



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Moralidade, Doença e Crise: o Diagnóstico Formulado
por Nietzsche**

Uma análise estrutural da *Genealogia da Moral*

Ícaro Meirelles Figueredo

**Seropédica, RJ
2014.**



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS (ICHS)
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**Moralidade, Doença e Crise: o Diagnóstico Formulado
por Nietzsche**

Uma análise estrutural da *Genealogia da Moral*

Monografia apresentada ao curso de filosofia da
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como
pré-requisito para a obtenção do título de Licenciado
em Filosofia.

Professor orientador: José Nicolao Julião.

Ícaro Meirelles Figueredo

Seropédica, RJ
2014.

Moralidade, Doença e Crise: o Diagnóstico Formulado por Nietzsche

Uma análise estrutural da *Genealogia da Moral*

Ícaro Meirelles Figueredo

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º José Nicolao Julião (orientador)

Prof.º Dr.º Leandro Pinheiro Chevitarese

Porf.º Dr.º Danilo Bilate de Carvalho

Conceito Final: _____

“(...) Para que serve o homem?
para estrumar flores,
para tecer contos?

Para servir o homem?
Para criar Deus?
Sabe Deus do homem?

E sabe o demônio?
Como quer o homem
ser destino, fonte?

Que milagre é o homem?
Que sonho, que sombra?
Mas existe o homem?”

(Carlo Drummond de
Andrade)

Resumo:

O objetivo do presente trabalho consiste em mostrar como Nietzsche, em sua obra intitulada *Genealogia da moral*, apresenta uma crítica à modernidade, diagnosticando-a como sendo um período de decadência e crise, e mostrando que essa crise possui suas raízes na emergência dos valores morais. Para melhor compreensão dessa crítica, pretendemos fazer uma análise da estrutura dessa obra, percorrendo o caminho argumentativo traçado por Nietzsche, com vistas a descrever o seu projeto genealógico.

Modernidade. Moral. Nihilismo.

Abstract:

The objective of this research consists of show how Nietzsche, in his work entitled *Genealogy of Morals*, presents a critic to modernity, diagnosing it how been a period of decadence and crisis, and showing that this crisis has roots on the rise of moral values. For a best comprehension of this critic, we pretend operate an analysis of the structure of this work, traversing the argumentative path of Nietzsche, with the purposes of describing his genealogy project.

Modernity. Morals. Nihilism.

Moralidade, doença e crise: o diagnóstico formulado por Nietzsche

Introdução -----	7
Capítulo 1: “Bom e mau”, “bom e ruim” -----	9
Introdução -----	9
Moral de senhores e moral de escravos -----	9
O Cordeiro e a ave de rapina -----	13
A moral como propagadora da doença -----	15
Capítulo 2: “Culpa”, “má consciência” e coisas afins -----	16
Introdução -----	16
Esquecimento e memória -----	16
Castigo -----	22
Má-consciência -----	23
Culpa -----	25
O sofrimento do homem com o homem -----	26
Capítulo 3: O que significam ideais ascéticos -----	28
Introdução -----	28
O Perspectivismo -----	28
O filósofo e o ideal ascético -----	29
O sacerdote ascético -----	30
Medicamentos sacerdotais -----	33
A modernidade e o ideal ascético -----	36
O sentido do ideal ascético -----	38
Conclusão -----	39

INTRODUÇÃO

Insurgindo-se contra o entusiasmo otimista do projeto da *Aufklärung*, sem descambar, porém, no pessimismo constitutivo do cenário alemão do século XIX, Nietzsche constrói sua filosofia elaborando uma profunda análise crítica da cultura ocidental moderna. Contrariando a visão otimista do Iluminismo, fundamentado numa ideia de progresso e projetado a um *telos*, Nietzsche, ao longo de toda sua obra, questiona a posição privilegiada que a modernidade supostamente ocuparia, em relação aos outros períodos da história do homem.

Desde suas primeiras obras já é possível constatar sua posição crítica em relação à modernidade, entretanto, segundo nossa hipótese interpretativa, é no período de maturidade, sobretudo, a partir de *Para Além de Bem e Mal*¹ (PBM), que Nietzsche acentua as suas críticas, e a sua análise da modernidade torna-se mais clara e abrangente. A *Genealogia da Moral* (GM), redigida logo após PBM, no ano de 1887, Nietzsche considerava inicialmente um complemento e clarificação de PBM; nesse sentido, a GM está inserida no projeto do Nietzsche maduro de uma crítica radical da cultura e dos valores modernos.

Tornando-se uma das obras mais influentes do autor, a GM trata, sobretudo, do problema moral, questionando o fundamento dos valores morais caros à modernidade e ao ocidente. A problemática da obra, então, gira em torno de investigar a procedência e o valor da moral, as condições sob as quais os valores morais emergiram, como se modificaram e de que modo atuaram sobre o homem. O presente trabalho monográfico consiste em uma análise estrutural da GM, remontando os principais argumentos de Nietzsche, a fim de esclarecer suas críticas à cultura e à moral, e seu diagnóstico de niilismo. Para tanto, faz-se necessário percorrer com o filósofo a imensa região da moral, que abrange um imenso período da história do homem.

No prólogo da GM² Nietzsche afirma que tomava-se o valor dos “valores” morais como dado, como além de qualquer questionamento, e sua tarefa nesse livro consiste em questionar o valor desses valores, em avaliar em que medida a moral prejudicou ou beneficiou a saúde do homem, em compreender como a moral atuou no homem, quais

¹ Cf. *Ecce Homo*, “Para além de bem e mal”, 2. ‘Este livro é, em essencial, uma crítica da modernidade, sem excluir as ciências modernidade, as artes modernas, nem mesmo a política moderna...’

² Cf. GM, prólogo, 6.

efeitos gerou nele. Nesse sentido, o filósofo almeja empreender uma crítica aos valores morais, colocar em questão o próprio valor desses valores.

Na execução de seu projeto genealógico, Nietzsche divide sua obra em três dissertações: a primeira, com o título *“BOM E RUIM”, “BOM E MAU”* trata do sentido dos valores de ‘bom’ e ‘mal’, que constituem a base dos juízos de valor no cenário cultural do ocidente. Nessa primeira seção o filósofo vai em busca das condições sob as quais emergiram esses valores morais. Na segunda dissertação da *GM*, que carrega o título *“CULPA”, “MÁ CONSCIÊNCIA” E COISAS AFINS*, Nietzsche investiga como se deu o processo de desenvolvimento da má consciência e da culpa no homem, e de que modo esses sentimentos se transmutaram em imperativos morais. E na terceira e última dissertação, sendo a mais longa e ousada da obra, o filósofo se dedica a analisar *O QUE SIGNIFICAM IDEIAS ASCÉTICAS*, e qual a sua relação com a moral, com a ciência, com a arte, com a filosofia, com a cultura moderna em geral.

Tendo em vista essa divisão estrutural, os capítulos que se seguem tratam, cada um de uma dissertação da Genealogia, reconstruindo os pontos mais fundamentais da condução argumentativa acerca da problemática em questão, a fim de esclarecer as razões pelas quais Nietzsche diagnostica a cultura moderna como expressão da doença e da crise do niilismo.

I Dissertação – “BOM E MAU”, “BOM E RUIM”

Introdução

No prólogo da *Genealogia da Moral*³, Friedrich Nietzsche nos relata que quando era um garoto de apenas treze anos de idade já o perturbava o problema da origem do bem e do mal. Desde muito jovem então, assaltado pela curiosidade tipicamente filosófica, e demasiadamente humana, Nietzsche procurava respostas, e dedicava-se avidamente a resolver o problema.

O filósofo nos conta que nessa época então, quando “possuía o coração dividido entre os brinquedos e Deus” atribuiu a Deus a origem (*die Ursprung*) do mal, reconhecendo-o como o soberano Pai, tal foi a resolução que provisoriamente encontrou.⁴ Ele diz que posteriormente, por sorte, “aprendeu a separar o preconceito teológico do moral” e não mais buscou a origem do mal por trás do mundo, ou seja, fora do mundo. A partir de então, a querela se reformulou, perdendo seu caráter supra-sensível, e a pergunta então era: Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau? Nesta concepção, bom e mau deixam de ser entes existentes por si mesmos, dotados de ser, de origem divina, e se reduzem a meros juízos de valor, demasiadamente humanos.

Tendo em vista o propósito da *GM*, que consiste em fazer uma profunda análise dos valores morais que imperam na cultura ocidental, buscando-os desde a raiz, na primeira parte da obra que leva o título “Bom e Mau”, “Bom e Ruim” (*Gut und Böse, Gut und Schlecht*) Nietzsche está preocupado em identificar em que condições o valor ‘bom’, assim como seu oposto, ‘mau’, emergiram na cultura e como se sustentaram e ganharam expressão e força, tornando-se dois juízos de valor de enorme peso e determinação no contexto cultural do ocidente.

Para tal propósito, o filósofo se vale do seu método genealógico, que, tendo como grande ferramenta seu conhecimento filológico, seus estudos de línguas antigas, resgata valores semânticos muito antigos de palavras bastante recorrentes na cultura, que ao longo dos séculos foram perdendo sua significação primeira, e ganhando outras conotações.

Moral de Senhores e Moral de Escravos

³ Cf. *GM*, prólogo, 3.

⁴ Cf. *idem*.

