

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

TIAGO EURICO DE LACERDA

**DA FILOSOFIA HISTÓRICA AO MÉTODO GENEALÓGICO EM FRIEDRICH
NIETZSCHE**

CURITIBA

2019

TIAGO EURICO DE LACERDA

**DA FILOSOFIA HISTÓRICA AO MÉTODO GENEALÓGICO EM FRIEDRICH
NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira.

CURITIBA

2019

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

L131d Lacerda, Tiago Eurico de
2019 Da filosofia histórica ao método genealógico em Friedrich Nietzsche / Tiago Eurico de Lacerda; orientador, Jelson Roberto de Oliveira. – 2019.
221 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2019.

Bibliografia: f. 211-221

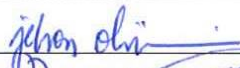
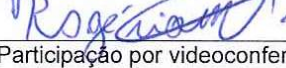
1. Filosofia alemã. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3. Filosofia - História. 4. Moral. I. Oliveira, Jelson, 1973-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título


CDD 20. ed. – 193

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 32
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Tiago Eurico de Lacerda

Aos doze dias do mês de abril de dois mil e dezenove, às catorze horas na sala 8 de Pós, no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Tiago Eurico de Lacerda** intitulada: DA FILOSOFIA HISTÓRICA AO MÉTODO GENEALÓGICO EM FRIEDRICH NIETZSCHE. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Antonio Edmilson Paschoal, Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Ildenilson Meireles Barbosa e Dr.^a Solange Aparecida de Campos Costa. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca outorgou ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 30 min., lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Ildenilson Meireles Barbosa, Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Prof.^a Dr.^a Solange Aparecida de Campos Costa, tiveram participação na banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR		9,0
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida – PUCPR		9,0
Prof. Dr. Ildenilson Meireles Barbosa – Unimontes	Participação por videoconferência	9,0
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal – UFPR	Participação por videoconferência	9,0
Prof. ^a Dr. ^a Solange A. de Campos Costa – UESPI	Participação por videoconferência	9,0
MÉDIA FINAL	9,0	CONCEITO A


Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

Dedico este trabalho carinhosamente
aos meus pais *Iraci e Maria de Fátima*,
às minhas irmãs Nathália e Nyanne,
à minha sobrinha Júlia, um presente em 2018!
Obrigado pelo laço de família mesmo à distância!
E ao *André*, pela paciência, apoio e presença!

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a ajuda, o incentivo e a colaboração daqueles a quem desejo expressar o meu mais sincero agradecimento.

Agradeço imensamente ao professor Dr. Jelson Roberto de Oliveira, que é para mim um exemplo do rigor, da atenção e da exigência indispensável à prossecução do estudo da filosofia. Agradeço ter aceito, uma vez mais, orientar-me, ao mesmo tempo em que eu assimilava as alegrias e vicissitudes da própria vida. Devo-lhe o interesse, a confiança e a paciência no acompanhamento dos desenvolvimentos e das instabilidades que este trabalho sofreu, bem como as sugestões bibliográficas e de traduções, a leitura crítica atenta e minuciosa das versões do texto, e a liberdade com que acabei por encontrar o meu próprio caminho. Gratidão!

Aos professores Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Dr. Rogério Miranda de Almeida, obrigado pela dedicação em lerem o meu trabalho e pacientemente me apontarem de forma muito profícua os caminhos e leituras que me ajudaram a amadurecer na compreensão da filosofia nietzschiana.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades o meu reconhecimento pela seriedade e qualidade das aulas. Vocês são para mim exemplos de professores que quero seguir!

À Pontifícia Universidade Católica do Paraná, obrigado pela parceria, pelo excelente espaço físico e quantidade de livros e materiais propícios à pesquisa.

Aos meus colegas de trabalho, professores, pedagogos e direção, obrigado pela compreensão, apoio e incentivo para terminar esse empreendimento conciliando-o com o árduo trabalho na educação de jovens e adultos.

Aos meus amigos próximos e distantes que compreenderam minha ausência em muitos momentos, mas que estavam sempre me enviando as melhores energias possíveis para concluir de forma exitosa este sonho.

E aos meus alunos que também fizeram parte desta conquista, muito obrigado!

“Nós homens do conhecimento, não nos conhecemos;
de nós mesmos somos desconhecidos”.

(Nietzsche, *Para a Genealogia da Moral, Prólogo*,1)

RESUMO

O presente estudo pretende-se uma análise da metodologia filosófica desenvolvida e praticada por Nietzsche principalmente entre os anos de 1876 (quando se inicia a elaboração de *Humano, demasiado humano*) e 1887, quando da publicação de *Para a Genealogia da moral*. A partir de 1876, Nietzsche lança mão de um procedimento que chamaremos aqui de método científico histórico-fisiopsicológico, cuja estratégia é a investigação da história dos sentimentos morais a partir da proveniência humana da moralidade e das demais construções sociais. Tal método, característico do chamado segundo período de sua produção filosófica, é fruto de um rompimento com a metafísica de artista praticada no período anterior, em vista de uma crítica radical aos idealismos presentes na filosofia (metafísica), na arte (romântica) e na religião (cristã), a fim de recuperar uma filosofia das “coisas mais próximas”, em geral consideradas vis e sem valor, mas a partir das quais a cultura ocidental ergueu seus baluartes como erros da razão, cujo maior equívoco seria um pensamento metafísico incapaz de reconhecer o vir-a-ser das coisas. O segundo momento dessa pesquisa pretende resgatar as semelhanças e dessemelhanças entre tal perspectiva e o que será praticado, no período de maturidade, como método genealógico, cuja característica é uma tentativa histórica de recontar o passado na perspectiva do presente. Se o método científico histórico-fisiopsicológico estava centrado na busca pela história dos sentimentos morais, religiosos e estéticos, com o fim de destituir a metafísica de seu lugar central na cultura, o método genealógico quer investigar como a moral veio a ser *aquilo que é*. Em outras palavras, enquanto no primeiro momento Nietzsche se interessa em saber como nasceram os sentimentos/valores morais, no segundo ele leva adiante a pergunta sobre o próprio valor dos valores. Passa-se assim da pergunta sobre a história do surgimento da moral para a pergunta sobre a sua validade para a promoção da vida. Nossa estratégia, assim, é realizar uma genealogia da própria genealogia e, com isso, alcançar uma espécie de autogenealogia do próprio pensamento de Nietzsche a partir de suas vivências. Dessa forma, nosso intuito é apresentar a legitimidade da conexão entre os elementos que Nietzsche utiliza em 1887 com os presentes em 1876 (pelo menos em germe), com o fim de demonstrar que não se trata de uma superioridade de um método em relação ao outro, mas sim de uma continuidade legitimada pelo próprio filósofo e alguns de seus estudiosos. Concluimos, assim, que a obra publicada em 1878 é o próprio bisturi da dissecação psicológica que levou Nietzsche ao método genealógico e, daí, à genealogia de si mesmo.

Palavras-chave: Nietzsche. Método Científico. História. Fisiopsicologia. Genealogia da moral.

ABSTRACT

The present study intends an analysis of the philosophical methodology developed and practiced by Nietzsche mainly between the years of 1876 (when begun the elaboration of *Human, all too human*) and 1887, when the publication of *For the Genealogy of Morals* began. From 1876, Nietzsche uses a procedure that we will call here a historical-physiopsychological scientific method, whose strategy is to investigate the history of moral feelings from the human provenance of morality and other social constructions. This method, characteristic of the so-called second period of its philosophical production, is the fruit of a break with the artist's metaphysics practiced in the previous period, in view of a radical critique of the idealisms present in philosophy (metaphysics), (romantic) art and (Christian) religion in order to recover a philosophy of "things closer", generally considered vile and worthless, but from which Western culture erected its ramparts as errors of reason, whose greatest misconception would be an incapable metaphysical thought to recognize the coming-to-be of things. The second moment of this research seeks to rescue the similarities and dissimilarities between this perspective and what will be practiced in the maturity period as genealogical method, whose characteristic is a historical attempt to retell the past in the perspective of the present. If the scientific-historical-physiopsychological method was centered on the search for the history of moral, religious and aesthetic feelings, in order to dismiss metaphysics from its central place in culture, the genealogical method wants to investigate how morality came to be what it is. In other words, while at first Nietzsche is interested in knowing how moral feelings / values were born, in the second he asks the question about the value of values itself. We are thus passing from the question about the history of the emergence of morality to the question about its validity for the promotion of life. Our strategy, therefore, is to carry out a genealogy of the own genealogy and, with this, to reach a kind of autogenealogia of the own thought of Nietzsche from his experiences. In this way, our intention is to present the legitimacy of the connection between the elements that Nietzsche uses in 1887 with those present in 1876 (at least in germ), in order to demonstrate that it is not a superiority of one method in relation to the other, but rather of a continuity legitimized by the philosopher himself and some of his scholars. We conclude, therefore, that the work published in 1878 is the scalpel itself of the psychological dissection that brought Nietzsche to the genealogical method and hence to the genealogy of himself.

Keywords: Nietzsche. Scientific Method. History. Physiopsychology. Genealogy of. Morals.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

Utilizamos como referência para este trabalho a edição das obras de Friedrich Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari em sua versão digital, a *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB) editada por Paolo D'lorio e publicada pela *Nietzsche Source* (<http://www.nietzschesource.org>). Faremos o uso das siglas convencionais conforme a eKGWB em alemão seguidas das siglas em português:

BVN	<i>Briefe von Nietzsche</i> [Cartas de Nietzsche]
EH/EH	Ecce Homo
FW/GC	<i>Die fröhliche Wissenschaft</i> [A gaia Ciência]
GD/CI	<i>Götzen-Dämmerung</i> [Crepúsculo dos Ídolos]
GM/GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i> [Para a genealogia da Moral]
GT/NT	<i>Die Geburt der Tragödie</i> [O nascimento da tragédia]
HL/Co. Ext. II	<i>Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben</i> [Segunda consideração intempestiva: da Utilidade e desvantagens da história para a vida]
JGB/BM	<i>Jenseits von Gut und Böse</i> [Além do bem e do mal]
M/A	<i>Morgenröte</i> [Aurora]
MA/HH	<i>Menschliches allzumenschliches</i> - vol. 1 [Humano, demasiado humano vol. 1]
NF/FP	<i>Nachgelassene Fragmente</i> [Fragmentos Póstumos]
NW/NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
PHG/FT	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen</i> [A Filosofia na época Trágica dos Gregos]
VM/OS	<i>Menschliches allzumenschliches</i> (vol. 2): Vermischte Meinungen und Sprüche [Humano, demasiado humano (vol. 2): Miscelânea de opiniões e sentenças]
WA/CW	<i>Der Fall Wagner</i> [O caso Wagner]
WS/AS	<i>Menschliches Allzumenschliches</i> (vol. 2): Der Wanderer und sein Schatten [Humano, demasiado humano (vol. 2): O andarilho e sua sombra]
ZA/ZA	<i>Also sprach Zarathustra</i> [Assim falava Zaratustra]

Seguindo tais siglas, constarão os números arábicos correspondentes ao aforismo citado, conforme a disposição realizada por Nietzsche em seus escritos.

Por exemplo: Sendo MA/HH (*Menschliches allzumenschliches*) a sigla adotada para a obra *Humano, demasiado humano*, a referência (MA/HH, 134) indica o aforismo 134 desta obra. Em alguns casos, antes do algarismo arábico, poderão aparecer algarismos romanos em referência às partes numeradas de algumas obras. Para as obras separadas em partes não numeradas, optamos por transcrever o título dado por Nietzsche, seguido do número do parágrafo, se for o caso. Por exemplo: Sendo EH (*Ecce Homo*) a sigla adotada para a obra *Ecce Homo*, a referência (EH/EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 2) indica o segundo parágrafo do texto *Por que escrevo tão bons livros*.

