma vez que ela constituiria uma boa forma de fazer renascer a cultura trágica alemã, o que tornaria essa cultura uma espécie de farol para os outros povos da Europa, ao acenar para novas possibilidades de elevar o ser humano bem acima do que ele já realizara ao longo da história.

Outro aspecto importante dessa fase é que Nietzsche, tomando como referência em seu pensamento as figuras gregas Apolo e Dionísio – impulsos fundamentais e opostos da natureza –, criticará a extrema valorização dada ao pensamento lógico, à razão fria e calculadora, que supostamente teria se iniciado com Sócrates e desembocado no cientificismo moderno, por esta ser uma concepção de mundo que teria criado um “otimismo enfeitiçante”, no qual a ciência seria um remédio universal que identifica no erro e na ignorância a fonte de todo mal³². Denunciando essa ingenuidade, esse otimismo exacerbado e confiante nas possibilidades advindas da utilização industrial da ciência e da técnica – que seriam capazes de descobrir todos os segredos do universo e construir uma sociedade expurgada de todas as formas de opressão, violência e exploração³³ –, o filósofo empreende uma crítica feroz às tendências culturais dominantes de seu tempo, caracterizadas por uma devoção cega ao “Deus Logos” e uma ingênua idéia de evolução e progresso lógico ou natural, no curso dos quais a “humanidade estaria em condições de, humanizando a natureza e racionalizando a sociedade,

³¹ O “jovem Nietzsche” tem muito apreço pelo filósofo Schopenhauer e pelo músico Wagner. Eles exercem grande influência em seu pensamento, ao ponto de seus primeiros escritos acerca da cultura e da educação, estarem muito atrelados a estes dois alemães.

³² GIACOIA, *Nietzsche*, p.20

³³ *Ibidem*

aproximar-se do ideal da felicidade universal”³⁴, onde estariam suprimidas as contradições inerentes à existência.

É contra esse tipo de cultura que o jovem Nietzsche se contrapõe, por ela ser hostil à arte e ao mito, ao considerá-los uma forma de ignorância e ilusão, uma vez que não explicariam a “verdadeira causa das coisas”. Para o filósofo, o “essencial em nossa existência permanece envolto num mistério impenetrável a qualquer explicação racional”³⁵, e, por conseguinte, não poderia haver lugar para ilusões consoladoras construídas pela ciência, pela religião ou pela moral, nenhuma delas seria capaz de responder à grande pergunta pela razão de ser e pelo sentido da existência do homem no mundo. Assim, seria inútil tentar justificar a existência do universo e a razão de ser da vida.

É a partir desta concepção que o jovem Nietzsche vai encontrar na metafísica artística uma alternativa ao “pessimismo existencial” e tomá-la como ponto de apoio para criticar toda a cultura européia, construindo um pensamento que defenda que a verdadeira cultura deve estar ligada à experiência trágica do mundo. Tomando como referência o genuíno exemplo do período trágico dos gregos, que mesmo em meio a todas as adversidades da vida “souberam dar à existência a elevação e a beleza que estavam presentes tanto nas instituições materiais, quanto nas esferas da cultura espiritual”³⁶, o filósofo passa a entender que o sentido da cultura deve estar ligado à “transfiguração artística da natureza”³⁷, uma vez que só através da criação artístico-cultural seria possível redimir a existência de sua falta de sentido. Para ele, “só como fenômeno estético seria possível justificar a existência do mundo”³⁸.

Em suma, neste primeiro momento do seu pensamento, Nietzsche acredita que há algumas correspondências entre a cultura trágica grega e a música alemã moderna. Influenciado pela metafísica da vontade, que proclama o “coração pulsante do universo como um ímpeto cego, desprovido de finalidade, eternamente sofredor, porque eternamente carente”³⁹, o filósofo entende que não há mais lugar para ilusões consoladoras alimentadas pela tradição de que a ciência, a religião ou a moral poderiam dar um sentido autêntico ao estar no mundo. Olhando para os gregos, que seriam o “modelo” mais perfeito de homem e sociedade que havia florescido na história da humanidade, por eles vivenciarem de maneira intensa as atrocidades da existência e as dores do mundo sem necessidades de subterfúgios moralistas, por estes entenderem que o sofrimento faz parte do rumo inexorável da vida e

³⁴ Ibidem

³⁵ Ibidem

³⁶ Ibidem

³⁷ Ibidem

³⁸ NIETZSCHE, *O Nascimento da Tragédia*, Cap V

³⁹ GIACOIA, *Nietzsche*, p.21

transformarem em beleza todas as esferas da existência, Nietzsche faz da cultura helênica um paradigma a ser seguido, depositando na esfera artístico-cultural uma possibilidade de redimir os rumos eminentemente medíocres e catastróficos que o mundo moderno estava tomando.

Assim, podemos dizer que é através de uma aliança entre a cultura Grega pré-socrática, a metafísica da vontade schopenhariana e da música wagneriana, sintetizados num pensamento “estético-metafísico”⁴⁰, que podemos entender essa primeira fase de sua obra, onde os esforços do jovem Nietzsche eram guiados pela arte, sendo a partir dela dada a possibilidade de se criar novos valores para uma cultura decadente, que vivia do “consumo da cultura de todos os povos e épocas numa confusão bárbara de todos os estilos”⁴¹; uma cultura marcada, segundo o filósofo, por uma erudição vazia e estéril, desprovida de “identidade própria e vitalidade”⁴².

1.1.2. Nietzsche e a química dos valores

A segunda fase de seu pensamento pode ser circunscrita entre os anos 1878 e 1882. Essa periodização tem como base o argumento que as obras dessa fase expressariam uma mudança bastante significativa, tanto no que diz respeito à forma quanto ao conteúdo – supostamente, teríamos um novo “estilo” e uma “nova configuração de temas e problemas”⁴³. Seu marco inicial seria a publicação de uma coletânea de aforismos que formariam os dois volumes da obra *Humano, Demasiado Humano*, em 1878, sendo seguida de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, de 1879, e *O Andarilho e sua Sombra*, em 1880. Em 1881 é publicada *Aurora*, e, no ano seguinte, as quatro primeiras partes de *Gaia Ciência*.

No que diz respeito à “forma”, ou ao estilo, podemos perceber nessa fase uma predominância do estilo aforístico. Na tentativa de entender essa mudança no modo de expressão de Nietzsche, buscou-se tomá-la como consequência das debilidades fisiológicas do filósofo. Porque suas crises de saúde provocaram, entres outras coisas, ininterruptas e violentas dores de cabeça, que às vezes duravam três dias, e fragilizaram bastante sua visão a ponto de quase inutilizá-la, interpretou-se a escrita aforística como boa alternativa que Nietzsche teria encontrado para expressar-se de maneira lacônica. Entretanto, esta interpretação parece ser insuficiente para explicar um “estilo ou um modo de proceder”⁴⁴, pois

⁴⁰ GIACOIA, *Nietzsche*, p.22

⁴¹ Ibidem, p.21

⁴² Ibidem

⁴³ Ibidem, p.24

⁴⁴ LEFRANC, *Op.cit*, p.12

não leva em conta que a obra publicada nesse período está longe de ser sempre constituída de aforismos, e que os períodos de sua composição nem sempre coincidem com os momentos de crise de sua saúde⁴⁵.

Outras interpretações sugerem que esse novo estilo pode ser melhor compreendido quando temos em vista a seguinte questão: “será que não haveria filosofia a não ser num sistema construído e exposto como tal?”⁴⁶ Nesta perspectiva, o filósofo estaria, ao escolher a escrita aforística, já de início, fazendo uma crítica à própria tradição filosófica, já que ele seria avesso aos sistemas filosóficos acabados⁴⁷, uma vez que, com este novo estilo, estaria ressaltando a “ineficiência” e a “ilusão” dos discursos que pretendem encontrar uma “verdade universal”. Surgiria, aqui, a necessidade de “uma nova concepção de filosofia, uma nova imagem do pensador e do pensamento”⁴⁸. Trata-se de evidenciar um “perspectivismo”⁴⁹, onde não se pretende mais conhecer nem difundir “verdades universais”, mas, pelo contrário, admitir que do mundo só podemos ter “perspectivas parciais, sempre situadas, condenadas a nunca se cristalizarem em verdades definitivas, sendo elas apenas uma multidão de pontos de vistas”⁵⁰.

Assim, o estilo aforístico, em Nietzsche, seria símbolo de um novo modo de pensamento que buscaria substituir a paixão de possuir uma “verdade monolítica” pela paixão de sua busca “fragmentária e particular”, sem cansar-se de “revisar e reexaminar seus conhecimentos”⁵¹ – esse seria o “espírito livre”, antes de tudo um “experimentador”⁵²; sua investigação seria uma pesquisa continuada que não quer petrificar-se, solidificar-se em certezas eternas; o “espírito livre” toma como máxima que “as convicções são prisões”⁵³ e “a serpente que não troca de pele morre”⁵⁴.

No que diz respeito ao “conteúdo” desta nova fase, podemos ver uma crescente “valorização do conhecimento científico”⁵⁵ e um “abrandamento da oposição entre arte e

⁴⁵ Ibidem, p 13

⁴⁶ Ibidem, p. 12

⁴⁷ MARTON, *Nietzsche: A Transvaloração dos Valores*, p.26

⁴⁸ DELEUZE, *Nietzsche*, p.17

⁴⁹ NIETZSCHE, *Gaia Ciência* § 374. Em linhas gerais, este importante conceito do pensamento nietzscheano – que não será desenvolvido em nossa pesquisa –, sugere uma multiplicidade de visões, avaliações e valorizações sobre o mundo. Ele evidencia que não é possível haver um único e destacado ponto perspectivo ou receptor do real.

⁵⁰ MOURA, *Op.cit*, p.27

⁵¹ Ibidem

⁵² Ibidem

⁵³ Ibidem

⁵⁴ NIETZSCHE, *Aurora* § 573

⁵⁵ GIACOIA, *Nietzsche*, p.25

ciência que caracterizava a metafísica de artista do jovem Nietzsche”⁵⁶. Se, em sua primeira fase, temos a arte, e não a ciência ou a moralidade, como o cerne vital que constituiria a “atividade verdadeiramente metafísica do homem, permitindo a ele aproximar-se da dimensão ‘essencial’ da existência”⁵⁷, a partir de *Humano, demasiado humano* ela não ocupará mais o “epicentro” de seu pensamento. Nesse novo período, o filósofo está mais inclinado à concepção de que a “crença em deuses e em soluções estéticas pertenceriam a um passado que já não poderia ser revivido”⁵⁸. Ocorreria, portanto, nessa mudança de paradigma em seu pensamento, uma “ruptura com a metafísica de artista” e um “abandono da idéia de uma revolução estética”⁵⁹, fatos estes que seriam um marco do distanciamento do filósofo em relação às suas antigas influências.

Foi pensando em ter-se libertado de seus “velhos ideais”, que Nietzsche lança uma obra cujo subtítulo é “um livro para espíritos livres”, que simbolizaria uma nova página em sua vida e em seu pensamento. Como o próprio filósofo mais tarde irá comentar no *Ecce Homo*, sua “filosófica autobiografia”: “Humano, demasiado humano é o monumento de uma crise, por vezes uma crise fisiológica, mas também uma crise análoga a uma gestação, que anuncia um futuro”⁶⁰. Esse “novo futuro” que será trilhado por Nietzsche pode ser pensado por nós ao olharmos esta obra, que, ao que parece, marca o início de sua segunda fase. Nela, podemos destacar dois fatos importantes que nos ajudam a entender o pensamento do filósofo em meio a suas “novas questões”, temas e problemas desse período.

O primeiro fato, já comentado sucintamente, é o distanciamento em relação aos antigos mestres. Para mostrar como ele deu-se de maneira considerável, basta dizer que os nomes desses “antigos “intempestivos por excelência”⁶¹ não são sequer mencionados por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. O segundo é que, o “homem teórico”, “científico”, antes tão criticado por Nietzsche, e que tinha como modelo as figuras de Sócrates e Platão, não precisaria mais ser pensado como o oposto do “artista”, mas, pelo contrário, poderia ser visto como o seu desenvolvimento.

Com este “novo paradigma”, Nietzsche passa a conceber que o prazer de viver, a satisfação na contemplação das formas da existência, cultivados na humanidade sob influência da arte, desafogam-se na irresistível necessidade de conhecimento⁶². Essa nova

⁵⁶ Ibidem

⁵⁷ Ibidem

⁵⁸ PASCHOAL, *A Genealogia da Nietzsche*, p. 34

⁵⁹ Ibidem, p.35

⁶⁰ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p.101

⁶¹ Ibidem, p.94

⁶² Idem, *Humano, demasiado humano*, I, § 222

necessidade dotaria o homem de “dois cérebros, algo como duas câmeras cerebrais, uma para sentir a ciência, outra para a não ciência”⁶³. Sobre este novo contorno que vai ganhando seu pensamento, é esclarecedor o seguinte aforismo:

Que lugar resta agora para a arte? Antes de tudo, ela ensinou, através de milênios, a olhar com interesse e prazer a vida, em todas as suas formas, e alargar tanto nosso sentimento que por fim brademos: “como quer que seja a vida, ela é boa”. Essa doutrina da arte – sentir prazer na existência e considerar a vida humana uma parte da natureza – [...] essa doutrina foi implantada em nós; ela vem à luz novamente agora como irresistível necessidade de conhecer. O homem científico é o desenvolvimento do homem artístico⁶⁴.

Assim, podemos ver uma mudança significativa em seu pensamento. Ora, se para o jovem Nietzsche o excessivo cultivo do conhecimento científico resultava em uma “proliferação de um saber erudito e estéril, que sufocava a vida”⁶⁵, no segundo período de sua obra podemos dizer que esse conhecimento pode ajudar, ou ainda possibilitar tornar o “espírito livre”, desde que se faça bom uso dele ao conferir-lhe uma função transfiguradora, embelezadora e crítica da existência⁶⁶.

O que temos a partir de *Humano, demasiado humano* é uma “valorização da disciplina dos métodos científicos”⁶⁷, que parece estar presente no restante de sua obra, e um interesse crescente pela investigação da origem dos valores morais⁶⁸. Podemos entender esse novo traço de seu pensamento atentando para o fato de que a partir de 1873, Nietzsche passa a interessar-se cada vez mais pelas “ciências positivas, pela física, pela biologia, medicina”⁶⁹ e ainda pela filosofia. Em *Ecce homo*, o filósofo comenta este novo momento de sua vida, que se segue ao abandono da filologia, das suas antigas influências e da cátedra de Basileia, em relação a qual o filósofo já não vê mais como conciliar o “professor público com o pensador privado”⁷⁰:

deixara atrás de mim dez anos, dez anos durante os quais se suspendera a nutrição de meu espírito, dez anos em que nada fizera de fecundo, em que esquecerera de modo absurdo muitas coisas por um acervo de erudição poeirenta. Via-me lastimosamente macilento e descarnado; as realidades

⁶³ VATTIMO, *Op.cit.*, p.26

⁶⁴ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I, § 222

⁶⁵ GIACOIA, *Nietzsche*, p.25

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ *Ibidem*, p.26

⁶⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 2

⁶⁹ DELEUZE, *Nietzsche*, p.9

⁷⁰ *Ibidem*

estavam ausentes da minha provisão de ciência e as “idealidades”...que o diabo as leve! Apoderou-se de mim uma sede verdadeiramente abrasadora; a partir de então me dediquei apenas à filosofia, medicina e ciências naturais; não retomei estudos puramente históricos, a não ser na medida em que sentia coagido inevitavelmente a isso⁷¹.

Atrelada a essa nova dedicação podemos também citar uma “influência do Positivismo”⁷², que é espelhada em sua obra com uma certa “positividade na análise do homem e da cultura”⁷³. Essa influência, embora problemática, fica mais clara ao percebermos – nesta segunda fase de seu pensamento, onde Nietzsche começa⁷⁴ a lançar um olhar mais centrado nos problemas da moral e da metafísica – a maneira como ele irá investigar esses domínios da vida humana. O filósofo atribui à ciência a função de aclarar a história e a gênese dos fenômenos morais, bem aos poucos e passo a passo, para que o investigador possa colocar-se acima de todo processo de desenvolvimento histórico, podendo, assim, entender o evento inteiro⁷⁵ e emitir juízos críticos.

Neste sentido, a investigação que Nietzsche se utiliza nessa nova fase, recorre à idéia de que conhecer esse mundo, ou seja, o mundo dos fenômenos, é conhecer sua gênese e entender seu processo de desenvolvimento. Será esse seu “paradigma de cientificidade”⁷⁶, que buscará um conhecimento que esclareça a origem dos valores morais, das instituições sociais e de suas práticas, sem a necessidade de se recorrer a essências originárias, ou a substancialidades que permaneceriam idênticas a si mesmas ao longo da história. Será com esses referenciais teóricos que o filósofo irá empreender seu embate com a cultura de sua época, construindo críticas que serão direcionadas à “ligação entre o erro metafísico e os preconceitos morais”⁷⁷.

⁷¹ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p.104

⁷² Encontramos esta interpretação em estudiosos como Edmilson Paschoal, Scarlett Marton, Oswaldo Giacóia. Entretanto, vale salientar que essa aproximação deve ser feita com bastante precaução, uma vez que podemos ver elementos de convergência entre o Positivismo e o pensamento nietzscheano, como também elementos de completa divergência. A saber, a concepção Positivista de um sujeito neutro do conhecimento.

⁷³ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.35

⁷⁴ Conferir o Prólogo da *Genealogia da Moral*, onde o filósofo destaca que foi em *Humano, demasiado humano* que iniciou suas reflexões acerca da origem dos preconceitos morais. E em *Ecce Homo* comenta que *Aurora*, obra também situada neste segundo período de seu pensamento, começa sua “campanha bélica contra a moral”, onde teria, pela primeira vez, empreendido “uma luta contra a moral da renúncia”.

⁷⁵ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, I § 16

⁷⁶ PASCHOAL *A Genealogia de Nietzsche*, p.36

⁷⁷ *Ibidem*, p.37

1.1.3. Nietzsche e a pesquisa genealógica

Essa preocupação de Nietzsche em relação à moral e a metafísica estará também presente na sua terceira fase, considerada o período mais “maduro do seu pensamento”⁷⁸. De acordo com nossa periodização, esse período do pensamento de Nietzsche está compreendida entre os anos de 1883 e 1888, e é marcado pela construção das seguintes obras: *Assim Falou Zaratustra*, primeira e segunda partes, de 1883, a terceira, de 1884, e a quarta, de 1885; *Além de Bem e do Mal*, de 1886; *Para a Genealogia da Moral – um escrito polêmico*, de 1887; *O Anticristo*, *Ecce Homo*, *O caso Wagner*, *Crepúsculo dos ídolos*, todos de 1888. Nesse período, o filósofo prepara também uma reedição dos seus escritos, em função da qual elabora, em 1886, prefácios a *Nascimento da Tragédia*, *Gaia Ciência*, *Aurora* e a *Humano, demasiado humano*.

O próprio filósofo nos deixa perceber que os temas abordados nesta fase são praticamente os mesmos, embora sejam discutidos de maneira mais “madura”, “clara” e com “linguagem mais apropriada”⁷⁹. A esse respeito podemos ler no prólogo da *Genealogia da Moral*:

Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título de *Humano, demasiado humano*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como quem faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-7; os pensamentos mesmos são mais antigos. Já eram, no essencial, os mesmos que retomo nas dissertações da *Genealogia da Moral* – esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos! O fato que me ateno a eles ainda hoje, de que eles mesmos se mantenham juntos de modo sempre firme, crescendo e entrelaçando-se, isto fortalece em mim a feliz confiança em que não tenham brotado de maneira isolada, fortuita, esporádica, mas a partir de uma raiz comum, de algo que comanda na profundidade, uma vontade fundamental de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão⁸⁰.

Podemos afirmar que da segunda à terceira fase, o que está evidenciado é um “privilegio do território moral”⁸¹, onde estará situada a questão fundamental levantada por Nietzsche acerca do valor da civilização. Com isto, não devemos entender que esse privilégio seja uma forma de exclusão investigativa de outros domínios que constituem a civilização,

⁷⁸ Ibidem, p.38

⁷⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prólogo, § 4

⁸⁰ Ibidem, § 2

⁸¹ MOURA, *Op.cit*, p.58

mas, pelo contrário, sua importância é acentuada porque “através da moral, todos os outros conteúdos da civilização estarão sendo visados”⁸². Neste sentido, a moral seria para Nietzsche o cerne fundador da civilização, e os valores que a compõem o “principal meio de moldar o homem ao gosto de um poder criador, logo, o principal meio de formação da humanidade”⁸³.

Ora, se a moral é o principal meio de fazer do homem o que se quer, de “moldá-lo” a partir de uma determinada “forma”, nada deve ser mais levado a sério do que os problemas que concernem à moral. Assim, seria a análise da moral, tomada enquanto “sintomatologia”, o que poderia revelar os mais preciosos artigos de fé da civilização e possibilitaria, através da “dissecação” dos mais “altos valores”, pôr em julgamento o que constituiu e ainda estaria a constituir a instância formadora do homem, evidenciando se tais valores eram “sintomas” de “doença” ou “saúde”⁸⁴. Seria a partir do julgamento do valor dos valores morais que nasceria a necessidade de se pensar novas possibilidades para o futuro do homem.

Podemos dizer que esta última fase de seu pensamento tem duas características bem evidentes. Uma delas, que pode não ser considerada inédita em seu pensamento – já que também está presente nas obras da segunda fase – diz respeito à crítica e a negação dos valores estabelecidos pela tradição ocidental. Assim, no que concerne a essa primeira característica, o que há nessa terceira fase, como dissemos anteriormente, é um amadurecimento na forma como Nietzsche critica a moral e a metafísica. Já a segunda característica desse período – e aqui temos um elemento de inovação, que está ligado à possibilidade de se pensar o futuro do homem na história – diz respeito ao objetivo do filósofo em preparar a moral para dar seus próximos passos, ou seja, levá-la a sua “auto superação”⁸⁵.

Seria com os conceitos de *vontade de poder*, *além-homem* e *eterno retorno*⁸⁶ – conceitos estes introduzidos nessa terceira fase de seu pensamento, a partir da obra *Assim Falou Zaratustra* – e com o procedimento genealógico, o que tornaria possível em seu pensamento, que agora está dotado de uma “linguagem própria para tratar de assuntos próprios”⁸⁷, o amadurecimento da idéia de levar a moral – que é criticada, mas não negada – a dar seus próximos passos. Podemos ilustrar esse “empreendimento” nietzscheano na seguinte citação:

⁸² Ibidem

⁸³ NIETZSCHE, *Fragments Póstumos*, 37 [8], vol.11, p.580. Apud: Moura, *Op.cit*, p.58

⁸⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 4

⁸⁵ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.39

⁸⁶ Estes conceitos, apesar de serem bastante importantes nessa terceira fase do pensamento nietzscheano, não serão desenvolvidos em nossa pesquisa.

⁸⁷ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.39

eu vos ensino o além do homem. O homem é algo que deve ser superado. Que tendes feito para superá-lo? Todos os seres até agora criaram algo acima deles próprio: quereis vós ser o refluxo dessa grande maré e retroceder ao animal, ao invés de superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma zombaria e uma dolorosa vergonha. E justamente isso é o que deve ser o homem para o *além-do-homem*: uma zombaria e uma dolorosa vergonha. O homem é uma corda estendida entre o animal e o *além-do-homem* – uma corda sobre o abismo. Um perigoso passar para o outro lado, um perigoso caminhar, um perigoso olhar para trás, um perigoso estremecer e parar. A grandeza do homem está em ser ele uma ponte, e não um fim: o que se pode amar no homem é que ele é uma passagem e um crepúsculo⁸⁸.

Assim, podemos ter em vista que a obra nietzscheana não é constituída, de todo, pelo viés “negativista”, uma vez que não tem todos os seus esforços concentrados em exclusivamente destruir os valores instituídos – a negação não é senão a base, o alicerce, é apenas um “Não ao serviço de uma afirmação superior”⁸⁹. Assim, podemos entender a negação como apenas uma primeira etapa de seu pensamento, que teria também como objetivo levantar a questão acerca da necessidade da criação de novas possibilidades de experiência da vida humana no mundo. Neste sentido, sua filosofia seria também uma “filosofia da afirmação”, da criação, da autentica criança heraclitiana que sabe que destruir é construir, sendo este o verdadeiro jogo da existência, onde, só no devir, na transformação, a vida encontra o lugar de sua autenticidade. É partindo desta perspectiva que podemos denominar o último período de sua produção intelectual como o da “transvaloração dos valores”⁹⁰, onde o filósofo anuncia que os valores instituídos, que aparentemente estariam bem acomodados e consolidados deveriam ser superados, transvalorados, assim como, eles próprios, um dia, para terem direito à existência, transvaloraram outros valores.

Em suma, esta última fase de seu pensamento tem como preocupação central duas tarefas. A primeira diz respeito a uma análise dos valores morais, de como eles teriam se constituído e constituído a civilização ao longo de sua história, problematizando se tais valores, que estariam arraigados no homem moderno, não estariam “envelhecidos e cansados”, se não estariam promovendo uma decadência do homem, uma vez que a consciência moral, que deles advém, teria produzido uma humanidade medíocre. A segunda tarefa constitui-se em, uma vez estabelecido o “diagnóstico” da civilização, evidenciar a

⁸⁸ NIETZSCHE, *Assim Falava Zarathustra*, Prólogo.

⁸⁹ DELEUZE, *Nietzsche*, p.13

⁹⁰ Essa denominação, utilizada por alguns comentadores em sua periodização, é apoiada no projeto que o próprio filósofo se põe em 1886. Esclarecedor sobre esse projeto é uma carta que Nietzsche manda a irmã em 1886: “Para os próximos quatro anos anuncio a elaboração de uma obra principal em quatro volumes; o título já dá medo: ‘A Vontade de Poder. Tentativa de uma Transvaloração de todos os valores’. Para isso tenho tudo que é necessário; saúde, solidão, bom humor, talvez até uma mulher.” Apud: SAFRANSKI, *Nietzsche: a biografia de uma Tragédia*, p.260

urgência de se criar novos valores para o homem, enfatizar a necessidade de uma transvaloração dos valores até aquele momento dominantes.

Nesse período de seu pensamento, a respeito de se almejar essa transvaloração, podemos destacar, entre suas obras, a *Genealogia da Moral* como uma importante protagonista desse processo, pois é nela que está situada uma reflexão mais madura e consistente acerca dos valores morais da cultura européia. A tarefa de se fazer um diagnóstico da civilização, de vê-la como medíocre, domesticada, encontra suporte no método investigativo utilizado pelo filósofo neste escrito. É através do procedimento genealógico que Nietzsche traçará o caminho histórico dos valores que se apresentam como dominantes na cultura moderna. Será investigando sua origem, o contexto em que surgiram e se desenvolveram, e o sentido que tais valores carregam, que o filósofo poderá fazer uma avaliação dos rumos que a cultura, guiada por tais valores, foi tomando ao longo da história da civilização, para, a partir daí negá-los e tentar levar a moral a dar seus próximos passos, que seria a criação de novos valores.

Será neste importante escrito que centraremos nossa atenção a partir e agora, buscando desenvolver nossa problemática que diz respeito a como Nietzsche, nas duas primeiras dissertações de seu escrito polêmico, parece sugerir que o processo civilizador, tal como desenvolveu-se, teve seu sentido último tornar o homem um animal domesticado.