No início dessa primeira seção Nietzsche faz referência aos psicólogos ingleses, sobretudo a Paul Rée, remontando sua tese acerca do surgimento dos valores morais. Nosso filósofo relata que esses psicólogos, ao investigarem a origem do conceito “bom”, consideram que este tem relação, originalmente, com as ações não egoístas, que eram consideradas como “boas” por aqueles que eram beneficiados por elas, aqueles aos quais essas ações eram úteis. Posteriormente essa suposta origem teria sido esquecida, e as ações não egoístas, por serem costumeiramente associadas como “boas”, foram sentidas como “boas”, como se em si fossem algo “bom”. Nietzsche, porém, argumenta que esta perspectiva consiste em um grande equívoco, que ela é um contrasenso psicológico. Segundo ele, essa hipótese considera que a utilidade da ação não egoísta seria a causa da sua aprovação, e esta causa teria sido esquecida; mas Nietzsche objeta que não é possível tal esquecimento, pois a utilidade de tais ações não deixou de existir, mas foi algo cultivado em todas as épocas, e cada vez mais enfatizado, de modo que, em vez de desaparecer da consciência, deveria firmar-se na consciência cada vez mais. Além desse contrasenso, Nietzsche acusa também esses historiadores da moral de lhes faltar o próprio espírito histórico: “todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira essencialmente a-histórica” (GM, I, 2).

Insurgindo-se então contra essa tese da utilidade, Nietzsche afirma que

“foram os bons mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, em oposição a tudo o que era de baixo pensamento, vulgar e plebeu.” (GM, I, 2).

Nessa passagem, Nietzsche já lança sua hipótese interpretativa acerca do aparecimento dos valores morais de ‘bom’ e ‘ruim’. De acordo com o filósofo, foram os poderosos, uma estirpe senhorial em posição privilegiada, de grande poder aquisitivo, uma nobreza, que tomou para si o direito de cunhar valores e estabelecer hierarquias, inclusive, o filósofo aposta que esse poder senhorial vai tão longe, que atribui a eles a própria origem da linguagem; ou seja, a linguagem teria emergido como expressão do poder dos senhores: “Eles dizem 'isto é isto', marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM, I, 2). Nesse sentido, teriam então os senhores valorado a si mesmos como “bons”, como nobres, como superiores, e movidos por um *pathos* da distância, teriam classificado tudo aquilo que era de estirpe inferior, plebéia, escrava, como ruim: “O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial em sua relação com uma

estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (GM, I, 3). Portanto, os primeiros indícios da oposição bom e ruim estão relacionados à oposição entre uma elevada estirpe senhorial, e uma estirpe baixa, plebéia.

Para corroborar sua perspectiva, Nietzsche expõe o conceito de “bom” em diversas línguas antigas, e seus respectivos significados, que remetem sempre à nobre, aristocrático, bem nascido. Deste modo, bom na antiga Roma está relacionado ao guerreiro, ao homem de disputa; em alemão, bom significaria “o de linhagem divina”. Para os antigos gregos, bom tem a ver com o veraz, que nesse contexto seria o nobre, ao contrário do mentiroso, que seria o homem comum. Nietzsche em suas pesquisas filológicas constata que do mesmo modo como o conceito bom, no passado, tem relação como nobre, o conceito de ruim está atrelado à conotação de simples, baixo, comum, plebeu. Por este caminho de análise e resgate de significado de palavras, o filósofo-filólogo vai identificando os valores nelas contidos, tornando possível então sua genealogia da moral.

Na valoração senhorial, os senhores criam seus valores a partir da afirmação de si, e de seus próprios atos, a partir da afirmação de sua superioridade, de sua força, de sua beleza, de sua robustez. Por se sentirem elevados, superiores, denominavam-se ‘bons’. Portanto, a moral nobre é auto-afirmativa:

“Os juízos de valor cavaleiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (GM, I, 7)

Nessa perspectiva, a valoração aristocrática considera virtude o poder, o orgulho, a riqueza, a beleza, a saúde. Nietzsche relaciona o nobre ao guerreiro. A nobreza tem a ver com coragem, o nobre é aquele que não necessita de garantias prévias, de estar no controle das coisas, mas com ousadia se lança na imprevisibilidade da batalha. Nesse sentido, o jogo, a dança e a caça são atividades de alto valor dentro dessa moral, pois elas pressupõem imprevisibilidade, exigem a capacidade de lançar-se no desconhecido, capacidade de *agir*. O homem nobre tem capacidade de agir, de lidar com o desconhecimento e a espontaneidade da vida, por isso permanece sempre imprevisível. Aí constitui a sua grandeza: nessa capacidade de se lançar no jogo intenso de forças que a vida é, e fazer disso júbilo, celebração.

Em contrapartida, da relação senhor-escravo emerge outro modelo de valoração, completamente distinto deste. Surgido da plebe, da baixa estirpe, o modo de valoração

escrava contrasta radicalmente com os valores nobres. O escravo, ao sentir-se em uma posição de fraqueza, de opressão pelo senhor, toma-o como seu inimigo; e é do ressentimento, da impotência do escravo que brota sua moral. O homem do ressentimento julga o seu inimigo como o ‘mau’, como opressor; no seu inimigo está a sua anulação, a sua diminuição, a sua negação. Daí advém então o juízo de valor ‘mau’, como produto do ressentimento e da impotência. Ao julgar seu oposto como ‘mau’, o escravo atribui a si o valor de ‘bom’; se o inimigo opressor é ‘mau’, eu, que sou o oposto, sou o ‘bom’. Nessa lógica, o fraco valora a si pela oposição de seu oposto; se afirma a partir da negação do outro.

Essa moral do ressentimento que Nietzsche concebe como tendo brotado a partir da negação da afirmação, o filósofo encontra as suas raízes na cultura judaica, num modo de valoração sacerdotal. Os sacerdotes, por serem impotentes possuem uma gigantesca ânsia por vingança. No juízo de valor sacerdotal, os nobres e poderosos são os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, os iníquos, os malditos, os desventurados; em contra partida, os ‘bons’ são aqueles que não partilham de nada disso; mas antes praticam o jejum, continência sexual, afastamento dos prazeres ditos da carne, e a busca por deus. Nessa perspectiva, a moral judaica está fundamentada no ressentimento, na impotência e na sede por vingança. Os judeus fazem a inversão dos valores nobres-aristocráticos. Se na moral aristocrática ‘bom’ correspondia a nobre, poderoso, feliz, caro aos deuses; os judeus invertem toda a equação, e sob sua lógica do ressentimento, da valoração pela negação, concebem ‘bom’ como sendo o miserável, o pobre, o impotente, o baixo, o sofredor, o necessitado, o feio, o doente, o beato. Esses valores do ressentimento são agregados e disseminados pelo judaísmo e, por isso, Nietzsche dirá que com os judeus se inicia a revolta dos escravos na moral.

Nietzsche vê o cristianismo como inovação dos valores e ideais judaicos. Com a religião cristã, ocorre novamente uma tresvaloração, e então os ideais judaicos se fortificam, se propagam. Com a disseminação do cristianismo, tais valores triunfam sobre os outros ideais. Portanto, a moral vulgar, do homem comum, de rebanho, venceu a moral nobre, e se encontra impregnada na cultura.

A moral nobre nasce de um triunfante dizer sim a si. Nietzsche declara⁵ que o homem nobre age com impulsividade e plenitude, mesmo em meio ao perigo, ao inimigo, e com exaltada intensidade na cólera, no amor, na vingança, na veneração. Por isso o homem

⁵ Cf. GM, I, 10.

nobre está menos suscetível ao ressentimento, quando o ressentimento nele aparece, se descarrega numa reação imediata, e precisamente por isso não envenena. Nesse sentido, Nietzsche afirma que nas naturezas nobres e plenas há um excesso de força plástica, regeneradora, propiciadora do esquecimento; o nobre não se deixa determinar pelo passado, mas esquece com facilidade, na medida em que não guarda resquícios de fatos precedentes, não acumula raiva, mas exterioriza espontaneamente seus afetos. “Um homem tal sacode de si, com um movimento, muitos vermes que em outros se enterrariam; apenas neste caso é possível, se for possível em absoluto, o autêntico “amor aos inimigos”(GM, I, 10). Nessa lógica, o homem nobre não consegue levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras e seus malfeitos. Já a moral escrava, por sua vez, nasce do ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, e na impossibilidade de exteriorizar seus afetos, esse tipo de homem acumula profundo ódio e anseio por vingança.

Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, (...) o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. (GM, I, 10).

Nietzsche chega a afirmar que a criação de valores da moral dos escravos é fundamentada no ódio⁶, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação. Ora, o que é o juízo final, ou o paraíso cristão, se não isso? - aponta o filósofo⁷. Nesse sentido, o homem do ressentimento não é honesto consigo, mas ele tem que construir artificialmente sua felicidade, menti-la para si.

O Cordeiro e a ave de rapina

No célebre parágrafo 13, da primeira dissertação da *GM*, por meio da famosa fábula criada por ele próprio, o filósofo faz uma profunda crítica à noção de sujeito, supostamente livre e autônomo, sustentada pelas filosofias cartesiana e kantiana.

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: “essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom? (...) talvez as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: “nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as

⁶ Cf. GM, 1, 8.

⁷ Cf. GM, I, 14.

amamos: nada mais delicioso do que uma tenra ovelinha.” (GM, I, 13).

Nietzsche afirma que a crença na noção de sujeito é produto da sedução da linguagem; erro fundamental da razão, frequentemente cometido pelos filósofos. Se a estrutura gramatical da língua contém sujeito e predicado, isso não significa que há necessariamente, exterior à linguagem, um sujeito determinante. O filósofo argumenta que, assim como uma ave de rapina não ‘escolhe’ comer ovelhas, mas o faz por necessidade, o instinto, a vontade não são determinados por um “eu”, que atua por trás da vontade que se manifesta. É um absurdo querer exigir do impulso que não se manifeste como impulso. Não há um “ser” que determina o agir; não há um “eu” que pode escolher, não há liberdade para escolha. Não há um agente livre e indiferente, só há a ação.