Para o caso dos Fragmentos Póstumos, indicamos a sigla em alemão da obra consultada, seguida da sigla em português, o ano da obra, um algarismo arábico referente à parte da obra e entre colchetes, um algarismo referente ao fragmento consultado. Por exemplo: sendo NF (*Nachgelassene Fragmente*) a sigla usual dos Fragmentos Póstumos, a referência: (NF/FP-1878, 27 [29]) indica o fragmento 29 do grupo 27 de 1878. Para estas citações utilizamos os *Fragmentos Póstumos* (Volumes de I ao IV do Editorial Tecnos). Quanto às Correspondências de Nietzsche, BVN (*Briefe von Nietzsche*), organizamos da seguinte maneira: indicamos apenas a sigla em alemão da obra consultada, o ano da correspondência e o seu número. Por exemplo: a referência (BVN-1882, 339) indica a carta de número 339 do ano de 1882. Para estas citações utilizamos a obra *Correspondência* (Volume I ao VIII do Editorial Trotta). Tanto os *Fragmentos* quanto as Cartas apresentamos uma tradução própria.

Quanto às citações das obras publicadas em português optamos pelas traduções de Paulo César de Souza para os seguintes livros: *Humano, demasiado humano* – Volume I, e o Volume II composto por duas partes: *Opiniões e sentenças diversas* e *O andarilho e sua sombra; O caso Wagner; Assim, falou Zaratustra; Aurora; Ecce homo; Genealogia da Moral; A Gaia Ciência; Crepúsculo dos ídolos e Além do bem e do mal*. Utilizamos a tradução de Jacó Guinsburg, para a obra: *O nascimento da tragédia*.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 FILOSOFIA COMO PERGUNTA SOBRE O VIR-A-SER DOS SENTIMENTOS MORAIS	30
2.1 A CRÍTICA DE NIETZSCHE À METAFÍSICA	33
2.1.1 A idiossincrasia socrática e o amor ao que é distante	36
2.1.2 A filosofia científica como crítica à metafísica	45
2.2 O RÉEALISMO DE NIETZSCHE	55
2.2.1 Dos ideais da Metafísica de Artista ao <i>Rééalismo</i> de Nietzsche	58
2.2.1.1 Uma leitura acerca de Schopenhauer: a aproximação e afastamento de seu mestre	61
2.2.1.2 A relação amical com Wagner: da admiração ao wagnerianismo	65
2.2.1.3 Réé, o “olhar agudo de moralista”	71
2.2.1.4 Lou-Andreas-Salomé e seu relato de um amor furtivo	75
2.3 “O MAIS NOVO DOS MÉTODOS FILOSÓFICOS”	78
2.3.1 O método histórico a partir da <i>Segunda Consideração</i> (Contextualizando o uso da história)	81
2.3.2 O método histórico (Historische Methode) a partir de <i>Humano,</i> <i>demasiado humano</i>	85
2.3.3 O método fisiopsicológico	93
3 FILOSOFIA COMO PERGUNTA SOBRE O VALOR DOS VALORES	108
3.1 O MÉTODO GENEALÓGICO	115
3.1.1. Genealogia como pergunta sobre o valor da moral	117
3.1.2. Genealogia como autogenealogia	120
3.1.3. Genealogia como pergunta sobre o valor da origem	124
3.1.4. Genealogia como pergunta sobre o valor da vida	126
3.1.5. Genealogia e Vontade de poder	129
3.1.6. Genealogia como abertura para o Além-do-homem	137
3.2. AS TRÊS DISSERTAÇÕES DA GENEALOGIA	140
3.2.1 A psicologia do cristianismo	141
3.2.2 A psicologia da consciência	144
3.2.3 O ideal ascético	149

4 POR UMA GENEALOGIA DA GENEALOGIA	152
4.1 A DUPLA PRÉ-HISTÓRIA DO BEM E DO MAL	153
4.1.1 O bem e mal a partir de <i>Humano, demasiado humano</i> : o sentimento de pertença a um grupo e a crença em um deus.	155
4.1.2 Bem e mal a partir do <i>pathos da distância</i> em <i>Para a genealogia da Moral</i>	160
4.2 O VALOR E A ORIGEM DA MORAL ASCÉTICA.....	164
4.2.1 Por que um filósofo honraria o ideal ascético?	166
4.2.2 O que significa o ideal ascético?.....	168
4.3 A MORALIDADE DO COSTUME	174
4.3.1 “A comunidade vale mais que o indivíduo” (VM/OS, 89)	175
4.3.2 A vantagem duradoura é preferível à passageira?	178
4.4 A ORIGEM DA JUSTIÇA	184
4.4.1 Injustiça do pacto social	188
4.4.2 Vingança e Ressentimento	191
4.5 A ORIGEM DO CASTIGO	195
4.5.1 O castigo como uma <i>Gewissensbiß</i>	196
4.5.2 A inocência (<i>Unschuld</i>) contraposta à necessidade de redenção da culpa (<i>Schuld</i>)	201
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	208
REFERÊNCIAS.....	211

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de uma experiência pessoal com a religião cristã. Ele nasce a partir de vivências que o próprio texto de Nietzsche despertou em mim ao longo dos anos de mestrado e, agora, do doutorado. Foram essas vivências que desenharam os contornos do presente texto e esclareceram para mim o caminho do método histórico e genealógico como parte (também pessoal) de livramento em relação à culpa e à responsabilidade. Considero essa uma questão preliminar que, em um trabalho sobre o método de Nietzsche, merece destaque especial, na medida em que também aponta para a metodologia de elaboração utilizada por mim, seu autor.

Do ponto de vista metodológico, este trabalho leva em conta o procedimento histórico-filológico de leitura das obras de Nietzsche. Como ressalta Ernani Chaves em seu artigo *Ler Nietzsche com Mazzino Montinari*, tal procedimento é um “trabalho preliminar”, mas é justamente a utilização deste procedimento que possibilitará posteriormente a passagem a uma “interpretação filosófica” (1997, p. 69). Há outras perspectivas para a leitura dos textos nietzschianos. Enquanto pelo procedimento histórico-filológico se busca uma “fiel” compreensão do texto filosófico¹, outros pensadores como Deleuze e Foucault, por exemplo, usam a perspectiva de interpretação como “busca livre das potencialidades de significação”, no qual seus autores “passaram a explorar imagens, símbolos, metáforas, aforismos e poemas”, conforme esclarece Marton (2010, p. 37). Isso significa que eles utilizaram as ideias de Nietzsche para refletir sobre temáticas que eram suas, realizando analogias com a própria vida e experiência pessoal, um trabalho propriamente de filósofos, assim como são considerados.

Este trabalho sobretudo caminha na perspectiva da leitura de Patrick Wotling que compreende que para ler Nietzsche precisamos levar em conta que o texto não é neutro, mas “portador de valores” e que não é fácil e nem simples “restituir adequadamente nenhum tipo de pensamento” ainda mais se este pretende questionar os “valores sobre os quais ela [a linguagem] está fundamentada” (2011,

¹ Segundo Marton, “vale mencionar duas obras que constituem hoje referências para os estudiosos do pensamento nietzschiano: BLONDEL, E. Nietzsche, **le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique**. Paris: PUF, 1986; WOTLING, P. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: PUF, 1995” (2010, p. 38). E para dirimir a imagem de Nietzsche como um pensador contraditório podemos citar: “Jaspers, Kaufmann e Granier, entre outros” (p. 40).

p. 6). É preciso, então, uma atitude de desconfiança da própria linguagem utilizada, até mesmo porque muitas ideias nietzschianas, segundo Wotling, não poderiam “ser expressas no uso ordinário da linguagem” (p. 6) o que nos leva a perceber que trabalhamos sempre com elementos múltiplos, o que, por outro lado, não quer dizer que o texto possa ser interpretado de qualquer maneira. Por isso o direcionamento histórico-filológico para extrair do texto aquilo que o próprio Nietzsche quis expressar quando escreveu, levando em conta todo o processo das suas vivências, influências, com quem Nietzsche dialogava e sobre qual assunto específico, e circunstâncias.

Assim, realizamos aqui uma análise entre dois importantes períodos e procedimentos metodológicos dos escritos de Nietzsche. A saber, *Humano, demasiado humano*, obra que marca o início da segunda fase de seus escritos, a partir da utilização do procedimento científico que intitulamos de *histórico-fisiopsicológico* até *Para a genealogia da moral*, obra do terceiro período de seus escritos, na qual ressaltamos o *método genealógico*, fruto de suas próprias vivências e que, por isso, nos levará à ideia mesma de uma autogenealogia do pensamento nietzschiano. Nossa tese tem como objetivo analisar o caminho metodológico de um período ao outro, apontado aquilo é próprio da divisão dos períodos e que tem sido destacado por vários especialistas, mas, ao mesmo tempo, elencaremos os elementos de sua continuidade entre os diferentes temas e problemas fundamentais da reflexão nietzschiana. Em outras palavras, reconhecemos as diferenças periódicas, mas daremos mais atenção à relação de continuidade e de complementariedade entre os dois procedimentos metodológicos.

Neste trabalho pretendemos partir do segundo período, mas, sempre que necessário, para uma melhor compreensão das ideias trabalhadas, utilizaremos algumas citações ou fragmentos anteriores a fim de apresentar como esta experiência da vida é interpretada por Nietzsche, ou como ele pensa a superação do sofrimento tendo se desprendido de todo idealismo metafísico que estava envolvido no primeiro período. Nesse processo, note-se que Nietzsche inaugura um método de busca pelo “tornar-se o que se é” (Cf. EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 9), um percurso lento do homem-Nietzsche em direção a ele mesmo para pronunciar um sim à vida de uma forma incondicional.

Em nossa análise não aparecerá em momento algum a ideia de que os textos de Nietzsche são compartimentos estagnados ou rigidamente separados por temas que não se comunicam entre si. O chamado “segundo período”, ou período

intermediário, ou como salienta Almeida, o “entre-dois” (2005, p. 71) por ser desenvolvido durante os anos de 1876 e 1882 se comunicam com os escritos do chamado terceiro período que, por sua vez, apresenta-se como uma pergunta fundamental sobre o valor dos valores, o que acabaria por complementar a proposta anteriormente desenvolvida por Nietzsche. Se antes os valores eram estudados na perspectiva de combater o seu conteúdo metafísico, agora se trata de questionar não a sua proveniência, mas o próprio valor dos valores em questão, a fim de relacioná-los com a pergunta sobre a utilidade mesmo da moral diante do valor, não avaliável, da vida. Poderíamos compreender o terceiro período como o momento de reconstrução da obra na medida em que o filósofo está empenhado em reavaliar a própria filosofia e, com isso, instaurar o método genealógico como uma medida filosófica central.

Nesta perspectiva, apresentaremos a forma como Nietzsche se utiliza: [1] do chamado método científico como parte da atividade filosófica “que não pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (MA/HH, 1) como interesse pelas coisas humanas e pela vida; [2] do método histórico, como pergunta sobre a proveniência dos sentimentos morais; cuja base é o corpo e, portanto, leva à utilização [3] da fisiopsicologia como via de acesso “à química das representações e sentimentos morais” (MA/HH, 1); [4] por fim, do método genealógico, no qual contamos o passado na perspectiva do presente, de como veio a ser o que se é. Aqui, a vida, indissociada do pensamento e filosofia é, portanto, aquilo que nos permitirá compreender a própria genealogia de Nietzsche como sua autogenealogia.

Para tanto, o desenvolvimento deste trabalho está dividido em **três seções gerais** como explicaremos na sequência. Na **seção 2**, intitulada *Filosofia como pergunta sobre o vir-a-ser dos sentimentos morais*, o objetivo é investigar os aspectos marcantes do procedimento antimetafísico de Nietzsche, especificamente no segundo período de seus escritos, começando pela pergunta sobre o que é ciência para Nietzsche, compreendida a partir da ideia de uma espécie de novo interesse pelas “coisas mais próximas” (NF/FP-1879, 40 [16]), ou seja, pelas coisas humanas que foram deixadas de lado pela valorização de todo pensamento metafísico.