1.2. *Genealogia da Moral*: a parte negadora da filosofia de Nietzsche

O escrito *Genealogia da Moral* foi publicado pela primeira vez em 12 de novembro de 1887, custeado pelo próprio Nietzsche, assim como já tinha procedido com *Além do Bem e do Mal*. Ele é fruto de um trabalho que começa no verão deste mesmo ano, quando o filósofo, com sua saúde debilitada, procura refúgio e condições propícias no clima ameno de Sils Marie. É aí que ficará resguardado, solitário, de 12 de junho a 19 de setembro, em sua “caverna”, como denominava seu quarto de pensão da Hochtaler⁹¹. Começa a escrever seu “Escrito Polêmico” no começo de julho, e já no dia 18 envia, pela primeira vez, o manuscrito para seu editor. No entanto, o texto cresce, e ele o reenvia – agora supostamente terminado – no dia 30 do mesmo mês⁹². Ainda entusiasmado com os problemas que tomaram o seu espírito nesses últimos meses, Nietzsche ainda escreve mais uma parte que constituirá a terceira dissertação, e, em 14 de agosto, ele anuncia ao editor o envio do “restante do

⁹¹ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.51

⁹² *Ibidem*

manuscrito”⁹³. Por fim, e constituindo definitivamente a *Genealogia* como a temos em mãos hoje, ele envia o Prólogo – “mencionado pelo próprio filósofo em carta como sendo a parte mais forte do escrito”⁹⁴ –, em 28 de agosto. Assim, é praticamente em dois meses que a obra *Genealogia da Moral – um Escrito Polêmico* tem seu surgimento.

O papel que esta obra ocupa no conjunto dos escritos de Nietzsche constitui um questionamento longe de ser respondido de forma unânime. Muitas vezes, é feita referência a *Genealogia* como se ela tivesse um papel secundário a cumprir no conjunto dos seus escritos. Tal ponto de vista apóia-se no fato de que o próprio Nietzsche teria estabelecido que o seu “Escrito Polêmico” seria uma “continuação, um apêndice”⁹⁵ da obra *Além do Bem e do Mal*. Por sua vez, o próprio filósofo também colocaria esta última numa “linha de continuidade e esclarecimento” em relação a *Assim falou Zaratustra*, o que reforçaria o caráter da *Genealogia* de ser um “apêndice de um apêndice, acentuando sua independência limitada e o seu caráter de complemento e explicação”⁹⁶.

Embasado nesta chave de interpretação, são feitas referências às obras que se situam após o *Zaratustra* como uma “espécie de glossário”⁹⁷ desta, como se cumprissem um papel de esclarecimento e de reapresentação das idéias já presentes no *Zaratustra*. Assim, a condição de “apêndice e glossário”⁹⁸ pode conduzir a interpretações que concebem que tal obra não seja de indispensável importância para entendermos o pensamento do filósofo, e ainda pode levantar suspeitas em relação ao seu procedimento genealógico, que nesse escrito ganha sua forma mais elaborada e privilegiado desenvolvimento.

Entretanto, devemos salientar que a maneira como Nietzsche enxerga seus escritos se altera em diferentes momentos⁹⁹, e, na medida em que a concepção de alguns intérpretes – de que a *Genealogia* cumpre um papel secundário no conjunto de seus escritos – está embasada em um dos pontos de vista do filósofo sobre sua própria obra, tal concepção também cumpre o papel de ser só mais um ponto de vista em meio a outras possíveis interpretações. A respeito dessa mudança de postura que o filósofo tem em relação a seus escritos, e que, por sinal é muito dissonante em relação à interpretação anterior, podemos citar uma passagem do *Ecce Homo*, onde Nietzsche parece diferenciar seu *Zaratustra* dos escritos posteriores a ele,

⁹³ NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, KSB 8, p.127 Apud: PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche* p.52

⁹⁴ Ibidem

⁹⁵ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.54

⁹⁶ Ibidem

⁹⁷ Ibidem

⁹⁸ Ibidem

⁹⁹ Ibidem

situando e dividindo esses escritos em dois blocos distintos. De um lado, teríamos a “parte afirmativa” de seu pensamento, e do outro, a “parte negadora”. No seu dizer:

A tarefa para os anos seguintes estava traçada tão rigorosamente quanto possível. Depois de ter cumprido a parte afirmadora da minha tarefa, era a vez da sua metade negadora, a parte em que cabia dizer *Não* e agir pela negação: a própria Transvaloração de todos os valores até ai dominantes, a guerra aberta e a preparação para o dia da batalha decisiva¹⁰⁰.

Nesta perspectiva, a *Genealogia da Moral*, que seria escrita após essa “parte afirmadora”, que celebra Zarathustra, cumpriria um papel fundamental em seu pensamento no que diz respeito ao seu viés crítico e negador dos valores morais que constituíram a civilização ocidental, sendo uma “pedra de toque” para um projeto maior pensado pelo filósofo, que urgenciava a necessidade de uma transvaloração desses valores. É neste sentido que devemos ter em vista o objetivo do filósofo em escrever esta obra. Com ela, ele pretende identificar os valores morais existentes em sua época para em seguida buscar historicamente como eles se originaram e desenvolveram, e, a partir dessa retomada de percurso, criticá-los e negá-los.

Assim, esse projeto, que tem como pressuposto uma investigação que se pergunte pela origem dos valores tradicionais, conjuntamente com um questionamento acerca do valor desses valores para o futuro do homem na história, deixa bastante latente a importância da *Genealogia da Moral*, uma vez que estas questões sobre “origem e valor”, são problematizadas e discutidas de maneira bastante peculiar e amadurecidas no “Escrito Polêmico”. Ainda sobre a peculiaridade e importância da *Genealogia*, podemos citar o comentário que o próprio filósofo faz desta obra em escritos posteriores:

o problema da genealogia dos valores é para mim de primeira importância, porque implica o problema do futuro da humanidade [...] ¹⁰¹. As três dissertações que compõem esta genealogia são – quanto à expressão, intenção e arte da surpresa – talvez o que de mais inquietante até agora se escreveu [...] ¹⁰²

Em suma, a respeito do lugar que este “Escrito Polêmico” ocupa no conjunto das obras do filósofo, no período de sua maturidade, podemos explicitar de maneira geral três pontos: ele – juntamente com os outros escritos desse período – “retoma, marca, rediscute e

¹⁰⁰ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p.137

¹⁰¹ *Ibidem*, p.113

¹⁰² *Ibidem*, p.141

desenvolve as idéias que já tinham sido apresentadas nas obras anteriores”¹⁰³; ele é um momento privilegiado da acirrada crítica que Nietzsche dirige à esfera moral e metafísica, por ser um escrito de caráter mais maduro e possuir um método investigativo consolidado e bem desenvolvido, que é o procedimento genealógico; por último, ele é “pedra de toque” – juntamente com *Além do Bem e do Mal*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Anticristo* – do grande projeto que levará a moral a novamente superar-se, projeto esse denominado pelo filósofo de “Transvaloração dos valores”.

Para adentrarmos no “mundo” desta grande obra da filosofia, muitos são os caminhos e possíveis pontos de partida. Um deles seria nos perguntarmos porque o filósofo teria escolhido como subtítulo “um escrito polêmico”, e em relação a que Nietzsche pretende fazer polêmica.

Em primeiro lugar, cabe dizer que fazer polêmica é criar uma discussão em torno de um tema ou problema que pode estar em aberto ou supostamente resolvido. Neste sentido, o polêmico é aquele que está disposto a travar um embate, que levanta questões que fazem surgir controvérsias e suscitam o debate, atividade pela qual as partes envolvidas terão seus argumentos expostos e postos à prova. Aqui, temos uma característica fundamental da polêmica: ela só existe porque há pontos de vista diferentes. E são essas diferenças que muitas vezes causam provocações, causam inquietações que inflamam o pensamento e o impelem a tomar uma posição, a criar argumentos e contra-argumentos, a procurar “brechas” e “lacunas” e construir-se numa base sólida. Ora, na *Genealogia da Moral* podemos perceber isto, uma vez que possui um caráter polêmico do começo ao fim. Ela “surge”, pelo menos “embrionariamente”, de uma “provocação”, de um “pathos” que inflama o pensamento de Nietzsche ao ponto de fazê-lo despender esforços filosóficos que irão constituir mais tarde seu escrito polêmico. Sobre isto se lê:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A Origem das Impressões Morais*; seu autor, o Dr. Paul Réé; o ano de seu aparecimento foi 1877. Talvez eu jamais tenha lido algo a dissesse “não” de tal modo, sentença por sentença, conclusão por conclusão, como a esse livro [...] Na obra acima mencionada, na qual trabalhava então, eu me refiro, oportuna e inoportunamente, às teses deste livro, não para refutá-las – que tenho eu haver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por

¹⁰³ SAFRANSKI, *Op.cit.*, p.273

outro. Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre as origens a que são dedicadas estas três dissertações, de maneira canhestra, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para coisas próprias, e com caídas e hesitações diversas¹⁰⁴.

Esses pensamentos do filósofo acerca dos preconceitos morais, que tiveram um primeiro impulso em suas primeiras obras – impulso este fruto de uma provocação – ganham agora um caráter amadurecido no escrito de 1887. Nietzsche agora está pronto para fazer polêmica, construindo seus argumentos e contra argumentos com a minúncia de quem “posiciona” e “articula” peças num jogo de xadrez. Ele sabe o significado de cada movimento de seus oponentes, suas “astúcias” e “fraquezas”, conhece muito bem os seus adversários – seus “alvos” parecem estar muito mais “claros” e suscetíveis a desestabilização.

Já de início, quando o filósofo escolhe como subtítulo “um escrito polêmico” ele está chamando ao conflito e ao debate qualquer ponto de vista que supostamente esteja “bem estabilizado”, “estagnado”, que pretenda apresentar-se como “auto-justificante”, como se pudesse requisitar para si um atributo de “meta absoluta”, como se tal ponto de vista pudesse encerrar em si as demais possibilidades. Neste sentido, o que Nietzsche busca com sua polêmica é desestabilizar perspectivas ao chamá-las para o embate, para que possa colocá-las à prova e até, quem sabe, “desmascará-las”, mostrando, no final, que elas são apenas isso, perspectivas. Sobre este caráter polêmico de seu escrito podemos ler no Prólogo, no qual ele começa a apresentar o sentido de suas reflexões:

até aqui se tomou o valor dos valores morais como algo dado, efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” um valor mais elevado que ao “mau”, mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse verdade?¹⁰⁵

Nesta citação, podemos perceber como os esforços de Nietzsche, em sua *Genealogia*, estarão centrados em suscitar polêmica em relação aos valores morais de sua época. Valores que seriam o cerne de uma moral que, supostamente, teria seu momento fundador com a filosofia platônica – que “inventou dogmaticamente o pior, mais persistente e perigoso dos erros que foi a o puro espírito e o bem em si”¹⁰⁶ –, e que se desdobrou “simbioticamente” com os valores da moral judaico-cristã da compaixão, do não-egoísmo, da abnegação, do sacrifício, da obediência e da crença num além mundo. Valores estes que, aos olhos do

¹⁰⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 4

¹⁰⁵ Ibidem, § 6

¹⁰⁶ Idem, *Além do Bem e do Mal*, Prólogo

filósofo, constituíram o cerne fundador da civilização, e que estariam presentes, direto ou indiretamente, nos seus diversos domínios – políticos, religiosos, artísticos, morais e filosóficos.

Para compreendermos a maneira como Nietzsche lança suas críticas a esses valores, como polemiza com eles, temos que entender que, para ele, o papel crítico é construído tendo como guia duas tarefas fundamentais e inter-relacionadas: a primeira é uma investigação que irá buscar a origem desses valores morais, ou seja, uma busca pela compreensão daquilo pelo qual tais valores se embasam para julgar as ações e pensamentos. Já a segunda, diz respeito ao questionamento que o filósofo faz acerca do “valor desses valores”¹⁰⁷, ou, em outros termos, diz respeito a qual seria a importância da existência e cultivo de determinados valores para a vida humana. Neste sentido, podemos dizer que, em última instância, a *Genealogia da Moral* é guiada pelo seguinte questionamento, que engloba a questão da origem e do valor: O que “legitima” a moral?

Para responder a esse questionamento, Nietzsche não irá contentar-se em investigar apenas o que está “dado”, “consolidado”. Para ele, uma investigação que queira mergulhar nesse questionamento deve ter como guia o ponto de vista do vir a ser heraclítico, ou seja, deve ter presente que tudo tem um momento de surgimento, crescimento e degeneração. Assim, os valores morais que parecem “legitimados” e “estáveis”, que se conservam aparentemente “imóveis”, devem ser vistos com “desconfiança”, uma vez que, estando “estagnados”, não constituem senão a aparência do “fenômeno moral” da vida humana, que é em “si” mesmo fundamentalmente dinâmico. Ora, se a moral é dinâmica e tem um vir a ser, não há como entendê-la senão através do questionamento pela sua origem e seu desenvolvimento histórico, não há como entendê-la senão lançando um olhar aprofundado no surgimento e sentido de seus “ideais, valores, seus sins e não e ses e quês, todos relacionados e relativos uns aos outros e testemunhas de uma *vontade*, uma saúde, um terreno, um sol”¹⁰⁸.

Neste sentido, tentar entender as proximidades da esfera moral apenas pelo que está “dado” seria habitar fatalmente na “superfície do problema”, erro que não pode ser cometido por quem pretende pôr em julgamento o valor dos valores de um “tipo moral”. Assim, o caminho que parece ser inevitável a ser trilhado na investigação que queira levar os problemas que concernem à moral realmente a sério, é, primeiro, enxergar que “não há crítica dos

¹⁰⁷ Idem, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 4

¹⁰⁸ Ibidem § 2

valores morais a não ser em sua história”¹⁰⁹ e, segundo, que não se pode criticar os valores e seus fundamentos senão distanciando-se deles, senão sendo “imoralista”.

Será lançando um olhar para o que está dado, consolidado culturalmente em seu tempo, ou seja, os valores morais, que Nietzsche irá se perguntar de onde teriam advindo estes preconceitos que “habitam legitimamente o território” da cultura moderna. Para cumprir tal tarefa, ele se utiliza do procedimento genealógico, um método investigativo bastante peculiar, no qual centraremos nossa atenção a partir de agora, para que possamos compreender como o filósofo reflete sobre os preconceitos morais e sobre o valor dos valores.

1.3. O Procedimento Genealógico e a origem da moral

Nietzsche anuncia, ao mesmo tempo em que alerta: “o homem não conhece a si mesmo”¹¹⁰. Esta constatação seria feita porque os “homens do conhecimento”¹¹¹, que buscavam com esforços incessantes entender o próprio homem, pareciam olhar sempre de maneira “estrábica”, sem “profundidade” para onde sua curiosidade apontava; estariam sempre na “superfície” e pareciam não ter “fôlego” para “mergulhar até as profundezas”, onde estaria “ocultada” a possibilidade de se ver o que está “submerso” e “esquecido” na história humana. Para Nietzsche, o homem não se conhecia porque até aquele momento não havia conseguido uma perspectiva que o possibilitasse tal visão, por ter buscado, fatidicamente, se entender de “maneira” errada e no “lugar” errado. Mas, qual seria este “novo horizonte”, esta nova perspectiva descoberta pelo filósofo que o possibilitou, diferentemente daqueles que se puseram a “desbravar” o “território moral”, um olhar capaz de desvelar o que está “imerso e velado” na trajetória social do homem? De que maneira e em que “lugar” ele procurou conhecer as “coisas” do homem?

Para Nietzsche, conseguir uma nova perspectiva sobre a trajetória humana pressupõe uma “virtude” e uma atividade inusitada, “longa e laboriosa”¹¹²: coragem para cavar – “valentia e uma subterrânea seriedade”¹¹³. Para ele, apenas quem se lançasse com vontade de “sondar as coisas mais subterrâneas”¹¹⁴ poderia começar a ver os edifícios mais sólidos até aquele momento construídos tornarem-se os mais frágeis; poderia começar a ouvir o som de “colunas milenares” rachando, como um prelúdio de um desabamento, uma sinfonia da

¹⁰⁹ LEFRANC, *Op.cit*, P.135

¹¹⁰ NIEZTSCHÉ, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 1

¹¹¹ *Ibidem*

¹¹² *Ibidem*, § 7

¹¹³ *Ibidem*

¹¹⁴ *Idem*, *Aurora*, Prefácio

destruição. Essa perspectiva, construída por Nietzsche, seria um novo olhar que teria de percorrer a “imensa, longínqua e recôndita região da moral”¹¹⁵, tendo como guia uma nova “bússola”, cujo norte apontaria sempre para o problema da origem e do valor dos valores.

Qual será o nome dessa bússola utilizada pelo filósofo? Será o procedimento genealógico, um tipo de investigação que fornece as chaves que elucidarão a questão da origem e do valor, uma vez que ela possibilitará, entre outras coisas: encontrar na história as diversas formas de emergência de “tipos morais”, bem como o entendimento do “sentido” e do “querer” dos respectivos valores que constituem esses “tipos”; possibilitará, também, estabelecer a contraposição entre noções distintas de valor, com o objetivo de se fazer uma avaliação, um julgamento crítico em relação ao valor desses valores. Tendo em vista este aspecto geral, podemos deter nossa atenção na maneira como Nietzsche constrói e se utiliza do procedimento genealógico, bem como a que tipo de investigação seu método entra em contraste e se opõe.

A primeira perspectiva que podemos destacar, que entra em contraste com o seu procedimento, é apresentada pelo próprio Nietzsche, e diz respeito à maneira como ele investigava a origem da moral em suas primeiras “tentativas filosóficas”. O filósofo destaca que bem cedo foi tomado pela inquietação de saber de onde provinham os preconceitos morais, chegando até mesmo a dizer que esse tipo de questionamento parecia ser um “a priori”¹¹⁶ seu, por surgir tão cedo e em dissonância com as preocupações da idade, quando ele ainda se ocupava com brinquedos. Assim, aos treze anos, ele diz que teria se colocado a dar os primeiros passos no exercício filosófico, tendo como preocupação o questionamento sobre a origem do “mal”. Sua solução teria sido atribuir a Deus a criação de tal “elemento”, fazendo-o criador do mal.

Pode parecer intrigante pensarmos o que interessaria a maduras reflexões, infantis maneiras de pensar a moral, ou, ainda, qual seria o objetivo do filósofo em apresentar uma espécie de *feedback* do seu pensamento. Para nós, esse dado aparentemente fortuito que aparece no Prólogo da *Genealogia*, parece ser de grande importância para entendermos a maneira como Nietzsche irá criticar aqueles que, segundo ele, investigaram a moral até aquele momento, e está carregado com a mais fina “ironia”¹¹⁷.

¹¹⁵ Idem, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 7

¹¹⁶ Ibidem, § 3

¹¹⁷ Foucault, na *Microfísica do Poder*, no capítulo intitulado “Nietzsche, a genealogia e a história”, nos chama atenção que Nietzsche cita três tipos de investigação sobre a moral na sua *Genealogia*: a que ele fez quando era criança – sua “brincadeira literária” –, a dos genealogistas ingleses e a investigação feita a partir de seu procedimento genealógico, que seria uma forma mais madura de pensar a moral. Para nomear as duas primeiras investigações, Nietzsche utiliza o termo “*Usprung*”, em oposição a sua última, que é denominada “*Herkunft*”. O

Podemos perceber que tal forma de refletir, que o filósofo atribui à sua infância, não por acaso, mas por ser uma maneira inocente de pensar, seria uma ilustração do esforço e do modo metafísico de pensar o mundo e a moral. Segundo Nietzsche, essa forma de pensar a moral, ao atribuir a Deus a criação do bem e do mal, colocaria tais valores como dados eternos, inquestionáveis, como “formas em si”, que perdurariam, ou deveriam perdurar, idênticas a si mesmas através de todas as mudanças. Para o filósofo, atribuir uma origem metafísica ou transcendente para a moral significaria ter de separá-la, protegê-la das mudanças e dos conflitos. Enveredar por este caminho seria, na sua concepção, cometer o erro de pensar a moral de maneira “a-histórica”¹¹⁸ e acrítica, seria admitir a possibilidade de que “bem” e “mal” poderiam ter uma origem “longínqua e miraculosa” e poderiam perdurar por todas as mudanças com o mesmo significado.

Outra perspectiva apresentada pelo filósofo, e que também entra em dissonância com seu procedimento genealógico, seria a investigação moral construída pelos “psicólogos ingleses”¹¹⁹. Tal investigação, segundo ele, embora não estivesse disposta a comprometer-se com os preconceitos teológicos, não deixaria também de ser “inocente”, uma vez que incorreria no mesmo erro de achar que os valores que concernem à moral poderiam permanecer idênticos, apesar de todas as mudanças históricas. O que o filósofo critica nesses “homens do conhecimento” é que eles, ao identificarem a existência dos valores modernos do “não-egoísmo” e do “altruísmo” num passado distante, estariam equivocadamente projetando seus valores para uma época remota, sem se darem conta de que os conceitos do mundo moral são fluidos e dinâmicos, e que eles poderiam ter sofrido alterações e ganhado novos significados históricos. Fazendo isto, eles estariam procedendo de maneira anacrônica e incorrendo no mesmo erro metafísico da substancialidade, da identidade que resiste ao devir.

Assim, o que estariam construindo, na visão de Nietzsche, seria nada mais do que uma “tartufice moral”¹²⁰, uma justificação dos valores morais ocultada sob a “forma da cientificidade”¹²¹, apenas mais uma maneira de construir um estratagema para tornar a “moral invulnerável”¹²². O defeito destes pensadores, segundo o filósofo, seria a “falta de espírito histórico”¹²³, que os faria tomar “despercebidamente a mais jovem configuração do homem,

filósofo parece contrapor estes termos intencionalmente e de forma irônica, para acentuar o caráter inocente das investigações dos genealogistas ingleses, em especial a do Dr. Paul Reé que escreveu *A origem das impressões morais*, em 1877.

¹¹⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 2

¹¹⁹ *Ibidem*, I § 1

¹²⁰ *Idem*, *Além do Bem e do Mal*, § 228

¹²¹ *Ibidem*

¹²² MARTON, *Nietzsche, Das Forces Còsmicas aos Valores Humanos*, p.133

¹²³ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 1

tal como surgiu sob a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir”¹²⁴ para entender o homem na história, como se este fosse “uniforme”, “constante” e “necessário” historicamente.

Para Nietzsche, o erro fundamental que ligaria estas duas perspectivas, que seriam aparentemente diferentes, consistiria na admissão de um mesmo axioma do qual ambas partem: a existência de uma “valoração em si”. Aqui, trata-se de alertar que, admitir um princípio desse como base investigativa, seria no mínimo “obscurecer” o cerne da questão acerca da origem da moral, uma vez que a maneira como a partir dele somos conduzidos a formular os problemas só poderia levar a caminhos estéreis. Assim, o filósofo acha mais sensato recusar este princípio inocente de pensar a moral, assim como ele, ironicamente, diz que abandonou suas “brincadeiras literárias”. Seu pensamento, como evidencia, teria amadurecido e deixado a “infância”¹²⁵ quando “descobriu” novas possibilidades de investigação. No seu dizer:

de fato, já quando era um garoto de treze anos me perseguia o problema da origem do bem e do mal: a ele dediquei, numa idade em que se tem o coração dividido entre brinquedos e Deus, minha primeira brincadeira literária, meu primeiro exercício filosófico – quanto à solução que encontrei então, bem, rendi homenagem a Deus, como é justo, fazendo-o pai do mal [...] Por fortuna logo aprendi a separar o pré-conceito teológico do moral. Alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas, em breve transformou meu problema em outro; sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? E que valor têm eles?¹²⁶

Nesta citação, podemos notar os novos rumos e as novas características da sua investigação acerca da moral, que será marcada por um distanciamento, por um “desembaraço em relação à metafísica”¹²⁷. Esse desembaraço, que podemos entender como uma recusa, se dá já no ponto de partida de suas investigações, uma vez que, tomando como pressuposto que os valores não podem ter uma “substancialidade”, uma identidade primeira e contínua através da história, o caráter de sua investigação, o “tom” de seus questionamentos, já não fala mais em linguagem metafísica, mas, pelo contrário, procura vislumbrar uma nova maneira de falar sobre a moral. Essa nova abordagem, que se questiona acerca das condições de surgimento e desenvolvimento dos valores, bem como do valor desses valores, é a utilização do

¹²⁴ Idem, *Humano, demasiado humano*, § 2

¹²⁵ É possível, aqui, talvez estabelecer uma aproximação com o pensamento de Comte, que cria engenhosamente uma analogia entre a evolução do pensamento humano ao longo da história com os períodos da vida humana; infância, adolescência e maturidade.

¹²⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prólogo, § 3

¹²⁷ MOURA, *Op.cit*, p.113

procedimento genealógico, que é constituído pelo conhecimento filosófico, histórico, filológico e pela psicologia, bem como pela capacidade de Nietzsche de construir “hipóteses”.

Podemos perceber, a partir da passagem supra citada, qual será o problema a ser investigado pelo filósofo com o seu procedimento, quais as questões que irá se debruçar, bem como podemos perceber quais os elementos que constituem seu “método investigativo”, quais as “ferramentas” utilizadas pelo filósofo para encarar o seu problema, para investigar e “desbravar” o “território moral”.

1.3.1. Os pressupostos do método genealógico

Ao lermos aquela citação, somos levados a lançar uma questão: Qual seria o papel que cada um desses domínios do conhecimento – a História, a Psicologia e a Filologia – teriam a cumprir na constituição do procedimento genealógico? Ao tentar esclarecer esse questionamento, pensamos estar elucidando, na medida do possível, a maneira como Nietzsche se utiliza do procedimento genealógico para investigar a moral.

Tendo em vista que o procedimento genealógico tem não só a tarefa de buscar a origem e desenvolvimento dos valores, mas também, e até principalmente, instaurar a noção mesma de valor, possibilitando ao filósofo pôr em julgamento o valor dos valores, podemos entender o papel que esses três domínios do conhecimento irão cumprir nesse método investigativo. Não faltam passagens na obra de Nietzsche em que este ressalte a importância da psicologia, chegando até a denominá-la a “rainha das ciências”¹²⁸, já que ela seria o “caminho que leva aos problemas fundamentais”¹²⁹. Vale salientar que no *Ecce Homo*, numa passagem dedicada a comentar a *Genealogia da Moral*, o filósofo destaca a psicologia como “chave de leitura” para seu “escrito polêmico”. No seu dizer:

o tema da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo [...], a segunda dissertação é a psicologia da consciência [...], a terceira é a psicologia do sacerdote [...] Espero que me tenham entendido. Três estudos preparatórios e decisivos de um psicólogo para uma transmutação de todos os valores [...]¹³⁰

Inusitadamente, ele também se autodenomina o “primeiro psicólogo da Europa”, afirmando que antes dele “a psicologia nem mesmo existia”¹³¹, estando ainda “fundada na

¹²⁸ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, I § 23

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ *Idem*, *Ecce Homo*, p.141

¹³¹ *Ibidem*, p.165

metafísica”¹³², procurando ainda “revelar o que havia de a priori na alma humana”¹³³. O termo psicologia designava basicamente o “estudo dos fenômenos intelectuais e morais, e seu conhecimento deveria deduzir-se dos princípios gerais colocados pela metafísica”¹³⁴. Nesta perspectiva, os fenômenos morais não poderiam ser pensados à luz de uma origem e muito menos à luz da história. O que o filósofo quer com esta ciência é o oposto a esta perspectiva, quer destituí-la de seu fundamento metafísico ao investigar a origem e a história dos preconceitos morais, inserindo assim a moral no tempo e no espaço. É assim que ele declara a nova necessidade, à qual deve estar atrelada a psicologia, bem como sua função:

o renascimento da observação psicológica tornou-se necessário, não se pode mais poupar a humanidade da visão cruel da mesa de dissecação da psicologia, de seus escalpelos e de suas pinças; pois, aqui ordena a ciência, que investiga a origem e a história dos chamados sentimentos morais e, à medida que progride, deve colocar e resolver os complexos problemas sociológicos; ignorando-os completamente, a antiga filosofia sempre se esquivou, através de pobres subterfúgios, da investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais¹³⁵.