“A alma foi o mais sólido artigo de fé sobre a Terra” (GM, I, 13), afirma o filósofo. Os fracos, por acreditarem na existência da alma, num sujeito que escolhe livremente, interpretaram sua miserável condição como escolha, como mérito que merece ser recompensado. Nisto consiste seu grande erro, sua grande ilusão. E pautados nessas noções ilusórias, responsabilizam os fortes, os poderosos, as “aves de rapina” por agirem como tais, por exercerem o poder e a dominação, atribuindo-lhes o juízo de ‘mau’, como se eles pudessem escolher não se portarem desse modo. Entretanto, não há essa liberdade, os escravos estão nesta condição por necessidade, por não poder ser de outra maneira. Porém, com essa ilusão, a fraqueza é falsamente entendida como mérito. A partir da ilusão do sujeito e da liberdade, fabricam-se os ideais, e tomam a sua condição por necessidade como se fosse por livre escolha, associando a baixeza à humildade, a impotência à bondade, a submissão à obediência; eles chegam a acreditar que sua miséria é uma eleição e distinção por parte de Deus. Nesse contexto, o céu e o juízo final representam a consolação e o acerto de contas, a grande recompensa pelos males suportados na vida. Este é o modo que o homem do ressentimento encontra para se colocar acima do nobre, assim ele se julga como melhor. Nietzsche aponta que os fracos também desejam ser fortes algum dia, que desejam também dominar, se vingar, castigar aqueles que consideram ‘maus’, e o juízo final aguardado pelos cristãos expressa claramente essa ânsia por vingança.

A moral como propagadora da doença

O modo de valorar dos fracos, dos escravos, dos ressentidos sufocou a valoração nobre, quanto a isso Nietzsche afirma que não resta a menor dúvida. Os valores morais de

“bom” e “ruim” foram invertidos pelos valores de “bom” e “mau”, a moral de senhores foi vencida pela moral de rebanho; e com isso, os valores morais que vigoram na modernidade advém do rebanho, dos fracos. Após mostrar então que os valores de bom e mau, longe de serem valores existentes em si, divinos, transcendentais, e estando igualmente excluída a possibilidade de um fundamento racional que justifique a procedência e manutenção de tais valores, Nietzsche elabora suas críticas ao valor de tais valores.

A valoração judaica cristã, a moral do ressentimento, na concepção do filósofo, representa o retrocesso da humanidade. Esse modelo de valoração tem constituído a cultura para amestrar o animal de rapina “homem”, para reduzi-lo a um animal manso e doméstico, civilizado. Por temer o animal homem, a moral escrava impõe valores que têm por finalidade domesticá-lo e amansá-lo; mas ao perder o temor, argumenta o filósofo, perdemos também a admiração por ele. Com isso, produz-se um homem fraco, doentio, previsível, incapaz de ação. Como resultado desta moral, o homem perde sua capacidade de agir, sua capacidade de lidar com a imprevisibilidade da vida, juntamente com gosto por ela. Neste processo o homem se tornou medíocre, insosso, exausto, doente, menos capaz de vida, menos afirmador da vida.

“(…) o apequenamento e nivelamento do homem europeu encerra o nosso grande perigo, pois esta visão cansa... Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa – junto com o temor do homem perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele, e mesmo a vontade de que exista ele. A visão do homem agora cansa – o que é hoje **o niilismo**, senão isto?... Estamos cansados do homem... (GM, I, 12).

O niilismo, nesse sentido, consiste no cansaço, no fastio, no enjôo do homem, que é produto do modelo de valoração vigente. O nojo do homem, a falta de fé e de admiração nele e por ele são produtos diretos dos valores perpetuados na cultura. Nesse sentido, portanto, o filósofo diagnostica o niilismo como sendo a grande doença que assola o homem ocidental.

II Dissertação – “CULPA”, “MÁ CONSCIÊNCIA”, E COISAS AFINS

Introdução

“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?” (GM II, 1). Ao iniciar a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* com as duas frases acima expostas, Nietzsche já coloca em evidência a problemática central desta sessão, e já deixa implícita a sua tese fundamental defendida aqui; que consiste, de modo geral, em apontar o desenvolvimento e a exacerbação da memória e da consciência no homem ao longo da cultura como sendo um processo de crueldade e degenerescência, que vai culminar na emergência dos sentimentos de má-consciência e culpa. Marco Brusotti afirma (2014, p. 110) que, como genealogista, Nietzsche toma para si a tarefa de ir em busca do surgimento do próprio homem. Ao longo da segunda dissertação, o filósofo alemão continua empreendendo sua argumentação a caminho de mostrar a emergência e o desenvolvimento do processo que culminou no apequenamento e na doença do homem moderno; e este processo está diretamente atrelado ao surgimento e a moralização da culpa e da má consciência. O filósofo busca, portanto, na segunda dissertação da *GM*, desvendar as raízes desses sentimentos que oprimem o homem, remontando sua história. Nesse capítulo, então, temos por pretensão esclarecer como Nietzsche compreende o processo de ascensão e desenvolvimento da má-consciência e da culpa no homem.

Esquecimento e Memória

Já no primeiro parágrafo desta segunda dissertação, Nietzsche coloca o esquecimento como sendo uma força ativa fundamental à saúde humana.

Fechar temporariamente as portas e as janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta de nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) – eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o qual logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento (GM, II, 1).

O filósofo concebe o esquecimento, portanto, como uma forma de saúde forte, uma força inibidora ativa, que se faz necessária para que haja presente e para que seja possível o novo. Ele afirma que aquele que não possui essa positiva força pode ser comparado a um dispéptico, isto é, a uma pessoa que digere mal, a um enfasiado. Esse posicionamento com relação ao esquecimento não aparece somente aqui na segunda dissertação da *GM*, mas está presente desde as primeiras obras do filósofo, e é um ponto estrutural de toda a sua filosofia. Tomando como exemplo sua *Segunda Consideração Extemporânea* intitulada *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, que foi escrita no seu período de juventude, Nietzsche já fazia um célebre elogio ao esquecimento, considerando-o condição necessária para um presente autêntico e para qualquer possibilidade de felicidade:

(...) é sempre uma coisa que torna a felicidade o que ela é: o poder esquecer ou, dito de maneira mais erudita, a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração. Quem pode se instalar no limiar do instante, esquecendo todo o passado, quem não consegue firmar pé em um ponto como uma divindade da vitória sem vertigem e sem medo, nunca saberá o que é felicidade, e ainda pior: nunca fará algo que torne os outros felizes (CEx. II, 1).

É importante lembrar que na primeira dissertação da *GM*, o filósofo também ressalta a importância dessa capacidade; afirma que os nobres eram detentores de força plástica, propiciadora do esquecimento, razão pela qual o ressentimento não os envenenava.

O esquecimento ocupa uma posição destacada na filosofia de Nietzsche, e só é possível ação e inovação à medida que esta capacidade se fizer presente. O oposto a isso é a memória, a consciência, que é responsável por suspender o esquecimento. Nietzsche defende que a cultura ocidental, por meio da moralidade do costume, desenvolveu e alargou no homem a memória, tornando-o cada vez mais constante, necessário, confiável, previsível, cansado, enfasiado, pesado e culpado.

Segundo ele, este processo tem suas raízes na mais antiga relação contratual entre credor e devedor, a qual remete as formas básicas de compra, venda, comércio e troca. Comprar e vender são mais velhos do que qualquer forma de organização pessoal, sustenta o filósofo. Na antiga humanidade, ao serem feitas promessas e estabelecidos contratos, faz-se necessário construir uma memória naquele promete. O devedor, para garantir confiança em sua promessa de restituição, por meio de um contrato empenha ao credor, caso descumpra com sua obrigação, algo que possua, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade, ou sua vida. Substitui-se, portanto, uma compensação em bens ou

em dinheiro por uma espécie de satisfação, concedida ao credor como recompensa. Nesse sentido, caso houvesse a quebra da promessa, o credor podia submeter o devedor a toda a sorte de humilhações e torturas. A punição do devedor era um tipo de recompensa, de prazer, de satisfação que gozavam os senhores. A crueldade, nesta lógica, constituía uma satisfação.

Emerge também dessa relação, entre credor e devedor, a ideia de equivalência, de medida. Nesse sentido, o homem passou a crer que qualquer dano pode ser compensado, mesmo que seja com a dor de seu causador; há a ideia de equivalência entre dano e dor. Nietzsche chega a afirmar⁸ que foi nessa relação que pela primeira vez mediu-se uma pessoa com outra. O homem passou então a se ocupar profundamente em medir valores, estabelecer preços, imaginar equivalências. Ele afirma que em certo sentido isso constituiu o pensamento, e daí nasceu o orgulho humano, o sentimento de primazia diante dos outros animais; o homem designava-se como o ser que mede valores, como o animal avaliador. Dessa relação, ao advirem os sentimentos de troca, contrato, débito, direito, obrigação, compensação, chegou-se à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” (GM, II, 8). Sobre isso o filósofo nos diz que “este é o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, “equidade”, “boa vontade”, “objetividade” que existem na Terra. (idem)”.

Marco Brusotti, em seu artigo intitulado *O autoapequenamento do homem moderno*, sustenta que um dos pensamentos de maior efeito na GM é aquele segundo o qual uma mesma coisa pode receber no decorrer do tempo, através de diversos poderes, uma variedade de significados. De fato, essa concepção nietzschiana é fundamental para que se compreenda toda sua genealogia. No parágrafo 12 da segunda dissertação o filósofo alemão ressalta que compreender a utilidade de uma coisa não significa compreender nada acerca de sua gênese, mas todas as finalidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se apoderou de algo e lhe deu o sentido. A história de uma coisa pode ser uma cadeia de diferentes interpretações que talvez nem estejam relacionadas entre si, mas se dão de maneira meramente casual. Portanto, o “desenvolvimento” de uma coisa, ao contrário de como concebem os teleologistas, não é um progresso em direção a uma meta, mas sim a sucessão de processos de subjugação que nela ocorrem, interdependentes. Esse pensamento reivindica validade universal e

⁸ Cf. GM, II, 8.

deve ser aplicado às mais diversas coisas: órgãos, procedimentos, instituições, artes, valores; mesmo ao modo como o homem se relaciona consigo mesmo.