Nas subseções subsequentes apresentamos a crítica de Nietzsche à metafísica em busca do resgate de tudo aquilo que fora abandonado pela própria

filosofia e depositado no campo do esquecimento ou mesmo, tratadas como algo de maior dignidade diante das coisas vis e ignóbeis, tidas como inferiores. A análise pretende demonstrar a atitude de Nietzsche contra a metafísica, tal como implementada nesse período, a partir de duas perspectivas: [1] a crítica à metafísica como fuga da vida e [2] a recuperação das coisas humanas como conteúdo filosófico, aquelas “coisas” que valorizam os elementos fisiopsicológicos que fundam as condições humanas, ou seja, por “coisas humanas” entendemos a própria alimentação, moradia, vestuário, respiração, clima, relacionamentos e tudo o que é mais próximo, que cercam e caracterizam o “humano”, mas não são levadas a sério ou como conteúdo da vida ou mesmo da filosofia.

E de onde vem, contudo, tal envenenamento contra a própria vida? Em que instante a filosofia se esqueceu do que era próximo e passou a valorizar o que estava mais distante? Quem poderia ser apontado como precursor desta má interpretação da vida? A partir destes questionamentos as subseções seguintes ainda investigarão o papel da idiosincrasia socrática para mostrar que a filosofia de Sócrates e Platão foram responsáveis por ensinar o amor ao que é distante, ou seja, às realidades primeiras e últimas, de tipo metafísicas.

Para combater este pensamento, Nietzsche lança mão de seu procedimento científico para demonstrar que a verdade passou a habitar no âmbito inquestionável e fixo das essências, das ideias e dos conceitos, afastando-se dos elementos que constituem a sua proveniência: o corpo, o clima, o terreno, a alimentação etc. Trata-se, portanto, de investigar como Nietzsche, ao implementar o seu procedimento científico acaba por trazer para o âmbito da história aqueles mesmos elementos mais “superiores”, cuja base está na atividade de um corpo (saudável ou não) em relação com o seu meio – eis porque ele precisa da história e, em conjunto, da fisiologia e da psicologia, como modos de acesso à origem, não como *Ursprung*, mas como *Herkunft* (seguindo a conhecida sugestão de Foucault) ou seja, a proveniência, o que diz respeito ao corpo, a alimentação, ao clima e ao solo.

Nietzsche, assim, passa a acreditar na possibilidade de destruição da metafísica mostrando, justamente, como ela deriva daquilo que ela mesma considera como “matérias vis e mesmo desprezadas” (MA/HH, 1). Nesse sentido, o esclarecimento de Müller-Lauter em relação à crítica heideggeriana será utilizado para mostrar que Nietzsche não é, tal como apresentado por Heidegger, o último metafísico. Então, o método científico tem como meta desvendar a “*puđenda origo*

[vergonhosa origem]” (M/A, 42) que se encontra por trás da “supersticiosa veneração” (M/A, 42) que fomenta a crença nas ideias morais vigentes. A análise de Nietzsche parte de suas observações da cultura alemã. Ele percebe que a Alemanha moderna se afasta da arte trágica helênica da antiguidade e que isso traria sérias consequências no sentido de distanciamento e negação da vida. Eis o que ele identifica mesmo em Wagner e sua ligação com Schopenhauer.

Se, no primeiro período de sua produção filosófica Nietzsche se dedica ao projeto wagneriano de renovação cultural por meio da música, logo em seguida esse interesse se dilui, já que o filósofo percebe que Wagner estava mais interessado em ver a tragédia nascer do drama que ele mesmo projetava, em sérios tons gregários, que dos antigos ideais gregos. Nietzsche se dá conta de que tal perspectiva está relacionada à filosofia metafísica de Schopenhauer, no qual a visão estética da arte grega dá lugar a uma arte redentora, passando a uma visão metafísica na qual a arte passa a ter papel moralizado, na perspectiva não só da afirmação do gênio em sua relação com a coisa-em-si do mundo, mas também do ponto de vista da identificação da arte como possibilidade de negação da vontade. Obviamente, dando-se conta disso, não restava outro caminho para Nietzsche senão se afastar destas influências para fazer nascer sua própria filosofia, por meio de um novo método, cuja base é a vida em sua imanência completa e cujo modelo começa com o homem científico.

Assim, prepara-se o terreno para as ideias que serão publicadas em 1878, sob o título de *Humano, demasiado humano*, uma grande crítica aos idealismos² como tentativa de livrar o homem (por meio do espírito livre) das cadeias impostas pela religião, pela filosofia metafísica e pela arte romântica até então. Trata-se de destituir do patamar de verdade absoluta as ilusões projetadas por estes ideários metafísicos e, precisamente, para isso Nietzsche lança de mão do procedimento científico que, conforme nossa tese, pode ser compreendido como uma espécie de premeditação daquilo que mais tarde será chamado de método genealógico. Tal

² De acordo com *The Nietzsche Dictionary*, “Kant denominou seu próprio pensamento ‘idealismo transcendental’, e a Tradição filosófica alemã depois de Kant (por exemplo, Fichte, Schelling e Hegel) é frequentemente chamada de ‘Idealismo Alemão’. No entanto, Nietzsche faz pouca ou nenhuma menção a esses significados específicos. O uso de Nietzsche também não é o sentido cotidiano usado em inglês: um idealista como alguém que mantém objetivos ou valores irrealistas. O uso de Nietzsche do termo se refere a qualquer doutrina filosófica, ética ou religiosa que rejeite (como ilusório, falso, degradante ou inferior) ‘este mundo’, um ou mais de suas características primárias (especialmente tornar-se), e nosso corpo com sua conexão com ele (sensação)” (BURNHAM, 2015, p. 179).

procedimento visa uma análise da história para poder, sem a necessidade de fugir da realidade, encontrar uma filosofia própria das coisas humanas e mais próximas.

Na busca pela origem dos sentimentos morais, como dissemos anteriormente, Nietzsche se aproxima tanto da ciência (como pergunta sobre o seu método e menos sobre os seus resultados), quanto da pergunta sobre o lugar concreto onde tais sentimentos se originaram, ou seja, a fisiopsicologia se apresenta como método de acesso a esses modos corporais pelos quais a moral tem origem. Por isso, a ciência, a história, a fisiologia e a psicologia terão um papel central no sentido de desvelar as raízes dos mal-entendidos gerados pela metafísica que, por não reconhecer o vir-a-ser das coisas, apresenta-se como uma origem miraculosa e sem história. Por isso Nietzsche insiste tanto na ideia de uma nova interpretação da vida, ou seja, de uma crítica aos “erros da razão” (MA/HH, 133) que levaram a uma má- interpretação do homem e do mundo.

Na seção 3, intitulada como *Filosofia como pergunta sobre o valor dos valores* analisaremos os principais aspectos do que seria o método genealógico: [1] procedimento segundo o qual se conta o passado na perspectiva do presente, ou seja, como veio a ser aquilo que é; [2] diferente do que se tem como usual nos métodos que buscam neutralidade ou objetividade, na genealogia o agente genealógico está envolvido plenamente na história que ele conta, ou seja, no método que ele pratica – vida e pensamento são, portanto, uma única coisa; [3] sendo assim, o genealogista é aquele que promove também, sempre, uma genealogia de si mesmo, ou seja, a genealogia se apresenta como uma autogenealogia, na medida em que ele está envolvido na história que [re]conta; [4] nessa perspectiva, ao descrevermos o método praticado por Nietzsche, explicitaremos também o que ele compreende e pratica como filosofia e, quiçá, o modo como tal filosofia se efetiva, qual a sua proveniência, qual a corporalidade, a saúde, a geografia e o clima que a tornaram possível ou que tornaram possível o questionamento do valor dos valores.

É importante assinalarmos, de antemão, o que entendemos como *método* na filosofia de Nietzsche. Começemos reconhecendo que, embora estejamos tratando do método “científico” de Nietzsche, com esta nomenclatura, queremos nos referir aos “procedimentos” adotados pelo filósofo para a implementação de sua crítica à metafísica. Nesta tese, não utilizaremos a palavra método como uma técnica particular de pesquisa organizada, repetível para alcançar resultados válidos e

universais, muito menos como um conjunto de regras e princípios normativos que regulam alguma atividade específica, mas sim, como investigação, conforme a etimologia da palavra grega *métodos* (*metá*: atrás, em seguida ou através e *hodós*: caminho) ou seja, uma pesquisa ou busca metódica de um tema ou análise de um problema. Em outras palavras, Nietzsche se interessa pela ciência precisamente enquanto método e menos devido a seus resultados, porque é como método que a ciência pode explicar a ascensão de novos idealismos ou superstições que muitas vezes acompanham os seus resultados. Falar em método é, portanto, para Nietzsche, referir-se aos procedimentos operatórios, ao caminho e não ao produto desses esforços. Isso significa que há, em Nietzsche, uma valorização do método *experimental* da ciência, de tal forma que ele chega a fazer de sua própria filosofia uma *filosofia experimental* (*Experimental-Philosophie*, como se lê no fragmento póstumo da primavera/verão de 1888 – NF/FP-1888, 16[32]). É esse elemento, precisamente, que faz da filosofia nietzschiana uma parte integrante da própria vida.

Concordando com o pensamento de Jaspers, também pensamos que o intento de Nietzsche é “refletir sobre a validade dos métodos, o tema de Nietzsche não é o dos métodos, mas sim, da atitude metódica” (1963, p. 205) e é graças a esta atitude metódica que a ciência descobre algo e de tempos em tempos volta a motivar novas descobertas, porque todas as coisas, fadadas às mudanças, continuam levando o homem sempre em busca de uma verdade, ou pelo menos de desmistificar as verdades que se estabelecem como fixas. Eis o que Nietzsche, então, passa a praticar como filosofia.

Não podemos, portanto, falar que há uma relação de superioridade entre o procedimento histórico-fisiopsicológico e o método genealógico, justamente porque o segundo estando contido já no primeiro pelo menos em germe, possibilita que, interpretados a partir da própria tarefa genealógica praticada como genealogia (ou seja, como Nietzsche pratica a genealogia a partir de suas próprias vivências, de sua saúde ou fragilidade física), ambos os métodos devam ser considerados como parte de uma mesma vida e, portanto, de um mesmo processo de vir-a-ser, embora a partir de perspectivas diferentes, ou em outras palavras, de um mesmo pensamento, de uma mesma estratégia e, no limite, de um mesmo autor que faz da genealogia uma autogenealogia na medida em que conta uma procedência da qual ele mesmo é parte.

Assim, a vida é o lugar onde os valores nascem, é a orientação para o seu vir-a-ser e, ao mesmo tempo, algo no qual tudo está envolvido; ela é o critério de avaliação dos valores: como valor dos valores, a vida é o que oferece tal discernimento em relação mesmo aos demais valores – no sentido de que *vale* aquilo que *favorece a vida*. Nessa perspectiva, percebemos que o método que Nietzsche desenvolve no terceiro período além de um estudo histórico, pretende mostrar os motivos que fizeram da tradição metafísica, uma cultura contrária à vida. Segundo Saar, “genealogia, portanto, não é nem mera historiografia (ou ‘história, corretamente praticada’), nem uma filosofia da história ou filosofia histórica, mas uma nova maneira de relacionar o histórico e o filosófico” (2008, p. 298). A forma sofisticada de Nietzsche abordar a história será o diferencial neste momento de seus escritos, pois até então, segundo ele, ninguém tinha colocado a questão dos valores ou o valor da moralidade em questão, mas sim, feito apenas uma história da moral, embora ainda por vieses parciais, o que ele mesmo contestará desde *Humano, demasiado humano* e nas demais obras do chamado segundo período.