A partir desta citação, podemos ter uma noção geral de qual seria o novo empreendimento da psicologia que, ao desvencilhar-se de “velhos dogmas metafísicos” como “alma”, “essência”, recolocaria agora o homem mais próximo do mundo físico do que do metafísico, não “poucando” a humanidade ao colocar um espelho bem diante de sua face para que esta perceba sua “real anatomia”. Com esse novo empreendimento, impõe-se ao homem não poder mais “esquivar-se” em “subterfúgios” nem ignorar a origem e desenvolvimento de seus sentimentos morais, uma vez que, prescindida a noção de Deus, alma e natureza humana universal, o “mundo moral” deixa de ter seu fundamento remetido a “essências”, os sentimentos morais e conceitos morais agora, tendo uma origem e uma história, estarão fundamentados e amparados apenas em organizações sociais e concepções de mundo, e, na medida em que existem diferentes sociedades, existirão também diferentes fundamentos para a moral.

É a partir desta perspectiva que podemos entender o novo sentido que Nietzsche cunha à psicologia, recusando-se a inseri-la numa tradição que, segundo ele, ainda estaria “prisoneira de pré-juízos e apreensões morais”¹³⁶, sem mesmo dar-se conta disso. E, também, não obstante, podemos entender porque ele “recusa-se a tratá-la como parte da

¹³² MARTON, *Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p.74

¹³³ *Ibidem*

¹³⁴ *Ibidem*

¹³⁵ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 37

¹³⁶ *Ibidem*, *Além do Bem e do Mal*, § 23

filosofia geral”¹³⁷, uma vez que esta sempre teria se esquivado, através de pobres subterfúgios, de pensar a origem dos sentimentos morais por ainda estar presa a velhos dogmas como a espírito puro, o bem em si, e a verdade. Neste contexto, o filósofo passa a encarar a psicologia como uma ciência que – tendo como alvo a gênese e mudança dos conceitos e sentimentos morais –, renderia mais frutos se “estivesse ligada à história”¹³⁸. Por sua vez, poderíamos nos perguntar qual a contribuição que este domínio do conhecimento poderia trazer à investigação moral e como passa a ser parte constituinte do procedimento genealógico.

Ora, se Nietzsche levanta suspeitas em relação a qualquer discurso que pretenda defender a existência de essências – “alma”, “natureza humana universal”, “Deus”, “bem” e “mal” como valores em si –, uma vez que estes discursos não dispõem de fundamentos satisfatórios para explicarem e serem guias incólumes da conduta humana, será na história que ele encontrará um “tesouro inestimável” de diferentes exemplos de sociedades, valores, homens e modos de viver por vezes radicalmente distintos, que serão importantes para ele confirmar suas suspeitas em relação à inexistência de uma natureza humana “necessária” e de valores morais absolutos, possibilitando assim que a investigação moral busque trilhar um caminho diferente da metafísica e da teologia.

Neste sentido, a importância da história residiria no “fornecimento das chaves”¹³⁹ para resolver as dificuldades que perpassam a investigação sobre a origem e desenvolvimento da moral, uma vez que ela, lançando luz no passado, permitiria ao homem melhor compreender-se. Podemos pensar que a história compõe o procedimento genealógico na medida em que possui um “duplo uso”: ilustra os problemas relativos à conduta humana e fornece as armas para o combate à metafísica¹⁴⁰.

No que diz respeito ao primeiro uso, em vista de elucidar os problemas que concernem à moral e a conduta humana, o conhecimento fornecido pela história poderia ajudar a elucidar as condições de existência de determinados povos, deixando evidentes os motivos pelos quais estes foram levados a conceber a existência desta ou daquela forma. Seria uma rica fonte para esclarecer os costumes de grupos sociais diversos e o que os teria levado a instituí-los; facilitaria também a elucidação dos sentimentos morais de indivíduos de várias épocas e lugares, e tentaria evidenciar o motivo de terem emergido e o modo como se conservaram¹⁴¹.

¹³⁷ MARTON, *Das forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p.75

¹³⁸ *Ibidem*

¹³⁹ *Ibidem*

¹⁴⁰ *Ibidem*, p.85

¹⁴¹ *Ibidem*

Já no outro uso, que seria da história como combate à metafísica, temos o conhecimento histórico cumprindo o papel de modelo comparativo que possibilita desmascarar as “normas de conduta que pretendam se apresentar como absolutamente necessárias”¹⁴², uma vez que na história está evidenciada não a uniformidade das condutas, mas sim a multiplicidade delas. Assim, ela estaria fornecendo munição para atacar os “juízos que pretendem ser universalmente válidos”¹⁴³, uma vez que possibilitaria mostrar as circunstâncias de espaço e tempo em que tais juízos foram forjados, minando, assim, a possibilidade de qualquer “generalização indevida”¹⁴⁴.

Também a filologia tem o seu lugar no procedimento genealógico, já que Nietzsche, ao investigar a origem e questionar o sentido dos valores, recorre a ela com muito apreço. Para situarmos a importância que este domínio do conhecimento tem para o filósofo, podemos destacar que, na primeira dissertação da *Genealogia*, na qual busca a origem dos conceitos morais, ele evidencia que o caminho correto de investigação foi dado pela etimologia. E, ainda, na segunda dissertação, onde busca a origem do conceito moral “culpa” também guiado pela etimologia, ele questiona-se sobre qual seria relação entre os conceitos “dívida” e “culpa”. Nietzsche acredita que a filologia, juntamente com a história, poderia “reapresentar”¹⁴⁵ o mundo das civilizações antigas, podendo, com essa “arma”, desvelar as concepções de culturas silenciadas pelo tempo e, por conseguinte, entender as “tábuas de valores que estavam colocadas acima”¹⁴⁶ de cada sociedade.

Ora, se o procedimento genealógico busca a emergência de diferentes formas de valorização, o sentido dos valores, a maneira como estes avaliam o próprio mundo e a si mesmos, então a filologia tem um grande papel a cumprir em sua constituição, uma vez que caberia ao filólogo, juntamente com a história, um trabalho de “resgate cultural” do que ficou “enterrado”, uma interpretação do que está “velado” e “imerso” na trajetória humana. Assim, dada a possibilidade de se restituir vida às culturas antigas que desapareceram, a filologia permitiria ao investigador da moral compor uma característica fundamental do procedimento genealógico, que é a análise dos valores a partir da comparação entre os diversos valores que emergem da pesquisa histórico-filológica.

¹⁴² Ibidem

¹⁴³ Ibidem

¹⁴⁴ Ibidem

¹⁴⁵ O termo “reapresentar” aqui pode ser tomado no sentido de “segunda presença”, de tornar presente novamente aquilo que uma vez já apareceu na história. Apud: BARBOSA, *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*, p.30

¹⁴⁶ NIETZSCHE, *Assim Falava Zaratustra*, Dos mil e um fins, p.35

O que essa comparação pode trazer de valioso para os problemas que concernem à moral é que ela, assim como a história, acentua a inexistência de um único modelo valorativo, enfatizando que os conceitos constituintes de um determinado “tipo moral” são amparados e preenchidos por sentidos próprios e singulares, além de serem suscetíveis a mudanças históricas. Neste sentido, o que a filologia torna latente, nesse domínio investigativo, é que os conceitos morais nunca podem ser tomados de forma generalizada nem universal. É por este viés que podemos entender como a filologia e a história constituem a base que fornecerá os elementos norteadores da investigação que constitui o procedimento genealógico.

1.3.2. A hipótese genealógica da moral

Entretanto, até aqui falamos do procedimento genealógico sem explicitá-lo a partir de seu próprio conceito. Parece-nos uma tarefa bastante esclarecedora tentar entender a maneira como Nietzsche pensa a moral – seu “método” investigativo –, a partir dos conceitos que ele próprio nomeia. Temos já no título da obra o nome *Genealogia*, e no prólogo ele utiliza o termo “hipótese genealógica”¹⁴⁷. Neste ponto, devemos pensar o que o termo “genealogia” teria a nos dizer e de que modo Nietzsche procura incorporá-lo às suas investigações.

O termo genealogia é usualmente empregado como um estudo ou reconstrução da linhagem dos antepassados que constituem o “tronco de uma família”¹⁴⁸. E, por vezes, também pode ter sua finalidade empregada em estabelecer relações de hierarquia, estando a pesquisa genealógica associada à garantia de certos direitos. Nestas perspectivas, já podemos ter uma noção do cumprimento do termo genealogia e qual seria o papel do genealogista, estando ambos ligados à construção de um conhecimento que falará das origens, que se remeterá a um passado pouco ou muito distante, que buscará “marcas inscritas como sintomas nas gerações presentes”¹⁴⁹. Assim, por ser um conhecimento que fala do passado, mas não de um passado isolado, e sim daquele que sempre “desemboca” no presente com alguma “marca” ou “influência”, o genealogista deve estar atento que ao longo deste processo a ser investigado muitas coisas aconteceram, e é seu desafio buscar o “aparecimento de marcas” que elucidem esse processo, para que sua investigação, ao reconstituir os elos, possa entender o presente, mas possa também atingir o mais longe possível no tempo, antes que as “evidências se percam na escuridão do passado”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Idem, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 4

¹⁴⁸ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.68

¹⁴⁹ Ibidem, p.69

¹⁵⁰ Ibidem

O primeiro filósofo a utilizar o termo genealogia é Nietzsche¹⁵¹. Ele o incorpora à filosofia conservando essa “função” de buscar uma “herança do passado”, constituindo uma investigação acerca dos acontecimentos na história, ao mesmo tempo em que procura os significados e mudanças desses acontecimentos. Com tal método investigativo, ele irá voltar suas preocupações para a história natural da “planta homem”¹⁵², tomando como pressuposto que este é algo foi produzido historicamente, tanto pela natureza, quanto pelo trabalho dele em si próprio, trabalho este intermediado pela cultura. Será tentando entender como o homem tornou-se o que é que Nietzsche irá investigar uma “herança do passado”, que ainda se faz influente no presente, que ainda deixa transparecer suas marcas. Será neste trânsito entre passado e presente que o filósofo tentará compreender o que constituiu e tornou legítima historicamente a consciência moral do homem moderno, buscando identificar, genealógicamente, de onde provém a “linhagem” dos valores e sob que circunstâncias eles nasceram e ganharam o direito de habitarem o território da cultura de seu tempo.

Olhando para os valores que são objeto de culto de sua época – altruísmo, compaixão, não-egoísmo, responsabilidade, sacrifício, abnegação, dever –, Nietzsche irá problematizar até que ponto o surgimento e o predomínio desses valores na cultura, não poderiam ser tomados como protagonistas da decadência humana. É neste sentido que o filósofo, dispondo do procedimento genealógico, irá lançar, no prólogo da *Genealogia*, a problemática que norteará todas as investigações presentes no seu escrito. No seu dizer:

Para mim, tratava-se do valor da moral [...], tratava-se, em especial, do valor do “não-egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício [...]¹⁵³. Enunciamo-la esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto, é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram[...]¹⁵⁴ Antes, tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida em atribuir ao “bom” valor mais elevado que ao “mau”, (mais elevado no sentido de promoção, utilidade, influência fecunda para o homem). E se o contrário fosse verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? [...] [Os juízos de valor “bom” e “mau”], obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza seu futuro? [...] ¹⁵⁵

¹⁵¹ Ibidem

¹⁵² NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal* § 44

¹⁵³ Idem, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 5

¹⁵⁴ Ibidem, § 6

¹⁵⁵ Ibidem § 3

Em outros termos, podemos dizer que as pretensões nietzscheanas com tais questionamentos dizem respeito a como se deu o processo histórico de constituição e consolidação da consciência moral do homem moderno, e como se poderia avaliar esse fruto tardio da árvore civilizatória, que teria amadurecido às expensas da moral.

Suas perspectivas em relação ao que o homem se tornou são bastante pessimistas. Para ele, um olhar sobre o desenvolvimento da consciência, tal qual foi moldada, poderia ser tomado como um olhar que identifica uma crescente “mediocrização”, uma “domesticação do homem pela cultura”. Neste sentido, nossa pesquisa busca evidenciar que as reflexões desenvolvidas pelo filósofo nas duas primeiras dissertações da *Genealogia da Moral*, teriam como traço comum acentuar que, em sentido último, o esforço do processo civilizador teria sido conduzido a tornar o homem um animal domesticado através de uma dominação crescente de sua natureza instintiva pela camisa de força da civilização e da cultura.

O capítulo seguinte, tem por finalidade apresentar como nossa problemática da domesticação pode ser pensada à luz das reflexões presentes na primeira dissertação, intitulada “bom e mau, bom e ruim”, que baseia-se na dicotomia “moral dos senhores” e “moral dos escravos”. Aqui, trata-se de apresentar um fenômeno histórico denominado pelo filósofo de “transvaloração dos valores”, ou “revolta dos escravos na moral”, através do qual os juízos de valor e virtudes de um determinado tipo de moral ascética – judaico-cristã –, tornou-se hegemônica historicamente à medida que um outro tipo – o “nobre-guerreiro” –, foi sendo suprimido, dando início a um processo contenção e depreciação dos instintos do homem.

Capítulo II

A domesticação do homem na Transvaloração dos valores

2.1. A moral como conflito – etimologia da transvaloração

Na primeira dissertação, Nietzsche pretende compreender como os juízos de valor “bom” e “mau”, que constituem os preconceitos que o homem de seu tempo se vale para julgar suas ações e pensamentos, se originaram e desenvolveram historicamente. Essa questão é pensada por ele a partir de uma dicotomia entre “moral dos senhores” e “moral dos escravos”, que são “tipos morais” que emergem da pesquisa genealógica. Será a partir dessa dicotomia que o filósofo pensa que o processo de formação dos valores morais podem ser melhor compreendidos quando tomamos como perspectiva o “conflito” – o conflito entre duas morais distintas e do que dele teria resultado. “‘Bom’ e ‘mau’, ‘bom’ e ruim”, que é o título da primeira dissertação, tem como objetivo mostrar uma transformação conceitual que foi fruto de um conflito de valores e avaliações sobre o homem e o mundo, que acabou por resultar naquilo que Nietzsche denomina “transvaloração dos valores”. Interessa-nos, neste capítulo, compreender como este evento conflituoso, que é a transvaloração, foi decisivo para tornar dominante uma moral que teria como empreendimento, ou sentido último, na visão do filósofo, “amansar e amestar a ave de rapina homem”, deixá-lo dócil e inofensivo, torná-lo, através da “moral da compaixão”, um “animal manso e civilizado”, “domesticado”.

Ao investigar a origem e desenvolvimento dos valores morais a partir da perspectiva genealógica, que evidencia, entre outras coisas, os conflitos no “território moral”, Nietzsche traz uma nova possibilidade de compreensão sobre a existência de tais valores. Investigações históricas e filológicas acerca de “diversas épocas, povos, hierarquia de indivíduos”¹⁵⁶ conduzem-no a perceber que os sentimentos morais, ou as interpretações acerca do mundo e do homem, que constituem um determinado “tipo de moral”¹⁵⁷, existem como os seres no mundo natural – têm seu momento de nascimento, crescimento, domínio e degeneração¹⁵⁸ ao

¹⁵⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 3

¹⁵⁷ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 186

¹⁵⁸ Ibidem

longo da história. Isto pode significar que os valores morais de sua época – ao contrário do que sugere a religião ou mesmo a “visão metafísica”, que tomam tais valores como “coisas em si”, apartados da história e do vir a ser –, devem ser compreendidos temporalmente, estando inseridos num contexto específico, no qual surgiram e que tem seu sentido relacionado a ele .

Ora, trazer a existência dos valores para o mundo do vir a ser é lançá-la na “arena dos conflitos”. Assim como no mundo natural, onde cada ser vivo está em constante luta pela sobrevivência, deparando-se com adversidades, com ameaças a sua existência e perpetuação, sendo também ameaça a outro ser, servindo-se dos meios que lhe cabem para “firmar-se e afirmar-se”, um tipo moral tem um momento de surgimento e quer a todo custo se afirmar, se expandir, impor sua “forma de valoração”, crescer sua força e perpetuar-se o máximo que lhe for possível. Neste sentido, a moral será colocada por Nietzsche na esteira do devir, onde terá que medir forças e travar lutas constantes pela sobrevivência, numa perigosa travessia pela história onde não existem garantias nem divinas nem humanas, que um “modelo” em particular deva estar no “topo da pirâmide” como ideal absoluto a ser seguido e proferido. A moral, nesta concepção, deverá ser permeada unicamente pelas relações de poder, tanto em seu interior, estabelecendo hierarquias e preceitos, como no exterior, onde deverá disputar “terreno e hegemonia” com outros tipos morais.

Mas, nessa arena de “disputas” e “astúcias”, onde ocorrem vitórias e derrotas, crescimento e degeneração, o que está em jogo? Podemos responder: a “sobrevivência” de um tipo moral. Esta resposta nos leva a outro questionamento: o que significa dizer que um tipo moral “sobreviveu”, “triunfou”? Devemos atentar que por trás de todo discurso moral há idealizado um determinado “tipo de homem”, que cada moral acredita ser o modelo melhor em relação a outras possibilidades¹⁵⁹. Nesse jogo de forças, o que importa é encontrar os meios que garantam a perpetuação, “operando a sujeição e dominação do que é estranho”¹⁶⁰ e ameaçador a esse tipo que lhe é “caro”.

Quando uma moral “sobrepõe-se” a outra, ela está “ganhando” o poder de “modelar corpos e mentes” de acordo com os seus preceitos, seu “arquétipo” do que seja o “bom homem”. Uma característica peculiar desse processo é sua forma de “ocultar a violência”¹⁶¹ que é própria desse conflito. Utilizando-se de termos como “melhoramento do homem”, “aquisição de virtudes”, “processo civilizatório”, “abandono de vícios”, ela “maqueia” a

¹⁵⁹ PASCHOAL, *Nietzsche e a auto-superação da moral*, p.95

¹⁶⁰ *Ibidem*

¹⁶¹ *Ibidem*

verdadeira realidade: uma moral só sobrevive “suprimindo e sufocando até a morte” outras possibilidades de interpretar moralmente os fenômenos¹⁶²: só assim são criadas as condições que ela necessita para expandir-se e dominar o conflituoso território moral.

Assim, guiado pela diretriz que toda moral irá defrontar-se com outra na luta por sobrevivência e domínio, formando assim dois “pólos opostos”, “ação e reação”, duas forças que se chocam, Nietzsche elencará dois “tipos básicos”¹⁶³ de moral: a dos “senhores” e a dos “escravos”. Como dissemos, essa dicotomia feita pelo filósofo parece constituir o eixo central para entendermos as questões que norteiam a primeira dissertação e, por conseguinte, nossa problemática neste capítulo, uma vez que a domesticação do homem é pensada por Nietzsche quando um tipo moral, denominado por ele de moral escrava, acaba por tornar-se dominante historicamente em relação a outro “tipo mais elevado”, através de uma transvaloração dos valores, tomando para si o direito de disseminar seus valores e seu modelo de “homem bom”. Neste sentido, o filósofo tentará compreender tais valores tomando-os como uma espécie de “herança” advinda desse acontecimento passado, e que se farão transparecer em sua época, estando presentes na base dos preconceitos morais da modernidade.

Assim, buscando entender como essa herança foi constituída e qual valor ela teria para o homem, Nietzsche inicia sua investigação acerca da origem da moral na primeira dissertação lançando a seguinte questão: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?”¹⁶⁴

Os três primeiros parágrafos da primeira dissertação são dedicados à abertura de uma polêmica em relação a esse questionamento, onde Nietzsche ataca a tese dos genealogistas ingleses como inocentes pretensões de reconstruir a origem da moral, anunciando que irá apresentar uma “verdade chã, acre, feia, repulsiva, amoral, acristã”¹⁶⁵, da qual eles não desconfiariam que pudesse existir. Segundo o filósofo, eles não chegariam a encontrar tal “verdade” pela maneira “a-histórica”¹⁶⁶ de pensar, pela falta de um “senso histórico que seria comum a todos os filósofos”¹⁶⁷ – sendo este, até, o seu “defeito hereditário”¹⁶⁸. Pois, quando investigam a gênese do juízo bom, os ingleses declaram:

¹⁶² Citação parafraseada do famoso aforismo 108 da obra *Além do Bem e do Mal*: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”.

¹⁶³ NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal* § 260

¹⁶⁴ Idem, *Genealogia da Moral*, Prólogo § 3

¹⁶⁵ Ibidem, I § 3

¹⁶⁶ Ibidem, I § 2

¹⁶⁷ Ibidem

¹⁶⁸ Idem, *Humano, demasiado humano* § 2

originalmente as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram úteis; mais tarde foi esquecida essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido costumeiramente tidas como boas foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom¹⁶⁹.

Essa maneira de conceber a moral, segundo Nietzsche, apenas projetaria a valoração que o homem moderno tem orgulho num passado distante, como se ela permanecesse igual ao longo do tempo, como se “fosse um privilegio do próprio homem”¹⁷⁰. Outro aspecto atacado pelo filósofo nesta tese é a existência de um “contra-senso psicológico”¹⁷¹. Pois, uma vez postulado que a “utilidade das ações não egoístas seria a causa de sua aprovação”¹⁷², como dizer que ela depois seria esquecida, sobrando apenas a ação não egoísta em si? Para Nietzsche, o contrário pareceria menos arbitrário, já que, a utilidade, por ser uma experiência cotidiana, em vez de desaparecer da consciência, em vez de tornar-se mais olvidável, deveria firmar-se com nitidez cada vez maior¹⁷³.

Outra maneira de conceber a moral, uma “teoria oposta”¹⁷⁴, embora não menos “errada”, segundo Nietzsche, seria a hipótese¹⁷⁵ que relaciona a origem do conceito “bom” como tendo relação com aquilo que seria “útil”, “conveniente”, de maneira que “nos conceitos ‘bom’ e ‘ruim’ a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências inesquecíveis e esquecidas acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente”¹⁷⁶. O filósofo atribui a essa teoria um pouco mais de “razoabilidade” e “sustentação psicológica” do que a apresentada anteriormente, embora a veja como errada.

Nietzsche apresenta essas teses apenas como forma de “contraste”, um “pano de fundo” para dar muito mais destaque às respostas que ele construirá à pergunta pela origem dos preconceitos morais. No segundo parágrafo da primeira dissertação, será estabelecida essa radical diferença, esse contraste em relação à concepção da gênese do juízo “bom” como concebem os ingleses, que a relacionam ao “não-egoísmo”, a “utilidade”, ao “agir desinteressado”, ao “hábito”, ao “esquecimento”, vendo o “bom” como um juízo de valor advindo “daqueles aos quais se fez o bem”¹⁷⁷. Será a partir do contraste com estas teses que podemos entender uma primeira apresentação da hipótese nietzscheana sobre os conceitos

¹⁶⁹ Idem, *Genealogia da Moral* I § 2

¹⁷⁰ Ibidem

¹⁷¹ Ibidem, I § 3

¹⁷² Ibidem

¹⁷³ Ibidem

¹⁷⁴ Ibidem

¹⁷⁵ Hipótese do pensador Hebert Spencer.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* I § 3

¹⁷⁷ Ibidem, I § 2

morais, na qual o filósofo sustenta que a origem dos juízos morais estaria fundada num “pathos de distancia”¹⁷⁸, indicando antes de tudo “relações de poder”.

De acordo com sua hipótese, teriam sido os “nobres, poderosos, superiores em posição e em pensamento”¹⁷⁹, que teriam estabelecido “a si e a seus atos como bons”¹⁸⁰, justamente por se sentirem assim, fazendo oposição a tudo que lhes fosse diferente, contrastante, “baixo”, “de pensamento baixo”, “vulgar” e “plebeu”¹⁸¹ – nessa distância, imaginada e estabelecida por eles, residiria seu “poder” de criar valores, de tomarem para si o direito a esse ato criador. É neste sentido que Nietzsche conceberá a origem da oposição “bom” e “ruim” como nascida de um “ardente manancial de juízos de valores supremos, estabelecedores e definidores de hierarquias”¹⁸², uma valoração que teria provindo de uma “elevada estirpe senhorial”, que não tinha nenhum “compromisso” ou relação com o “bem geral” ou alguma “preocupação” se suas ações eram ou não egoístas.

Neste ponto, podemos perceber que a hipótese nietzscheana sobre tais valores, a maneira como nela está configurada origem e sentido, deixa transparecer, já de início, uma certa discordância entre esse sentido primeiro e o sentido que lhe é conferido tardiamente pelos homens modernos. Tendo em vista tal discordância, podemos nos perguntar o que teria acontecido nesse entreposto e quais “caminhos” e “descaminhos” teriam sido tomados pelos valores morais na história da civilização. Para compreendermos tais mudanças, devemos, neste ponto de nossa exposição, retrazar os caminhos que Nietzsche trilhou em suas investigações a fim de sabermos como ele sustenta suas hipóteses acerca da origem dos conceitos morais e como ele entende as transformações sofridas por tais conceitos, bem como as implicações que elas teriam trazido para o homem. Na perspectiva de nossa problemática, trata-se de entender como os valores e ideais da “moral escrava” acabaram, através da transvaloração, tornando-se dominantes e requisitando para si o direito de construir o “modelo de homem bom”.

Para construir uma “genealogia da moral”, dando um “cunho científico”, “positivo” às suas investigações, Nietzsche apóia-se na história e na filologia para guiar seus pensamentos. Ora, se ele pretende não cair em vãs especulações metafísicas, deverá “reunir e ordenar dados” para uma “ciência moral”. O filósofo diz que para tomar um “caminho certo”¹⁸³ em suas investigações e poder construir sua hipótese sobre a origem dos conceitos morais, ele

¹⁷⁸ Ibidem

¹⁷⁹ Ibidem

¹⁸⁰ Ibidem

¹⁸¹ Ibidem

¹⁸² Ibidem

¹⁸³ Ibidem, § 4

teve que orientar-se pela seguinte questão: “que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas?”¹⁸⁴ Nietzsche irá concluir que este conceito parecia estar sempre atrelado a um lugar de destaque na hierarquia social e representava um “traço típico de caráter”¹⁸⁵, sendo utilizado para designar os “privilegiados”, os “nobres”, aristocratas”. No dizer do filósofo:

todas as designações para bom remetem à mesma transformação conceitual – em toda parte “nobre”, “aristocrata”, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolve “bom”, no sentido de “espiritualmente nobre”, “aristocrático”, “espiritualmente bem nascido”, “espiritualmente privilegiado”¹⁸⁶.