Esta tese está intimamente atrelada à outra, mais fundamental ainda na filosofia de Nietzsche, a saber, seu conceito de vontade de poder. O filósofo sustenta que a essência da vida é vontade de poder, sendo essa vontade constitutiva de tudo aquilo que é. Nesse sentido, há a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações, direções; no interior do organismo há o papel dominante dos mais altos funcionários.⁹

Tendo em vista essa ideia, é possível compreender melhor o que Nietzsche quer dizer ao afirmar que o conceito de consciência tem uma longa história e variedades de formas atrás de si¹⁰. De acordo com ele, a “consciência” é um fruto maduro e tardio da sociedade, e foi desenvolvida no homem com os meios mais cruéis e violentos. Logo no terceiro parágrafo da segunda dissertação Nietzsche lança a questão e ele mesmo imediatamente a responde:

Como fazer no bicho homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. Grava-se algo a fogo para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra (*GM*, II, 3).

A memória foi adquirida, portanto, por meios mais terríveis, os mais cruéis castigos, rituais e sacrifícios advêm do instinto que concebeu a dor como o mais poderoso auxiliar da *mnemotécnica*. Nietzsche cita velhos castigos alemães como o apedrejamento, a roda, o empalamento, o pisoteamento, o esfolamento, a fervura do criminoso, a prática de cobrir o malfeitor de mel e deixá-lo as moscas no sol, entre outros. De acordo com ele, a dureza das antigas leis penais nos esclarece o quanto custou vencer o esquecimento e manter presente nos homens algumas exigências do convívio social. Tendo-se, portanto, o castigo e a crueldade como instrumentos, foi violentamente desenvolvida no homem uma memória, e enfraquecida sua capacidade de esquecer, sua força plástica, chegando por esse caminho à consciência, à “razão”, ao domínio sobre os afetos. Esse processo caminhava no sentido de tornar algumas idéias

⁹ Cf. *GM*, II, 12.

¹⁰ Cf. *GM*, II, 3.

indelévels, inesquecíveis, fixas no homem, e sujeitar seus instintos básicos e selvagens aos freios impostos socialmente. O homem manso e sociável, portanto, foi construído à custa de horror e de sangue.

Nietzsche afirma por diversas vezes ao longo de toda a segunda dissertação que os conceitos morais de “culpa”, “consciência” e “dever”, têm seus focos de origem na antiga relação entre credor e devedor. “O grande conceito moral de culpa teve origem no conceito muito material de dívida” (GM, II, 4), afirma o filósofo, mais de uma vez. Nessa época, o sofrimento era compensação para a dívida na medida em que fazer sofrer era altamente gratificante; o prejudicado trocava o desprazer pelo dano por um contra-prazer: causar sofrimento. A crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, a maldade desinteressada era vista como um atributo normal do homem. Nietzsche lembra que não faz muito tempo em que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções e suplícios. A mais antiga história do homem ensina que sem crueldade não há festa, e que no castigo também há muito de festivo. O filósofo adverte que, atualmente, quando o sofrimento é utilizado como o primeiro argumento contra a existência, é importante recordar as épocas em que se julgava o contrário, o qual o fazer sofrer era celebração, alegria. Talvez naquela época a dor não doesse tanto como hoje, que o homem é muito mais sensível à dor. Nietzsche afirma que o prazer na crueldade não está realmente extinto, mas por causa da sensibilidade exacerbada do homem de sua época, ele aparece transposto para o plano imaginativo e disfarçado de nomes inofensivos, de modo que não desperta suspeita na “consciência”: a “compaixão trágica” e a “nostalgia da cruz” são exemplos, segundo ele.

O que revolta no sofrimento, na perspectiva do filósofo, não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido. O homem das eras antigas explicava o sofrimento em consideração a expectadores ou a seus causadores; o cristão interpretou o sofrimento introduzindo-lhe um mecanismo secreto de salvação. Para escapar da ausência de sentido do sofrimento, o homem se viu obrigado a inventar deuses; os gregos, por exemplo, acreditavam que o trágico destino dos homens, e as guerras como a de Tróia, eram grandes espetáculos para os deuses. O homem moderno, por sua vez, a fim de escapar do vazio de sentido, tenta instaurar novas motivações como, por exemplo, ‘vida como enigma’, ‘vida como problema de conhecimento’.

Nietzsche, no parágrafo 7, afirma que naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas. A profunda moralização e o amolecimento doentios tornaram-se terrenos férteis para o surgimento do pessimismo enfastiado, da desconfiança diante do enigma da vida, da negação e o nojo da vida. Em virtude dessa moralização o bicho homem aprende a se envergonhar de seus instintos. Tornaram-se repulsivas a inocência e a alegria do animal, o homem perdeu sua espontaneidade, e a própria vida se tornou sem sabor.

Retornando ao que Nietzsche chama de pré-história do homem, que segundo ele, é o período mais longo pelo qual passou a humanidade, e de fundamental importância na construção da imagem de homem que se tem na modernidade; segundo ele, também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, entre credores e devedores. No interior da comunidade vive-se protegido, em paz e confiança, livre de certas hostilidades as quais o homem de fora está submetido; é justamente por causa dessa hostilidade que o indivíduo se comprometeu com a comunidade. No caso de um infrator, de alguém que quebra o contrato com o credor, este é considerado um criminoso, como aquele que quebrou o contrato com toda a comunidade, e perde o direito nos benefícios que ele até então participava. O criminoso, nesse sentido, é um devedor, não apenas do credor a quem ele causou dano, mas de toda a comunidade. Ele perde, assim, direito à proteção, por isso, toda a espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O castigo, nesse caso, é a reprodução do comportamento normal perante o inimigo odiado. Entra em vigor, então, a celebração da dor em toda a sua dureza e crueldade.

Quando aumenta o poder de uma comunidade, ela já não atribui mais tanta importância aos desvios do indivíduo, porque ele já não representa mais tanto perigo para a existência do todo. Nesse estágio, a ira coletiva já não pode mais se descarregar sobre o malfeitor, mas ao contrário, ele é defendido e abrigado pelo todo, protegido em especial da cólera dos que prejudicou diretamente. À medida que cresce o poder de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal, mas se há um enfraquecimento da mesma, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar¹¹. Nessa lógica, com o crescimento e fortalecimento das comunidades, o direito penal foi cada vez mais

¹¹ Cf. GM, II, 10.

suavizado. Nietzsche chega a afirmar que não é inconcebível que uma sociedade com altíssima consciência de poder deixasse impunes seus ofensores¹².

No parágrafo 11 o filósofo afirma que o ressentimento cresce e predomina entre os anarquistas e anti-semitas; e diz ainda que os ressentidos tentam sacralizar a vingança sob o nome de justiça, e assim promover todos os afetos reativos, como o ódio, rancor e vingança. Insurgindo-se contra essa ideia de justiça, Nietzsche a concebe como sendo uma atitude positiva. O justo é objetivo e imparcial, não deixa seu juízo se abalar por injúrias ou ofensas pessoais, mas permanece na imparcialidade. O homem forte, ativo, violento, afirma o filósofo, está sempre mais próximo da justiça do que o homem reativo, que avalia de modo parcial. O homem forte possui o olho mais livre, a consciência melhor, ao contrário do homem reativo, que carrega na consciência o peso da má consciência. A justiça, então, consegue o oposto do que deseja a vingança; enquanto a primeira consegue uma avaliação impessoal do ato, a última enxerga apenas o ponto de vista do prejudicado. A esfera da administração do direito, assim como a própria exigência do direito, sempre pertenceu aos homens fortes; o direito representa a luta contra os sentimentos reativos. A justiça, nesse sentido, utiliza de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo; a justiça tenta pôr fim ao ressentimento.

Castigo

Ao fazer suas considerações sobre o tema do castigo, nosso filósofo ressalta que há dois aspectos distintos a se considerar: o procedimento, o ato, que é o que o castigo possui de duradouro; e o sentido, a finalidade do castigo, que é o seu elemento fluido, inconstante. Em um estágio tardio da cultura, o castigo já não apresenta um único sentido, mas uma grande variedade, sendo impossível definir precisamente porque se castiga; “definível é apenas aquilo que não tem história” (*GM*, II, 13). Para dar uma ideia de como é incerto, suplementar e acidental o “sentido” do castigo, eis alguns exemplos coletados pelo filósofo: castigo como impedimento de novos danos, castigo como pagamento de um dano ao prejudicado; castigo como isolamento de uma perturbação; castigo como intimidação; castigo como festa; castigo como criação de memória etc. Nietzsche afirma que a consciência popular acredita que a utilidade essencial do castigo é despertar no culpado o sentimento de culpa; o senso comum

¹² Idem.

concebe o castigo como instrumento para suscitar a má consciência, o remorso. Mas isso não é compatível com a realidade, defende o filósofo. Justamente entre presos e criminosos, o autêntico remorso é algo muito raro, nas penitenciárias não se produz tal sentimento. Geralmente, o castigo endurece e torna frio, produz um efeito de sombria seriedade. A “má consciência” não cresceu exatamente no terreno do castigo. Se considerarmos os milênios anteriores à história do ‘homem’, sustenta Nietzsche, constataremos que o sentimento de culpa foi até mesmo detido, freado, pelo castigo. Os procedimentos judiciais impedem o criminoso de sentir seu ato como repreensível em si, pois ele vê o mesmo gênero de ações que foram por ele executadas, praticadas a serviço da justiça, como espionagem, fraude suborno, violência, roubo, difamação, aprisionamento, assassinato, tortura; todas as ações aprovadas pelos juízes. Inclusive, os que julgavam e puniam, por muito tempo, não revelaram a consciência de estar lidando com um “culpado”, mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E o castigado, também experimentava apenas a aflição interior de ter caído num terrível imprevisto, via sua desgraça como um terrível evento natural. Os castigados, segundo Nietzsche, durante milênios pensaram a respeito de seu delito: algo aqui saiu errado; e não: eu não devia ter feito isso. Eles se submetiam ao castigo como alguém se submete a uma doença ou à morte, havia um caráter de fatalidade¹³. Nietzsche, no parágrafo 15, defende que o genuíno efeito do castigo é, antes de tudo, o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos, o alargamento da memória. O castigo acaba por domar o homem, mas não necessariamente o torna melhor.