Assim, a genealogia se apresenta como uma pergunta sobre “qual é o verdadeiro valor das nossas avaliações e tábuas morais? Qual é o resultado das suas regras? Para quem? Com relação a quê?” A resposta de Nietzsche não poderia ser diferente: “para a vida. Mas o que é a vida? Aqui, então, uma nova e mais definitiva formulação do conceito ‘vida’. Minha fórmula para isso é: vida é vontade de poder” (NF/FP-1885, 2 [190]). A apreciação moral é uma forma de interpretar, ou seja, um sintoma de certos estados fisiológicos que são estabelecidos pelos nossos afetos e pulsões vitais que formam, no caso do corpo, aquilo que chamamos de vida. E a maneira de apropriação e interpretação da própria vida revela também o tipo de mundo que pode ser compreendido e naturalizado pelo homem.

Para Nietzsche o próprio mundo perpassava pela compreensão da vontade de poder numa tentativa de naturalização da moral e a partir disso promover a transvaloração de todos os valores. Em outras palavras, podemos dizer que a vontade de poder passa a ser o critério de avaliação da vida. A desconfiança de Nietzsche sobre a moral não impediu que o seu otimismo em relação a ela, numa outra ótica, agora naturalizada, pudesse ser tão importante na avaliação dos valores como possibilidade de revisão da própria moral de seu tempo. Ela se contrapõe à própria vontade de verdade, que seria mais uma vontade de vingança dos fracos,

pois a vida efetivamente não precisa da verdade, mas sim das perspectivas apresentadas pela vontade de poder.

Da cisão entre as promessas metafísicas e a vontade de poder emerge o além-do-homem, deixando de lado as ideias do composto dualista da vida e passando a agregar em si mesmo o sentido e o valor da terra: “Que a vossa vontade diga: o além-do-homem seja o sentido da terra” (ZA/ZA, Prefácio, 3). Segundo Marton, quando se fala de *Übermensch* “não se trata de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural, mas de quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade de cada traço de seu caráter” (1993, p. 69). Trata-se daquele que, integrado consigo mesmo, é capaz de fazer novas leituras de seu passado para transformar o presente a partir de novas perspectivas.

A diferença entre o além-do-homem e os formadores de ópio, sobretudo quando submetidos à loucura e às danças dionisíacas é que, “ele [o além-do-homem] não sofre as dores do depois” (NF/FP-1882, 4 [75]). Não se permite a enfermidade do olhar para o passado como nostalgia, mas se liberta na perspectiva que deixa para trás a ideia de pecado e em seu lugar regozija-se com a alegria existencial. Ao finalizarmos a seção 3, apresentaremos o panorama geral das três dissertações de *Para a genealogia da moral*, pois na última seção deste trabalho, tais panoramas serão novamente trazidos à tona para legitimar a forma com a qual Nietzsche consegue passar de *Humano, demasiado humano* a *Para a genealogia da Moral*.

Isto veremos nas três dissertações desta obra, como uma crítica ao cristianismo, principalmente a partir da ideia de ressentimento, pelo viés de uma observação profunda da psicologia da religião cristã. Depois sobre a “psicologia da CONSCIÊNCIA: esta *não* é como bem se acredita, ‘a voz de deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, depois que já não lhe é facultado se descarregar para fora. A CRUELDADE é trazida à luz” (STEGMAIER, 2014, p. 246), como um dos mais antigos subterrâneos da cultura. E por fim o significado dos ideais ascéticos que de acordo com Nietzsche foi possível porque o homem “preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM/GM III, 1). O poder do sacerdote, mesmo sendo nocivo, transformado em vontade de *décadence*, encontra seguidores não pelo motivo da ação de deus sobre eles, mas “por falta de coisa melhor – porque foi até agora o único ideal, porque não tinham concorrentes. [...] Sobretudo faltava um *contra-ideal*, até Zaratustra” (EH/EH, *Genealogia da moral, um escrito*

polêmico). Com a obra *Para a genealogia da Moral*, Nietzsche inaugura então a primeira psicologia do sacerdote.

Por último, na **seção 4**, trataremos de analisar a legitimidade do que foi apresentado, a partir da lista temática de aforismos oferecida por Nietzsche no *prefácio à Genealogia* os quais já indicam uma conexão direta entre os dois métodos: [1] a dupla história do bem e do mal (MA/HH, 45); [2] o valor e a origem da moral ascética (MA/HH, 136); [3] a moralidade do costume (MA/HH, 96 e 99); [4] a origem da justiça (WS/AS, 26 e M/A, 112); e [5] a origem do castigo (WS/AS, 22 e 33). Bem e mal, moral ascética, costume, justiça e castigo podem ser, portanto, compreendidos como elos dessa conexão, na medida em que estão já presentes, sob o manto do procedimento científico de pergunta sobre a origem como vir-a-ser, já em *Humano, demasiado humano* e em *Para a genealogia da moral*, obra na qual eles aparecem como centrais e melhor elaborados pelo autor. Objetivamos não somente analisar a relação entre os textos e períodos, mas também, a conexão direta entre os dois métodos desenvolvidos por Nietzsche no trajeto de seus escritos e, assim, apresentá-los não no sentido de superioridade em relação ao outro, mas sim, de perspectivas metodológicas diferentes e que se complementam.

Em *Humano, demasiado humano* há duas perspectivas para entender a dupla pré-história do bem e mal: num primeiro momento a perspectiva de distinção se baseia num [1] *sentimento de pertença a uma certa comunidade* e na [2] *crença em um deus*, como se ele pudesse ser a própria revelação do que seria o bem em si. Enquanto na primeira distinção há uma naturalização implícita na ideia que configura o bem como algo herdado pela comunidade, na segunda há uma justificação religiosa para explicar os motivos que levaram alguém a desobedecer, ou seja, receberam uma influência divina – foi a vontade de deus. A crença em um deus está amparada em erros da razão do homem em relação a si mesmo, erros de avaliação provocados por uma distorção que fez com que ele visse algo de ruim nele mesmo como motivo da dor e do sofrimento, fazendo-o sentir-se feio e culpado (MA/HH, 133). O resultado disso é o autodesprezo que marca a moral ocidental.

Ao descobrir esse erro interpretativo, através de um recuo até a gênese dos sentimentos morais, conforme a proposta de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche acredita que o homem se livraria do princípio religioso e, portanto, dos mecanismos usados para seu “melhoramento”: o ascetismo e a busca pela santidade (cf. MA/HH, 136). Eis como a fisiopsicologia funcionaria como estratégia

de crítica e de rompimento dos ideais religiosos. A metodologia utilizada por Nietzsche contando a história do nascimento das ações chega a mencionar que tal história tem um fundo religioso e que é por causa da fraqueza ou medo das consequências ou castigo de um deus que muitos ainda seguem as determinações da casta sacerdotal que manipula a seu gosto a sensibilidade daqueles que ainda seguem tal caminho.

Já em *Para a genealogia da moral* Nietzsche associa o conceito “bom” ao que é nobre, ao que advém de uma posição aristocrática. E para estes, o *bom* ou o *bem* era experimentado num âmbito de sucesso e de dominação sobre os inferiores. Dessa forma a origem dos valores morais na contraposição da tese dos genealogistas ingleses³, deveria ser contada a partir de uma classe aristocrática para revelar as gradações de superioridade e inferioridade: nobres e plebeus. A moral dos senhores trabalha com a contraposição *bom x ruim*. *Bom* é tudo o que engrandece o indivíduo, promove sua autenticidade, bom é que faz a nobreza existir, bom é também o herói, o guerreiro, vemos então que esta moral dos senhores é uma moral das virtudes. Mas há o movimento de reversão que parte de um ressentimento dos fracos, do povo, contra a classe aristocrática por não poder viver os mesmos valores que ela, por não poderem a ela se igualarem. Então, por um instinto que Nietzsche chama de instinto de rebanho, invertem os valores, atribuindo a si mesmos o juízo de “bom” e em contraposição atribuem o juízo de “mau” aos nobres.

No seu caso, esse ódio é o criador de valores: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM/GM I, 10). Assim a moral do nobre nasce de um constante dizer sim à própria vida enquanto a moral escrava é fruto de uma eterna negação de vida. Segundo a suposição de Nietzsche “se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto”

³ Em *Para a genealogia da moral*, sobre uma análise da tese dos genealogistas ingleses, Nietzsche salienta que o seu “erro”, foi a explanação da origem, do conceito e do juízo “bom” associado à utilidade. E “bom” passou a ser aquele que tinha ações não-egoístas. O costume ou a má-observação fez que os homens sentissem pelos atos altruístas a própria essência do que fosse realmente o bom. Nesta perspectiva, Nietzsche considera que a concepção genealógica apresentada pelos psicólogos ingleses estava repleta de uma profunda idiosincrasia, ou seja, ao valorar a utilidade e esquecer a história das ações, postula-se facilmente o hábito, o que leva ao erro.

(GM/GM III, 15). Mas esta causa procurada erroneamente passa a ser um contragolpe defensivo para não se buscar efetivamente a causa do ressentimento. O que o forte precisa é do conhecimento da “vontade de poder e do eterno retorno”, pois a “moral do senhor é a valoração própria do além do homem” (FINK, 1983, p. 153). Da mesma maneira a escravidão do escravo é também mais radical, não só a pobreza de instintos, falta de forças, mas sua radicalidade está na sujeição a deus.

Ao identificar o sacerdote como representante do ideal ascético percebemos que nele não há apenas um jogo de fé, mas um jogo de vontade, interesse e poder. Se a vida é o critério de avaliação, os sacerdotes ascéticos, invertendo os valores segundo a suas avaliações, negam o que é natural, negam o mundo e negam a própria vida, desejando outra e outro mundo que não este. Sendo assim, a vida ascética seria então uma vida que valeria como uma ponte entre esta e a outra vida que tanto almejam. Como eles julgam os demais? Como os que trilham caminhos errados, pois ao confiarem no devir de todas as coisas estariam abrindo mão desta vida perfeita e ilusória que eles prometem em seus discursos.

A solução seria mais uma vez um *pathos* de distância. Ou seja, os saudáveis não podem pensar que são os médicos e enfermeiros para esses doentes, eles precisam se manter distantes para garantirem um futuro para a humanidade. Como? Reunindo-se os tipos criativos e afirmadores da vida, estando em “boa companhia”, ou “solidão se tiver de ser” e em “bom ar” para conter a corrupção e nos defender das duas pragas que podem estar reservadas para os sãos: *o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem*.

Para se libertar destas ideias, contudo, o homem precisa se libertar dos costumes morais aos quais foi submetido desde sempre pela religiosidade que ensinou que ser moral é ser obediente a uma lei e a uma tradição, sem que importe se a pessoa se sujeitou com prazer ou com resistências. O mau passa a ser o não-moral (imoral), aquele que ofende a tradição. Por isso podemos dizer que *altruísmo* x *egoísmo* não são oposições necessariamente, pois não distingue as pessoas como boas ou más, mas se estão ligadas a alguma tradição ou não.

Na seção 4.4 abordamos o conceito “justiça” e sua origem, ao qual Nietzsche associa a palavra “equidade”, para dizer que é possível falar de justiça nesta perspectiva quando estamos falando de pessoas que possuem aproximadamente o mesmo poder e não, como quis Dühring, a partir do ato ofensivo. Não podemos falar do nascimento da justiça de uma forma natural, mas somente a partir da lei, pois há

uma crença de que todos somos iguais. No entanto, sabemos que nós não somos iguais e esta é uma dificuldade, pois alguns ainda acreditam na igualdade, ainda acreditam em deus e que são virtuosos por carregarem tais valores.