Em contraposição a este conceito, teríamos a designação “ruim”, que nasceria de uma imagem de contraste cunhada pela aristocracia. Os homens poderosos, por serem “senhores”, “comandantes”, designando-se como os “bons”, atribuiriam este juízo de valor apara designar tudo que tivesse uma maneira de ser oposta à sua. Assim, tudo que fosse “comum, baixo, plebeu, covarde” era tido como “ruim”, um atributo fruto de um “pathos de distância”, e que tinha como significado último estabelecer uma “divisão de estamentos”, simbolizar uma hierarquia social. Nietzsche apresenta alguns exemplos a partir da perspectiva etimológica para sustentar sua teoria. O principal seria o termo alemão *schlecht*, que significa “ruim” e que seria idêntico a *schlicht*, que significa “simples – tendo ainda *schlechtweg*, *schlechterdings*, ambos designando “simplesmente”. Em iraniano e eslavo tem-se o termo *arya*, que sugere “os ricos”, “os possuidores”. Nas palavras gregas *kakós* [mau, feio] e *delós* [tímido, covarde] estaria designado o “plebeu”, em oposição ao *agatós* [bom].

Quando o filósofo pensa a origem do juízo de valor bom, ele está, num primeiro momento, fazendo referência a uma aristocracia guerreira, que tinha como os mais altos valores a “constituição física poderosa”, “saúde florescente”, habilidades de guerra, e que buscavam atividades que servissem a sua conservação e refletissem seu “traço típico de caráter”: “guerra, caça, dança, torneios e tudo que estivesse ligado às ações robustas, livres e contentes”¹⁸⁷ – por serem os “senhores”, os “donos do poder”, tais aristocratas forjaram seus valores de modo que “bom”, “nobre”, “poderoso”, “belo”, “feliz” e “caro aos deuses”, fossem equivalentes¹⁸⁸.

¹⁸⁴ Ibidem

¹⁸⁵ Ibidem, § 5

¹⁸⁶ Ibidem, § 4

¹⁸⁷ Ibidem, § 7

¹⁸⁸ Ibidem

Ainda buscando a emergência de formas de valoração através de sua investigação etimológica, Nietzsche situa a existência da casta sacerdotal, que, simultaneamente à casta guerreira, situava-se num lugar de destaque na hierarquia social. Partindo da regra que, o conceito de proeminência política resulta em um conceito de preeminência espiritual¹⁸⁹, o filósofo, buscando o significado das designações “puro” e “impuro”, sustenta que tais conceitos eram uma atribuição de valor utilizada por tal casta para distinguir os homens que, sob sua perspectiva valorativa, seriam “superiores” ou “inferiores” – além de, também, junto a eles, estabelecer um predicado que estivesse ligado a sua “função social”¹⁹⁰. Assim, tais designações, como sugere a investigação etimológica do filósofo, teriam se apresentado pela primeira vez como uma “distinção de estamentos”¹⁹¹, e se remeteriam, pelo menos inicialmente, ao “homem que se lava, que se proíbe certos alimentos, que não dorme com mulheres sujas do povo baixo, que tem horror a sangue”¹⁹².

Entretanto, nos alerta Nietzsche, embora os conceitos puro e impuro não fossem tomados inicialmente com um simbolismo muito profundo e amplo, mas, pelo contrário, de maneira ainda “tosca, estreita, sobretudo e francamente assimbólica”¹⁹³, já poderíamos, numa análise da “natureza de uma aristocracia sacerdotal”¹⁹⁴, entender porque nela as “antíteses de valores puderam bem cedo interiorizar-se e tornarem-se mais intensas”¹⁹⁵, de maneira que seus valores foram construindo abismos entre tal casta e os outros homens como jamais havia existido na história humana. Os responsáveis por esse “espiritual distanciamento”, segundo Nietzsche, seriam os valores de tipo ascéticos, que estariam presentes já na origem desta aristocracia, como deixa transparecer a etimologia, e teriam, ao longo de sua consolidação, orientado o tipo de vida levado por ela, ganhando, assim, cada vez mais importância e profundidade.

Aqui, podemos perceber uma certa discordância entre a maneira de ser da casta guerreira e da casta sacerdotal. Este choque de valores será importante para entendermos como o filósofo pensa a transvaloração dos valores, que resultará na domesticação do homem.

¹⁸⁹ Ibidem, §6

¹⁹⁰ Ibidem

¹⁹¹ Ibidem

¹⁹² Ibidem

¹⁹³ Ibidem

¹⁹⁴ Ibidem

¹⁹⁵ Ibidem

2.2. Aristocracia guerreira e aristocracia sacerdotal: conflito e domesticação

Como apresentamos anteriormente através da etimologia, quando Nietzsche pensa a origem dos valores “bom” e “ruim” ele está, num primeiro momento, fazendo referência a uma aristocracia guerreira, que tinha como os mais altos valores a “constituição física poderosa”, “saúde florescente”, habilidades de guerra, e que buscava atividades que servissem a sua conservação e refletissem seu traço típico de caráter: “guerra, caça, dança, torneios e tudo que estivesse ligado às ações robustas, livres e contentes”¹⁹⁶ – os homens desta aristocracia, por serem os “senhores”, os “donos do poder”, forjavam seus valores de modo que designações como bom, nobre, poderoso, belo, feliz, caro aos deuses, fossem praticamente tomados num sentido unívoco.

Para o filósofo, a aristocracia guerreira era uma genuína “representante da vida”. Por quê? Ora, se tomarmos o “fenômeno vida” como aquilo que é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração¹⁹⁷, que tem em si “a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas”¹⁹⁸, o que “atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo”¹⁹⁹, “subjugando o mais fraco”, aquilo que “quebra resistências”, então nada mais coerente do que a perspectiva que nomeia o homem “nobre guerreiro” como “genuíno representante da vida”, uma vez que o ele é “senhor”, “conquistador”, “conserva” e “exalta” seus instintos, seu “querer forte”, se utiliza de sua violência; sabe e gosta de dar vazão as suas pulsões agressivas, tem reverência por si e por suas paixões.

Por conseguinte, poderíamos nos perguntar: de que maneira o aristocrata guerreiro entende e julga o “fenômeno vida”? Como aquilo que é “bom”, aquilo que lhe conserva e fortalece – suas paixões e instintos são seus “guias certos”²⁰⁰, são guias de suas ações e, por conseguinte, de sua “felicidade”, uma vez que o “homem nobre não sabe separar a ação da felicidade”²⁰¹. O homem nobre experimenta o “fenômeno vida” a partir daquilo que ele é, com todas as suas contradições e acontecimentos sem um gosto “moralizante” do “dever ser”, do submeter à vida a um julgamento superior ou transcendente.

¹⁹⁶ Ibidem, § 7

¹⁹⁷ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 259

¹⁹⁸ Ibidem

¹⁹⁹ Idem, *Genealogia da Moral*, II § 11

²⁰⁰ Ibidem, § 16

²⁰¹ Ibidem, I § 10

Por outro lado, a casta sacerdotal constrói sua valoração de modo oposto, uma valoração que é fruto da sua concepção acerca do mundo e do homem. Segundo Nietzsche, tal casta desde o seu início é marcada pela hostilidade à ação, preferindo uma vida contemplativa, de hostilidade aos sentidos, construindo toda uma “metafísica anti-sensualista”²⁰², um “elogio a pureza”, uma desconfiança aos instintos e vontades que pulsam no homem, uma desconfiança diante da existência do mundo “mundano”, buscando sempre um sentido por trás do vir a ser, uma “união mística”²⁰³, uma “cura”²⁰⁴ para a doença do existir – “onde quer que a neurose religiosa tenha aparecido na Terra, nós a encontramos ligadas a três prescrições dietéticas perigosas: solidão, jejum e abstinência sexual”²⁰⁵.

Neste ponto, podemos nos perguntar qual a direção que esta perspectiva nietzscheana acerca da origem e da constituição de duas formas distintas de valoração acerca do homem e do mundo quer tomar, e como poderemos pensar a “domesticação do homem”.

Devemos ter em vista que Nietzsche busca a origem, a constituição e o desenvolvimento dos pré-conceitos da moral moderna. Será a partir da contraposição entre a aristocracia guerreira e a aristocracia sacerdotal que ele construirá uma perspectiva genealógica sobre a moral de sua época. Assim, partindo da contraposição dos valores destas duas aristocracias, parece-nos que o caminho traçado pelas investigações do filósofo procura deixar evidente que os ideais de valor que constituíram o cerne fundador da moral moderna tiveram em sua meta “duas tarefas fundamentais”: primeiro, “implodir o monumento” construído pelos valores do homem de “tipo superior” – monumento este que, segundo o filósofo, se erguia muito acima dos homens “baixos, ruins”, e que teria sido construído tendo como inscrição a seguinte máxima: “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses” –, tarefa esta que é apresentada por Nietzsche tendo como objetivo de “planificar” todos os homens num só “rebanho” através do “signo da igualdade” e da “compaixão”, elegendo como virtude dominante os valores da moral “plebéia”²⁰⁶, do “homem comum”²⁰⁷ – da “moral escrava”.

E a segunda tarefa de tais ideais seria a “declaração de guerra a esse tipo superior de homem”²⁰⁸ através da dominação dos “instintos fundamentais”²⁰⁹ que constituíam a sua força – justo aqueles instintos que eram a “fonte de poder” dos “senhores” e “nobres”. Segundo o

²⁰² Ibidem § 6

²⁰³ Ibidem

²⁰⁴ Ibidem

²⁰⁵ Idem, *Além do Bem e do Mal*, § 47

²⁰⁶ Idem, *Genealogia da Moral I* § 9

²⁰⁷ Ibidem

²⁰⁸ Idem, *Anticristo* § 5

²⁰⁹ Ibidem

filósofo, esses ideais se esforçaram em “dominar” e “subjugar” a natureza que “pulsava incandescente” dentro do homem por meio de valores do tipo ascético, “usando a força contra a força mesma”²¹⁰, buscando a todo custo torná-lo um “animal domesticado”, desconfiado diante de seus impulsos e paixões. Se antes o conceito bom estava ligado ao homem da disputa, da força, simbolizava o guerreiro, agora passa a designar o homem hostil à violência, que não constitui ameaça.

Aqui, trata-se de apresentar como o homem foi sendo moldado historicamente, como foi sendo “civilizado” ao “gosto criador” de um determinado tipo moral; trata-se de apresentar como a moral de “tipo ascético” foi se “apoderando aos poucos da civilização e domesticando o homem”²¹¹ por meio de seus valores. Todo esse processo parece ser pensado por Nietzsche como um “grande conflito” por meio do qual o homem foi sendo constituído, sendo esta uma importante perspectiva acerca da “história de sua formação moral”. Será buscando os “meandros” desse conflito histórico que o filósofo irá tentar retratar uma “genealogia dos valores” estimados por sua época, uma vez que ele irá entender que os valores constituintes de sua cultura possuem como “antigo ancestral na sua árvore genealógica” o “mundo valorativo” de uma dessas duas aristocracias, entendendo, assim, que os valores modernos são frutos do próprio embate entre estas valorações distintas, e que a “domesticação do homem” é o resultado desse conflito – uma “vitória silenciosa na história” de uma destas partes.

2.3. Roma contra Judéia: A transvaloração dos valores

Como apresentamos, Nietzsche estabelece que as duas formas de superioridade presentes nas sociedades antigas eram as castas sacerdotal e guerreira, e estas tinham uma maneira de ser radicalmente distinta, já que seus valores representavam o mundo e o homem de forma bastante contrastante. Será esta maneira distinta de ser, a diferença de seus ideais e valores, que podem ocasionar o conflito e, por vezes, os fazem entrar em confronto na disputa ciumenta pelo poder e domínio nas relações cotidianas, uma vez que cada casta quer estabelecer e firmar seu lugar de importância na sociedade e “não entram em acordo quanto às suas estimativas”²¹².

Entretanto, como acentua Nietzsche, essa disputa, esse conflito não poderia ser “vencido” de maneira simples pela aristocracia sacerdotal já que, se a aristocracia guerreira é

²¹⁰ Idem, *Genealogia da Moral* III § 11

²¹¹ Ibidem, § 13

²¹² Ibidem, I § 7

forte, tem saúde florescente, estima a disputa e a guerra, sendo este conjunto de coisas a fonte de seu poder, como a casta sacerdotal, que é o seu oposto – fraca, “hostil a ação, tem horror a sangue, é mediatunda”²¹³ –, que tem hábitos cujas seqüelas parecem ser a “debilidade intestinal e a neurastenia”²¹⁴, pode se “sobressair” nesse confronto? Seria preciso buscar “meios” de sobrepujar-se nessa disputa, de afirmar sua vontade de potência e seu domínio. Que meio seria esse?

Com essa pergunta começaremos a entender de que maneira o conflito entre as castas pôde resultar naquilo que o filósofo denomina de “domesticação do homem pela cultura”, já que na primeira dissertação Nietzsche se propõe a apresentar o conflito histórico entre duas morais distintas – a nobre guerreira, representada pelos valores greco-romanos, e a “sacerdotal”, tendo como representante maior os valores judaico-cristãos –, e o que resultou desse conflito: a hegemonia dos “valores escravos” e a “degeneração” dos “valores nobres”, depois de efetuada a transvaloração dos valores ou “revolta dos escravos na moral”²¹⁵.

Tendo em vista o conflito e a disputa entre a casta guerreira e a casta sacerdotal, Nietzsche apresentará o “exemplo maior”²¹⁶ e mais significativo dessa disputa na história, que seria o confronto entre a moral do povo judeu e a moral dos romanos – “Roma contra Judéia”, os “escravos” contra os “senhores”. Segundo ele, “nada do que na terra se fez contra ‘os nobres’, ‘poderosos’, os ‘senhores’, os ‘donos do poder’ é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram”²¹⁷. O povo judeu, que Nietzsche denomina como um “povo sacerdotal”, “preso” em sua impotência, teria “encontrado” uma saída para “afirmar-se”: teve a “astúcia” de inverter a equação dos valores da aristocracia guerreira, que era bom = nobre = poderoso = belo = caro aos deuses, para elencar que apenas os “miseráveis” seriam os “bons”, apenas os “pobres”, “impotentes”, “baixos”, “sofredores”, “necessitados”, “feios”, “doentes” seriam os “beatos” e “abençoados”, e que “unicamente para eles haveria a bem-aventurança”²¹⁸.

Teria sido com esse fenômeno, segundo Nietzsche, que pela primeira vez na história ocorre uma elevação da “massa”, do “povo”, que se atribui uma importância a tudo que fosse “baixo”, onde, pela primeira vez, o “espírito de rebanho” começa a sobrepujar-se e diminuir aquele “pathos de distância” que a elite senhorial teria estabelecido inicialmente. Com isso, os valores morais ganhariam um novo significado, seriam “invertidos”, “transvalorados” – a

²¹³ Ibidem § 6

²¹⁴ Ibidem

²¹⁵ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 195

²¹⁶ Idem, *Genealogia da Moral*, I § 7

²¹⁷ Ibidem

²¹⁸ Ibidem

moral dos senhores passaria a ocupar o lugar “baixo” antes reservado à moral escrava, passaria a ser tida e sentida como “má”, como “a-moral”.

Na disputa pela sobrevivência, um “tipo moral” faz de tudo para manter-se “vivo”, utilizando-se dos meios que lhe cabem. Ora, se o povo judeu, que segundo Nietzsche, em sua história sempre foi um “povo escravo”²¹⁹, “nascido para escravidão”²²⁰, perseguido e dominado, impotente, qual seria a alternativa para sair dessa situação, para tentar conservar-se e também afirmar sua vontade de domínio? A “astúcia” desse povo consistiu, segundo o filósofo, em destruir a dicotomia “senhores e escravos”, defendendo e difundindo uma moral da compaixão, que preza pela “igualdade”, pela “não ofensa”, “abnegação”, pelo “sacrifício pelo grupo”, pelo “rebanho”. Assim, através do ideal da “benevolência” seria possível “dominar” e “domesticar” o instinto de violência e controlar todas as vontades do homem que constituíssem alguma ameaça a ele e ao grupo, formando um “rebanho de ovelhas dóceis”, uma “nação eleita de escravos” que só obedecem e temem a um senhor: Deus.

É neste sentido que Nietzsche relaciona, na primeira dissertação, a “transvaloração dos valores” com a “domesticação do homem” feita pela moral judaico-cristã, pois, a medida que esse “tipo moral” foi ganhando hegemonia, “modelando” corpos e mentes de acordo com seus ideais, uma outra forma de valoração, a nobre-guerreira, foi “definindo” e perdendo valor – aquele pathos de distância em relação a tudo que fosse baixo, comum, fraco, impotente; aquele desejo de superioridade, aquele instinto de violência e as pulsões agressivas, juntamente com aquela vontade de comandar, subjugar e dominar, foram sendo aos poucos neutralizadas e perdendo sentido para um “novo modelo de homem”, para um “novo ideal de convivência e civilização”.

A maneira como Nietzsche concebe a moral de sua época, à qual tanto repudia, está diretamente relacionada ao processo da transvaloração, entendendo-a como um “azedo fruto tardio” dessa imensa “arvore da vingança e do ódio dos judeus”²²¹, uma espécie de “herança maldita”. No seu dizer: “sabemos quem colheu a herança dessa Transvaloração judaica [...] com os judeus é iniciada a revolta dos escravos na moral: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque foi vitoriosa[...]”²²². Para falar dessa vitória, dos valores de Israel que “triunfaram” sobre todos os outros “ideais mais nobres”, podemos tomar como foco o “ódio” e o “amor”.

²¹⁹ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 195

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Idem, *Genealogia da Moral* I § 8

²²² Ibidem, § 7

A transvaloração como é pensada por Nietzsche, nasceria com a impotência dos judeus diante de seus “inimigos e conquistadores”. Por sentirem-se impotentes diante de sua vida de submissão e sofrimento, eles acabariam, segundo o filósofo, por nutrir um ódio àqueles que, aos seus olhos, eram os “culpados” de sua desgraça, “cultivando” esse ódio que tomaria “proporções gigantes”, “perigosas”, justamente pela impossibilidade de ser esvaziado, pela impotência, tornando-se um “veneno” para o próprio espírito.

Neste sentido, Nietzsche afirma que na impotência o ódio toma “magnitudes monstruosas e sinistras, tornando-se a coisa mais espiritual e venenosa”²²³, e que a transvaloração efetuada pelos judeus foi um “ato da mais espiritual vingança”²²⁴, uma maneira “silenciosa” de declarar guerra aos “ideais mais nobres”. Assim, o ódio é visto por ele como um princípio norteador da moral judaica, e que teve sua maior expressão na criação de “ideais e valores”²²⁵ que elegeram a “passividade”, a “impotência”, “submissão”, “obediência”, “paciência” e “resignação” como virtudes universais que acabaram por destronar aquelas velhas virtudes nobres.

No confronto entre morais distintas, a luta pelo “domínio”, pela afirmação da “vontade de poder” só pode ser concretizada com “violência”. Assim, a moral judaica, “nascida” de sua impotência e do seu ódio diante da moral dos senhores irá confrontar-se com os ideais que lhe ameaçam numa intrincada relação de poderes, tentando suprimi-los e sufocá-los, operando uma “sujeição e dominação do que lhe é estranho e perigoso”. Entretanto, esse processo de “violência” é “ocultado”, “mascarado” como “melhoramento do homem”, “aquisição de virtudes”. É por este viés que Nietzsche irá entender e apresentar como a vitória de Israel foi decisivamente possibilitada quando surgiu aquele “novo amor”²²⁶, o mais “profundo e sublime de todos os tipos de amor”: Jesus de Nazaré. No dizer do filósofo:

do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um novo amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor²²⁷.

Na concepção do filósofo, teria sido com esse “evangelho vivo do amor”²²⁸ que os ideais judaicos ganharam uma sedução com formato mais “inquietante e irresistível”²²⁹ –

²²³ Ibidem

²²⁴ Ibidem

²²⁵ Ibidem, § 8

²²⁶ Ibidem

²²⁷ Ibidem

²²⁸ Ibidem

²²⁹ Ibidem

através desse amor que nascera do seu ódio, não como seu oposto, mas como seu coroamento, esses ideais “ganharam um aliado” que buscava e ocultava as mesmas metas: submeter tudo o que lhe parecesse “mau”. Assim, assinala Nietzsche, sob aquela imensa “força atrativa, inebriante, estonteante e corruptora”²³⁰ que era o “símbolo da cruz sagrada”²³¹ estava sendo cavada a profunda sepultura dos “ideais mais nobres” e celebrada a vitória de Israel na disputa moral.

Nietzsche apresenta os ideais da cultura judaico-cristã como tendo seu sentido último “liquidar e vencer”²³² a maneira de ser das “estirpes nobres”. Em *Ecce Homo*, onde estão apresentados os “propósitos” das três dissertações da *Genealogia da Moral*, ele diz:

O tema da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo como espírito do ressentimento e não, ao contrário do que se poderia crer [...] a sua essência, qualquer que seja a maneira de considerá-la, é um movimento de reação, a grande insurreição contra o predomínio dos valores nobres²³³.

O título da primeira dissertação “bom e mau”, “bom e ruim” traz justamente a perspectiva dessas duas morais e seus ideais, tão distintos e conflituosos entre si historicamente. É importante o foco de nossa atenção estar centrado na maneira de ser dos ideais que se rebelaram contra o predomínio nobre a fim de aprofundarmos a questão e entendermos como Nietzsche parece problematizar a domesticação do homem através da cultura judaico-cristã na primeira dissertação. Se antes o filósofo apresenta a transvaloração sob a perspectiva etimológica, agora ele apensará esse fenômeno do ponto de vista psicológico do “ressentimento”, onde construirá uma “psicologia do espírito ressentido”, e os valores que dele advém.

2.4. Ressentimento e Transvaloração: a criação de novos valores

Para fazer os primeiros traços de uma “psicologia do ressentimento”, Nietzsche fará uma análise desse “estado de espírito” a partir de duas perspectivas: ativa e reativa. Segundo o filósofo, todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento, um agente que possa encarar como pretexto para descarregar seus afetos, seja em ato ou simbolicamente, no qual a descarga de seus afetos constituirá para si uma espécie de alívio²³⁴. Nietzsche toma

²³⁰ Ibidem

²³¹ Ibidem

²³² Ibidem, § 11

²³³ Idem, *Ecce Homo*, p.56

²³⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* III §

como pressuposto a possibilidade de qualquer homem ter algum tipo de sofrimento. Entretanto, a diferença que ele estabelece é a postura e a reação que o indivíduo tem em relação ao “agente”, ao responsável por sua dor, podendo a reação ser de dois tipos.

No primeiro, o sofrimento é dissolvido de imediato, uma vez que o indivíduo lança seus afetos para fora, numa imediata reação ao que lhe causa algum sofrimento, “num movimento que elimina a dor ao mesmo tempo em que libera a consciência para novas experiências”²³⁵. No indivíduo que procede dessa maneira, o sofrimento não “envenena a alma”, pois não tem tempo suficiente de permanecer no organismo e de transformar-se em ressentimento, uma vez que é expelido em “ações extravasadoras”, que o lançam para fora em forma de força em direção ao “agente culpado”. Essa liberação dos afetos pode ser tomada como uma “liberação da consciência”, uma “capacidade de esquecer”, uma “força que propicia o próprio esquecimento”²³⁶. Nietzsche nomeia esta atitude como “a verdadeira reação”, que é a dos atos, onde o indivíduo é necessariamente ativo por que possui “aquela força modeladora, aquela disposição expansiva, agressiva, de dar combate aos inimigos, própria a toda forma saudável de vida”²³⁷. Esta postura ele relaciona com o “tipo nobre”, com os homens da “moral superior”, a moral dos senhores.

A segunda maneira de relacionar-se com o sofrimento seria a “impotência”, que faria florescer no indivíduo o ressentimento. No indivíduo impotente a incapacidade de “extravasar seus afetos” é também a incapacidade de esquecer seu sofrimento, tendo sempre presente a imagem daquele que atribui como causador de seu “tormento” – o “culpado do seu sofrimento”, seja ele outro homem, o passado, a vida, ele mesmo, ou até a existência do mundo. Dessa maneira, ele irá praticar não uma “ação efetiva”, imediata como o tipo nobre faz, mas buscará uma “ação compensatória” que apenas na sua imaginação ganha “força” e “reparação”: uma forma de “ação simbólica”. Neste tipo de reação, o alívio não se dá de forma total, pois ele acaba apenas por produzir um “paliativo” para sua dor, à maneira de um narcótico²³⁸, estando ainda a causa do seu sofrimento presente no “fundo de sua consciência”, numa espécie de “dispepsia, de indigestão de experiências passadas”²³⁹, estando o ressentimento sempre presente.

Por conseguinte, tomando a perspectiva do ressentimento como guia, Nietzsche entende que o fenômeno da transvaloração dos valores, ou a revolta dos escravos na moral,

²³⁵PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.100

²³⁶ *Ibidem*

²³⁷ *Ibidem*

²³⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* III, § 16

²³⁹ *Ibidem*, II § 1

começa quando o ressentimento do indivíduo reativo se torna “criador e recriador de valores”²⁴⁰, esse ressentimento “impossibilitado” de ter a “verdadeira reação” e que só por uma “imaginária vingança” obtém “reparação”. Nietzsche diz que esta maneira de criar valores, a partir do ressentimento, necessita sempre dizer “não” a um “fora”, a um “outro”, a um “não-eu” para estabelecer-se, e seria nesta atitude, nesta negação, que estaria o cerne do “ato criador dessa moral”²⁴¹. A moral escrava “nasceria”, portanto, de um imenso movimento de reação, sua ação criadora seria apenas uma reação ao mundo exterior. Assim, Nietzsche entende que:

esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento; a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo uma reação²⁴².

Este ato criador, que nasce de uma negação, é contraposto por Nietzsche ao ato criador da moral nobre, dos senhores, que nasce de um “triumfante sim a si mesma”, já que “o modo de valoração nobre age e cresce espontaneamente”²⁴³, vendo o seu “oposto apenas para dizer sim a si mesma com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo, comum, ruim’ seria apenas uma imagem de contraste, pálida e exterior em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão...”²⁴⁴ Assim, segundo o filósofo, a “moral dos senhores” seria apenas um reflexo de homens ativos, plenos, fortes, que viam no seu oposto apenas o desgraçado, o ruim, baixo, infeliz, sofredor, mísero. Tais homens, por nomearem-se os “bem-nascidos”, declaravam: “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes”²⁴⁵. Por sentirem-se assim, não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadirem-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos inimigos. Sua felicidade estava inseparavelmente ligada à ação, porque para eles ser ativo era parte fundamental dela.

Já a “moral dos escravos” construiu, segundo Nietzsche, uma felicidade oposta, uma felicidade para os impotentes e ressentidos. Por ser próprio a este tipo de homem – impotente, oprimido, achacado por sentimentos “hostis e venenosos” – a hostilidade à ação, por conseguinte, a felicidade para ele teria aparecido, como assinala o filósofo, essencialmente

²⁴⁰ Ibidem, I § 10

²⁴¹ Ibidem

²⁴² Ibidem

²⁴³ Ibidem

²⁴⁴ Ibidem

²⁴⁵ Ibidem

como “narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distensão de ânimo e relaxamento dos membros, ou numa palavra: passivamente”²⁴⁶.

Neste ponto, podemos lançar alguns questionamentos ao texto do filósofo: mas, que valores são estes criados a partir do ressentimento? Como eles estão relacionados com o modelo de homem construído pelos ideais da cultura judaico-cristã? Ou, que significam os juízos de valor “bom” e “mau” designados pela moral escrava?