Má-consciência

Nietzsche vê a má consciência como a profunda doença que o homem teve que contrair para se encerrar no âmbito da sociedade e da paz; a mais radical das mudanças que o homem já viveu foi quando ele se viu encerrado no âmbito da sociedade. Esses animais que antes eram adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura, subitamente seus instintos ficaram sem valor e suspensos. Havia então um grande peso sobre eles, agora estavam reduzidos a pensar, a calcular, a combinar causas e efeitos, estavam reduzidos à sua “consciência”, seu órgão mais frágil e mais falível. Porém, os velhos instintos continuavam a fazer suas exigências. Mas era

¹³ Cf. *GM*, II, 15.

difícil, raramente possível, lhes dar satisfação, então tinham que buscar atrações novas, interiores. Foi aí que começou o grande processo de interiorização do homem;

Todos os instinto que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (GM, II, 16).

A emergência da má consciência se dá, portanto, quando os instintos de crueldade se voltam contra os seus próprios possuidores. O homem, oprimido pelos costumes e sob a ameaça dos castigos, sem ter como exteriorizar seus instintos, tornou-se o inventor da “má consciência”. Com a má consciência, porém, foi introduzida a mais sinistra doença, da qual não se curou a humanidade: o sofrimento do homem com o homem. Esta estranha doença resulta de uma violenta separação de seu passado animal, é fruto de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais se baseava até então sua força. Algo novo e pleno de contradição surgira na Terra: uma alma animal voltada contra si mesma, afirma o filósofo¹⁴.

Sobre sua hipótese da emergência da má consciência, Nietzsche pressupõe que a radical mudança que o homem sofreu não se deu de maneira gradual nem voluntária, mas foi uma repentina ruptura, um salto. Além disso, ele considera que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável foi executada com atos de violência. O filósofo atribui a ascensão do Estado à alguma raça de senhores e conquistadores, que por meio do uso da força e da violência, lança garra sobre uma população superior em número, mas disforme e nômade.

“(…) o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*.” (GM, II, 17).

¹⁴ Cf. GM, II, 16.

Assim Nietzsche se insurge contra a tese do contratualismo; ele considera que a origem do Estado nada tem haver com contrato, mas antes com uma violenta imposição por parte de um pequeno grupo de senhores, que por meio dos mais cruéis artifícios empreenderam domínio sobre um grande grupo. E foi sob o peso dessa imposição que um enorme *quantum* de liberdade foi eliminado do mundo. Este instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto foi, em seu início, a má consciência. Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade interiorizada, esse prazer em se auto-maltratar, fornece as condições para o surgimento do valor moral do não egoísmo, da compaixão.

Culpa

Prosseguindo em suas investigações acerca do desenvolvimento e crescimento da má consciência, Nietzsche considera que, nos primórdios, nas primeiras comunidades tribais, a relação de direito privado entre credor e devedor foi introduzida na relação entre os vivos e seus antepassados¹⁵. Nesse período, a geração que vive sempre reconhece na anterior, especialmente na geração fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica. Há a crença de que a comunidade subsiste graças aos sacrifícios e as realizações dos antepassados, e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhecem a dívida, que cresce permanentemente, pois crêem que os antepassados não cessam de conceder à estirpe novas vantagens e benefícios. Em troca devem ser-lhes oferecidos sacrifícios, festas, homenagens e, sobretudo obediência, pois os costumes são os preceitos e ordens dos antepassados. Nessa lógica, na medida em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela se torna mais forte e temida, cresce também o medo do ancestral e de seu poder, e a consciência de ter dívidas com ele. Quando ocorre o processo inverso, a degeneração da estirpe, diminui-se então a crença no poder do ancestral e o medo deste. Nesse sentido, é possível supor que os ancestrais das estirpes mais poderosas deverão, impulsionados pelo temor, assumir proporções gigantescas; o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. Nietzsche chega a afirmar que talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no medo, portanto.

Segundo o filósofo, a história mostra que a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio das primeiras ‘comunidades’; assim como

¹⁵ Cf. *GM*, II, 19.

herdou as noções de bom e ruim da estirpe nobre, a humanidade recebeu como herança dessas comunidades o peso das dívidas com as divindades. Na medida em que cresceram o conceito e o sentimento de deus, não parou de crescer também, durante milênios, o sentimento de culpa. O progresso em direção a impérios universais é também o progresso em direção a divindades universais, sustenta o filósofo¹⁶. O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo sentimento de culpa. Nessa lógica, se ocorrer o declínio da fé no Deus cristão, conseqüentemente ocorre um declínio na consciência de culpa do homem. Se houvesse, portanto, a vitória definitiva do ateísmo, talvez a humanidade se livrasse do sentimento de dívida com sua causa primeira, sugere Nietzsche¹⁷.

O sofrimento do homem com o homem

Depois que a saída mais natural para o querer fazer mal fora bloqueada, depois que o homem se encontrava encerrado no Estado para fins de domesticação, o próprio homem inventou a má consciência para se fazer mal, gerando assim essa crueldade reprimida do bicho homem interiorizado. Esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio a mais horrenda culminância, afirma o filósofo¹⁸. O pensamento da dívida para com Deus tornou-se para o homem um instrumento de autossuplício; ele reinterpreta seus instintos animais como culpa em relação a Deus; todo não que diz a si, ele projeta como se fosse um sim para Deus. Há uma espécie de loucura da vontade: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado. Com o desenvolvimento do cristianismo, os sentimentos de culpa e má consciência atingem o máximo de intensidade. Nietzsche afirma que esta é a mais terrível doença que já assolou o homem.

“Nós, homens modernos – afirma ele no parágrafo 24 – somos herdeiros da vivisseção de consciência há milênios, esta é a nossa perversão do gosto”. Já por muito tempo o homem considerou suas propensões naturais como negativas, de modo que elas se aliaram a má consciência. Nisto consiste a grande doença do homem, o niilismo, na profunda desvalorização da vida, na negação dos instintos, na vontade de nada, no sem sabor da existência; esse longo processo culmina no grande cansaço e fastio que

¹⁶ Cf. *GM*, II, 20.

¹⁷ Cf. *GM*, II, 20.

¹⁸ Cf. *GM*, II, 22.

assolam o homem moderno, provocando o nojo pela vida, a exaustão do homem com o próprio homem.

III Dissertação – O que significam ideais ascéticos?

Introdução

Como o título já deixa evidente, na terceira dissertação de sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche se propõe a investigar o sentido e o valor do ascetismo, e busca compreender as razões pelas quais os ideais ascéticos predominaram de maneira intensa e duradoura no decorrer da história.

(...) o ideal ascético inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história do homem; e infelizmente não só em sua história... Eu não saberia nomear outra coisa que agisse tão destruidoramente sobre a saúde e o vigor de raça dos europeus; podemos denominá-lo, sem qualquer exagero, *a autêntica fatalidade* na história da alma do homem europeu” (GM III, 21).

A fim de compreender o significado desse processo, o porquê do homem celebrar tanto esse ideal, nosso filósofo prossegue em sua investigação. “O que significam ideais ascéticos?” é, portanto, o problema central ao qual essa terceira e última dissertação visa responder.

É importante lembrar que esta terceira dissertação está inserida no propósito central da *GM*, que consiste, sobretudo, em um processo de investigação e avaliação dos valores morais modernos, que possuem uma longa história atrás de si, a qual Nietzsche persegue até suas raízes, para que seja possível uma análise eficaz, e para que o filósofo possa colocar, de modo seguro, sua questão mais incisiva: qual é o valor de tais valores? No parágrafo 19 desta dissertação, ele afirma que em seu tempo, na modernidade, todo o juízo sobre as coisas e sobre o próprio homem se encontra profundamente moralizado, a falsidade moralista é o que caracteriza os livros modernos e a alma moderna. Nesse sentido, ele afirma que pôr a nu esta falsidade moralista, nisto consiste precisamente sua tarefa, pois os homens estão profundamente moralizados, são incapazes de honestidade, de suportar uma verdade sobre o homem.

Nessa direção de genealogista dos valores, a fim de perguntar pelo valor do valor, Nietzsche prossegue em sua investigação, colocando agora o ideal ascético no foco de sua análise.

O perspectivismo

Sendo leal a sua tese do perspectivismo, a qual sustenta a ideia de que ver algo já é ver de uma perspectiva, olhar implica necessariamente olhar a partir de uma

perspectiva determinada, o filósofo já no primeiro parágrafo, ao fazer a pergunta crucial “o que significam ideais ascéticos?” indica a possibilidade de múltiplas respostas: para os artistas, nada, ou muitas coisas; para os filósofos, condições propícias para uma elevada espiritualidade; para os sacerdotes, seu melhor instrumento de poder; para a maioria dos mortais, uma grande arma de combate à dor e ao tédio; para os santos, um pretexto para a hibernação, um descanso no nada. Com isso Nietzsche já deixa pistas, ainda que de modo muito breve, a respeito da maneira como cada um dos tipos mencionados se relaciona com o ideal ascético; nosso filósofo já deixa sugerido que o ideal ascético possui um significado diferente para cada perspectiva que se volta para ele. Mas se olhar implica necessariamente olhar a partir de uma perspectiva, quanto mais olhos soubermos utilizar para determinada coisa, quanto mais perspectivas pudermos juntar, mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”, defende Nietzsche¹⁹. Nesse sentido, ele procura explicitar o modo como os diferentes olhares se voltam para o ideal ascético, a maneira como esse ideal serve a cada um, a fim de construir um juízo mais completo e abrangente possível.