Para explicar o movimento gregário, Nietzsche aborda ainda que há uma má compreensão das pessoas em relação ao pacto social, que os indivíduos pactuam entre si para transferir a liberdade pessoal do estado de natureza a fim de viverem melhor na sociedade civil. Pois a hipótese que levantamos é de que nessa mudança de um estado de natureza para um estado civil não houve sequer tempo de resistência. Cremos que “a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável” (GM/GM, II, 17), contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Naturalizou-se as condições de diferença sem que houvesse uma história para contar-lhes que tudo foi criado, assim deram aos homens uma forma já determinada de vida. Para Nietzsche “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/GM, II, 17). Com essa ideia Nietzsche acredita ter lançado as premissas do nascimento do Estado para acabar de vez com toda a ideia de um sentimentalismo dos que acreditavam que tudo poderia ter se iniciado com um determinado contrato. O qual o resultado disso: o indivíduo ressentido quer vingança de sua condição.

Nietzsche encontra em Eugen Dühring⁴ a noção de ressentimento como raiz última da justiça, ou seja, esta seria o resultado do espírito de vingança a um dano recebido, ou ainda como descreve em *Para a genealogia da moral*: “sacralizar a vingança sob o nome de justiça” (GM/GM, II, 11). Sendo que, posteriormente, a própria vingança promoveria todos os afetos reativos. Mas Nietzsche não concorda com essa afirmação e acredita que se fosse assim, essa seria a justiça dos fracos. O que ele percebe é que “a circunstância de que essa nova nuance de equidade

⁴ Eugen Dühring (1833-1921), filósofo e economista alemão, professor da Universidade de Berlim. Ficou conhecido por suas polêmicas em amalgamar ideias do positivismo e materialismo para defender posições socialistas, um tanto controversas, especialmente no que se refere ao seu antissemitismo. Nietzsche o criticou conhecendo em detalhes algumas de suas principais obras, como *O valor da vida: Uma reflexão filosófica* (Breslau, 1865), que ele extraiu e comentou extensivamente durante o verão de 1875 (Conf. NF/FP-Verão de 1875, 8[1;3;4] e 9 [1]).

científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento” (GM/GM, II, 11). Segundo Nietzsche, contudo, a doutrina da igualdade está recheada de vingança, pois ao desconsiderar as diferenças propaga-se mais injustiças. Para ele esta ideia é um dos venenos mais venenosos: “pois ela parece ser pregação da própria justiça, quando é o fim da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘nunca tornar igual o desigual’ (CD/CI, IX – Incursões de um extemporâneo, 48). Se todos pudessem ser iguais, o fraco poderia ter agido diferente, se quisesse. Ou seja, o homem fraco é para Nietzsche uma vítima de uma desordem dominadora de seus próprios impulsos.

Depois de discutido acerca da vingança e do ressentimento, veremos que aquele que, na condição de impotente contra tudo que lhe ocorreu, olha com hostilidade para o seu passado, pois não pode mudá-lo, não pode querer no passado. Então ele se vinga contra tudo o que não ressentente como ele, numa espécie de despeito, “recalque”, ressentimento. Daí a vingança passa a ser o ressentimento do querer contra o tempo que não pode mais voltar.

Ao abordar a temática do castigo Nietzsche sugere que distingamos primeiramente dois aspectos: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (GM/GM, II, 13). Uma coisa é saber que há um procedimento para aplicação do castigo e outra é poder afirmar que tal procedimento nasceu com esta finalidade. Nietzsche critica os genealogistas da moral e do direito pela ingenuidade em crerem que o primeiro aspecto foi inventado para efetivar o segundo.

Sobre a forma que é conduzida a justiça a vingança e a punição, Nietzsche em *O andarilho e sua sombra* questiona se os “seguidores da doutrina do livre-arbítrio podem punir?”. E salienta que os que julgam deveriam observar alguns aspectos: [1] “se o réu é mesmo responsável pelos seus atos”, [2] “se podia fazer o uso da razão”, [3] “se agiu com motivos e não inconscientemente ou por coação” (VM/OS, 23). Quando a troca, seja de mercadorias ou favores, não deixa clara a parte que cabe a cada um pagar, passa a não ser uma troca honesta. E “quando ele faz o preço tendo em vista a necessidade do outro, é um bandido e extorsionário mais sutil” (VM/OS, 25). Assim fugimos da equidade.

Se atacarmos alguém não pelo dano que nos gerou, mas pelo mecanismo de autopreservação, estamos pensando somente em nós e não em reagir contra alguém que nos injuriou. Num momento de raiva não temos tempo de transferir para o adversário como poderíamos atingi-lo mais certamente, isso se daria num segundo tipo de vingança, “seu pressuposto é uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro; queremos ferir” (VM/OS, 33). Neste caso não é o medo que nos orienta a uma ação, mas um contragolpe baseado na ação do outro e nem nos interessa o que ele tenha feito. É um tipo de reparação pelo sofrimento que nos causou, o que não impede novos danos de acontecerem.

Assim, caminhando para o final de nosso trabalho numa retrospectiva da história perceberemos que, segundo Nietzsche, a humanidade estava mergulhada em conceitos produzidos pela moral religiosa, conceitos baseados como responsabilidade e dever. Então, o homem já não pode mais louvar nem censurar, “pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MA/HH, 107). Seu parâmetro agora é o da irresponsabilidade e inocência, “gota mais amarga que o homem do conhecimento⁵ tem de engolir” (MA/HH, 107⁶). Da mesma forma como ele se coloca diante de uma obra de arte, sem avaliá-la, ou elogiá-la, pois nada mudaria, ou se coloca diante de uma planta, “deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos” (MA/HH, 107), que podem ser admirados, mas não enumerados os méritos, senão já estaríamos avaliando e mensurando o que seria bom e mau segundo os nossos critérios e caindo novamente em erros.

No geral, essas ideias estão ligadas à crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio que teria gerado a culpa no homem. Isso porque a metafísica representa a “velhice” da cultura, a verdade pronta e acabada, alheia ao devir e revestida de uma intocabilidade sagrada baseada na visão de um mundo erguido a partir de uma dualidade entre uma realidade verdadeira e outra aparente, certa cisão entre a coisa-em-si e o fenômeno.

Se o sentimento de responsabilidade para Nietzsche é um erro, também é errado sua “antítese ‘eu não sou responsável, mas alguém deve ser’ – isso

⁵ O homem do conhecimento, que colocou para si mesmo a tarefa de abolir a condenação moral da existência, é um homem disposto a renunciar a muitas coisas. Ele deve renunciar antes de tudo às suas antigas venerações, seja por pessoas, seja por determinados estados de ânimo que são contraproducentes na busca do conhecimento (LOPES, 2008, p. 337-338).

⁶ A mesma ideia se encontra em *Aurora* quando Nietzsche menciona que a humanidade não tem mais necessidade de engolir ideias meio provadas, como fizera antes (Cf. M/A, 501).

justamente não é verdadeiro” (VM/OS, 33). Para Nietzsche há um erro em julgar, avaliar tanto em se achar culpado quanto em querer transferir esta culpa a outra pessoa ou coisa. Assim, Nietzsche pensa a inocência (*Unschuld*) como contraposta à culpa (*Schuld*): o indivíduo não se reconhece mais como culpado nem frente a si mesmo, nem frente aos homens e tampouco frente ao deus do desinteresse e do amor-puro; ele perdeu a crença mesmo no equívoco desses sentimentos, volta a ser inocente como a criança que vê o mundo sem culpa e ausente de pecado.

O altruísmo e o amor ao próximo como um mecanismo cristão de salvação pode ser muito mais cruel que muitos sofrimentos físicos, pois prendem o homem psicologicamente a uma estratégia doente e sem sentido, já que o cristão, mesmo argumentando seus ideais, não pode comprovar, experimentar os frutos de seus ideais. A invenção do livre-arbítrio fez com que o homem acreditasse que deus se interessaria pela sua criação a cada vez que escolhesse o bem em detrimento do mal, mas quem determinou os valores que deus se interessaria? E por esse interesse o homem foi capaz de realizar grandes espetáculos para agradar a deus e qual foi o resultado disso? Um sentimento de culpa cada vez mais profundo. Por mais que se tente agradar a deus, o homem se lembra constantemente, pois criou uma memória para isso, de que é pecador e inferior. Não há outra saída para esse homem que desejar a redenção.

E quanto mais se elevava o conceito deus, mais cresce o sentimento de culpa na humanidade. Mas a esperança é que, considerando o declínio na fé do deus cristão, se consideraria também um declínio no sentimento de culpa: “Sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima [causa primeira]. O ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis” (GM/GM, II, 20). Mais que inseparáveis, talvez sejam um sinal para mostrar ao homem que, enquanto a culpa (*Schuld*) coloca o homem em um estado de dívida constante, a inocência (*Unschuld*) será o caminho para se livrar não somente da culpa, mas de todas as estruturas metafísicas que promovem semelhantes prisões. Tentaremos demonstrar como é precisamente esse novo cenário, marcado pela inocência (redenção da necessidade de redenção) que acaba por se tornar o produto desejável do método histórico-genealógico (que é também experimental e autogenealógico, como veremos) de Nietzsche.

2 FILOSOFIA COMO PERGUNTA SOBRE O VIR-A-SER DOS SENTIMENTOS MORAIS

De acordo com o pensamento de Vattimo, “em Nietzsche a filosofia é visão de mundo na medida em que antes de tudo, é o questionamento do mundo e do próprio conceito de *Weltanschauung* [Cosmovisão ou visão de mundo]” (2010, p. 51). Dessa forma, demonstraremos nesse capítulo, como o projeto iniciado em *Humano, demasiado humano* e seguido nos livros posteriores do chamado segundo período, direcionam-se para um questionamento tanto do mundo e do próprio homem, quanto sobre o vir-a-ser dos próprios sentimentos morais, ou seja, como uma tentativa de elucidar as origens (proveniência ou procedência) dos sentimentos morais, tendo como instrumento central as “observações psicológicas”.

A título de introdução sobre o assunto, o chamado “segundo período”, ou período intermediário, ou como salienta Almeida, o “entre-dois” (2005, p. 71) é desenvolvido durante os anos de 1876 e 1882. Como sabemos este período é também marcado pela ruptura da amizade com Richard Wagner e pelo rompimento com o ideário filosófico de Arthur Schopenhauer. A obra que inaugura este período é o primeiro volume de *Humano, demasiado humano*⁷, que foi organizado por Nietzsche durante o inverno de 1876-1877 e, posteriormente, publicado em 1878. Esse volume é seguido de dois outros, a primeira parte: *Opiniões e Sentenças diversas*, publicado em 1879. Neste ano seu estado de saúde piora e precisa abandonar a Universidade onde fora professor por dez anos, até que em junho, deixa a Basileia. Ele parte para St. Moritz, onde escreve a segunda parte da obra: *O Andarilho e sua sombra*, que publica em 1880 e que juntos formam o livro, *Humano, demasiado humano – vol. II*.

Em 1881 Nietzsche publica *Aurora*, várias partes desta obra foram ditadas ao amigo Peter Gast, que lhe sugeriu o nome, o mesmo da citação que lemos na epígrafe: “há tantas auroras que não brilharam ainda” (Rigveda). Um ano depois, *A Gaia Ciência*, ano em que conhece Lou Salomé e, ao final deste episódio, se encontrava “física e emocionalmente exausto, à beira do suicídio” (SOUZA, 2008, p. 10). No entanto, é importante lembrar que Nietzsche acrescenta novos prefácios a

⁷ Ao enviar uma cópia a Wagner, escreve-lhe que nesta obra “traçou, pela primeira vez, os contornos do próprio pensamento” (SOUZA, 2008, p. 9). Um novo Nietzsche e uma obra escrita em forma de aforismos marcam este momento.

essas obras no ano de 1886 e, em 1887, acrescentou o capítulo V à sua obra *A Gaia Ciência*, o que faz destes textos específicos, pertencerem ao terceiro período de sua produção.