Como foi dito, o espírito do ressentimento cria seus valores dizendo “não” a um “não-eu”, a um agente que ele acredita ser causa de seu sofrimento, atribuindo-lhe o juízo “mau”. Esse “mau” que é concebido pelo homem do ressentimento, é o “bom” da outra moral, a dos senhores, que, por exercer o “papel” de “senhor”, de “dominador”, por constituir, aos olhos do ressentido, uma ameaça e um infortúnio, é “valorado” por este como “mau”. Nietzsche, para ilustrar a psicologia desse “tipo ressentido”, cria um discurso que diz: “você, nobres e poderosos, serão por toda eternidade os maus, cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios; serão também eternamente os desafortunados, malditos e danados”²⁴⁷. Assim, com a transvaloração a “concepção de homem bom” agora será oposta à que era concebida pelos nobres, tendo-se com essa inversão dos valores que “apenas os miseráveis, os pobres, impotentes, baixos, sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança”²⁴⁸.

Para ilustrar o sentido da transvaloração e o modelo de homem da moral escrava, Nietzsche cria uma fábula, onde está presente a perspectiva do juízo “bom”, tido por essa moral, e a maneira como ela constrói o seu discurso, fazendo-o de modo que agrupe os indivíduos num mesmo patamar de importância, para que nenhum constitua ameaça ao rebanho ao dar vazão aos velhos impulsos “inconscientes e certos”²⁴⁹, tornando-os, assim, “domesticados”, “mansos”, possuidores de uma vontade sempre subordinada ao interesse e desejo da maioria. Na sua fábula, podemos perceber o sentido da moral de rebanho e o juízo bom, fruto dessa moral:

que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende, mas não é motivo para censurar as aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más. E quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha, este não deverá ser bom?” Não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para

²⁴⁶ Ibidem

²⁴⁷ Ibidem, I § 7

²⁴⁸ Ibidem

²⁴⁹ Ibidem, II §16

si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos, nada mais delicioso que uma tenra ovelhinha²⁵⁰”.

Por outro lado, o discurso das “aves de rapina” é associado por Nietzsche à moral nobre guerreira, uma vez que sua maneira de ser, seu poder, seu instinto para a conquista, sua belicosidade, sua vontade de domínio e querer fortes, seriam apenas a expressão espontânea de sua força. Segundo o filósofo, seria “na raiz de todas as raças nobres”²⁵¹ – “romana, árabe, germânica, japonesa, os heróis homéricos, vikings, escandinavos”²⁵² – que viveria a figura do “animal de rapina”, figura esta que teria despertado terror e fez nascer a “noção do bárbaro por toda parte por onde foram”²⁵³. Nietzsche entende que será contra este impulso de dominar, subjugar, conquistar, que constituem as nobrezas guerreiras, que o discurso da moral de rebanho irá se contrapor, querendo domar uma vontade de poder que constitua alguma ameaça.

É neste sentido que o filósofo supõe que os ideais e valores da cultura judaico-cristã teriam seu sentido último “amestrar o animal de rapina homem”²⁵⁴, seu “lado perigoso” e “monstruoso”²⁵⁵, esforçando-se por “reduzi-lo a um animal manso e civilizado”. Para o filósofo, a moral judaico-cristã nasce de um “instinto de reação”²⁵⁶, pode ser entendido como um instrumento da cultura para dominar o homem, para liquidar e vencer as estirpes nobre-guerreiras, para neutralizar a força de sua agressividade que possa ser danosa ao “rebanho”. Aqui, podemos encontrar o cerne da crítica nietzscheana a esse “tipo moral”: por esta tentar sufocar qualquer expressão de força do homem, ela passa a constituir um perigo, uma declaração de guerra à vitalidade, aos instintos, à força, à vontade de superação.

O discurso desse tipo moral é construído se utilizando, segundo Nietzsche, de um argumento extremamente astuto, que é o do “livre-arbítrio”. Criado e utilizado pelo personagem da ovelha, o livre-arbítrio é louvado toda vez que é feita uma escolha, por parte dos fortes ou dos fracos, que privilegia a fraqueza em detrimento da força. Assim, ser forte ou fraco, na concepção desse discurso, passa a não ser mais uma expressão natural, latente de um tipo fisiológico e psicológico, mas passa a ser constituído pelo domínio do “querer” subordinado à moral. É neste sentido que podemos entender a ovelha que louva os que não querem ser “fortes”, que não querem ser aves de rapina, baseando-se na “crença que o forte é

²⁵⁰ Ibidem, I § 13

²⁵¹ Ibidem, § 11

²⁵² Ibidem

²⁵³ Ibidem

²⁵⁴ Ibidem

²⁵⁵ Ibidem

²⁵⁶ Ibidem

livre para ser fraco, livre para ser ovelha”, como se por trás da força existisse um “substrato independente” que é livre para escolher, um “Eu” puro, “purgado e inalcançado” pela vontade.

É tomando esse argumento como guia, que a moral de rebanho professa que todos que escolherem “errado”, que não se utilizarem corretamente do seu “livre-arbítrio” – sua vontade livre, atributo supostamente dado ao homem como capacidade inata para que este possa, com sua “divina consciência”, escolher entre o bem e o mal –, serão tidos como “maus”; todos que forem ave de rapina serão julgados como “maus”, “cruéis”, “desalmados”. Assim, nesse “tipo moral”:

os oprimidos, pisoteados, ultrajados, exaltam uns aos outros dizendo, com a vingativa astúcia impotente: sejamos outra coisa que não os maus, sejamos os bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, os humildes, os justos²⁵⁷.

Esta é a base, segundo Nietzsche, de como seriam “fabricados os ideais na terra”²⁵⁸, os mais sublimes valores da moral cristã que exclamam a “fé, a esperança, e a caridade”²⁵⁹, mas que ocultariam sua verdadeira origem: o ódio, o desejo de vingança e a vontade de domínio dos impotentes. Essa perspectiva assumida por Nietzsche possibilita a compreensão de como se fabricam esses ideais, pois só ao desprover uma moral de sua “pompa”, pode-se enxergar a verdadeira luta pela hegemonia, onde uma de suas estratégias mais peculiares é a transformação daquilo que lhe é próprio em “mérito” e em “coisas muito elevadas”.

É neste sentido que o filósofo, ironicamente, nos convida a conhecer a “oficina onde são fabricados” esses ideais, lugar este que por tratar de coisas “sublimes e elevadas”, deveria estar nas alturas, mas não, situa-se nas profundezas:

alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se fabricam ideais na terra? Quem tem coragem para isso?... muito bem! Aqui se abre a vista a essa negra oficina. Espere ainda um instante, senhor curioso e temerário: seu olhar deve primeiro se acostumar a essa falsa e cambiante [...] ²⁶⁰

Nesses ideais, que são construídos no “subterrâneo”, o querer vingar-se, a vontade de domínio, a impotência serão “travestidos” em virtudes, de modo que aquele que escuta o

²⁵⁷ Ibidem

²⁵⁸ Ibidem, I § 14

²⁵⁹ Ibidem

²⁶⁰ Ibidem

discurso desse “tipo moral” jamais poderia suspeitar o que há por trás de suas palavras: “esses animais cheios de ódio e vingança que fazem justamente do ódio e da vingança? Vocês ouvem essas palavras? Suspeitariam, ouvindo apenas as suas palavras, que se encontram entre homens do ressentimento?”²⁶¹. Esse discurso travestido teria sido a maneira que a impotência achou de iludir-se e promover-se, “através de uma mentira teria requisitado para si uma virtude única, virtude que cala, renuncia, espera... como se a fraqueza dos fracos fosse realmente um empreendimento voluntário, escolhido e desejado, um mérito”²⁶².

A “astúcia” desse discurso consiste, segundo Nietzsche, em travestir a fraqueza em mérito: a impotência que não consegue acertar contas é transformada em “bondade”, a “baixeza medrosa” torna-se “humildade”, a submissão àquele que se odeia vira “obediência”, uma obediência que seria imposta por seu Deus; a inofensividade do fraco, sua covardia e seu inevitável ter de esperar vira “paciência”; o não poder vingar-se chama-se “não querer vingar-se”, ou “perdão” – a situação de infelicidade e miséria, no imaginário dessa moral, torna-se uma eleição e distinção por parte de Deus, uma espécie de preparação, provação, um treino – algo que um dia será recompensado com a “verdadeira felicidade”, um “paraíso prometido”, onde finalmente os “fracos poderão ser fortes”.

Porém, como assinala o filósofo, enquanto esse “paraíso supremo” não chegasse, onde os bem-aventurados supostamente veriam o triunfo da justiça sobre a injustiça, do bem sobre o mal, de Deus sobre os ateus, os indivíduos que partilham desse ideal viveriam na “fé, no amor, e na esperança”, e no dia em que o grande dia se consumasse, que o reino dos céus chegasse para os eleitos, eles se tornariam os “senhores”, teriam a verdadeira “beatitude” e ainda se “enalteceriam por ver as penas dos danados”, dos que lhes fizeram sofrer. Nietzsche evoca duas grandes autoridades²⁶³ da igreja para, a partir de suas palavras, ilustrar essa forma de compensação e vingança criadas pelo ressentimento:

mas restam outros espetáculos, aquele último e perpetuo dia do juízo, aquele dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis de quem se dizia estarem no céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter, e suas testemunhas. Do mesmo modo os líderes (os governadores das províncias) perseguidores do nome do senhor, derretendo-se em chamas mais cruéis do que aquelas com que eles

²⁶¹ Ibidem

²⁶² Ibidem

²⁶³ São Tomás de Aquino, no seu dizer, o “grande mestre e santo”, e Tertuliano, “um triunfante Pai da Igreja”.

maltrataram os cristãos [...]”²⁶⁴ Os abençoados no reino dos céus verão as penas dos danados, para que sua beatitude lhes dê maior satisfação²⁶⁵.

Investigando como esses ideais ascéticos são construídos, Nietzsche pode desmascarar a pretensão de verdade absoluta de tais ideais e valores e denunciar a “mesquinhez” e a mediocridade que estariam ocultas nos valores mais “elevados” que eram cultivados em sua época. Na primeira dissertação, ele investiga como os juízos de valor “bom e mau”, “bom e ruim”, aparentemente semelhantes, trazem atrás de si uma grande luta histórica entre dois diferentes tipos de moral – Roma contra Judéia. Se a cultura judaico-cristã tornou-se hegemônica, requisitando para si o poder de difundir um determinado modelo de homem, é porque suprimiu esse outro tipo de moral através da transvaloração dos valores, tornando-se dominante historicamente à medida que os ideais da cultura aristocrática guerreira foram declinando e enfraquecendo.

Se antes as virtudes veneradas pela moral nobre tinham como pressuposto os instintos potentes e perigosos, agora, com o predomínio da moral escrava, uma moral da compaixão, tudo o que antes era honrado, cultivado e desejado como “bom”, passa a ser tido como “imoral”, passa a ser caluniado, nomeado “mau”. Assim, operada a transvaloração dos valores, passa-se a honrar e almejar virtudes opostas. O ideal de “homem bom” que passa a ser construído pela moral escrava é o indivíduo submisso, reativo, prudente diante de suas vontades, desconfiado perante sua natureza animal; um homem que não constitui “ameaça” a ninguém, que não ultraja, fere, nem acerta contas, que não se vinga, que está até “disposto a oferecer a outra face” – um indivíduo que exige pouco da vida, que despreza o mundo terreno por esperar e localizar a verdadeira felicidade no “além”, no “reino dos céus”, temendo e obedecendo somente a um senhor: Deus. Enfim, um “animal manso e domesticado”, totalmente esvaziado de seus instintos de violência, de sua vontade de domínio, conquista, disputa, e de toda e qualquer afirmação de vitalidade que constituía a base da moral aristocrata guerreira.

No próximo capítulo, tentaremos compreender a domesticação do homem sob outra perspectiva. Se na primeira dissertação ela deu-se através da transvaloração dos valores, na segunda o homem domesticado será fruto da interiorização dos instintos e do sentimento de culpa, consequências da inserção do homem na sociedade e na paz.

²⁶⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I § 15. Palavras de Tertuliano apresentadas por Nietzsche.

²⁶⁵ *Ibidem*. Palavras de São Tomás de Aquino, também apresentadas pelo filósofo.

Capítulo III

A domesticação do homem na interiorização dos instintos e do sentimento de culpa

3.1. A crueldade e o advento da consciência no homem

Para apresentarmos a domesticação do homem na segunda dissertação, intitulada “Culpa, má-consciência, e coisas afins”, devemos ter em vista que as reflexões nela contidas têm por finalidade reconstruir a origem e o desenvolvimento da consciência moral sob uma outra perspectiva. Se na primeira dissertação Nietzsche acusa a moral judaico-cristã de ter efetuado a revolta dos escravos na moral, iniciando um processo de decadência ao suprimir a moral dos senhores, afirmadora da força e da vitalidade, domando todos os impulsos perigosos e expansivos que constituem a natureza humana, na segunda dissertação, ele aprofundará suas críticas buscando a origem de conceitos mais específicos que dão sustentação aos ideais dessa moral decadente. Os conceitos “culpa”, “consciência”, “sacralidade do dever”, “responsabilidade” serão todos investigados pelo filósofo à luz do procedimento genealógico, desvelando como surgiram e se desenvolveram historicamente, até adquirirem seu sentido “tardio e decadente”.

Se na primeira dissertação tal procedimento, juntamente com a etimologia, nos possibilitou pensar a domesticação do homem a partir de informações sobre antigos povos, raças e hierarquias de indivíduos, uma vez que em suas investigações histórico-filológicas Nietzsche nos mostra que o sentido dos conceitos morais “bom” e “mau”, “bom” e “ruim”, velavam uma luta histórica entre dois tipos morais distintos, que se confrontaram até um deles tornar-se hegemônico e promover a domesticação do tipo mais elevado de homem, na segunda dissertação, o procedimento genealógico nos permitirá pensar a domesticação do homem na sua formação “biológica” e social. Aqui, trata-se de pensar como o desenvolvimento daquilo que o homem chama de “consciência” – ou “má-consciência”, na perspectiva nietzscheana –, é fruto de um longo e doloroso processo civilizador, onde muitos

fatores devem ser levados em consideração na constituição dessa consciência. Neste sentido, a domesticação do homem, além de ser um trabalho da moral, também será o longo efeito da cultura e da civilização.

Ao investigar a “consciência moral”, Nietzsche buscará o processo de seu surgimento independentemente de qualquer fundamento transcendente ou metafísico. Neste sentido, o filósofo descarta, de início, a visão tradicional que concebe a consciência como o que há de puro e divino no homem. Contrariando essa concepção, Nietzsche revela que nas investigações mais profundas que realizou no terreno da civilização descobriu algo que, pelo contrário, é extremamente “desconcertante e impuro”: a consciência moral tem sua origem na violência e na crueldade. Sobre isso, lê-se em *Ecce Homo*:

a segunda dissertação revela o “enigma” da consciência: não é esta, como poderia supor-se, a voz de Deus no homem. É o instinto de crueldade que se volta para o passado quando já não lhe é possível imediatamente satisfazer-se. Aqui, pela primeira vez, aparece na verdadeira luz a crueldade como um dos mais velhos e inalienáveis fundamentos da civilização²⁶⁶.

O filósofo constrói essa hipótese revirando a pré-história da humanidade, buscando entender como foram originados os principais conceitos que dão sustentação à moral de sua época. Conceitos como “dever, sacralidade do dever, livre-arbítrio, responsabilidade, culpa, consciência” – que enraízam a moral tradicional e que “supostamente seriam faculdades morais inatas”²⁶⁷ – serão todos retirados de sua pretensa “suspensão” na história, privados de sua crença de que podem ser princípios que permanecem imutáveis ao longo de todas as mudanças para serem reintroduzidos no devir, na história, nas relações de poder. Neste percurso, Nietzsche constrói uma nova perspectiva que possibilita entendermos como os conceitos morais originaram-se e desenvolveram-se até constituírem sua forma tardia. É neste sentido que podemos entender sua pretensão de desvelar o “enigma da consciência”, mostrando que ela não tem uma origem imaculada como professa a moral tradicional, mas, pelo contrário, tem atrás de si uma longa história, sendo fruto de um “interessante e duro processo”.

Nesta perspectiva, Nietzsche nos abre novos caminhos para pensarmos a moral e sua origem. Ora, se a moral tradicional, pelo menos aos olhos do filósofo, está despojada de sua “credibilidade”, uma vez que seus princípios – consciência, livre-arbítrio, responsabilidade – não podem ter, senão ilusoriamente, um estatuto divino de origem e sustentação, ele irá, a

²⁶⁶ NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p.141

²⁶⁷ PASCHOAL, *A Genealogia de Nietzsche*, p.111

partir desta perspectiva, questionar-se como seria possível entender o advento da consciência moral no homem, e o que significaria dizer que este tornou-se senhor de si a ponto de fazer promessas, de carregar em si um sentimento de obrigação pessoal.

Partindo dessas questões, poderemos começar a entender como a problemática acerca da domesticação do homem ganha sentido na segunda dissertação. Será revirando os primórdios da civilização e investigando a “pré-história” do homem que Nietzsche trará à luz os processos pelos quais o outrora animal-homem foi sendo socializado, desvelando assim a maneira como sua natureza animal foi sendo “domada” na “camisa de força social”, num processo de domesticação do homem pelo próprio homem – processo este que, segundo o filósofo, teria sido decisivo para o “advento” da consciência moral. Neste sentido, Nietzsche irá apresentar outra versão acerca da origem dos conceitos e valores morais, mostrando como o passado deles não é “puro e imaculado”, mas está banhado de sangue e perpassado por “tirania e dureza”, evidenciando a grande importância que foi exercida pela crueldade, violência e sacrifício impostos ao homem ao longo de sua história.

O resultado de todo esse processo civilizatório, segundo o filósofo, teria trazido ao homem, entre outras coisas, uma grande doença psíquica, teria tornado a terra um “hospício”²⁶⁸. A segunda dissertação, que trata do desenvolvimento dos conceitos culpa, dever, remorso, responsabilidade, se propõe investigar como o animal-homem adquiriu a doença chamada má-consciência – que de maneira geral, pode ser entendida no pensamento nietzscheano como uma declaração de guerra aos instintos²⁶⁹ e uma vontade psíquica de maltratar-se²⁷⁰ –, buscando compreender como a crueldade e o sofrimento estão presentes, mesmo que de maneira subterrânea, na consciência moral.

Neste sentido, a domesticação do homem na segunda dissertação pode ser pensada sob a perspectiva construída por Nietzsche acerca da origem e do desenvolvimento da má-consciência. Por conseguinte, nossa problemática será tomada como sinônimo do próprio processo de sua aquisição pelo homem – investigará o processo de contenção e interiorização dos instintos e o significado dos ideais culturais que irão construir e modelar esse tipo de consciência. Aqui, trata-se de entender como o homem, na sua entrada na vida social com normas e freios, foi impossibilitado de dar livre vazão a seus instintos, “não podendo” utilizar-se livremente deles devido à coerção social, e, na medida em que foi desenvolvendo sua “consciência”, passa a “não mais querer” utilizar-se deles por vontade própria, fazendo

²⁶⁸ Idem, *Genealogia da Moral*, II § 22

²⁶⁹ Ibidem, § 16

²⁷⁰ Ibidem § 18

uma renúncia voluntária de sua natureza por enxergá-la como um “mal”. Neste segundo momento, bastante avançado da civilização, o homem já se tornou “supra-moral”, “autônomo”, não necessitando de alguma coerção externa para agir nem para “frear” suas vontades outrora desenfreadas, uma vez que já interiorizou os mecanismos de repressão moral nas noções de pecado, culpa, sacralidade do dever, dívida; enfim, todos os aspectos que constituem a má-consciência.

A partir de agora passaremos a investigar como Nietzsche “reconstrói” o processo de socialização do “animal-homem”, com a finalidade de entendermos como pode ser pensada a problemática da domesticação na segunda dissertação.

3.1.1. Um animal capaz de fazer promessas e responsável

No pensamento nietzscheano é bastante comum, e até fundamental, a concepção de que o homem é antes de tudo um animal. Para destacar essa perspectiva, podemos citar:

tivemos de mudar as nossas concepções. Tornamo-nos, em todos os aspectos, mais modestos. Já não fazemos descender o homem do espírito, da divindade, repusémo-lo entre os animais [...] ²⁷¹. Digamos novamente, de imediato o que já dissemos uma centena de vezes: pois para essas verdades os ouvidos de hoje não demonstram boa vontade. Já sabemos como soa ofensivo incluir o homem, cruamente e sem metáfora, entre os animais [...] que importa! Não podemos agir de outra forma, pois precisamente nisso está nossa visão! ²⁷²

Da concepção de que o homem não está mais “destacado” do “mundo natural” por nenhum privilégio divino, que não possui mais a “coroa da criação” ²⁷³, mas, pelo contrário, seria apenas mais um ser no cosmos, vemos extraídas importantes consequências no pensamento de Nietzsche. Ora, se o homem, pelo menos aos olhos do filósofo, está “naturalizado”, como até então não fora concebido, daí decorrerá que seus atributos, inclusive os morais, também devem ser. Assim, a concepção nietzscheana, partindo desse pressuposto, procurará uma origem para a consciência moral que a faça dialogar com a existência animal do homem, e não com fundamentos transcendentais ou metafísicos. Será na tentativa de estabelecer este diálogo entre o natural e o artificial, entre o moral e o amoral, entre o homem e o animal, que o filósofo irá destacar que, tomando como pressuposto que o homem era um

²⁷¹ Idem, *Anticristo* § 14

²⁷² Idem, *Além do Bem e do Mal* § 122

²⁷³ Idem, *Anticristo* § 14

animal e que só mais tarde veio a tornar-se um “ser moral”, pode-se afigurar com isso um grande “paradoxo”²⁷⁴.

Ora, se a “razão”, a “consciência”, os “valores morais”, não são atributos “inatos” ao homem, ou seja, não o acompanharam na totalidade de sua existência, isso leva a intuir que houve um momento em sua história – ou da sua “pré-história” – em que tais atributos não existiam, ainda não haviam sido “arquitetados”, época esta em que o homem ainda era simplesmente um “animal de presa”. Assim, se tais atributos não existiam, constitui um importante questionamento a busca pela origem da “razão”, o entendimento do processo pelo qual o homem passa a adquirir uma consciência moral, bem como o entendimento do significado e das implicações da existência dessa consciência num animal que antes vivia mergulhado no puro instante. Esses questionamentos levam ao surgimento de um paradoxo.

Ora, se for próprio da “razão”, da “consciência moral”, o “cálculo das ações”, o questionamento sobre o “querer” que requisita satisfação pode ou não ser “prejudicial”, o perguntar-se se não seria mais “sensato” abster-se da satisfação momentânea e renunciar um “bem presente” em vista de um “dano futuro”, parece que entra-se aqui numa contradição. Ora, o instinto, enquanto guia do animal, não se pergunta se a ação – que nada mais é do que “a verdadeira descarga da vontade”²⁷⁵ –, trará danos futuros, ele não efetua um “cálculo moral” acerca da “bondade” ou “maldade” de tais ações, uma vez que ele age instintivamente. Fazer o cálculo de uma ação, tendo em vista o futuro, não é da natureza do animal, já que ele só vive e conhece o presente, sendo, por conseguinte, puro esquecimento.

No animal, entre o seu “primitivo quero”²⁷⁶ e o “ato” que o satisfaz, nada se interpõe, nenhuma “estranha coisa”²⁷⁷, nenhum “calcular”, nenhum “pensamento causal”²⁷⁸, nenhuma antecipação do futuro, que “vê a coisa distante como sendo presente”²⁷⁹ – o que existe é apenas o impulso, que, como “velho guia inconsciente e certo”²⁸⁰ das ações, traz a “felicidade” impressa na satisfação momentânea da vontade. Assim, para tal animal, “passado” e “futuro” não fazem sentido algum, ao contrário, tais “categorias do tempo” só podem ser “marcantes” para uma “consciência moral” que “preencha largamente” a

²⁷⁴ Idem, *Genealogia da Moral*, II § 1

²⁷⁵ Ibidem

²⁷⁶ Ibidem

²⁷⁷ Ibidem

²⁷⁸ Ibidem

²⁷⁹ Ibidem

²⁸⁰ Ibidem, § 16

“primitiva” e “curta” distância entre o “quero” e o “ato” com um “mundo de novas e estranhas coisas”²⁸¹.

O que se afigura desta contraposição é que a “razão”, tida como “última palavra” na decisão das ações, pode muitas vezes “esbarrar”, “ir de encontro”, ao que os instintos e impulsos desejam, ela pode intervir muitas vezes como “retenção”, como “freio” e “inibição” da vontade. Neste ponto, chegamos ao paradoxo, que se constitui na inserção do social no animal-homem: “como é possível a natureza criar uma “antinatureza”, que volta-se contra si própria, entrando em autocontradição? Como pode um animal, que é “puro instinto”, tornar-se moral? Como pode um animal tornar-se “responsável” por seus atos, aprendendo a “inferir, calcular, combinar causas e efeitos, a ser prudente”²⁸²? Como pode um animal “carregar” o passado em sua memória? Ou, antes disso: como é possível criar memória numa “inteligência obtusa”, voltada para o instante, para o esquecimento?

Será a partir de questionamentos dessa natureza que Nietzsche procurará entender o desenrolar desse paradoxo, investigando como a natureza do animal-homem pôde ser tão interessantemente modificada, ou, numa palavra, “domesticada” – afinal, o que é domesticar um animal senão “remodelar” suas propensões tão naturais? Impor-lhes novos comportamentos que, por vezes, até entram em contradição com sua natureza? A perplexidade de Nietzsche diante desse problema nos é apresentada já no primeiro parágrafo da segunda dissertação quando ele lança a questão: “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?”²⁸³

Esse “verdadeiro problema do homem” que, segundo o filósofo, já estaria “em grande parte resolvido”²⁸⁴, uma vez que a consciência, o poder do homem sobre si mesmo, já teria se tornado há muito hegemônica, será pensado por ele a partir de forças que seriam protagonistas desse “problemático processo”: a memória e o esquecimento. Será na relação intrincada entre esses dois “atores”, que teriam protagonizado o drama da história humana, que podemos entender como o filósofo compreende o problema de como foi possível criar um animal que faz promessas, ou, em outros termos, como foi possível “despertar” nele uma consciência moral.

²⁸¹ Ibidem, § 1

²⁸² Ibidem

²⁸³ Ibidem

²⁸⁴ Ibidem

3.1.2. Memória e responsabilidade

Quando dois atores interagem numa cena, construindo um diálogo, a cada um é dada a vez da fala para que possa exprimir seu papel na trama. É nesta perspectiva que podemos pensar a história do animal-homem ao nos perguntarmos: em que momento fala a “memória” e em que momento fala o “esquecimento” no homem? Nietzsche coloca como diferença profunda entre o homem e o animal a posse da memória, uma vez que, com esta posse, o homem tem a possibilidade de “carregar” seu passado dentro de si, já que o animal, por ser privado dela, vive no puro instante, no eterno presente, sendo, por conseguinte, puro esquecimento. A esse respeito, podemos citar uma passagem da *II Intempestiva: Da utilidade e da desvantagem da história para a vida*:

Observa o rebanho que pasta diante de teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e a sua dor, ao pulso do instante, não conhecendo por esta razão nem melancolia nem tristeza. Esse é um espetáculo duro para o homem, esse mesmo homem que vê o animal do alto de sua humanidade [...] Talvez um dia o homem vá perguntar ao animal: “porque tu não me falas da tua felicidade, porque ficas aí a me olhar?” Se o animal quisesse responder, lhe diria o seguinte: “é que eu me esqueço logo o que quero dizer” – mas ele também esqueceria esta resposta, e ficaria mudo – e o homem fica admirado com isso. Mas ele admira também a si, pelo fato de não poder apreender o esquecimento, e de sempre ficar prisioneiro do passado: por mais longe que ele vá, por mais rápido que corra, os seus grilhões vão sempre com ele²⁸⁵.