O filósofo e o ideal ascético

Considerando que todo animal busca instintivamente condições favoráveis em que possa expandir sua força e alcançar o seu máximo sentimento de poder, Nietzsche afirma que o filósofo, evidentemente, também está submetido a isso. Todo filósofo tem, portanto, horror a qualquer espécie de intrusões e obstáculos que se colocam em seu caminho para atingir essas condições favoráveis. Nos parágrafos 7 e 8, Nietzsche fala sobre a profunda atração e afetividade que os filósofos sempre demonstraram em relação ao ideal ascético, justamente porque esse ideal fornece essas condições necessárias para a realização do que mais desejam, a saber, dedicar-se ao pensamento. O filósofo encontra no ideal ascético as condições necessárias para a mais alta e ousada espiritualidade, por isso sorri ao seu encontro. Se observarmos de perto as vidas dos grandes espíritos fecundos e inventivos, diz Nietzsche, sempre estarão atreladas ao ideal ascético, pois este fornece as condições mais propícias e mais naturais para sua fecundidade e inventividade. Nestes casos, sua espiritualidade se faz instinto dominante, e impõe suas exigências a todos os demais instintos; põe freios, nessa lógica, na sensualidade caprichosa, e mantém uma vontade de deserto diante de um pendor ao luxo

¹⁹ Cf. GM, III, 12.

e à agitação. Os espíritos fortes e de feitio independente se retiram e se isolam no deserto, possuem uma aversão a barulho, veneração, jornais, influências. Esse tipo de homem não gosta de ser perturbado, esquece e despreza com facilidade; sua fecundidade está em outra coisa que não em crianças, sustenta Nietzsche.

Eles pensam *em si* – que lhes importa o “santo”! Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; (GM, III, 8).

O ideal ascético pressupõe a independência e o isolamento, a recusa a toda servidão, por isso ele é tão atrativo ao filósofo. Nietzsche afirma, por exemplo, que os filósofos têm horror ao casamento, pois o consideram como um terrível obstáculo em seu caminho. “Qual grande filósofo foi casado? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer não o foram; mais ainda, não podemos sequer imaginá-los casados. Um filósofo casado é coisa de comédia, eis a minha tese;” (GM, III, 7). O filósofo acumula tempo, amor, interesse e energia precisamente e apenas para a força principal de sua natureza, a força da reflexão e do olhar aprofundado. Por isso, os filósofos possuem peculiar irritação à sensualidade; “todo artista sabe como o coito tem efeito nocivo nos estados de grande tensão e preparação espiritual” (GM, III, 8). Essa castidade não se dá por um escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, mas porque assim deseja seu instinto dominante. Com isso, então, o filósofo não nega a sua existência, antes a afirma, apenas a sua existência: “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!” (GM, III, 7).

O sacerdote ascético

É apenas no parágrafo 11, ao abordar o sacerdote ascético como foco de análise, que Nietzsche afirma atacar seriamente o problema: o que significa o ideal ascético? Note-se que agora, a pergunta mais geral “o que significam ideais ascéticos?” é reformulada de maneira mais direcionada, mais específica: “o que significa o ideal ascético?”. Com isso, Nietzsche parece direcionar sua investigação para o centro, tocar no foco do problema, ao perguntar por que o ideal ascético significou tanto para a humanidade.

Nietzsche apresenta o sacerdote ascético como o representante mais solícito desse ideal: “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua

vontade, seu poder, seu interesse” (*GM*, III, 11). Nosso filósofo afirma explicitamente que a valoração da vida por parte do sacerdote ascético é o que ele visa combater.²⁰ De acordo com essa valoração, a vida, juntamente com o que a ela pertence, “natureza”, “mundo”, vir a ser, transitoriedade, é colocada em relação com outra existência, a qual se opõe, e pela qual nega a si mesma. Na perspectiva do asceta a vida vale como uma ponte para a outra existência, a vida é tratada como um caminho errado, como um erro que se refuta. No ideal ascético estão presentes, a arrogância, o descontentamento, o desgosto de si, da terra, da vida, e a auto causação da dor por prazer em infligir dor, nisto consiste seu único prazer, afirma Nietzsche.²¹

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto de vontade de poder que deseja senhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício (*GM*, III, 11).

Nietzsche considera tudo isso paradoxal no mais alto grau, pois se trata de uma vida que se torna mais triunfante à medida que diminui sua própria vitalidade fisiológica. Essa vontade ascética recusa a crença em seu eu, nega a si mesma sua “realidade”; almeja triunfar sobre os sentidos, sobre a evidência; almeja, pois, triunfar até mesmo sobre a razão, operando uma crueldade e uma violentação contra a razão. Quando esta vontade encarnada de contradição é levada a filosofar – sustenta Nietzsche – ela busca o erro no autêntico instinto de vida, rebaixa a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, a transitoriedade²². Este prazer da crueldade contra a razão atinge seu ponto máximo quando o auto desprezo da razão concebe a existência de um reino da verdade e do ser o qual a razão é excluída dele. Isso é a expressão de uma vontade que busca estabilidade, imutabilidade, duração, frente à transitoriedade do devir.

Nietzsche interpreta esse ideal como um instrumento utilizado pelos instintos de vida mais profundos para combater uma exaustão fisiológica: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (*GM*, III, 13). Esse ideal expressa a luta fisiológica

²⁰ Cf. *GM*, III, 11.

²¹ Cf. *GM*, III, 11.

²² Cf. *GM*, III, 12.

do homem com a morte, com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do “fim”. Por meio desse ideal, a vida luta contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. O sacerdote ascético manifesta profundamente o desejo de ser outro, de estar em outro lugar, nisso consiste sua verdadeira febre e paixão. Mas é precisamente o poder desse desejo o que o prende aqui, é essa vontade que o possibilita viver; por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o “ser-aqui” e o “ser-homem”²³. Nietzsche afirma que o sacerdote ascético, aparentemente inimigo e negador da vida, atua na verdade como conservador e afirmador da vida.

Com o alastramento do tipo de homem doente, ressentido, fraco, que de nada consegue dar conta, digerir, esquecer; com a interiorização do homem, com a crueldade voltada para o interior, por não ter como descarregar-se para fora, voltando-se contra o próprio indivíduo, o homem se torna cada vez mais sofredor, mais ressentido, mais doente, mais fisiologicamente debilitado, ansioso por um descanso da dor e do sofrimento, por um repouso, pela cura. O homem é “o mais profundamente enfermo entre todos os animais enfermos” (*GM*, III, 13). O homem, segundo nosso filósofo, é o animal mais insatisfeito, insaciado, desassossegado, está farto, enfasiado de si mesmo.

A missão histórica do sacerdote ascético – sustenta Nietzsche²⁴ – consiste em desempenhar o papel de médico e enfermeiro aos que sofrem. Sua arte mais própria é a dominação sobre os que sofrem, nisto está sua espécie de felicidade. Os próprios médicos têm que ser doentes para entenderem os doentes, mas também têm que ser fortes e mais senhores de si do que os outros, inteiros em suas vontades de poder, para despertarem confiança e temor aos doentes, e dominá-los. Para fazer guerra aos animais de rapina, em certas circunstâncias, o sacerdote ascético quase encarna uma nova espécie de animal de rapina, ou representa este animal, fazendo-se a todo instante de senhor dos sofredores. É tarefa do sacerdote ascético defender seu rebanho contra os sãos, e contra a inveja que sentem dos sãos. Ele defende ainda o seu rebanho do próprio rebanho, da baixeza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho ardem; ele combate a anarquia e a autodissolução que constantemente ameaçam o rebanho, no qual o ressentimento é continuamente acumulado. O sacerdote tem a habilidade de fazer com que o rebanho consiga descarregar o ressentimento sem que com isso danifique ou dilua

²³ Cf. *GM*, III, 13.

²⁴ Cf. *GM*, III, 15.

o rebanho nem ele próprio; é este o valor da existência sacerdotal: mudar a direção do ressentimento.

Medicamentos sacerdotais

A descarga dos afetos é, para o sofredor, a maior tentativa de alívio, de entorpecimento da dor, de narcótico para qualquer tipo de tormento; nesse sentido, todo sofredor busca instintivamente um agente causador, culpado, sobre o qual possa descarregar seus afetos. Nietzsche supõe que a verdadeira causa fisiológica do ressentimento consiste em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto; desejar-se entorpecer uma dor torturante, secreta, e afastá-la da consciência ao menos por um instante, por meio de uma emoção mais violenta, um afeto selvagem, que sirva de pretexto. Nessa lógica, é comum os doentes atribuírem a alguém a culpa de seu mal estar, sobretudo quando desconhecem a verdadeira causa deste; os sofredores inventam pretextos para seus afetos dolorosos, procuram atribuir a alguém a culpa por seu sofrimento. O sacerdote ascético, em sua tarefa de mudar a direção do ressentimento, prega que o sofredor mesmo é o culpado por seu sofrimento, apenas ele é culpado de si. A direção do ressentimento é, portanto, mudada.