E mesmo trilhando toda a obra circunscrita no segundo período de sua produção e seus diversos recursos metodológicos sobre a exploração psicológica, continua não sendo fácil decifrar o enigma da existência de Nietzsche que, se reconstrói constantemente como o andarilho, como aquele que não se prende a nada em particular. Ele busca liberdade, e descreve que quem já “alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra – e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe” (MA/HH, 638). Nietzsche nos orienta a um caminho que, no devir da vida e das circunstâncias, se alegre constantemente na mudança.

A questão do vir-a-ser na filosofia de Nietzsche pode ser relacionada com a figura de Heráclito. Segundo Lucchesi, “não nos interessa julgar aqui Nietzsche leitor de Heráclito, mas sim, Nietzsche discípulo do ‘Obscuro’”. Neste sentido, a questão do vir-a-ser é apenas o ponto de partida para questionar a influência desse *filósofo trágico* no pensamento nietzschiano” (1996, p. 53). A influência deste pensador se estenderá até os últimos escritos de Nietzsche, onde poderemos ver sobretudo sua aparição na filosofia dionisíaca. No tocante ao devir, a negação e as mudanças apresentadas por Nietzsche se clarificam diante do texto de Deleuze, *Diferença e repetição*, quando este trata da “negação como diferença” e da “diferença como afirmação”. Assim na perspectiva nietzschiana também entendemos que a afirmação é parte de uma multiplicidade, ou seja, criação, como menciona Deleuze:

Mas essa proposição tem muitos sentidos: que a diferença é objeto de afirmação; que a própria afirmação é múltipla; que ela é criação, mas também que deve ser criada, afirmando a diferença, sendo diferença em si mesma. Não é o negativo que é o motor. Mais ainda, há elementos diferenciais positivos que determinam, ao mesmo tempo, a gênese da afirmação e da diferença afirmada (2008, p. 92).

Pensar o vir-a-ser na filosofia é colocá-lo num patamar de desterritorialização (dos próprios conceitos aos moldes nietzschianos) que se desintegra ao passo que reintegra num nascimento diferente, então percebemos como o vir-a-ser se aproxima da afirmação da diferença proposta por Deleuze e sobretudo da proposta de Nietzsche no sentido de construir uma filosofia que, em sua crítica aos conceitos

que nasceram em determinados territórios, possam encontrar em algum instante, uma colisão com a sua própria destruição, promovendo uma desterritorialização, afirmando-se numa nova posição, ou seja, sendo criador de um novo estado. Para ilustrar tal ideia, Fink escreve que ao iniciar este novo empenho filosófico que é a obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se permite dizer e contradizer, pois:

aparentemente, Nietzsche renega de uma vez tudo aquilo que anteriormente afirmou, queima o que adorou e adora o que queimou; as suas posições parecem invertidas. Mas é precisamente um problema saber se o segundo período significa por assim dizer apenas uma visão do mundo nova e oposta do pensador, a qual extingue os anteriores motivos de pensamento, ou se, num sentido mais profundo, o seu pensamento conhece uma autêntica evolução e a sua intuição inicial se desenvolve. Com esta questão entendemos antes de tudo por em dúvida a maneira, que se tornou habitual, de interpretar o pensamento de Nietzsche a partir da sua biografia (1983, p. 45).

Assim em nosso entendimento, há como menciona Fink uma autêntica evolução a partir de suas intuições iniciais, mas que mesmo se expressando em novos textos e fases de sua vida, Nietzsche se apresenta como o *próprio labirinto de si*, onde, mais importante que encontrar a meta final (saída), é não ter uma meta no sentido de saber o fim, pelo simples e puro desejo de conhecimento, mas vivenciar e permitir o instante e suas mutações inerentes à própria vida (viver).

Para melhor elucidar esta nossa proposição, Fink, apresenta a linguagem do filósofo como carregada de simbolismos e, relata sobre o labirinto como uma forma de falar de si mesmo, ou seja, “o ser humano é, para ele, um labirinto do qual ainda ninguém achou a saída, e no qual todos os heróis pereceram” (1983, p. 11). Nosso esforço em compreender sua filosofia passa pela compreensão daquilo que é o próprio filósofo em questão, mas não chegaremos a ele simplesmente pelo estudo de sua vida pessoal (biográfica), mas pelo caminho metodológico que ele desenvolveu para tecer suas críticas e observações acerca de si e do mundo. Sendo assim, partiremos da crítica de Nietzsche à metafísica e aos seus idealismos, para, em seguida, analisar o “réalismo” de Nietzsche, até, afinal, chegarmos à caracterização do “mais novo dos métodos filosóficos”, ou seja, o método histórico e suas implicações na fisiopsicologia, que está indissociada de suas próprias vivências.

2.1 A CRÍTICA DE NIETZSCHE À METAFÍSICA

Nietzsche apresenta, desenvolve e se utiliza de um novo conhecimento, o científico. Este conhecimento, principalmente na segunda fase de seus escritos, se apresenta como uma “filosofia da manhã” (MA/HH, 638), um instante lúcido, animado como menciona Fink por um “espírito crítico, de desconfiança e suspeita que não se deixa iludir, numa palavra apenas <<ciência>> ao mesmo tempo que mantém já uma distância irônica em relação a ciência e exibe uma atrevida desconfiança em relação a desconfiança”. A filosofia de Nietzsche deste período retrata o seu espírito científico que, “em pleno frio matinal pressente o nascer do Sol” (1983, p. 55). É nesta filosofia da manhã que percebemos “uma profunda mutação: de filólogo, metafísico, ativista wagneriano, Nietzsche se converte em um filósofo do espírito livre” (PONTON, 2001, p. 5), e se reelabora ao mesmo tempo que tece sua filosofia com a intenção de libertar-se da tutela dos idealismos⁸ que marcaram a religião, a arte e a filosofia metafísica para experimentar a leveza da existência humana livre de uma prisão pautada numa transcendência que ao ser ver é ilusória.

Desta forma, Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, lança mão de seu método “científico” para tecer sua crítica às estruturas de bases ideais: ou seja, a ciência seria o instrumento pelo qual a metafísica seria reconhecida como uma atividade interpretativa entre outras, não detentora, portanto, de nenhuma premissa absolutamente verdadeira, mas nascida de “necessidades” (MA/HH, 39) humanas. A análise da metafísica neste capítulo será feita por um sentido *crítico* pelo qual Nietzsche se apresenta como antimetafísico e utiliza o seu procedimento científico histórico-fisiopsicológico, visando o desmoronamento dos ideais nela contidos.

⁸ No artigo *A digestão do idealismo alemão pelo pensamento de Nietzsche*, a autora Regiane Collares explicita melhor o tipo de idealismo que Nietzsche pretende combater. “Devemos considerar que o idealismo “atacado” tem um sentido lasso e plural na obra nietzschiana, sobretudo, no que diz respeito ao ideário da segunda metade do século XIX, podendo ser identificado em diversos aspectos de manifestação da consciência moderna alemã, tais como: no acentuado nacionalismo, na grande influência da doutrina cristã nos costumes, no romantismo da arte alemã, no orgulho racial e, principalmente, na filosofia alemã que se desenvolvia com a criação de sistemas intencionados em restaurar uma metafísica que se assentasse sob o primado da razão. Como representantes dessa filosofia tínhamos nomes como Fichte, Schelling e Hegel – apenas para citar os membros mais ilustres desse programa filosófico reconhecido como “idealismo alemão” –, que encaminharam suas respectivas teorias a partir dos aspectos problemáticos suscitados no horizonte da filosofia transcendental kantiana, almejando sempre uma compreensão racional da realidade” (Cf. COLLARES, 2012, p. 56 e 57).

Nietzsche, assim, passa a ser compreendido como um autor que usa a ciência para combater a metafísica e, ao fazê-lo, desvenda o próprio mecanismo de surgimento dos idealismos, um esquecimento do caráter metafórico da linguagem. Ao encontro de nossa exposição, Marton afirma que “Nietzsche supõe que, só com o processo da ciência, o homem poderá libertar-se das concepções errôneas que se acumularam durante milênios” (2000, p. 205). Mas não podemos nos esquecer que a ciência que lhe interessa é uma ciência experimental, marcada não por resultados claros e inquestionáveis, mas por experimentações e interpretações múltiplas. A ciência, assim, é um instrumento de *pesquisa* sobre o mundo e não um meio de alcançar verdades indubitáveis.

Com sua estratégia de elogio ao método científico, Nietzsche afirma que: “na ciência, como nas montanhas, o melhor e mais saudável é o ar cortante que ali se encontra. – Os moles de espírito (como os artistas) receiam e caluniam a ciência por causa desse ar” (VM/OS, 205). Assim, como a dificuldade de respirar tal ar, a ciência proporciona ao espírito uma certa disciplina (capaz de tornar o espírito melhor e mais saudável) necessária para se livrar das convicções e dos ideários metafísicos.

Nossa análise mostrará a atitude de Nietzsche contra a metafísica, tal como implementada nesse período, a partir de duas perspectivas:

[1] A crítica à metafísica como fuga da vida, representada, principalmente no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, em três âmbitos: a filosofia (metafísica), a religião (cristã) e a arte (romântica). Estes três âmbitos eram avaliados como caminhos ao coração humano, algo superior à ciência, mas agora, por uma inversão proposta pelo pensamento nietzschiano, a ciência passa a vê-los como meras formas de ilusão. Se antes o além era visto como primordial e mais importante, Nietzsche pensa o aquém, o homem como centro e questão primordial, por isso, o pensamento de Nietzsche “transforma-se numa antropologia. Já não é, basicamente, uma formulação de pensador sobre a realidade fundamental e, a partir daí, sobre a situação do homem, mas restringe-se ao homem e só interpreta a partir dele todo o resto do existente” (FINK, 1983, p. 47), e a própria vida, distanciada dos conceitos místicos ou metafísicos é colocada em questão como parte integrante do homem, e pensada através da própria biologia, da própria valorização do corpo.

[2] A recuperação das coisas humanas como conteúdo filosófico. Para isso, Nietzsche pratica um tipo de filosofia que está próxima da atividade científica, já que a ciência seria o instrumento de análise das coisas humanas e a possibilidade de

produzir uma derrocada dos ideais metafísicos, por analisá-los como resultado de pusilanidades e necessidades humanas – o que significa que a metafísica, como fuga da existência, seria um sintoma do medo, da fraqueza fisiopsicológica do homem em enfrentar as dores e os infortúnios que fazem parte da própria vida. Pois as coisas tidas como verdadeiras, miraculosas e sobre-humanas não passam de ilusões muito humanas e recuperar este sentimento de que o mundo é uma produção humana é devolver ao homem o respeito e o valor a si mesmo e à vida em todas as suas dimensões terrenas.

Analisaremos as bases desse método utilizado por Nietzsche, na medida em que se caracteriza como uma “filosofia histórica” (MA/HH, 1) que é também uma “filosofia científica” (MA/HH, 131), aquela que valoriza os elementos fisiopsicológicos que fundam as condições humanas, ou seja, as “coisas humanas” (anunciadas tardiamente como alimentação, moradia, vestuário, respiração, clima, relacionamentos e tudo o que é mais próximo), que cercam e caracterizam o “humano” – não mais entendido como uma essência interior do homem, portanto, mas, ao contrário, como aquilo que *torna* o humano o que ele é e que inclui as “coisas” exteriores, as circunstâncias e as suas relações com o mundo – eis o que interessa a Nietzsche em *Humano, demasiado humano*.

Nietzsche em sua autobiografia, referente ao tema sobre as coisas mais próximas, reflete que se tais coisas não foram valorizadas e pelo juízo tradicional foram tidas como triviais ou indiferentes, é sua missão apresentá-las como “as mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” e sugere que “é preciso começar a *reaprender*”, porque da forma que nos ensinaram nos proporcionaram reconhecer, não a vida humana em suas belezas e vicissitudes, mas a odiá-la com “*mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: ‘Deus’, ‘alma’, ‘virtude’, ‘além’, ‘verdade’, ‘vida eterna’...” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 10), foram os conceitos que aprendemos a conhecer e amar em detrimento de tudo o que é mais próximo.