Na *II Intempestiva*, Nietzsche tem por finalidade problematizar o excessivo valor atribuído ao passado e ao cultivo da História, perguntando-se se estes serviriam à vida, refletindo sobre até que ponto a relação do homem com o “velho” seria “sadia” ou “doente” para a cultura. Em nossa problemática essa questão não é basilar, nosso interesse é buscar o momento que antecede essa polêmica do filósofo sobre o passado e a cultura histórica, ou, em outras palavras, estamos buscando entender o que antes mesmo teria possibilitado o “vir a ser” do próprio passado no “animal homem”, uma vez que, antes do passado tornar-se um problema cultural, ele precisa “fazer parte” da vida humana, ele precisa existir nela, ter uma importância e um papel a cumprir.

Assim, o que nos interessa agora é investigar de que maneira o homem abandona sua situação de animal – que vive no puro esquecimento, no instante, desconhecendo o passado e o futuro –, para tornar-se um “ser de memória”, que “carrega” o passado e “direciona” suas ações presentes tendo em vista o futuro. Com essa busca, estamos retornando à investigação

²⁸⁵ NIETZSCHE, *Escritos sobre a História*, Da utilidade e da desvantagem da história para a vida, p.70

que é peculiar à *Genealogia*, uma vez que nela teremos uma indagação acerca da origem e do que estaria subjacente à constituição da consciência – uma investigação acerca do momento em que o esquecimento vai sendo suspenso no animal homem e a construção da memória vai tomando seu lugar, passando a constituir um traço marcante da consciência moral.

Neste ponto, podemos nos perguntar: ora, se o homem olha o rebanho com certa estranheza e perplexidade, o que foi feito dele? O que há em sua história, ou melhor, em sua “pré-história”, que o impede de dar voz a esse tão “inocente esquecimento”, pressuposto da felicidade dos animais, que vivem no “eterno instante” do prazer e da dor? Em que momento do “drama humano” falava o puro esquecimento e em que momento esta “força inibidora ativa”²⁸⁶ foi “silenciada”, para que fosse dada a palavra à sua “antípoda”: a memória? Se o problema paradoxal constitui a criação de um animal que faz promessas, como pensar então a relação entre o ato de prometer, a memória e o esquecimento?

Ora, para que um animal possa “prometer” é preciso, antes de tudo, “suspender” seu esquecimento, encontrar uma maneira de despojar essa “grande força” de sua “hegemonia”, de “enfraquecê-la”. Esse enfraquecimento, segundo Nietzsche, só foi possível quando uma “faculdade oposta”²⁸⁷ ao esquecimento entrou em cena, uma vez que só ela teria a força e o poder necessário para fazê-lo. Será nessa “relação de poder” entre o esquecimento, que é uma “força inibidora ativa”²⁸⁸, e a memória, que só pode existir se suprimir o esquecimento, que Nietzsche tomará como base para pensar a “longa história da origem da responsabilidade”²⁸⁹. Para o filósofo, teria sido só através da “aquisição da memória” que se abriu a possibilidade de “suspender o esquecimento em determinados casos”²⁹⁰, e um deles era justamente a atitude de fazer uma promessa, já que em tal ato o indivíduo necessitaria “prosseguir querendo o já querido”²⁹¹, com uma “verdadeira memória da vontade”²⁹².

Em outros termos, Nietzsche quer dizer que junto à memória, a capacidade de fazer promessas acabou por tornar o homem “responsável”, já que este não era mais “escravo do instante” e tornou-se possuidor de uma “prudência” que o possibilitou ser “confiável, constante, necessário”²⁹³, capaz de empenhar a palavra e cumprir sua promessa. Para introduzir essa “responsabilidade” num “ser do instante”, o filósofo apresenta como teria sido preciso suspender a exclusividade dos afetos como guia das ações, uma vez que eles seriam

²⁸⁶ Idem, *Genealogia da Moral* II, § 1

²⁸⁷ Ibidem

²⁸⁸ Ibidem

²⁸⁹ Ibidem, § 2

²⁹⁰ Ibidem, § 1

²⁹¹ Ibidem

²⁹² Ibidem, § 2

²⁹³ Ibidem, § 1

por natureza “inconstantes” e “imprevisíveis”. Assim, a responsabilidade teria nascido como controle, ela teria se constituído como “domínio dos afetos”, como “poder do homem sobre si”. É nesta perspectiva que podemos entender a afirmação de Nietzsche de que o entendimento dessa “responsabilidade”, do controle do indivíduo sobre si e suas paixões, acabou tornando-se “instinto dominante no homem”²⁹⁴, acabou “tornando-se a sua consciência”²⁹⁵.

Mas, segundo o filósofo, para que isso tenha se tornado possível foi necessário que o animal-homem fosse “preparado” e “condicionado” a tornar-se “necessário, uniforme, constante, confiável, igual entre iguais”²⁹⁶. Foi preciso torná-lo “responsável”, tanto para si quanto para os outros, para que pudesse, enfim, “como faz quem promete, responder como porvir”²⁹⁷. Nas palavras do filósofo:

o imenso trabalho daquilo que denominei “moralidade dos costumes” – o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante a época mais longa de sua existência, todo esse trabalho pré-histórico encontra nisto seu sentido, sua justificação, não obstante o que também nele haja de tirania, dureza, estupidez e idiotismo: com a ajuda da moralidade dos costumes e da camisa de força social, o homem foi realmente tornado necessário, uniforme, igual entre iguais, confiável²⁹⁸.

Nietzsche destaca que todo esse processo de “disciplina”, de domesticação, presente na moralidade dos costumes, encontra o seu sentido na produção do “indivíduo soberano”²⁹⁹, que pode fazer promessas, que se torna, posteriormente a esse processo, autônomo, supra moral, prescindindo de uma coerção externa para agir. Assim, o filósofo entende que a moral, com sua camisa de força social, serviu para uma educação que possibilitou ao homem colocar-se acima dela, adquirindo uma consciência de poder e liberdade sobre si e sob as circunstâncias. No seu dizer:

coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e a moralidade dos costumes finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas um meio: encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supra moral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem de vontade própria, duradoura e independente, o que pode fazer promessas – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa

²⁹⁴ Ibidem, II § 2

²⁹⁵ Ibidem

²⁹⁶ Ibidem

²⁹⁷ Ibidem, § 1

²⁹⁸ Ibidem, § 2

²⁹⁹ Ibidem

consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização³⁰⁰.

Segundo Nietzsche, será na posse do “poder sobre si, das circunstâncias e sobre a natureza”³⁰¹, que este indivíduo terá sua “medida de valor”³⁰², que justifica nele sua superioridade sobre as “outras criaturas menos seguras e mais pobres de vontade”³⁰³. Assim, esse indivíduo reconhecerá como iguais todos os que foram conhecedores dessa “rara liberdade”³⁰⁴, os honrará como dignos, e desprezará os que não têm tal poder, reservando para eles o seu “pontapé e seu chicote”³⁰⁵. Nietzsche defende que esse orgulhoso conhecimento da responsabilidade, da liberdade e do “poder sobre si” foi um impulso para que o homem criasse para si um instinto que passaria a ser dominante: a “consciência”, que significa a capacidade de fazer distinções morais. Sobre isto, lê-se:

o homem livre, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo contra o destino – do mesmo modo, ele reservará seus pontapés para os doidivianos que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebrou a palavra já no instante que a pronuncia. O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade desceu nele até a suas mais íntimas profundezas e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: esse homem soberano o chama de sua consciência³⁰⁶.

Mas, aqui, como Nietzsche nos indica, já estamos vislumbrando o fim daquele imenso processo no qual a moralidade dos costumes teve seu sentido. Seria preciso, segundo o filósofo, para melhor entendermos a natureza de todo esse processo, olhar para uma época mais “sombria”, mais “rigorosa”, uma vez que esse homem, agora “responsável”, apenas seria um “fruto maduro”³⁰⁷ e “tardio” da imensa árvore da civilização. Assim, o filósofo volta sua atenção para um período em que o esquecimento ainda “imperava” no homem, quando este ainda era um fruto que daquela árvore pendia “acre e amargo”³⁰⁸, para saber como se deu seu “amadurecimento”. Aqui, trata-se de acompanharmos a investigação genealógica traçada pelo

³⁰⁰ Ibidem

³⁰¹ Ibidem

³⁰² Ibidem

³⁰³ Ibidem

³⁰⁴ Ibidem

³⁰⁵ Ibidem

³⁰⁶ Ibidem

³⁰⁷ Ibidem, II § 3

³⁰⁸ Ibidem

filósofo acerca da consciência, pois, uma vez apresentada o que ela seria tardiamente, ou seja, o “fruto tardio da civilização”, ele se pergunta pela sua origem e desenvolvimento; pergunta-se de qual “semente” e de qual “forma de cultivo” ela provém.

Essa investigação, segundo Nietzsche, só seria possibilitada quando fosse lançado um olhar para uma época mais remota da existência humana, mais especificamente, sua “pré-história”, onde poderia ser desvelado como a “consciência”, contrariando a concepção religiosa e metafísica, não teria nada de puro nem divino, mas, pelo contrário, para tornar-se o que seria posteriormente, um fruto tardio, deixou atrás de si um “rastros” de muita dureza, crueldade e violência em sua caminhada, em seu amadurecimento. Assim, o filósofo sustenta que só podemos pensar a origem da consciência quando nos perguntamos inevitavelmente qual a relação que é estabelecida entre “memória” e “sofrimento”.

3.1.3. Memória e sofrimento

O homem que promete só pode fazê-lo por que possui uma “boa memória”, que “suspende” seu esquecimento. Aqui, retornamos ao ponto de partida da segunda dissertação: “criar um animal capaz de fazer promessas – não é este o verdadeiro problema do homem?” Nietzsche nos diz que esta questão só pode ser esclarecida e aprofundada quando somos levados por ela a outros questionamentos da seguinte natureza: como criar no bicho-homem uma memória?³⁰⁹ Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?³¹⁰ Aqui, trata-se de investigar, segundo o filósofo, o que possibilitou ao homem encontrar-se em sua “manifestação mais alta” – trata-se de fazer um “trabalho de toupeira”³¹¹: escavar e revirar as camadas mais profundas do terreno moral, para trazer à luz o que está oculto na história da consciência. Ora, se até aqui pudemos ver que o advento da consciência no animal-homem só foi possível porque, no “jogo” memória-esquecimento, a memória tornou-se cada vez mais poderosa, e, por conseguinte, enfraqueceu seu antípoda, devemos agora pensar a seguinte questão: como a memória pôde chegar a tornar-se tão poderosa num animal que é a encarnação do esquecimento? Como criar memória no animal-homem, de modo a torná-lo “responsável”, “consciente”?

³⁰⁹ Ibidem

³¹⁰ Ibidem

³¹¹ Idem, *Aurora*, Prefácio § 1

A descoberta desconcertante feita por Nietzsche “revela” que esse “antiquíssimo problema não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves”³¹². Segundo ele, nada existiu de mais cruel na “pré-história” do homem do que a sua “mnemotécnica”, uma vez que:

jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício quando o homem sentiu a necessidade de despertar em si uma memória – os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica³¹³.

Em suas “perambulações” por diversos povos, épocas, e culturas distintas, Nietzsche percebe que o homem, quando sentiu a necessidade de despertar em si uma memória, sempre se utilizou da crueldade de modo a tornar algumas “idéias sempre fixas e indeléveis”³¹⁴ em sua mente, para que estas se tornassem uma espécie de “orientadoras da vontade”. Essa “sangrenta solução” dada pelo homem ao “antiquíssimo problema da memória” poderia ser vista, segundo o filósofo, na dureza das leis penais impostas pela moralidade dos costumes aos “escravos momentâneos da cobiça e dos afetos”, descarregadas naqueles que ainda não haviam aprendido a subordinarem-se e a obedecerem as normas impostas pela comunidade. No seu dizer:

quanto pior de memória a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter presentes, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social [...] 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 terra³¹⁵.

Para exemplificar esta antiga “pedagogia” do homem em si mesmo, Nietzsche fornece alguns exemplos das antigas leis penais criadas num passado remoto e que ainda permaneceram na cultura alemã até meados dos séculos XIV e XV. Leis e castigos que teriam como propósito, segundo o filósofo, sujeitar os “instintos básicos e a brutal grosseria destes”³¹⁶, imprimindo, através de procedimentos e imagens nada “agradáveis”, uma memória no homem. Em suas palavras:

³¹² Idem, *Genealogia da Moral*, II, § 3

³¹³ Ibidem

³¹⁴ Ibidem

³¹⁵ Ibidem

³¹⁶ Ibidem

Esses alemães souberam adquirir uma memória com os meios mais terríveis, para sujeitar seus instintos básicos plebeus e a brutal grosseria destes: pense-se nos velhos castigos alemães, como o apedrejamento – (a lenda já fazia cair a pedra do moinho sobre a cabeça do culpado), a roda (a mais característica invenção, a especialidade do gênio alemão no reino dos castigos!), o empalamento, o dilaceramento ou pisoteamento por cavalos (o “esquartejamento”), a fervura do criminoso em óleo ou vinho (ainda nos séculos XIV e XV), o popular esfolamento (“corte de tiras”), a excisão da carne do peito; e também a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo às moscas, sob o sol ardente. 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” – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as “coisas boas”!³¹⁷

É a partir desse processo, dessa “técnica” utilizada pela civilização, que entrelaça sinistramente memória e sofrimento, que Nietzsche vai apresentar como o “caráter da humanidade” vai sendo fixado, como a “consciência” vai ganhando forma e se definindo primordialmente por este controle do homem sobre seus impulsos e afetos, definindo-se como uma “domesticação” que a civilização promove nesse animal que não pode mais utilizar-se livremente de seus instintos, já que está subordinado aos preceitos da comunidade. É aqui que encontramos a passagem da natureza irrefreada e incondicionada para o advento da cultura. Neste processo, está dada a inscrição do social no animal-homem mediante a assimilação de costumes enquanto incondicionalidade da obediência. Foi neste contexto, segundo o filósofo, que se “moldou” um homem “confiável, previsível, constante, igual entre iguais,” de modo que a comunidade pudesse “contar” com ele e “prever” suas ações, pudesse confiar em suas “promessas”.

Esse fruto tardio já não é um simples animal escravo do momento nem de seus impulsos, ele tem o poder de freá-los e “permanecer querendo o já querido, com uma verdadeira memória da vontade, ele educa seus impulsos de modo a subordiná-los à “tábua de bens” que sua comunidade e ele elevavam acima de si. Assim, para Nietzsche, o processo de tornar o animal-homem “responsável”, “consciente”, deve ser pensado a partir de dois fatores determinantes: como um processo de submissão do indivíduo a um preceito ordenador, que são as leis da comunidade, e como processo de sofrimento e crueldade que domestica suas vontades e legitima a autoridade do preceito ordenador, criando a “consciência”.

Este teria sido o caminho para o advento da cultura no homem, uma domesticação que pressupõe uma obediência e uma contenção dos instintos que pulsavam na sua natureza

³¹⁷ Ibidem

animal. É neste processo que encontramos a constituição da consciência moral, que, antes de adquirir sua forma tardia, sua “manifestação mais alta, quase desconcertante”³¹⁸, tem uma longa história escrita violentamente com sangue e sacrifício – “Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...”³¹⁹

3.2. O advento da “má-consciência”

Apresentada esta consciência, esse fruto tardio, que foi se constituindo como domínio dos afetos, Nietzsche irá se questionar de onde teria se originado outro aspecto que também lhe é peculiar, que é o sentimento de culpa. Assim, o filósofo lança a seguinte questão: “Mas como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência de culpa/[dívida³²⁰], a ‘má-consciência’?”³²¹

Ao percorrermos os caminhos que Nietzsche traçou na sua busca pela origem da “má-consciência”, devemos ter em vista que sua hipótese se baseia no seguinte princípio: “o grande conceito moral de culpa, retira seu sentido do conceito muito material de dívida”³²².

Segundo o filósofo, em toda a história da civilização é possível encontrarmos um fenômeno que a perpassa e faz parte de sua constituição: a importante relação entre “credor-devedor”, bem como a prática que muitas vezes a acompanha: o “castigo”. Essa relação, incorporada por Nietzsche na reflexão moral, é bastante rica para pensarmos a atitude do homem em relação ao Estado, ao direito penal, a comunidade e a religião. Será através do seu procedimento genealógico que ele nos mostrará como essa relação e essa atitude assumem diferentes formas e sentidos na história da civilização. Neste ponto, trata-se de entendermos como o desenvolvimento da má-consciência tem relação direta com o processo de transfiguração da antiga relação “credor-devedor” – que ocorria na esfera legal – para o “plano espiritual e religioso”.

De maneira geral, e num primeiro momento, podemos pensar a relação credor-devedor-castigo como realizada de maneira “efetiva”, “materializada”. Posteriormente, ela

³¹⁸ Ibidem

³¹⁹ Ibidem

³²⁰ Estamos utilizando o termo “culpa-dívida” para chamar atenção que em alemão, diferentemente da língua portuguesa, há uma só palavra para designar culpa e dívida: *schuld*. Essa informação, como lembra Paulo César de Sousa, é fundamental para acompanharmos as reflexões de Nietzsche na segunda dissertação.

³²¹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 4

³²² Ibidem

será apresentada pelo filósofo como transpondo-se ao “plano espiritual”, passando a ter um sentido moral bem mais amplo nas noções de dívida e culpa. Podemos pensar esses dois momentos tanto na relação entre pessoas jurídicas – na relação “credor-devedor” –, quanto na forma como a crueldade é apresentada. Esta tese de Nietzsche será apoiada na sua investigação genealógica que sustenta que o mundo dos conceitos morais – “dever, sacralidade do dever, culpa, consciência” –, retira parte de seu sentido da “esfera legal”, esfera esta que por sua vez seria composta pela antiga e primordial relação “credor-devedor”. Neste sentido, os conceitos morais seriam, na perspectiva genealógica, o resultado de uma projeção da “efetiva relação” entre pessoas jurídicas para a “esfera espiritual e religiosa”, e a má-consciência, em sentido geral, será pensada por Nietzsche como resultado da “espiritualização” da relação “crédito-débito”, juntamente com a “espiritualização da crueldade” ou “interiorização dos instintos”.

Para Nietzsche, a relação contratual credor devedor seria uma das mais antigas da terra, e se remeteria às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico. Segundo o filósofo, não existiria um grau de civilização tão baixo que não poderíamos encontrar algo desta relação³²³. Assim, seria nas ocupações com tais atividades, baseadas nessa relação, que o homem mais antigo teria constituído seu pensamento, uma vez que, no seu cotidiano ele estaria tão ocupado em “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências e fazer trocas”³²⁴, que sua representação de mundo teria ficado profundamente marcada por tais práticas. A consequência desse fato poderia ser vista, segundo Nietzsche, na projeção dessa representação para o complexo social, sendo as atividades de medir, comparar e atribuir valores, transpostas tanto às relações dos homens entre si, como dos homens com o mundo. Sobre isto, lê-se:

comprar, vender, justamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro³²⁵.

Teria sido nesse contexto, segundo o filósofo, que o homem foi levado a fazer generalizações do tipo “tudo tem seu preço, tudo pode ser pago”³²⁶. Era nele que se tinha a

³²³ Ibidem, II § 8

³²⁴ Ibidem

³²⁵ Ibidem

³²⁶ Ibidem

necessidade de construir memória no homem³²⁷, de modo que ele fosse capaz de fazer uma promessa.

Quando algum indivíduo “quebrava sua promessa”, ou causava um dano de alguma natureza, o “credor lesado” se sentia no direito de ser restituído. Porém, essa restituição poderia ser trazida de maneiras distintas. Quando a restituição material não era possível, tal “credor” solucionava esse problema contentando-se em encontrar uma “justa medida” entre o “dano sofrido”³²⁸ e a quantidade de dor que ele poderia infligir ao “devedor”, ao “culpado”, ele procurava o “exato equivalente” da quantidade de violência e crueldade que iria desafogar no “infeliz” – o credor lesado poderia causar “ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida – e, com base nisso, bem cedo e em toda parte houveram avaliações precisas”³²⁹, maquiavélicas e “terríveis em suas minúcias, avaliações de membros e de partes do corpo a serem cortadas”³³⁰. Teria sido aí, segundo o filósofo, que teria se estabelecido um sinistro entrelaçamento entre dívida/culpa e sofrimento, uma característica que estaria presente, mesmo que de forma subterrânea na má-consciência.

Buscando entender a “estranha lógica”³³¹ desta restituição, Nietzsche se pergunta em que medida causar dor e sofrimento poderia “quitar uma dívida”, poderia “suplantar o prejuízo sofrido”. A resposta por ele encontrada sugere que a “restituição”, a “equivalência”, estaria em “substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de ‘satisfação íntima’, concebida ao credor como sua reparação ou recompensa”³³². Tal satisfação residiria em poder “descarregar livremente seu poder”³³³ e seus instintos de violência e crueldade sobre o “impotente”³³⁴, residiria na “volúpia de fazer o mal pelo prazer de fazê-lo”³³⁵. Assim, na relação “credor-devedor-castigo”, a reparação a um dano, a compensação pelo prejuízo consistia, antes de tudo, em “um convite a crueldade”³³⁶. Seria “através da punição ao devedor que o credor participaria de um *direito dos senhores*”³³⁷, que era o poder e o prazer de fazer alguém sofrer sempre que fosse possível e necessário, “experimentando a sensação exaltada de poder

³²⁷ Ibidem, II § 5

³²⁸ Ibidem, § 4

³²⁹ Ibidem, § 5

³³⁰ Ibidem

³³¹ Ibidem

³³² Ibidem

³³³ Ibidem

³³⁴ Ibidem

³³⁵ Ibidem

³³⁶ Ibidem

³³⁷ Ibidem

maltratar e desprezar alguém como ‘inferior’”³³⁸. É neste sentido que podemos entender como Nietzsche apresenta o caráter “alegre e festivo” da crueldade presente inclusive nas “relações contratuais das sociedades antigas”³³⁹.

Como está supracitado, as ocupações da esfera comercial acabaram por “invadir” todo complexo social. Neste sentido, a relação credor-devedor é entendida não somente nos limites interpessoais, passando a ser vista por Nietzsche numa constituinte da relação entre o indivíduo e a comunidade em que vive. É importante apresentarmos as formas que a relação credor-devedor assume ao longo da civilização para entendermos como ela constituiu as categorias centrais da moralidade e da religião, e, por conseguinte, a má-consciência.

Nesta perspectiva, temos a comunidade, que assume o papel de credora, fornecendo todos os benefícios de sua existência – proteção, atenção, paz, confiança – e, do outro lado, os seus membros, que assumem o papel de devedores, e que, enquanto tais, devem zelar pelos benefícios doados mediante o compromisso e a responsabilidade pela manutenção da comunidade. Segundo o filósofo, este compromisso se dá mediante o respeito aos costumes e preceitos da comunidade.

O respeito, nesse contexto, assume o sentido de obediência rigorosa à tradição, uma espécie de submissão à autoridade que é constituída pelo conjunto de costumes e crenças, aos quais os indivíduos devem seguir e conservar se quiserem continuar desfrutando da “paz e da confiança, sem preocuparem-se com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de fora, o sem paz”³⁴⁰. Assim, a relação credor-devedor, na esfera indivíduo-comunidade, basear-se-ia no empenho e no comprometimento do indivíduo com a manutenção da comunidade, uma vez que esta doa-lhe um “voto de confiança”, um “crédito” que o bonifica a desfrutar de sua existência.

Por outro lado, quando o indivíduo transgredir de alguma maneira a tradição, quando a comunidade entende que sofreu algum dano, alguma “ameaça”, vem à tona a outra parte que acompanha a relação credor-devedor, que é o castigo. A comunidade, posicionando-se enquanto “credor traído, lesado”, exigirá pagamento, uma compensação pelo “trato” rompido e pelo desrespeito efetuado. Essa “falta”, essa “quebra de confiança”, nos diz Nietzsche, nunca era cobrada de maneira “suave”, mas sim com dureza e crueldade. Nesta situação, o castigo era a cópia do castigo imposto aos inimigos da comunidade. Sobre isto, lê-se:

³³⁸ Ibidem

³³⁹ Ibidem

³⁴⁰ Ibidem, II § 9

o criminoso é um devedor que não só paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concebidos, como inclusive atenta contra o seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado o quanto valem esses benefícios. A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora da lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O castigo, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça [...]³⁴¹

No tocante ao castigo, Nietzsche nos chama atenção para dois aspectos importantes. O primeiro é que nas comunidades que não tinham tanto poder, era fundamental, para a garantia de sua existência, que a relação credor-devedor-castigo fosse mantida de maneira radical, rigorosa, sem “amolecimentos”, uma vez que o perigo estava sempre muito próximo, juntamente com a destruição. Assim, fazia-se necessário educar na rigidez e na dificuldade. Entretanto, destaca o filósofo, aumentando-se o poder de uma comunidade, ela não atribui mais tanta importância aos desvios cometidos pelo indivíduo, não mais os considerando tão subversivos e perigosos para a existência do todo. Assim, neste “estágio de evolução”, a comunidade diria: “que importam meus parasitas? Eles podem viver e prosperar – agora sou forte o bastante para isso!”³⁴².

Simultaneamente a esse desenvolvimento, Nietzsche situa a evolução do direito penal, onde se começou a considerar toda infração cometida pelo indivíduo como resgatável de algum modo, procurando isolar de alguma maneira o criminoso do seu ato. Assim, a comunidade, à medida que aumenta seu poder, e as ameaças tornam-se cada vez mais insignificantes, naturalmente passa a educar seus indivíduos na paz e na abundância, o que gradativamente vai “adormecendo” os instintos de violência e a crueldade que o acompanha, uma vez que: “Em condições muito pacíficas há cada vez menos ocasiões e necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e então todo o rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência [...].”³⁴³.

O outro aspecto destacado por Nietzsche em relação ao castigo, é que ele desconsidera a concepção tradicional que vê na utilidade desta prática um meio de despertar no “culpado” um sentimento de remorso, de culpa – e também desconsidera que tal utilidade poderia servir como parâmetro de investigação histórica para o advento da má-consciência. Para o filósofo, enxergar o castigo sob esta perspectiva, querendo que dele floresça o remorso, seria ter uma visão histórica muito estreita, já que, tal exigência, constitui o desejo de um determinado “tipo

³⁴¹ Ibidem

³⁴² Ibidem, II § 10

³⁴³ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 201

moral” que valoriza esse tipo de sentimento, e deseja que o indivíduo, ao ser submetido ao castigo, sinta-se culpado.