Nosso filósofo afirma, no parágrafo 16, que os conceitos de “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade”, “corrupção” serviram para tornar os doentes inofensivos, para os fazer se destruírem por si mesmos, mudando a direção de seu ressentimento; esses conceitos serviram para aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento e autovigilância. Com o objetivo de despertar o homem de sua longa tristeza, de pôr em fuga sua surda dor, o sacerdote ascético, por meio de uma interpretação religiosa, se utiliza do excesso de sentimento; todo grande afeto, desde que se descarregue subitamente, tem a capacidade para libertar a alma humana da apatia, do desgosto. O sacerdote ascético, por sua vez, toma a seu serviço o que há de selvagem no homem para despertá-lo de sua longa tristeza. Porém, todo excesso de sentimento dessa natureza tem seu preço – ele torna o doente mais doente, por isso, esse tipo de medicamento contra a dor é venenoso. Nietzsche adverte que o sacerdote ascético o prescrevia, entretanto, acreditando veementemente em sua utilidade, considerava-o imprescindível; inclusive em muitas ocasiões sofria profundamente diante do sofrimento que causava. Essa espécie de medicação não objetivava curar doenças, mas combater a depressão, diminuindo e amortecendo seu desprazer. O excesso de

sentimento o qual o sacerdote utilizou para aliviar a alma humana da depressão foi aproveitando-se do seu sentimento de culpa, exacerbando no homem seu sentimento de culpa.

Na segunda dissertação da *GM*, Nietzsche trata da emergência do sentimento de culpa em seu estado bruto – “o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida” (*GM*, II, 4) – mas o filósofo considera que apenas nas mãos do sacerdote ascético é que esse sentimento veio tomar uma forma mais acabada. A “má consciência” animal – crueldade voltada para trás – na reinterpretação sacerdotal chama-se pecado; de todos os artifícios de interpretação religiosa, este é o mais perigoso. Nietzsche chega a afirmar que este é o maior acontecimento da história da alma enferma. O homem, sofrendo de si mesmo, fisiologicamente, sem saber o porquê e em busca de motivos, pois motivos aliviam, desesperado por remédios e narcóticos, acaba por aconselhar-se com o sacerdote ascético. Do sacerdote ele recebe a primeira indicação sobre a “causa” de seu sofrer: esta causa se encontra em si mesmo, em uma culpa, ele deve buscar essa causa em um pedaço de passado, e deve entender seu sofrimento como uma punição.

O doente foi transformado em pecador, a partir de então, considera Nietzsche, encontramos em toda parte a má consciência, a incompreensão voluntária tornada teor da vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo, em toda parte o autossuplício do pecador advindo de uma consciência inquieta, o coração martirizado; em toda parte o desespero pela “redenção”²⁵.

Além de se valer do excesso de sentimento como anestésico para o profundo sofrimento do rebanho de enfermos, nosso filósofo aponta outros ‘medicamentos’ que o sacerdote ascético também prescreve. O trabalho é um deles, por meio da atividade maquinal a existência sofredora é aliviada em certo grau. Este alívio advém do fato de que, com o excesso de trabalho, a consciência é preenchida por muitos afazeres, restando pouco espaço para o sofrimento:

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

²⁵ Cf. *GM*, III, 20.

Nietzsche diz que o sacerdote, principalmente quando tinha que lidar com sofredores das camadas inferiores, com trabalhadores, escravos, prisioneiros ou mulheres, sempre soube utilizar isso contra a dor, fazendo com que vissem relativa felicidade em coisas até então odiadas. Outro meio, ainda mais utilizado na luta contra a depressão é a prescrição, por parte do sacerdote ascético, de uma pequena alegria, fácil de ser obtida. Essa pequena alegria, geralmente consiste na alegria de causar alegria, de beneficiar, ajudar, consolar, presentear; dito em outras palavras: “amor ao próximo”, uma das regras mais elementares do cristianismo. Ao prescrever “amor ao próximo”, o sacerdote ascético prescreve uma estimulação do impulso mais forte e mais afirmador da vida, da vontade de poder. Nesse sentido, Nietzsche atenta para o fato de que todo ato de beneficiar e de ajudar é acompanhado da felicidade de uma “pequena superioridade”, que é o mais abundante meio de consolo entre os fisiologicamente obstruídos. Isso contribui, inclusive, para que os doentes não firam uns aos outros por sua vontade de poder. Essa “vontade de reciprocidade”, a vontade de poder assim estimulada e direcionada, ainda que em pequeno grau, acaba por suscitar a formação do rebanho, o que garante o avanço na luta contra a depressão. Todos os doentes buscam organizar-se instintivamente em rebanho, na ânsia de livrarem-se do desprazer e do sentimento de fraqueza. O sacerdote ascético é um dos promotores desse instinto, onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote ascético que o organizou.

A principal crítica de Nietzsche aos medicamentos utilizados pelo sacerdote ascético – a saber, o excesso de sentimento, o trabalho, o amor ao próximo, a formação do rebanho – é precisamente porque estes não são capazes de curar a doença, mas funcionam apenas como narcóticos, anestésiantes, que ao invés de liquidar a doença, acentuam-na. A medicação sacerdotal acabou por contribuir fortemente para tornar o homem domesticado, enfraquecido, desencorajado, embrandecido, emasculado; tal sistema, além de tornar os doentes mais doentes, torna-os domesticados. O ideal ascético, com seus meios que conduzem ao excesso de sentimento, inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível na história do homem, e agiu destruidoramente sobre a saúde e o vigor de raça dos europeus; Nietzsche o considera a autêntica fatalidade na história do homem europeu.²⁶

²⁶ Cf. *GM*, III, 21.

A Modernidade e o Ideal Ascético

Ao olhar para os valores e ideais que compõem seu tempo, a modernidade, nosso filósofo detecta profundas relações nesses com o ideal ascético, e por fim, declara que a cultura moderna é a mais alta e acabada expressão do ascetismo, e do niilismo portanto.

O ideal ascético expressa uma vontade, tem uma finalidade, que é universal, e somente a partir de sua interpretação é que mede e avalia povos, épocas e homens. Ele não se submete a poder algum, mas acredita na sua primazia e superioridade em relação a qualquer poder:

Ele acredita que nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para sua obra, como meio e caminho para a sua meta, para uma meta... Onde está a contrapartida desse sistema compacto de caminho, meta e interpretação? Por que falta a contra-partida?... Onde está a outra “uma meta”? (GM, III, 23).

Nietzsche defende que, apesar de alguns afirmarem que a ciência é a contrapartida, o combate a esse ideal, a moderna ciência seria justamente a mais recente e mais nobre forma de expressão desse ideal. Ele chega a afirmar²⁷ que, muitas vezes, o sentido da intensa ocupação dos mais competentes doutores, o sentido de seu rigoroso e contínuo trabalho esteve em não deixar que uma coisa se tornasse clara para si próprio, em anestesiar, mascarar algo. São também sofrendores que evitam ganhar consciência de si mesmos e de seu sofrimento. Nesse sentido, a ciência seria um esconderijo para toda espécie de desânimo, má consciência; ela é a fuga da ausência de ideal, o árduo trabalho para manter a consciência ocupada; a ciência, tal como o ideal ascético, funciona como um esconderijo, como um meio de autoanestesia.

Nietzsche afirma que os últimos idealistas do conhecimento, que se crêem tão afastados do ideal ascético, entre eles, anticristãos, imoralistas, ateus, niilistas, não conseguem enxergar que o ideal ascético é também o seu ideal, eles mesmos o representam e o defendem, sobretudo porque crêem ainda na verdade; não são espíritos livres nem emancipados, mas são firmes e irredutíveis na fé na verdade. A vontade de verdade é a fé no próprio ideal ascético, a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade. Essa fé na ciência, essa vontade de verdade afirma outro mundo que não o da vida, da natureza e da história, e na medida em que afirma o “outro mundo”, nega este mundo, o nosso mundo. A nossa fé na ciência, declara Nietzsche, é ainda uma fé metafísica, fruto de uma crença milenar, da crença platônico-cristã de que Deus é a

²⁷ Cf. GM, III, 23.

verdade, de que a verdade é divina. A ciência representa o ideal ascético, pois ambos – ciência e ideal ascético – superestimam a verdade, creem na incriticabilidade da verdade. O filósofo afirma²⁸, que do ponto de vista fisiológico, ciência e ideal ascético também pisam no mesmo chão, pois está presente em ambos o empobrecimento da vida, o esfriamento das emoções, a minimização dos instintos, a seriedade. Com a vitória da ciência o ideal ascético não foi vencido, mas tornou-se mais forte, mais espiritual, mais secreto.

Porém, tendo em vista que a supervalorização da verdade, típica da ciência e da filosofia moderna, é derivada da crença ascética na divindade, Nietzsche adverte que quando a crença em Deus se mostra profundamente abalada, é considerada um erro, brota um novo problema: o problema do valor da verdade; quando se perde a fé no Deus do ideal ascético, o valor da verdade passa a entrar em questão, a verdade requer uma justificação. Uma educação para a verdade que dura dois milênios, a verdade buscada de modo cada vez mais rigoroso acaba por se proibir a mentira de crer em Deus:

A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Ver a natureza como prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina, como permanente testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens pios, como se fosse tudo providência, tudo aviso, tudo concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora acabou, isso tem a consciência contra si, as consciências refinadas o vêem como indecoroso, desonesto, como mentira, feminismo, fraqueza, covardia – devemos a este rigor, se devemos a algo, o fato de sermos bons europeus e herdeiros da mais longa autossupressão da Europa... (GC, 357).

Nietzsche afirma que todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, assim requer a lei da vida; a veracidade cristã, por fim, se volta contra si mesma, acaba por se autossuprimir. O filósofo afirma que seu tempo está localizado no limiar deste acontecimento, que o perecimento da moral é o mais terrível espetáculo que está reservado à Europa para os próximos duzentos anos²⁹.

²⁸ Cf. *GM*, III, 25.

²⁹ Cf. *GM*, III, 27.