Aprendemos a procurar a divindade e a grandeza da natureza fora dela, assim desprezando as coisas “pequenas”, fundamentais à vida, aprendemos a desprezar a própria vida, pois um indivíduo é um pedaço do destino, ou seja, não pode se permitir ser visto através de uma imagem externa a si mesmo, seria uma traição à própria vida, uma desonestidade a sua própria história, uma crença na

unidade como dada, como dom. A fórmula adotada por Nietzsche para encontrar a grandeza humana e que também veremos sua ideia no decorrer desta tese é o próprio *Amor Fati*, que busca “nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo...” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 10). Mas de onde vem tal envenenamento contra a vida? Em que instante a filosofia se esqueceu do que era próximo e passou a valorizar o que estava mais distante? Quem poderia ser apontado como precursor desta má interpretação da vida? Quem poderia ter sugerido um dualismo do próprio homem e fundamentado sua máxima importância no além em detrimento de todo o aquém? Analisemos o tópico a seguir sobre a idiosincrasia dos filósofos e reconheceremos que tudo isso se deve muito à herança socrática.

2.1.1 A idiosincrasia socrática e o amor ao que é distante

A crítica à metafísica analisada por Nietzsche, parte da relação da moral cristã com a filosofia de Platão, especificamente com o personagem Sócrates. O cristianismo lançou mão de uma imagem grega que a tradição europeia se apoiou durante muitos anos e que refletia uma ideia de harmonia, beleza, equilíbrio e na verdade, esta imagem para Nietzsche foi certamente um dos momentos da Grécia, sobretudo com suas arquiteturas, esculturas e produções artísticas, mas correspondem a um momento que já não é plenamente vital. Nietzsche coloca a questão de, como e por que morreu a tragédia ática? E em *O nascimento da tragédia* aponta uma resposta, que “a tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio” (GT/NT, 11) e aponta Eurípedes como o autor deste suicídio. Para corroborar com esta ideia, Vattimo afirma que, “Eurípedes transformou o mito trágico em uma sucessão de vicissitudes racionalmente encadeadas e compreensíveis, de impressão substancialmente realista” (1996, p. 27). Mas para Nietzsche a verdadeira inspiração deste suicídio é outra pessoa, porque Eurípedes fez o que fez para satisfazer a exigência de um espectador específico: Sócrates.

É Sócrates quem inaugura na mentalidade grega uma visão racional do mundo e dos avatares humanos, segundo a qual <<ao justo não se pode acontecer nada de mal>> nem neste, tampouco em outro mundo. O

realismo da tragédia euripediana é uma consequência do otimismo teórico de Sócrates: o que merece ser representado no cenário é a estrutura racional da vida (VATTIMO, 1996, p. 27).

Assim, se o universo possui uma estrutura racional, como pensa Sócrates, a tragédia grega já não faz mais sentido, pois a nova estrutura de pensamento não poderia admitir no mundo organizado de forma racional, elementos da tragédia grega como incertezas, ambiguidades e tensões. E por esse caminho Sócrates dirige seu julgamento em relação à vida, atribui e valoriza a composição dualística do corpo e alma e valoriza esta em detrimento daquele. Nesta perspectiva, Souza salienta que “criar dualismos como os de corpo e alma e criar um mundo para alojar a alma em sua imortalidade é enganar o homem diante desta vida, é torná-lo fraco ainda que pense ser forte. É torná-lo degenerado e um degenerador de vidas” (2013, p. 84). Os resquícios deste pensamento, o platonismo, se espalharam pela cultura europeia e segundo Nietzsche sua filosofia nasce com a intenção de superar tais ideias, pois acreditar nesta segurança da razão metafísica é fruto de uma cultura doente, decadente.

Ao tentar julgar a vida, Sócrates é visto por Nietzsche como um doente colocando a racionalidade contra o instinto, “a ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, 1). Platão teria se corrompido com o mestre, dando à moral socrática um tratamento filosófico. O que possibilitou posteriormente o cristianismo se pautar na moral socrática presente na filosofia de Platão, pois para Nietzsche o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’ (JGB/BM, Prólogo), que elaboraram interpretações a partir de uma fixidez do pensamento tornando reais mundos distantes e fabulosos.

Sócrates e Platão são vistos por Nietzsche como “sintoma de declínio, como instrumentos da dissolução grega” e eles mesmos “como pseudogregos, antigregos” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 2), pois se posicionavam de forma negativa perante a vida. Se a origem de alguém pode nos dizer muito sobre ela, segundo Nietzsche a denominação de Sócrates como grego poderia ser questionada diante da situação que “Sócrates era plebe”, “feio” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 3), pois até a feiura era tida como contradição para os gregos. Tais predicativos são acompanhados de mais um mencionado por Nietzsche: Sócrates é um *decadente*. “Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã,

foi um mal-entendido...” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 11), ou seja, a maneira nobre de ver a vida foi subjugada pela idiosincrasia⁹ de Sócrates.

A tradição metafísica não poderia ter outra gênese senão com estes “pseudogregos”: Platão e Sócrates, que “são apontados como iniciadores da tradição metafísica, que, em linhas gerais, cinde o mundo em realidade e aparência, reservando um desprezo ontológico, epistemológico e moral contra esta última” (FREZZATTI, 2010, p. 62). A análise “crítica” da metafísica realizada por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* está ligada à ideia de que ela não passa de uma falsa interpretação das coisas humanas.

Nietzsche pretende dissipar as crenças e ficções advindas da metafísica desde Platão, e em contraposição a este, mostrar que a sabedoria não está em conquistar o conhecimento sobre o que é fixo (aos moldes da ideia e do conceito), mas no que é, justamente, passageiro como se apresenta a ideia do *andarilho* que não “pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (MA/HH, 638). Sua visão não contempla aquilo que permanece inalterado, mas busca um constante fluir de todas as coisas. O homem deve ser pensado na mesma perspectiva: é preciso lembrar que foi o esquecimento de que as coisas possuem uma história que fez com que fosse inventado o ser perfeito e eterno nas suas mais variadas formas de apresentação metafísica.

A essa forma dualística de pensar o homem e o mundo é que Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, propõe um novo olhar, que tem seu escopo em retomar as coisas humanas a partir de seu próprio solo, ou seja, do que é propriamente humano. Para isso é preciso pensar uma inversão ou destruição¹⁰ desse ideário metafísico para superar ou inverter esse dualismo platônico. Segundo Giacóia:

⁹ “Vocês me perguntam o que é idiosincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma honra a uma coisa quando a des-historicizam, sub specie aeterni [sob a perspectiva da eternidade] — quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos (GD/CI, *A “razão” na filosofia*, 1).

¹⁰ Concordamos com o entendimento de Müller-Lauter quando salienta que “Nietzsche consiste justamente em proceder à destruição da metafísica a partir dela mesma” (1997, p. 52), pois se Nietzsche assume, por vezes ares de metafísico, por trás das aparências que inventa para si a cada momento, ele leva a metafísica a desmoronar, pois não se detém em momento algum às suas investigações. Esclarecendo o que Nietzsche entende por dualismo metafísico podemos apontar que este é uma obsessão pela unidade.

Inverter seria, então, simplesmente reverter, revalorizar o extremo oposto daquele valorizado pelo Sócrates platônico. Penso ser aqui fundamental distinguir o Nietzsche de fachada de um Nietzsche mais sutil, de intenções filosóficas abissais. Inverter o platonismo não significa, no fundo, retornar a sofística ou ao realismo cru de Tucídides, significa, antes, levá-lo além e acima de si mesmo, superá-lo e transfigurá-lo numa espécie de grandeza, profundidade e elevação cuja virtude não consiste na violência ou na crueldade da dominação física ou política, mas aquilo que se poderia denominar domínio de si, tornar-se senhor de seus próprios demônios (GIACÓIA, 1997, p. 33).

Com a desmistificação da verdade, como única e absoluta, o conhecimento do que é fixo perde lugar para as ideias efêmeras e de fluidez. Esse embate é contra Platão, Sócrates (sua forma de filosofia e crença), mas também é um embate contra a opressão e imposição de uma verdade única e verdadeira do cristianismo, o desejo de uma unidade integradora defendida pela tradição platônica. Esta percepção de captar a mudança e perceber nela a possibilidade do conhecimento só é possível aos olhos de poucos homens, aqueles que são capazes de “pela experiência matar algumas opiniões” (FW/GC, 307) para implementar pela filosofia nietzschiana o homem do devir, o homem capaz da negação da unidade, pois “nós negamos e temos de negar, pois algo em nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos!” (FW/GC, 307). São possibilidades de pensar a vida pela negação da unidade, pelo oposto e pelo devir.

Todo esse pensamento avizinha-se de *Heráclito* ao apresentar a afirmação do fluir e do destruir que também é presente na filosofia dionisíaca: “o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir-a-ser, com radical rejeição até mesmo da noção de ‘Ser’” (EH/EH, *O nascimento da Tragédia*, 3), o que não ocorre na filosofia de Sócrates e Platão e sequer, posteriormente, em todo o cristianismo que estancou o ser em detrimento de todo devir, de toda guerra. É então um erro se esquecer de que “a opinião comum acredita que reconhece alguma coisa de fixo, de acabado, de permanente, enquanto que a cada instante, luz e trevas, amargo e doce estão estreitamente associados um ao outro (PHG/FT, 5). A ideia de combate a esta vontade de unidade pode ser contraposta à ideia presente no aforismo 278 de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche fará uma *analogia à dança*, falando da necessidade de que a “alta cultura” ou a “grande cultura” precisa do esforço e da disciplina (traduzidos pela ideia de “força e flexibilidade”) da dança” (MA/HH, 278), ou seja, é pelo pensamento de luta com os contrários, pelo viés de Heráclito que

poderemos enfrentar a vida e traduzi-la a partir da flexibilidade, do rompimento com a idiossincrasia presente na sociedade, na moral e na religião cristã, tida como antítese ontológica do mundo (marcado pela mutação e contradições). A idiossincrasia socrática está na gênese da falta de um sentido histórico e de uma verdadeira deturpação da filosofia e da arte.

É importante acrescentarmos à nossa reflexão um contraponto sobre a visão de Nietzsche em relação a Sócrates, uma outra perspectiva do filósofo. Charles Andler apresenta em sua obra, sobretudo quando trata o tema da decadência na filosofia grega, especialmente falando de Sócrates, que todo este ataque furioso de Nietzsche a Sócrates desde o livro sobre a *Tragédia*, pode ser contradito e que Nietzsche “nem sempre considerou Sócrates um decadente” (2016b, p. 110-111). Segundo Andler, Nietzsche, especificamente em *Humano, demasiado humano*, adotaria a postura do espírito socrático e “em seu curso sobre *Os filósofos gregos antes de Platão* já foi desprovido de prevenção” (2016b, p. 111) e elenca três preconceitos a respeito de Sócrates. Primeiro sobre a origem dele e sua aparência como já dissemos acima e, sendo plebeu, cresceu entre a maior floração artística já vista e ainda assim, a negou.

Representaria ele o saber que a aristocracia não resistiria? Bom, um segundo preconceito relaciona-se à sua postura quanto às religiões de sua época. Era verdadeiramente a antítese de um místico, vivia por uma lógica pura e não depositava a verdade no que era tido por verdade, mas vivia por negar as verdades para que a própria verdade encontrasse seu lugar resistindo às refutações dialéticas. Tal perspectiva mostra como Nietzsche trata Sócrates (ademais, isso também ocorre com outros personagens) de forma ambígua e ambivalente em sua filosofia.