Através do procedimento genealógico, Nietzsche argumenta que, se nos tempos modernos o castigo é visto como um meio de despertar a culpa, isso não pode ser tomado como um parâmetro para uma investigação que queira encontrar a origem histórica desse sentimento. A utilidade de alguma coisa, de um conceito, de um valor de uma instituição, e até mesmo de uma prática como o castigo, não explica necessariamente seu sentido mais remoto, “original”. Em outros termos, se o castigo é utilizado com um determinado fim, isso não quer dizer que sempre foi assim ou será. Essa utilização, como nos possibilita vislumbrar a investigação genealógica, pode ser apenas um sentido mais recente que foi “impresso” numa longa cadeia de transformações anteriormente possíveis, podendo estar em completa dissonância com o seu sentido “originário”, já que:

tudo é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior [...], todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorar-se, e este processo de subjugamento é uma nova interpretação, um ajuste, no qual “sentido” e “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados³⁴⁴.

Assim, para Nietzsche, seria um erro achar que, tendo-se “compreendido bem a utilidade de um órgão fisiológico, de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso³⁴⁵, ou de um conceito ou valor moral, ou da utilização do castigo, poderíamos esclarecer algo a respeito de sua gênese. Para o filósofo, todas as finalidades e utilidades não seriam mais do que “indícios” de que uma vontade de poder se apropriou de algo e reconfigurou seu sentido e sua função até então dominantes. O que fica aqui evidenciado é que, querer que o sentimento de culpa tenha sua origem histórica no ato de castigar, é incorrer no erro de pensar à luz da “linearidade”, da “continuidade histórica”, de maneira que, sentido, valor e utilidade pudessem permanecer idênticos em meio a todas as transformações históricas, pudessem estar protegidos das astúcias e das reconfigurações de sentidos, das relações de poder.

Segundo Nietzsche, se olharmos para a história, poderíamos distinguir em relação ao castigo dois aspectos: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o “drama”, uma certa seqüência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim a

³⁴⁴ Ibidem, § 12

³⁴⁵ Ibidem

expectativa ligada à realização desses procedimentos”³⁴⁶. Para sustentar como pode ser incerto o sentido do castigo, e mostrar como ele pode assumir diversas utilidades e ser ajustado para propósitos radicalmente diversos, o filósofo elenca uma variedade de possíveis utilidades para esta prática que divergem do desejo de fazer nascer a culpa. No seu dizer:

Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sob qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir o alastramento da perturbação. Castigo como inspiração de temor àqueles que determinam e executam o castigo. Castigo como espécie de compensação pelas vantagens que o criminoso até então desfrutou (por exemplo, fazendo-o trabalhar nas minas como escravo) [...] Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido[...]³⁴⁷

Assim, podemos ter em vista que, se por trás do ato de castigar, da prática de causar algum tipo de sofrimento, há uma pretensão, há uma expectativa de se despertar o sentimento de culpa no indivíduo, isso pode ser entendido como uma das muitas finalidades possíveis que existiram. Em outros termos, podemos dizer que essa forma de utilização do castigo pode ser vista como uma evidência que uma vontade de poder se apoderou dessa prática, desse “ato”, e imprimiu-lhe, através de sua interpretação e ajuste, outro “conteúdo”, obscurecendo o sentido e a finalidade anterior. Essa expectativa, em especial, só pode estar ligada ao desejo de um determinado “tipo moral” que valoriza demasiadamente o sentimento de culpa, querendo que, no fim de tudo, o indivíduo que cometeu um desvio de conduta, uma “falta”, possa, uma vez submetido a esse “drama”, reconhecer seu erro através de um “exame de consciência” e, por conseguinte, sentir-se “culpado”, com remorso pelo que fez.

Juntamente com o argumento genealógico, a respeito de se desarticular a crença tida na consciência popular de que o castigo desperta a culpa, Nietzsche ainda recorre a um argumento psicológico, procurando mostrar que essa concepção, antes de tudo, atenta “contra a realidade e contra a psicologia”³⁴⁸, tanto nos tempos de sua época quiçá na “mais longa história do homem”³⁴⁹. Buscar a origem da má-consciência no castigo, na concepção do filósofo, seria um erro, até uma inocência, já que nos tempos antigos “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”³⁵⁰. Do ponto de vista do

³⁴⁶ Ibidem § 13

³⁴⁷ Ibidem

³⁴⁸ Idem, *Genealogia da Moral* II, § 14

³⁴⁹ Ibidem

³⁵⁰ Ibidem, §15

culpado, de sua “consciência”, se havia uma autocrítica no seu agir, esta se dirigia apenas a prudência, ou a falta dela; “algo aqui saiu errado”³⁵¹, e não a atitude de remoço; “não devia ter feito isso”³⁵². Na concepção do filósofo, entre “prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo, as penitenciárias e casas de correção não seriam o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor”³⁵³, já que o castigo, diferentemente da crença popular, apenas “endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância e aumenta a força de resistência”³⁵⁴. Assim, conclui Nietzsche:

inquestionavelmente se deve buscar o genuíno efeito do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa [...] o que em geral se consegue o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo domestica o homem, mas não o torna melhor³⁵⁵.

Posto de lado o castigo como fonte de má-consciência, ou, em outros termos, uma vez afastada a idéia do castigo como motivo do sentimento de culpa, Nietzsche irá propor sua hipótese sobre a origem dessa “planta hedionda”³⁵⁶.

3.2.1. O encarceramento social e o mal estar na civilização

Afastado o castigo, Nietzsche vai lançar sua hipótese na tentativa de entender quais teriam sido as condições propícias para o florescimento da má-consciência e como teria se dado sua evolução³⁵⁷ até que se encontrasse na sua “forma tardia”. A construção da hipótese nietzscheana nos possibilitará pensar a domesticação do homem sob duas perspectivas, embora devamos ressaltar que elas estão estritamente relacionadas e não podem ser divididas senão de maneira didática, para fins expositivos, já que fazem parte de um mesmo processo, devendo ser compreendidas numa linha de continuidade.

A primeira seria como, em decorrência do encarceramento na sociedade e na paz, o homem se vê diante de uma “suspensão” dos seus instintos, já que não encontraria situações permitidas pela sociedade para extravasá-los, ocasionando, por conseguinte, o que Nietzsche

³⁵¹ Ibidem

³⁵² Ibidem

³⁵³ Ibidem, II § 14

³⁵⁴ Ibidem

³⁵⁵ Ibidem, § 15.

³⁵⁶ Ibidem, § 16

³⁵⁷ Ibidem, § 19

denomina “interiorização do homem”³⁵⁸. A domesticação aqui se dá pelo controle imposto pela vida em sociedade que impossibilita os indivíduos darem livre vazão a seus impulsos sempre que estes requisitem satisfação. A segunda perspectiva que podemos pensar a domesticação do homem na hipótese nietzscheana diz respeito ao que teria decorrido desse estado de paz e da interiorização dos instintos, que seria o desenvolvimento da má-consciência, da consciência de culpa, levada ao paroxismo na esfera religiosa, quando o homem, ao internalizar determinados valores, assume o controle de sua natureza, que ele passa a entender como “corrupta” e “má”, não precisando mais de uma coerção externa, já que sua “consciência” atua como “inibidora”, domesticadora da vontade. Estabelecido este caminho que trilharemos, passaremos a apresentar o percurso feito pelo filósofo na busca pela origem da má-consciência.

Posto de lado o castigo, Nietzsche diz:

Neste ponto já não posso me furtar a oferecer uma primeira, provisória expressão da minha hipótese sobre a origem da “má consciência”: não é fácil apresentá-la, e ela necessita ser longamente pensada, pesada, ponderada. Vejo a “má-consciência” como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mias radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encarcerado no âmbito da sociedade e da paz³⁵⁹.

Nesta citação podemos perceber como o filósofo entende que a má-consciência foi uma doença adquirida pelo homem como fruto do processo civilizatório. O que está aqui em questão é que Nietzsche apresenta como a mudança de uma forma de vida, antes “desregrada”, “livre” e “inocente”, para o encarceramento numa sociedade pacificada, com normas e freios, trouxe uma profunda transformação na maneira como o animal-homem passa a se comportar e ter que lidar com os seus instintos e sentimentos, alterando substancialmente sua conduta e maneira de enxergar o mundo e a si mesmo.

Segundo o filósofo, alguns homens antes de serem forçados à vida “regrada” da sociedade, viviam de “modo feliz na natureza selvagem, na vida errante, na guerra e na aventura”³⁶⁰, onde seus instintos gozavam de grande liberdade e constituíam a “base de sua força, de seu prazer e do temor que inspiravam”³⁶¹. Entretanto, quando tais indivíduos foram obrigados a viver sob “normas e freios”³⁶², seus instintos – “velhos guias inconscientes e

³⁵⁸ Ibidem, II § 16

³⁵⁹ Ibidem

³⁶⁰ Ibidem

³⁶¹ Ibidem

³⁶² Ibidem, § 17

certeiros” – ficaram privados daquela imensa e inocente liberdade. Assim, coercitivamente tiveram que adaptar-se a um “novo mundo”, a “uma vida estranha, na qual para as funções mais simples sentiam-se canhestros”³⁶³. Em decorrência dessa nova situação, dessa “violenta separação do homem com seu passado animal”³⁶⁴, ele teria tornado-se, segundo Nietzsche, um “infeliz animal”, que foi obrigado a reduzir-se a seu “órgão mais frágil que seria sua consciência, limitando-se a pensar, inferir, calcular e combinar causas e efeitos”³⁶⁵. Para completar o drama de sua tragédia, ressalta o filósofo, os “velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências”³⁶⁶, mesmo ele estando proibido de extravasá-los.

Para Nietzsche, esse encarceramento na sociedade e no estado de “paz” em que o homem se encontrou foi um momento decisivo para a relação dele com seus impulsos. Ora, se antes na vida “livre” esses “guias certos” da ação encontravam um “alvo” no qual podiam ser descarregados, como na guerra, em que a existência de inimigos permitia a violência ser extravasada, na vida pacífica, tanto interna e externamente, qual seria o valor de tais impulsos, qual seria sua importância? Eles parecem ficar “descontextualizados”, deslocados e “sem valor”³⁶⁷; passam a ser “mal vistos”, são alvos de crescente desconfiança, já que se tornam uma possibilidade de “desagregação social”, de uma perigosa fonte de conflitos internos que podem levar ao caos. O que se segue é uma valorização de uma conduta, de um comportamento pautado na não agressão, uma desvalorização crescente da violência. Sobre isto lê-se:

Uma vez que a estrutura da sociedade se mostre estabelecida no conjunto e protegida contra perigos externos, é esse temor ao próximo que torna a criar novas perspectivas de valoração moral. Certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, que até então tinham de ser não apenas respeitados como socialmente úteis – sob nomes diversos dos mencionados –, mas cultivados e acentuados (porque necessitava-se constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste), são sentidos bem mais intensamente na sua periculosidade – agora que lhe faltam canais de escoamento –, e pouco a pouco são estigmatizados como imorais e abandonados a calúnia[...] Tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau [...]³⁶⁸

Nesta perspectiva, podemos entender que a imposição e a exigência que é feita na vida de uma sociedade pacífica, é que seus membros sacrifiquem seus instintos, suprima-os ao

³⁶³ Ibidem, § 16

³⁶⁴ Ibidem

³⁶⁵ Ibidem

³⁶⁶ Ibidem

³⁶⁷ Ibidem

³⁶⁸ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 201

renunciar suas satisfações. A regularidade dos costumes, as normas e os valores, as sanções impostas, que são grandes “bastiões”³⁶⁹, irão concentrar esforços na necessidade de domesticar a natureza humana, de conter sua força imprevisível e destrutiva que, se não estiver “bem disciplinada”, dominada, pode trazer grandes danos, pode ser perigosa ao convívio social.

Mas, quais seriam as consequências desse novo modo de vida, dessa grande pressão e sacrifício instintivo? O que aconteceria com os impulsos da natureza humana, que mesmo impedidos de serem satisfeitos ainda continuaram a requisitar satisfação?

Nietzsche entende que todo esse processo de encarceramento na “opressiva e estreita regularidade dos costumes” e da paz social significou uma “grande pressão” para o homem, resultando num sentimento de desgraça, num mal estar na civilização. Em decorrência disso, os instintos que foram impedidos de seguir seu curso natural de satisfação tiveram de “buscar gratificações novas e subterrâneas”³⁷⁰ – toda a força instintiva que foi represada teve que efetuar uma mudança em sua descarga, já que “todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro”³⁷¹, constituindo aquilo que Nietzsche denomina “interiorização do homem”, dos instintos.

Assim, partindo do princípio que o animal-homem, ao encontrar-se encarcerado na sociedade, estava impossibilitado de extravasar seus impulsos, em especial o de violência, e que eles foram interiorizados, ele irá inferir dessa hipótese que “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na destruição”³⁷², consequências do instinto de violência, que antes gozavam de muita liberdade e inocência, por não acharem um “alvo” externo, acabaram por voltar-se contra o próprio possuidor de tais instintos, originando o florescimento da “má-consciência”. Aqui estaria localizada, segundo a hipótese nietzscheana, a origem dessa “profunda doença”, que seria fruto de uma queda em novas situações e condições de existência”³⁷³ que “podaram o animal-homem socialmente”, que domesticaram sua natureza animal, impedindo-a de ser extravasada.. Sobre isto, lê-se:

esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse

³⁶⁹ Ibidem

³⁷⁰ Idem, *Genealogia da Moral*, II § 16

³⁷¹ Ibidem

³⁷² Ibidem

³⁷³ Ibidem

prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da má-consciência³⁷⁴[...] Esse instinto de liberdade tornado latente à força, esse sentimento de liberdade reprimido, recuado, capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência³⁷⁵.

Teria sido assim que a má-consciência surgiu, mesmo que ainda embrionariamente, quando o homem, ao ser domesticado, se viu impossibilitado de extravasar seus instintos e pulsões, e estes – em especial sua agressividade e violência –, aos poucos foram mudando sua direção: ao invés de serem canalizados para o “exterior”, para um “outro”, um “não-eu”, sofreram um refluxo, voltando-se contra o “velho Eu animal”³⁷⁶.

Entretanto, Nietzsche ressalta que o advento dessa vida em sociedade, que pressupõe uma renúncia imposta ao homem, e que resulta na interiorização dos instintos, não pode ser pensada de maneira natural, já que não se dá de forma espontânea. O homem que vive de maneira livre, “adaptado de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra e a aventura”, encontra satisfação dos seus instintos sem nenhuma “responsabilidade”, “consideração” ou culpa, não experimenta nenhuma coerção restritiva nem punitiva, ao passo que não renunciaria por “boa vontade” esse modo de vida. É somente como membros de uma comunidade que os indivíduos passam a sacrificar e restringir as possibilidades de satisfação de seus impulsos. Mas, o que levaria os homens a saírem dessa situação de “liberdade” para uma vida de restrições, de sacrifícios? Seria um pacto social? Uma propensão natural de ser um *zoompolitikon*?

Nietzsche, na sua busca pela origem da má-consciência, pressupõe que o início da sociedade, assim como o seu posterior desenvolvimento, só foram “levados a termo com atos de violência”³⁷⁷ impostos ao animal-homem, de modo que ele se “acostumasse” coercitivamente a essa nova maneira viver, que lhe exigia sacrifícios e domesticava suas vontades. Aqui, trata-se de compreender como o filósofo apresenta o encarceramento do homem na sociedade com “normas e freios” e como esta teria surgido com toda sua “maquinaria esmagadora e tirania terrível”³⁷⁸, restringindo a liberdade do homem e domesticando seus instintos.

Para sustentar sua hipótese sobre a origem da má-consciência – que, como vimos, está ligada a uma separação do homem com seu passado animal –, Nietzsche necessita pressupor que a mudança de vida do homem – antes “errante” e “aventureira” – para a regularidade da

³⁷⁴ Ibidem

³⁷⁵ Ibidem, II § 17

³⁷⁶ Ibidem, § 18

³⁷⁷ Ibidem, § 17

³⁷⁸ Ibidem

sociedade, não pôde ter ocorrido de maneira “gradual nem voluntária”³⁷⁹, mas só através de uma “ruptura, um salto, uma coerção, contra a qual não havia sequer luta”³⁸⁰. Como dissemos, para o filósofo, “a inserção de uma população sem normas e freios numa forma estável”³⁸¹ só pode ter sido levada a termo somente com atos de violência e crueldade.

Neste ponto, Nietzsche trata de pensar a origem da sociedade fora de um “modelo explicativo harmônico”³⁸², para que sua hipótese acerca da má-consciência – que pressupõe uma entrada à força do homem em sociedade –, possa ser sustentada. Sua concepção defende que essa origem é constituída pela violência e por uma terrível tirania, promovida por uma maquinaria esmagadora e implacável, e que teve como finalidade “bater” na “matéria-prima humana e semi-animal”³⁸³ até que ela ficasse não só amassada e maleável, “mas também *dotada de uma forma*”³⁸⁴. Aqui, segundo o filósofo, não podemos pensar a sociedade como fundada num “ato pacificador”, num “contrato social”, nem como resultado de um progresso natural ou lógico da espécie humana, mas a partir de relações de conflito e domínio³⁸⁵. Na visão nietzscheana, a sociedade constituiu-se enquanto um aparato de procedimentos coercitivos, cuja finalidade é impor ordem e forma ao “caos que reina” nos impulsos do semianimal homem, colocando-lhe uma camisa de força social “para fins de domesticação”³⁸⁶. Assim, podemos perceber como a domesticação pode ser entendida como resultado do processo civilizador, no qual o animal homem, ao ser encarcerado, teve seus instintos podados e impedidos de serem extravasados.

Aqui, devemos nos perguntar: quem é o dono dessa vontade de poder que imprime forma a essa matéria-prima semianimal, forçando-a a viver nessa nova situação que lhe exige a renúncia dos instintos? Quem são esses “inconscientes artistas”? Segundo Nietzsche, as “marteladas” que dotaram a natureza do animal-homem de uma “forma” só podem ter sido dadas pela ação de uma “vontade ativa”, do tipo “nobre guerreiro” – tal qual a besta louca, cuja vontade de domínio, pulsões agressivas e sede de conquista, com tudo que nisso possa haver de monstruoso e perigoso, ainda esteja para “aquém do bem e do mal” –, um tipo de homem que vê a justificativa de seu agir em sua obra final, que é a sociedade organizada segundo sua vontade.

³⁷⁹ Ibidem

³⁸⁰ Ibidem

³⁸¹ Ibidem

³⁸² GIACOIA, *Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma*, p.207

³⁸³ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 17

³⁸⁴ Ibidem

³⁸⁵ GIACOIA, *Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma*, p.209

³⁸⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 22

O início da sociedade, na hipótese do filósofo, foi dada quando essa raça de conquistadores e senhores, “organizados guerreiramente e com força para organizar”³⁸⁷, lançou toda sua força e suas “garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda nômade, informe”³⁸⁸, sem o hábito de estar ordenada e comandada coercitivamente. Teria sido assim, sustenta Nietzsche, que começou a existir o “Estado na terra”³⁸⁹, com um aparato de procedimentos coercitivos cuja finalidade era impor ordem e forma ao caos que reina nos instintos e impulsos do semianimal homem, comandado por “senhores violentos em atos e gestos”³⁹⁰. Assim, com a inserção nessa nova condição de existência, com a “camisa de força social” no “animal-homem”, surgirá à má-consciência, como uma consequência da barbárie que inicia a civilização, como consequência de uma “renúncia” e “sacrifício” dos instintos do homem.

No aforismo 257, de *Para Além do Bem e do Mal*, e no parágrafo 17 da *Genealogia da Moral*, temos presente a concepção de Nietzsche acerca da barbárie que inicia o “Estado”, e de como a “elevação do tipo homem”, entendida por ele como obra de uma sociedade aristocrática, só foi levada a termo a partir de golpes de violência e tirânica dominação. Sobre isto, lê-se:

é certo que não devemos nos entregar a ilusões humanitárias no tocante às origens de uma sociedade aristocrática (ou seja, do pressuposto dessa elevação do tipo “homem”): pois a verdade é dura. Digamos, sem meias palavras, de que modo *começou* na terra toda sociedade superior! Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, sobre culturas antigas e murchas [...]³⁹¹

Na *Genealogia* temos como inovação o termo “besta loura”, que o filósofo utiliza para designar essa espécie de conquistadores guerreiros:

Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente maior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o ‘Estado’ na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão consideração,

³⁸⁷ Ibidem, § 17

³⁸⁸ Ibidem

³⁸⁹ Ibidem

³⁹⁰ Ibidem

³⁹¹ Idem, *Além do Bem e do Mal* § 257

pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva [...] Sua obra consiste em criar instintivamente formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas [...] ³⁹²

Podemos aqui perceber como o “advento da civilização”, na concepção nietzscheana, é perpassada por violência e tirania. Temos uma raça de guerreiros, conquistadores que subjagam povos e indivíduos acostumados à vida errante, colocando-os coercitivamente numa sociedade com normas e freios. De tais homens, antes acostumados com uma “maior liberdade”, será exigido um sacrifício e a renúncia de seus instintos, será exigido que se adaptem a essa nova situação na qual estão encarcerados – numa palavra: terão sua natureza instintiva domada, domesticada, subjugada pela camisa de força civilizatória.

Neste ponto de sua argumentação, onde o filósofo tenta retratar as condições que propiciaram o advento da má-consciência, ele nos chama a atenção para o fato de que os homens que promoveram esse “involuntário encarceramento” – aquelas “aves de rapina”, a raça de conquistadores, seriam totalmente estranhos a qualquer “sentimento de culpa”, de “responsabilidade”, de “consideração”, e que seriam apenas “organizadores natos”. Por sua vez, a existência da má-consciência nada teria a ver com eles, uma vez que:

neles não nasceu a má-consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme quantum de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como latente ³⁹³.

Segundo Nietzsche, devemos buscar a má-consciência naquele indivíduo que fora subjogado, que teve seu instinto de liberdade podado à força, ou seja, no indivíduo “reprimido, recuado, encarcerado no íntimo”, que foi capaz de “desafogar-se somente em si mesmo”³⁹⁴, que não podia “extravasar” e dar “satisfação” a seus “velhos guias certos” sob nenhuma condição – ou, em outros termos, no indivíduo que foi encarcerado na sociedade e na paz, e, por conseguinte sofreu com a interiorização dos instintos. Somente nele estaria o florescimento desta planta hedionda, uma vez que a má-consciência, na hipótese nietzscheana, não seria criação de “dominadores, mas de dominados, não seria coisa de senhores, mas de escravos”³⁹⁵. Para ele, o “homem ativo”, que podia dar vazão a sua agressividade e pulsões de toda espécie, “os mais fortes, nobres, corajosos, em todas as épocas possuíram um olhar mais

³⁹² Idem, *Genealogia da Moral*, II § 17

³⁹³ Ibidem

³⁹⁴ Ibidem

³⁹⁵ MOURA, *Op.cit.*, p.142

livre, uma consciência *melhor*³⁹⁶ – “inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da má-consciência: o homem do ressentimento!”³⁹⁷

O que acontece quando o “ressentimento” deste ser podado, dominado, reprimido, que se vê diante de uma “suspensão de seus instintos”, como se estes não tivessem mais utilidade – passando mesmo a vê-los como fonte de infortúnios e causadores de um mal estar na civilização, uma vez que se encontra encarcerado na sociedade na paz – “cruza o caminho da religião”³⁹⁸? Ou, numa palavra: o que acontece com a “má-consciência” – essa planta hedionda –, quando ela encontra o “terreno fértil da espiritualidade”, que irá desenvolvê-la “sinistramente”? O que acontece quando ela se “apodera da suposição religiosa”³⁹⁹? A má consciência atingirá seu auge, se encontrará em sua forma mais “sinistra” e “hiperbólica” – “atingirá sua mais terrível e sublime culminância”⁴⁰⁰ ao construir “ideais negativos”⁴⁰¹, transformando o homem numa “câmara de tortura”⁴⁰², possuidor de um desejo de maltratar-se e de uma “crueldade psíquica”⁴⁰³ que se descarrega em si mesmo. Segundo Nietzsche, a união entre “mal estar” e “religião”, irá levar o “auto martírio”⁴⁰⁴ psíquico do homem ao “paroxismo, à sua “maximização”⁴⁰⁵.

Uma vez apresentada a domesticação do homem na interiorização dos instintos, em decorrência do encarceramento na sociedade e na paz, agora passaremos a investigar a domesticação do homem no desenvolvimento do sentimento de culpa, que para Nietzsche é uma doença adquirida em decorrência de toda essa pressão social, que gerou a má-consciência.

3.3. A interiorização da culpa e a suposição religiosa

Nietzsche concebe a má-consciência como uma espécie de “doença”, mas “uma doença tal como a gravidez é uma doença”⁴⁰⁶. Se até aqui foi diagnosticada a sua origem, propiciada pelo encarceramento do homem na sociedade e na paz, que gerou um mal estar e a interiorização dos instintos, devemos observar como esta “nova criatura” foi crescendo até

³⁹⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 11

³⁹⁷ Ibidem

³⁹⁸ MOURA, *Op.cit.*, p.142

³⁹⁹ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* II § 22

⁴⁰⁰ Ibidem, § 19

⁴⁰¹ Ibidem, § 18

⁴⁰² Ibidem, § 16

⁴⁰³ Ibidem, § 22

⁴⁰⁴ Ibidem, II § 22

⁴⁰⁵ MOURA, *Op.cit.*, p.142

⁴⁰⁶ Ibidem, § 19

atingir sua plenitude, “sua mais terrível e sublime culminância”⁴⁰⁷, para vermos o que veio à luz no mundo após todo esse processo. Aqui, trata-se de pensarmos a questão que foi colocada anteriormente, a saber: como a “interiorização dos instintos”, conjuntamente com a “interiorização do sentimento de culpa e dívida”, levou a má-consciência a sua “maximização”.

Na concepção do filósofo, a má-consciência é fruto de dois processos que se desenvolvem num movimento complementar e convergente⁴⁰⁸. O primeiro, que apresentamos anteriormente, diz respeito a interiorização das correntes pulsionais agressivas decorrente da vida em sociedade, já que os homens, ao viverem em sociedade, e desfrutarem de seus “benefícios”, precisam, em contrapartida, sacrificar a liberdade e a satisfação de seus instintos e vontades. O segundo processo, que propiciará à má-consciência atingir sua “mais terrível e sublime culminância” – e que será o foco de nossa problemática a partir de agora –, diz respeito à retomada da relação credor-devedor e sua moralização na esfera religiosa, ou, mais especificamente, discutirá como ela atinge seu pleno desenvolvimento com o advento do cristianismo e seu dogma de pecado como culpa em relação a Deus.

Para entendermos esse processo de moralização na esfera religiosa – processo esse que irá desenvolver e aprofundar o sentimento de culpa –, devemos deter nossa atenção, em primeiro lugar, na análise que o filósofo faz das antigas comunidades tribais, nas quais ele identifica uma faceta bastante interessante da relação credor-devedor. Foi neste tipo de relação, segundo Nietzsche, que teria sido estabelecido um “embrionário sentimento de dívida”, uma embrionária “consciência de culpa” – na sua primeira forma de interiorização – que teria como causa a maneira que os indivíduos das primeiras comunidades relacionavam-se com seus antepassados. A má-consciência, aqui, se desenvolve primariamente como sentimento de dívida em relação à estirpe fundadora, para mais tarde tornar-se dívida para com um “Deus credor”.