O sentido do Ideal Ascético

No último parágrafo dessa terceira dissertação, Nietzsche esclarece: “o ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido.” O homem também sofria por outras coisas, era um animal doente, porém seu maior problema não era sofrer, mas sim a ausência de sentido do sofrimento. A maldição que se estendia sobre a humanidade era a falta de sentido no sofrer, não o sofrer mesmo, e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido, nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida, o niilismo suicida parecia por ele afugentado. O ideal ascético forneceu um sentido à existência humana.

Porém a essa interpretação trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo e nocivo à vida, porque colocava todo o sofrimento sob a perspectiva da culpa. Mas apesar de tudo o homem estava salvo, ele possuía um sentido, ele podia querer algo, sua vontade estava direcionada. Nietzsche afirma que esse querer proveniente do ideal ascético expressa ódio ao que é humano e animal, ao que é matéria. Expressa horror aos sentidos, anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, desejo. O ideal ascético em sua aversão à vida e a seus pressupostos mais fundamentais, direciona a vontade humana ao além, ao nada. Nisso, nosso filósofo ressalta que se expressa um dado fundamental da vontade humana, a saber, seu horror ao vácuo, e termina a *GM* com a célebre sentença: “*o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...*” (GM, III, 28).

CONCLUSÃO

Considerando o fio argumentativo da *Genealogia da Moral*, fica explícito que, na perspectiva de Nietzsche, a história do ocidente transcorre num processo de degenerescência e crise, assinalada pelo advento e consumo do niilismo. O filósofo deixa claro que o niilismo possui gênese na moral, e se radicaliza na medida em que a interpretação moral se impõe como dominante. Com o termo niilismo, Nietzsche procura abarcar as diversas manifestações da doença ou crise inscritas na história do homem ocidental, de modo a atingir a raiz comum dessa doença: a instauração da interpretação moral da existência. É a partir da história da moral que o filósofo procura caracterizar e validar metodologicamente as diversas formas de niilismo.

Na primeira parte da *GM*, o filósofo procura investigar sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’. Em sua análise genealógica, nosso filósofo conclui que esses juízos derivam dos conceitos de ‘bom’ e ‘ruim’, utilizados no período arcaico por uma aristocracia, no sentido de nomear a si e a seus atos como bons, como superiores a tudo o que não era de origem nobre; o ruim era utilizado então para designar o que não era nobre, poderoso, forte, mas comum, plebeu e fraco. Foi, porém, uma estirpe baixa e plebéia que operou a inversão desse modo nobre de valorar, e, fundamentada no ressentimento, atribuiu o juízo de ‘mau’ à estirpe senhorial, designando, em contrapartida, a si e aos seus atos como bons. Emerge aí um novo modo de valorar, uma nova moral, que, ganhando proporções cada vez maiores, acaba por sufocar a anterior, consolidando-se na cultura. Nietzsche mostra, por esse caminho, que a moral que vigora no ocidente tem suas raízes em um modelo de homem pertencente a uma casta fraca e cansada, que ressentida em meio a uma condição de opressão, miséria, alimentando sentimentos de ódio, vingança, ergue uma moral que lhe dê mecanismos para suportar sua condição de impotência e sofrimento.

Na segunda dissertação, Nietzsche constata que os conceitos morais de ‘culpa’ e ‘consciência’ tem seus focos de emergência na mais antiga relação entre credor e devedor; “o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida” (GM, II, 4). Na antiga humanidade, ao serem feitas promessas e estabelecidos contratos, tornou-se imprescindível construir uma memória naquele que promete. O devedor, por meio de um contrato, empenhava ao credor, caso descumprisse

com sua obrigação, algo que ainda possuísse, como seu corpo, sua liberdade, sua mulher ou sua vida. A punição do devedor era um tipo de recompensa, de prazer; a crueldade, nessa lógica, constituía uma satisfação. Desse modo, por meio do mecanismo do castigo e da crueldade, foram sendo desenvolvidas no homem a memória e a consciência, para que se pudesse manter no homem algumas exigências do convívio social. O contínuo e intenso uso do castigo acabou por produzir um homem domesticado, manso, medroso e prudente. Nietzsche considera que a mais radical e traumática das mudanças que a humanidade já sofreu foi quando deixou a vida errante, a guerra, a caça, e se viu encerrada no âmbito da sociedade. Subitamente, seus instintos ficaram sem valor e suspensos, o homem teve que aprender a domá-los. Porém o filósofo afirma: “todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem” (GM, II, 16). Nessa lógica, a emergência da má consciência se dá quando os instintos de crueldade se voltam contra seus próprios possuidores. O homem, oprimido pelos costumes e sob a ameaça dos castigos, sem ter como exteriorizar seus instintos, torna-se o inventor da má consciência. Com esta surge a doença do sofrimento do homem com o homem. A culpa e a má consciência, portanto, moralizadas e mantidas na cultura, tornaram o homem cada vez mais constante, previsível, cansado, enfasiado de si mesmo, logo doente.

Na terceira parte da *GM*, em determinado ponto, o filósofo afirma que a valoração da vida por parte do sacerdote ascético é o que ele visa combater³⁰. No modo ascético de valorar, a vida, o mundo, a transitoriedade são colocados em relação com outra existência, pela qual se opõe e nega a si mesma. A vida, nessa lógica, é tratada como uma ponte para outra existência, e está presente aí um enorme descontentamento com o mundo, com a terra, com a vida, e um profundo desgosto de si. Essa vontade ascética nega a si mesma sua própria “realidade”, almeja triunfar sobre os sentidos, sobre o vir-a-ser; busca o erro no autêntico instinto de vida, rebaixa a corporalidade a uma ilusão. O ascetismo consiste na expressão de uma vontade que busca estabilidade, imutabilidade, duração, frente à transitoriedade do devir, e como consequência concebe a existência de um reino da verdade e do ser. Com isso, de acordo com Nietzsche, o asceta direciona sua vontade ao além, no nada: “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...” (GM, III, 28). Ao fim dessa dissertação Nietzsche conclui que o ideal ascético serviu, sobretudo, para oferecer um sentido à existência e ao sofrimento

³⁰ Cf. GM, III, 11.

humano, com ele o sofrimento era interpretado e colocado na perspectiva da culpa, e a vontade era direcionada, ainda que ao nada.

Considerando, portanto, que a moralidade que vigora no ocidente é proveniente de uma valoração ressentida e impotente, que desenvolveu e cultivou a má consciência e a culpa, e nos moldes do ascetismo instituiu valores superiores à vida, atribuindo um sentido ao homem e direcionando sua vontade ao nada, Nietzsche afirma que o homem produzido por essa moral se encontra profundamente doente, cansado, interiorizado, domesticado, depressivo, incapaz de ação, de criação, e consequentemente de alegria. Nessa direção, Nietzsche se insurge contra o entusiasmo otimista tipicamente moderno e seu culto ao progresso, e considera a modernidade como sendo um dos períodos mais sombrios da história do homem, por trazer consigo o agravamento da doença do homem ocidental, e localizar-se à beira de uma iminente grande crise, a crise do niilismo. Com esse radical diagnóstico, nosso filósofo empreende um outro olhar para as ciências e os ideais modernos, e detecta neles máscaras e mecanismos de expressão do niilismo.

Bibliografia

- ARALDI, Claudemir. *Nilismo, Criação, Aniquilamento Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.
- ARALDI, Claudemir. *Para uma Caracterização do Nilismo na Obra Tardia de Nietzsche*. São Paulo: GEN, 1998.
- BRUSSOTI, M. – ‘O autoapequenamento do homem’ na modernidade. In, *labirintos da Alma: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: PHI, 2014.
- _____. *Ressentimento e Vontade de Nada*. Cadernos Nietzsche, volume 8, 2000, p. 3-34,
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1978.
- _____. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Ed. Presença, 1980.
- FOUCAULT, M. Nietzsche Genealogia e História. In *Microfísica do poder*. 21.ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.
- _____. *Nietzsche, Freud e Marx*. Porto: Ed. Anagrama, 1980.
- GARCIA, André Luis (Org.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Junior*. São Paulo: Editora FHI, 2014.
- GEUSS, Raymond. “*Nietzsche and Genealogy*”. *European Journal of Philosophy*, Volume 2, Issue 3, December 1994. pages 274–292
- _____. “*Genealogy as Critique*”. *European Journal of Philosophy*, Volume 10, Issue 2, August 2002. pages 209–215.
- GIACOIA JUNIOR, O. . A Auto-Supressão como Catástrofe da Consciência Moral. *Estudos Nietzsche*, v. 1, p. 73-128, 2010.
- _____. *Nietzsche - O Humano como Memória e como Promessa*. 01. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- _____. *Nietzsche - Para a Genealogia da Moral*. 1. ed. São Paulo: Editora Scipione, 2001.
- HEIDGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 Vol. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ITAPARICA, André Luiz. *Nietzsche e o Sentido Histórico*. São Paulo: GEN, 2005.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford University Press, 2007.
- JULIÃO, J. N. *Três Interpretações de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Ed. UGF, 2010.

_____. “Nietzsche e a interpretação niilista da história”. In *Tempo e História: no pensamento ocidental*. Ijuí Ed. Unijui, 2006.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

MULLER- LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

_____. *Aurora*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008

_____. *A Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

_____. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *Obras incompletas*. Trad. Bras. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1982.

PASCHOAL, A. E. . Da polissemia dos conceitos "má consciência" e "ressentimento".. *Revista de Filosofia: Aurora* (PUCPR. Impresso), v. 23, p. 201-221, 2011.

_____. (Org.) ; FREZZATTI JUNIOR, W. (Org.) . 120 anos de Para a genealogia da moral. 1. ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.

_____. Nietzsche e Dühring: Ressentimento, vingança e justiça. *Dissertatio* (UFPel), v. 33, p. 147-172, 2011.

PRINZ, Jesse. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

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

SCHACHT, Richard (Org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. London: Ed. University of California, 1994.