No elo indivíduo-comunidade, a relação credor-devedor é dada da seguinte forma: temos, de um lado, os indivíduos da comunidade, ou seja, a “geração viva”, que reconhecem uma grande “obrigação jurídica”⁴⁰⁹ para com as gerações anteriores, em “especial para com a primeira, a fundadora da estirpe”⁴¹⁰. Essa obrigação, que sustenta esse elo credor-devedor, seria constituída pela convicção dos que estariam vivos de que a origem e a perpetuação da

⁴⁰⁷ Ibidem

⁴⁰⁸ GIACOIA, *Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma*, p.221

⁴⁰⁹ Ibidem

⁴¹⁰ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 19

comunidade só fora possível “graças aos sacrifícios e realizações dos antepassados”⁴¹¹. Assim, os antepassados, enquanto “espíritos poderosos”⁴¹², assumem o papel de credores, concebendo às “estirpes novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força”⁴¹³, enquanto os indivíduos, que usufruem desse “presente”, tornam-se “devedores”.

Mas, qual seria a “moeda de troca” nessa relação por parte da geração viva? O que poderiam dar ou fazer que honrasse sua dívida com os antepassados? Nietzsche sustenta que esse “sentimento de dívida” era um “motor” das atividades que permeavam a representação de mundo das antigas comunidades tribais, e que, para honrá-lo, estas realizavam “sacrifícios, festas, musicas e homenagens”⁴¹⁴. Assim, esse sentimento de dívida acabou por constituir um aspecto na vida comunitária que tornou-se o mais importante: a obediência. Ser obediente, como ressalta o filósofo, era a maior demonstração de respeito da comunidade aos antepassados, a maneira mais honrosa de administrar a dívida em relação ao seu “credor”. Ora, se os costumes são obra dos antepassados, nada mais correto do que conservá-los e respeitá-los, juntamente com todos os seus “preceitos e ordens”⁴¹⁵. Dessa maneira, temos um leque de obrigações na esfera moral que constituirá o comportamento do indivíduo, sendo tais obrigações um constante “tu deves”.

Outro aspecto ressaltado por Nietzsche dessa relação, que se baseia na obrigação com os antepassados, é que sua existência está direta ou indiretamente ligada ao medo. Neste sentido, manter os costumes não é apenas uma questão de “gratidão”, mas também de reverência e temor. Quanto maior a transgressão da comunidade, maior poderá ser a ira dos antepassados e o infortúnio que pode recair sobre ela, e, na medida em que os sacrifícios eram úteis para “agradar”, também serviam para acalmar o “credor lesado”. De tempos em tempos, quando os “costumes afrouxam”, ou, sob outra condição excepcional, é imposta uma rigorosa indenização, uma espécie de “resgate geral e jubileu”⁴¹⁶, com o credor exigindo ressarcimento pelo dano causado.

Segundo o filósofo, essa relação entre medo, ancestral, poder, e “consciência de dívidas”⁴¹⁷, pode ser pensada de “maneira diretamente proporcional”, ou seja, na medida em que a comunidade cresce o poder de sua estirpe, tornando-se ela mesma mais vitoriosa, independente, venerada e temida, crescem também o medo e o poder dos ancestrais, e,

⁴¹¹ Ibidem

⁴¹² Ibidem

⁴¹³ Ibidem

⁴¹⁴ Ibidem

⁴¹⁵ Ibidem

⁴¹⁶ GIACOVA, *Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma*. p.219

⁴¹⁷ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II § 20

paralelamente, a consciência de ter dívidas. A partir dessa linha de raciocínio, Nietzsche tentará pensar como os espíritos dos antepassados acabaram por transfigurarem-se num Deus:

Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – onde o ancestral termina por transfigurar-se num deus⁴¹⁸.

Em seguida, apoiando-se nas investigações históricas e na derivação genealógica, o filósofo tenta arquitetar como esse sentimento de dívida foi sendo passado através das mudanças de organização social na história da civilização, sendo essa consciência de ter dívidas mantida e transfigurada à medida que “caía” em novas “esferas” religiosas. Neste ponto, Nietzsche defende que o sentimento de dívida, de culpa em relação aos deuses, e o anseio por resgatar tais dívidas, teria sido herdado pela humanidade das antigas formas de organização social, das comunidades de estirpe aristocrática, e foi se “avolumando” na história “durante milênios”⁴¹⁹. Esse sentimento de dívida seria um traço próprio dessa comunidade de estirpe tribal, que teria se estendido a complexos sociais cada vez mais amplos. O filósofo sustenta que esta transposição a complexos mais amplos foi feita nas vastas massas de escravos e servos da gleba que, depois do declínio da organização tribal da sociedade, carregaram consigo aqueles hábitos, cultos e ritos, generalizando aquilo que era, na sua origem, limitado a uma comunidade. No seu dizer:

como mostra a história, a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio das formas de organização da “comunidade” baseada nos vínculos de sangue; do mesmo modo como herdou as noções “bom” e “ruim” da nobreza de estirpe (juntamente como o seu fundamental pendor psicológico a estabelecer hierarquias), a humanidade recebeu, como herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas não pagas, e o anseio de resgatar-se. (A transição é marcada por aquelas vastas populações de escravos e servos da gleba, que se adaptaram ao culto dos deuses dos senhores, seja através da coerção, seja por servilismo e imitação: a partir delas esse legado se alastrou em todas as direções). 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 conceito e o sentimento de Deus⁴²⁰.

O sentido da argumentação do filósofo concentra esforços para chegar num estágio civilizatório onde está estabelecida a “hegemonia de divindades universais”⁴²¹, ou o monoteísmo. Em especial, Nietzsche quer revelar como a relação credor-devedor ganhou sua

⁴¹⁸ Ibidem, II § 19

⁴¹⁹ Ibidem

⁴²⁰ Ibidem

⁴²¹ Ibidem

forma mais “alta” com o surgimento dos ideais judaico-cristãos, pelos quais o sentimento de dívida e culpa aprofundou-se de maneira “terrível” e jamais vista na “consciência moral”, criando a má-consciência no homem.

O indivíduo da má-consciência é aquele que se apodera da suposição religiosa para martirizar-se, entendendo-se como um ser dotado de uma “natureza pecaminosa”. Tal consciência, ou má-consciência, constitui para ele um “instrumento de suplício”. Devemos perceber que na base dessa “vontade delirante” de torturar-se está a velha relação “credor-devedor”, só que transfigurada para a esfera religiosa, e que essa transfiguração ganha sentido, segundo Nietzsche, no momento em que o indivíduo passa a interpretar a forte pulsação de sua natureza animal, de seus instintos como uma “insurreição”, como “rebelião” contra Deus, contra o “bom devedor”. Nesta concepção, a única maneira do “devedor” aproximar-se do seu “credor”, de honrar a sua dívida, é negar sua parte corrupta, sua natureza “semianimal má” e selvagem, suprimindo e asfixiando as pulsões que passa a reconhecer como fontes de “pecado”, de “falta”. Assim, ele passa a:

apreender em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos imprimíveis instintos animais, ele interpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o “Senhor”, o “Pai”, o progenitor e princípio do mundo), ele se retesa na contradição “Deus” e “Diabo”, todo o Não que diz a si, à natureza, naturalidade, realidade do seu ser, ele o projeta fora de si como um Sim, como algo existente, como Deus, como santidade, Deus como incomensurabilidade do castigo e da culpa [...]⁴²²

Neste ideal, a origem da culpa, da dívida, está agora radicada na própria natureza animal do homem, na sua existência, e, usufruir de seus prazeres, ver esses instintos como um valioso bem, passa a constituir um “perigo”, uma “insubordinação”. A natureza instintiva passa a ser vista e vivenciada como castigo e expiação, o homem passa a “domesticar-se” com um constante “vigiar e punir”⁴²³. As consequências desse ideal são extremamente cruéis para o homem, uma vez que ele passa a viver sobre um “eterno tu deves”, um sentimento permanente de dívida e culpa, culpa esta que o martiriza sempre que um de seus instintos requisitar satisfação, e que ele, por “descuido”, ou por uma “ansiedade” que não podia ser mais “domesticada”, acaba por satisfazê-los num instante, para depois “converter-se em câmara de tortura”, martirizar-se psicologicamente – e, às vezes, até fisicamente –, imaginando que rebelou-se contra o seu “bondoso credor”, pensando o quanto ele poderia

⁴²² Ibidem § 22

⁴²³ Esta expressão não tem, por hora, o objetivo de estabelecer algum diálogo entre as discussões aqui presentes e a obra *Vigiar e Punir*, do francês Michel Foucault.

estar bravo por sua “natureza pecaminosa” ter sobrepujado, pelo menos momentaneamente, sua “divina consciência”.

É assim que, face ao credor onipotente, metafisicamente idealizado, o homem, em sua existência terrena, não é mais um devedor no “sentido jurídico”, mas culpado em sentido moral – “uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício”⁴²⁴. É assim que a má-consciência, o sentimento de dívida e culpa neste indivíduo, acaba por adquirir um “contorno sinistro”, passa a ser uma consciência de débito perpétuo, irresgatável. Através do sentimento constante de “rebaixamento”, de uma “vontade louca”⁴²⁵ de sentir-se “desprezível”, “humilhado”, de sentir-se “culpado e mau”, o homem adquire um “agulhão na consciência”, uma vez que passa a apreender em Deus as últimas antíteses que chegou a encontrar para seus autênticos e insuprimíveis instintos animais.

Segundo Nietzsche, a consciência de dívida e culpa é levada ao seu ponto mais alto com “o grande golpe de gênio do cristianismo”⁴²⁶. A impossibilidade da humanidade de quitar suas dívidas, a concepção de que castigo ou sacrifício algum, por maior que fossem, jamais poderiam equivaler ao tamanho da dívida, recebe uma elaboração sublime na fantasia religiosa do imaginário cristão, como tentativa de solução para esse problema da dívida. Nessa fantasia, é o credor quem se sacrifica a si mesmo, por amor ao devedor, para seu resgate e absolvição. Sobre isto, lê-se:

[...] 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 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, por amor a seu devedor!⁴²⁷

É através desse “evento grandioso”, segundo Nietzsche, que a consciência moral se transforma naquilo que há de “divino no homem”, no “devedor”, na medida em que a representação do dever, da obrigação, que nela é inoculada, passa a ser concebida como “suprema e sagrada”. Para o filósofo, aqui está o lugar onde foi cunhado o sentido final dos conceitos da moral cristã; “culpa”, “consciência moral”, “dever” e “sacralidade do dever”.

O grande ataque do filósofo aos ideais desse “tipo moral” baseia-se no fato de que, por culpa deles, o homem “aprendera” a olhar com desdém suas propensões naturais, de tal modo que ele estaria “beirando a loucura”, tornando a terra um hospício com o alastramento dessa

⁴²⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral* II § 22

⁴²⁵ Ibidem

⁴²⁶ Ibidem, § 21

⁴²⁷ Ibidem

“doença mental” chamada má-consciência – que “infecta e envenena o fundo de todas as coisas com o problema do castigo e da culpa”⁴²⁸.

O homem que possui essa consciência moral, o “homem bom”, ou seja, o fruto tardio, não passa, aos olhos de Nietzsche, de um “castrado ideal”⁴²⁹, de um animal domesticado por todos os valores decadentes que estão internalizados em sua má-consciência. Os seus instintos, antes velhos e inconscientes guias certos das suas ações, agora não passam de um “fardo” que ele, por fatalidade, tem de carregar; não passam de um “inimigo perigoso”, ante o qual se deve sempre estar atento e guardar vigília. Contra tais instintos o que faz esse indivíduo? Extravasa todo aquele instinto de violência, de crueldade, de tirania que fora retido na sua própria natureza animal, até que esta fique “bem adestrada” e aprenda seu “devido lugar na hierarquia da existência” – é aqui que podemos vislumbrar como a crueldade está presente de maneira subterrânea na consciência moral.

Assim, a aquisição da má-consciência, enquanto uma “propensão inatural”⁴³⁰ que é constituída por ideais difamadores do mundo, hostis à vida, aos sentidos, a natureza, ao animal, constitui, segundo Nietzsche, uma forma bastante insana e estúpida de domesticar o homem. O sentimento de culpa, à medida que foi “internalizado” e “afundado nos recônditos mais abissais da consciência”, levou o homem a “anestesiá-lo e anulá-lo”, domesticando-se à medida que queria sentir-se culpado e desprezível, humilhado e miserável, vendo nisto uma forma de redenção, de orgulho e engrandecimento.

Em suma, de tudo que apresentamos até aqui, podemos ver como todo o esforço da civilização, seja ela no seu advento, nas primeiras formas de organização social, ou na sua fase mais “tardia”, com o advento do deus cristão, esteve sempre atrelado à necessidade de conter no homem as suas forças instintivas, promovendo, assim, a sua domesticação. Conter tais forças primitivas mostrou-se ser, à luz da segunda dissertação, o “programa” da própria inscrição do social no homem, mostrou-se ser o esforço da civilização em amarrar o animal-homem com cada vez mais força sempre que ele parecesse “dar ouvidos ao canto sedutor da natureza”. Teria sido assim que, segundo o filósofo, para viver em sociedade, o homem precisou “aprender” a fazer a renúncia e o sacrifício de si e de suas vontades em nome de um “bem”, seja ele sua “integridade física”, sua “comunidade”, ou a vontade de um Deus.

Se antes o animal-homem era acostumado a viver livremente, de forma a poder dar vazão a todos os seus impulsos e atender-lhes o “chamado” sempre que requisitassem

⁴²⁸ Ibidem, § 22

⁴²⁹ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, p.49

⁴³⁰ Idem, *Genealogia da Moral*, II § 24

satisfação, no momento em que é aprisionado na sociedade e na paz, será exigido dele que “freie seus guias certos”: daí nasce sua “consciência”: um prever, um calcular, um antecipar o futuro, elementos que vão enfraquecendo cada vez mais seu “esquecimento” e a forte e súbita relação “vontade-ação” que lhe era característico primordialmente. Desenvolvida não por meios “suaves”, mas a “ferro e fogo”, a “consciência” nasce como uma excessiva prudência, uma responsabilidade, antes de tudo, em relação à própria “integridade do corpo”, que pode sofrer todo tipo de castigos caso “esqueça” o quanto vale agora, no convívio social, a previsibilidade de suas ações.

Entretanto, esse seria apenas um primeiro momento do processo civilizador, onde a moralidade dos costumes constituía-se apenas como um meio e não um fim em si mesmo. Que fim seria esse? O indivíduo “autônomo”, “supra-moral” – já que autônomo e moral se excluem –, que não precisava de uma coerção externa para agir, uma vez que já havia interiorizado em sua consciência os preceitos e as normas para o seu agir.

Buscando entender o que teria acontecido nesse desenvolvimento, entre a “semente” da “consciência” e o seu fruto maduro, sua forma tardia, Nietzsche põe em cena sua hipótese acerca da origem da má-consciência, que teria se iniciado com o encarceramento do homem na sociedade e na paz, e o desenvolvimento tardio dos conceitos morais da humanidade antiga, que, já em seus primórdios, continham, nas relações tribais, uma embrionária “consciência de dívida”, que seria fruto de uma transposição da primordial relação “credor-devedor” para o complexo espiritual. Mais tarde, como essa primordial relação foi se “avolumando”, ela chegou ao seu ponto mais alto com o “advento do Deus judaico-cristão”, que levou a consciência de ter dívidas com a divindade ao seu paroxismo. A domesticação, pensada no contexto desse acontecimento, se dá na interiorização da dívida e da culpa e, por conseguinte, na problemática relação que o homem passou a estabelecer com os seus instintos.

Diante de toda a pressão social do encarceramento e da interiorização dos instintos, o homem encontra como “solução” para seu problemático mal estar na civilização, interpretar a existência de sua natureza animal como “pecaminosa”, como uma “rebelião” em relação a Deus, passando a entender que sua infelicidade na terra é “culpa” sua, e que a “fonte” de seu sofrimento reside em sua natureza animal, que é por essência “pecadora” e “desvirtuada”. É assim que o seu “ressentimento” diante de sua situação encontra agora uma “válvula de escape”: seu o “velho Eu animal”. Recebendo a descarga das suas pulsões agressivas, sua natureza animal será amordaçada, dominada, suprimida e domesticada, de modo que não tenha direito à satisfação.

É neste sentido que podemos entender como a domesticação do homem foi dada com a interiorização dos instintos e do sentimento de dívida para com Deus e da consciência de culpa. O homem, tendo em vista os preceitos da religião, reconhecendo na divindade o que há de “bom” e “puro”, e, na sua natureza animal, o que há de “mal” e “pecado”, domesticará a si mesmo através de sua “consciência moral”, sua “má-consciência” – “a voz de Deus em si mesmo” –, uma memória permanente de que ele é um “devedor”, e que lhe deve obediência e reverência, necessitando para isso, “domesticar” seus impulsos e vontades.

Considerações finais

O percurso que trilhamos até aqui nos possibilita fazer algumas conjecturas. Podemos perceber como Nietzsche, com o seu procedimento genealógico – um método investigativo bastante peculiar que se contrapõe às maneiras teológica e metafísica de conceber os valores, dirige uma crítica radical a todos que haviam se colocado a tarefa de meditar acerca do bem e do mal. Mostrando como a moral não é nem pode ser algo universal, mas, pelo contrário, é apenas uma perspectiva, uma avaliação sobre o homem e sobre o mundo, o filósofo desmascara qualquer pretensão que postule uma “substancialidade”, uma “identidade” de sentido dos valores que queira permanecer imutável através da história. Assim, podemos compreender como falar em “bem” e “mal”, deve ser antecedido por dois questionamentos fundamentais: “quem fala e de onde fala?” Tendo em vista essas perguntas, estamos atentos para o fato de que os valores têm uma história e que, por serem criações humanas demasiado humanas, se inserem num tempo e num espaço determinados, estando seu sentido diretamente relacionado com as condições em que foram forjados.

Um fator interessante que emerge da pesquisa genealógica, e que parece ter sido negligenciado pelas investigações tradicionais, é como o território moral é permeado por conflitos, por relações de poder. Podemos compreender ao longo das reflexões aqui presentes como, posto de lado o pressuposto de que possam existir regras absolutas para os valores, os mesmos passam a ser introduzidos no devir, e por isso, têm um momento de nascimento, crescimento, domínio e degeneração. Assim, nessa caminhada através da história, um tipo moral, para garantir sua auto conservação e expandir-se, procura, através dos meios que lhe cabem, dominar o que lhe for estranho ou constitua alguma ameaça. Podemos perceber como, por trás do discurso moral, que apregoa a aquisição de virtudes, o melhoramento do homem, não existe uma vontade desinteressada, que esteja apartada do mundo, mas, pelo contrário, o que há é um determinado modelo de homem que é idealizado e deseja ser difundido, e que pode entrar em conflito com um modelo contrário.

Depois de feita uma análise histórica dos valores, desmascarando qualquer pretensão universal destes, retirando-lhes o fundamento metafísico, podemos perceber como a segunda tarefa do pensamento nietzscheano, que é por em questão o valor dos valores, passa a ter como preocupação se aquilo que foi feito do homem através da moral pode ser tomado como algo “grandioso” ou “mediocre”. Olhando para aquilo que o filósofo denomina “fruto tardio”,

o homem moderno, podemos perceber como o processo civilizatório, na ótica nietzscheana, pode ser tomado como um sinônimo de uma “domesticação”, de um “apequenamento” do homem.

Iniciamos esta monografia com a pretensão de buscar uma leitura que nos permitisse encontrar um elemento de congruência entre as duas primeiras dissertações da *Genealogia da Moral*, de modo a poder estabelecer um fio condutor que abarcasse as reflexões desenvolvidas pelo filósofo e que encontrasse um sentido a que se destinassem os problemas desenvolvidos por Nietzsche em seu escrito polêmico. A chave de leitura da qual nos propomos partir foi que as reflexões do filósofo, presentes nessas duas dissertações, se esforçariam em mostrar como o processo civilizatório, tal qual foi conduzido, cujo protagonista maior foi a moral, encontraria seu sentido último em tornar o homem um animal domesticado, manso e civilizado. Podemos dizer, ao término desta pesquisa, que nossa chave de leitura mostrou-se ser uma possível perspectiva de interpretação.

Na primeira dissertação podemos compreender como a domesticação pode ser pensada na perspectiva da “transvaloração dos valores”, onde a moral judaico-cristã, à medida que se tornou dominante historicamente, e fez “definhar” a moral nobre, dos senhores, foi forjando um modelo de civilização a partir dos valores da compaixão, da abnegação, do sacrifício pelo rebanho. Se antes as virtudes veneradas pela moral nobre tinham como pressuposto os instintos potentes e perigosos, agora, com o predomínio da moral escrava, tudo o que antes era honrado, cultivado e desejado como “bom”, passa a ser tido como “imoral”, passa a ser caluniado, nomeado “mau”. A domesticação pôde ser entendida no próprio ideal de “homem bom” que passa a ser construído pela civilização, que é o indivíduo submisso, reativo, prudente diante de suas vontades, desconfiado perante sua natureza animal; um indivíduo que não constitui “ameaça” a ninguém, avesso a agressividade. Enfim, um “animal manso e domesticado”, totalmente esvaziado de seus instintos de violência, de sua vontade de poder, de domínio, conquista, disputa, e de toda e qualquer afirmação de vitalidade que constituía a base da moral aristocrata, guerreira.

Já na segunda dissertação, podemos pensar a domesticação do homem sob outra perspectiva, que foi a interiorização dos instintos e do sentimento de culpa. Um olhar para a pré-história do homem, quando este ainda era um simples animal-presa, nos possibilitou entender como o advento da “razão”, da “responsabilidade”, a tarefa de tornar o homem um ser constante, previsível, possuidor de uma consciência moral não foram uma simples tarefa empreendida pelo processo civilizador. Na inserção do social no animal homem, com suas regras e condutas, podemos entender como esse processo só foi possível mediante o

amordaçamento da camisa de força social, na qual, submetido a todo tipo de violência, crueldade e privações, que criaram nele uma memória da dor e do medo, o homem foi sendo domesticado até que finalmente tivesse aprendido a domar seus impulsos e o caos incandescente que habitava dentro de si.

Podemos também entender como, na esfera religiosa, através da aquisição do sentimento de dívida e culpa, o homem passou a se entender de maneira problemática ao interpretar sua natureza animal como um grande mal, como desvirtuamento, construindo em si uma má-consciência que buscou domesticar aquilo que acreditava ser impuro: seus instintos e vontades. Ao interpretar Deus como o “bom credor”, e a si como “mau” e “eterno devedor”, o homem da má-consciência criou em si um sentimento de obrigação pessoal, um grande “tu deves”, que a todo o momento “martela na consciência”, lembrando-lhe, como uma “verdadeira memória da vontade”, o que “deve” ou “não deve fazer”.

Nesta perspectiva, podemos entender como a consciência moral, com seus grandes preceitos, se tornou um grande mecanismo de domesticação do homem, uma vez que, interiorizada a dívida, a culpa, o sentimento do dever, a noção de pecado, o homem terá como parâmetro, para o seu agir e para avaliar se suas ações são boas ou más, a correspondência com os preceitos da moral. Ora, se a moral diz que determinados instintos não podem ser guias para as ações, uma vez que são perigosos e danosos, o homem se manterá sempre alerta em relação a si mesmo, se manterá em constante vigília de modo a não dar ouvidos a sua natureza, buscando assim suprimir-se, domesticar-se.

Aqui, a domesticação não é mais efetuada por um agente externo, pela coerção social nem pelos mecanismos punitivos do castigo, não se trata mais de um “não poder” usar os instintos, mas sim de um “não querer”. É o próprio indivíduo, depois de ter interiorizado os valores morais, que se transforma em seu agente coercitivo – mediante o sentimento de obrigação pessoal da dívida –, e em seu mecanismo punitivo, através do sentimento de culpa. A domesticação agora se dá no plano psicológico. A civilização passa a controlar o indivíduo “enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior”⁴³¹ um agente para cuidar dele, que é a sua “consciência moral”, construída para manter “vigilância”, como uma “guarnição numa cidade sitiada”⁴³².

Deste percurso que fizemos na *Genealogia*, podemos chamar atenção para algo que se mostrou evidente. Podemos dizer que o processo civilizador, tal qual apresentamos nesta pesquisa, foi perpassado por um sentimento: a desconfiança em relação aos instintos e a

⁴³¹ FREUD, *O mal estar na civilização*, p.85

⁴³² Ibidem

natureza animal humana em geral – a própria consciência moral, fruto de todo esse processo, foi sendo construída em cima dessa desconfiança. É a partir dessa perspectiva que podemos entender como tal processo foi tão duro e severo, foi perpassado por tanta violência, crueldade e sacrifício na socialização do homem. Domesticar a natureza humana com toda a sua força irrefreável e perigosa, controlar forças imprevisíveis que, se não estivessem submetidas à ordem e as normas, se não se tornassem previsíveis e bem orientadas, poderiam causar toda sorte de danos e males. Este mostrou-se ser, desde o início, o programa da civilização, a domesticação do homem.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Vânia Dutra. *Eticidade do Costume: A inscrição do social no homem*. In: **120 anos de “para Genealogia da Moral”**. Ijuí: Unijuí, 2008.

BARBOSA, Marcelo Giglio. **Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche**. São Paulo: Beca. Produções culturais, 2000.

BARBUY, Belkiss Silveira. **Nietzsche e o cristianismo**. São Paulo: Tera Dorea, 2005.

BRANDÃO, Carlos da Fonseca. **Os processos de civilização e o controle das emoções**, São Paulo: Edusc, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos, Lisboa: Edições 70, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo: a culpabilização no ocidente**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: EDUSC, 2003.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: **Microfísica do Poder**. Tradução: Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização**. Tradução: José Octávio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GIACOIA, Osvaldo. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.

_____. **Nietzsche como Psicólogo**. RS: UNISINOS, 2006.

_____. **Moralidade e Memória: Dramas e Destinos da Alma**. In: **120 anos de “para Genealogia da Moral”**. Ijuí: Unijuí, 2008.

GOMES, Thiago. **As teses sobre a educação de Nietzsche**. 2010. N° de folhas: 59. Monografia (Filosofia da Educação) – Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 18/ 11/2010.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução: Lúcia M. Endlich Orth, RJ: Vozes, 2005.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Moderna, 2006.

_____. **Claustros vão se fazer outra vez necessários**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Civilização e Cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Ivone Castilho Benedetti, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Anticristo**. Tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1989.

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

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução: Eduardo Nunes Fonseca, São Paulo: Hemus, 1985.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos: como se filosofa às marteladas**. Tradução: Delfim Santos F, Lisboa: Guimarães, 1985.

_____. **Ecce Homo: como se chega a ser o que se é**. Tradução: José Marinho, Lisboa: Guimarães, 1984.

_____. **Escritos sobre a História**. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho, São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Gaia Ciência**. Tradução: Márcio Pugliesi, Edson Bini e Noberto de Paula Lima, São Paulo: Hemus-Livraria, 1881.

_____. **Genealogia da Moral**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Ed. Companhia da Letras, 2009.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Obras Incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **O Nascimento da Tragédia**. Tradução: Álvaro Ribeiro, Lisboa: Guimarães, 1985.

PASCHOAL, Antonio Edmilson (Org.). **120 anos de “Para a genealogia da Moral”**. Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Unijuí, 2009.

SAFRANSKI, Rudiger. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Tradução: Lya Lett Luft, São Paulo: Geração, 2001.

SILVA, Marinete Araújo. Sobre a educação em si de Nietzsche. Disponível em: <http://www.unirio.br/morpheusonline/Marinete%20Silva.htm>.

TERRY, Eagleton. **A idéia de cultura**. Tradução: Sandra Castelo Branco, São Paulo: UNESP, 2005.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Tradução: António Guerreiro, Lisboa: Presença, 1990.