Sócrates sabia de todas as leis, regras e costumes de sua sociedade, mas o seu agir era a partir de sua própria consciência. Nele imperava a desordem dos costumes morais. E por fim, Sócrates era otimista por natureza e, segundo Andler, este foi o último pesar de Nietzsche. De origem simples, mas com o coração aristocrático, Atenas o traduziu num julgamento e ele não temeu a morte. Mesmo o criticando severamente, Nietzsche era sensível ao seu heroísmo e, algo que poderia aproximá-los mais que distanciá-los neste instante é a arte, a música, em que a resolução socrática: “exercita-te na música” é um reconhecimento que leva Nietzsche a “enunciar a verdade, a qualquer custo: eis o socratismo” (NF-1872,19 [97]). E a verdade para Nietzsche, conquistada através da plasticidade que a música

e a dança proporcionam, pode ser tida como um retorno ao dionisíaco, contrariando o sentido lógico, apolíneo, desenvolvido pela tradição filosófica.

Sobre o dionisíaco e a tragédia grega, Vattimo ressalta que “tudo o que se diz do dionisíaco vale para o trágico porque o trágico não é, como parece a partir de muitos enunciados explícitos de Nietzsche, uma síntese equilibrada de dionisíaco e apolíneo” (2010, p. 184). Segundo Vattimo apesar da complementariedade de ambos os elementos, há na filosofia nietzschiana, sobretudo em *O nascimento da Tragédia*, uma valorização privilegiada do elemento dionisíaco em relação ao apolíneo.

Tanto, que o dionisíaco e o trágico continuam ganhando espaço até os últimos escritos de Nietzsche para denunciar os ideais interpretativos errôneos sobre a vida, sobretudo, os advindos da filosofia socrática apontada por Nietzsche como uma espécie de histrionismo¹¹. Isso porque, para Nietzsche “a moral dos filósofos, desde Sócrates, foi uma quixotada, uma boa porção de histrionismo, uma falsa interpretação de si mesmo” (NF-1886-1887, 7 [20]), porque aprenderam de civilizações passadas e são guiados por tais valorações a considerar verdade o que lhes parece evidente. Para confirmar nossa posição, Vattimo menciona que tais filosofias “encontram em nós uma predisposição instintiva aos seus raciocínios, nada mais fazem senão enunciar explicitamente os pressupostos sobre os quais se sustenta o mundo em que vivemos” (2010, p. 121). Tais pressupostos nos dizem que não podemos nos abster de crer desta forma pois seria como uma renúncia à nossa própria maneira de viver já determinada.

Essa idiosincrasia socrática que permite uma aceitação da vida desenhada pela moral cristã ou pela filosofia metafísica que nos leva a ter calma diante dos terrores da existência, que não compreende a realidade, que busca estabelecer uma unidade entre o que é bom, verdadeiro e belo, para Nietzsche isso não passa de uma falta absoluta de sentido histórico que se apresenta como o próprio sintoma da decadência. E ainda aponta os efeitos de Sócrates:

- 1) Destruiu a imparcialidade do juízo ético.
- 2) Aniquilou a ciência.
- 3) Não teve nenhuma sensibilidade para a arte.
- 4) Arrancou o indivíduo de seus laços históricos

¹¹ Podemos entender melhor esta palavra quando lembramos do histrião, que entre os antigos romanos poderia representar um farsante, um comediante, uma teatralidade em tom pejorativo. Aquela pessoa que é exagerada em gestos e emoções.

- 5) Encorajou uma verborragia e um charlatanismo dialético.
(NF-Verão de 1875, 6 [26]).

A crítica que Nietzsche enfatiza em relação a Sócrates é que o gosto nobre é vencido através da dialética e a cultura advinda da plebe sobressai. Antes dele, a cultura grega se sobressaía no sentido de rejeitar este viés dialético: “onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se ‘fundamenta’, mas se ordena, o dialético é uma espécie de palhaço: as pessoas riem dele, não o levam a sério. Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério [...]” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, 5). Ora, foi justamente esta forma de vida que o levou à condenação e à morte. Nietzsche argumenta que a dialética deve ser usada em último caso, especialmente em legítima defesa, pois ela desperta desconfiança e não é o melhor caminho para o convencimento.

Para recolocar o indivíduo em seus laços históricos é preciso uma superação desse socratismo herdado pela tradição filosófica e recolocar o homem em seu devido lugar com uma postura diferente, desprendido do desejo de unidade e verdade nos moldes apontados acima e levado a uma postura livre dos condicionamentos da cultura decadente, ou seja, “a obra de arte e o indivíduo são uma repetição do processo originário de onde surgiu o mundo” (NF-Final de 1870 - abril de 1871, 7 [117]). O homem não joga com a realidade, mas neste estado que podemos chamar de dionisíaco ele joga com a vontade e com a natureza que nele se encontra e se revela e é neste compasso que ele começa a criar um novo mundo para si onde se liberam da negatividade do cotidiano e encontram consolo diante da própria tragédia que possibilita uma transcendência pela arte.

Ora, o caminho deste trabalho pretende partir do segundo período, (mas, sempre que necessário, para uma melhor compreensão das ideias trabalhadas, utilizaremos algumas citações ou fragmentos anteriores) a fim de apresentar como esta experiência da vida é interpretada por Nietzsche, ou como ele pensa a superação do sofrimento tendo se desprendido de todo idealismo metafísico que estava envolvido outrora. Nesse processo, note-se que Nietzsche inaugura um método de busca pelo “tornar-se o que se é” (Cf. EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 9), um percurso lento do homem-Nietzsche em direção a ele mesmo para pronunciar um sim à vida de forma incondicional.

Tal procedimento é apresentado por Daigle como o posicionamento de Nietzsche em “abraçar a postura iluminista e rejeitar aquilo que não sustenta o teste

da própria experiência” e ainda complementa sobre o *Espírito Livre* como aquele que é “animado pelo espírito da investigação” (2015, p. 33). Ainda que seja difícil para o homem, tal caminho novo deve ser trilhado como quem só “tivesse olhos para o que é próximo [...]”. Eis a atitude do espírito livre: “ele estava fora de si: não há dúvida. Somente agora vê a si mesmo – e que surpresas não encontra! Que arrepios inusitados! Que felicidade mesmo no cansaço, na velha doença, nas recaídas do convalescente!” (MA/HH, *Prólogo*, 5). O espírito livre é aquele que aprende com paciência a dar forma às suas virtudes.

Enquanto a primeira fase de seus escritos é sinalada pela relação entre a filosofia e a filologia, e nesta fase, Nietzsche aproxima a ciência da arte e, a arte por sua vez é vista pela óptica da vida; no segundo período que se inicia com *Humano, demasiado humano* é um período marcado pela valorização da ciência e seus métodos que contribuiriam com a nova forma de Nietzsche escrever e desenvolver sua própria filosofia desprendido das influências anteriores como as de Wagner e Schopenhauer. Há uma questão ainda a ser analisada que diz respeito ao próprio título de *Humano, demasiado humano* de Nietzsche. Conforme assinala Oliveira:

Infelizmente a tradução ao português da expressão *Menschliches, Allzumenschliches* despista o seu tom antiplatônico: como adjetivo substantivado neutro singular, *Menschliches* representaria “o que é humano”, “a coisa humana” ou “as coisas humanas”, a qual poderia ser tida como tradução do grego “*ta antropina*” usado por Platão no livro X (no. 604b) da *República* (“nenhuma das coisas humanas é digna de uma grande seriedade”) e também no livro VII das *Leis*, 803b (“Em verdade, as coisas humanas não merecem a menor consideração da nossa parte”) (2009d, p. 122).

Ressaltamos ainda as ideias de que o livro das Leis de Platão apresenta como “insignificantes” os “pequenos atos” realizados dentro de casa e no seio da família, como aquilo que “não diria respeito às leis, mas apenas a ‘lições e conselhos’ do ponto de vista educacional (1980, p. 203; 788a)¹², sendo tratados de modo secundário”. Segundo o próprio Platão: “Em verdade, as coisas humanas não merecem a menor consideração da nossa parte. Todavia, somos como que obrigados a considerá-las de perto, o que não deixa de ser aborrecido” (1980, p. 221; 803b). Isso porque, segundo o discurso do Ateniense, em seu diálogo com

¹² Quanto às citações dos Livros de Platão faremos da seguinte maneira: colocaremos o ano da publicação utilizada, seguido do número da página e na sequência o parágrafo do livro conforme a publicação original.

Clínias: “devemos aplicar-nos ao que é sério, não ao que o não for. Por sua natureza, Deus é digno de todo o nosso zelo religioso, ao passo que o homem, conforme já o observamos, foi feito para servir de joguete nas mãos da divindade, no que, aliás, consiste todo o seu merecimento” (1980, p. 222; 803c). Algo que leva o terceiro personagem, Megilo, a constatar: “Rebaixas excessivamente, forasteiro, o gênero humano” (1980, p. 223; 804b). Essas concepções se rumem ao conhecido trecho: “Para nós, Deus é a medida de todas as coisas, não o homem, como se diz comumente, seja este quem for (1980, p. 127; 716c), numa alusão à Protágoras.

Segundo Platão em *Teeteto*, portanto, tais coisas humanas não deveriam ser levadas a sério, na medida em que a atividade digna do filósofo seria apenas dirigir-se ao que é *distante* – e não ao que é próximo:

[173d] Quer alguém seja bem ou malnascido na cidade, quer tenha algo de mal, herdado dos antepassados, da parte dos homens ou das mulheres, nada o filósofo sabe, o mesmo é sobre quanto medirá o mar, como diz o provérbio. E nem sequer [173e] sabe que não sabe todas estas coisas; pois nem é para cair nas boas graças que se abstém, pois, na realidade, apenas o seu corpo está na cidade e aí reside; enquanto o seu pensamento, que considera tudo isto de pouca ou nenhuma importância, o desdenha de todas as maneiras. Viaja, como diz Píndaro, «nas profundezas da terra», medindo a terra e as suas extensões, e observa os astros, «...sob o céu», explorando, por todo o lado, [174a] toda a natureza, no todo de cada uma das coisas que são, nunca se rebaixando para aquilo que está perto. E perguntado por Teodoro: O que queres dizer com isso, Sócrates? E então o filósofo responde: Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma bela e graciosa serva trácia disse uma piada a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta graça serve para [174b] todos os que se dedicam à filosofia. Pois, a uma pessoa assim, o que lhe está próximo, o seu vizinho, é um desconhecido; não só o que faz, como se é mesmo um homem ou qualquer outra criatura. Mas o que é o homem e o que deve fazer ou sofrer uma natureza desse gênero, diferente das outras, é isso que investiga e se preocupa em explorar. Suponho que compreendes, Teodoro, não? E Teodoro lhe responde: Claro que sim! Dizes a verdade (PLATÃO, 2010, p. 247-248).

Se por um lado a filosofia de Platão nos convida a uma valorização das coisas distantes em detrimento das coisas humanas, Nietzsche faz o movimento contrário para então eliminar, não as coisas distantes, mas a própria dicotomia existente. Não por acaso, portanto, Olivier Ponton afirma que Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, realiza uma “inversão do platonismo” (2007, p. 46), embora não no sentido de substituir o elemento metafísico por um outro, mas no sentido de que ele pretendeu mesmo anular o dualismo marcante de sua filosofia. Tal posição é

esclarecida por Müller-Lauter em relação à crítica de Heidegger¹³, no sentido de que Nietzsche teria invertido e, portanto, permanecido nas raias da metafísica, colocando uma coisa no lugar de outra: “procurando impor a própria reflexão como um movimento antimetafísico, Nietzsche opera tão somente a inversão do platonismo, pois ‘a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica’” (1997, p. 45). Müller-Lauter mostra como a noção de vontade de poder sinaliza para o equívoco da interpretação heideggeriana, alinhando-se, assim, à interpretação de Ponton.

2.1.2 A filosofia científica como crítica à metafísica

Nietzsche pretende estabelecer um modo de análise das coisas humanas, a fim de “impedir o triunfo da superstição e do contrassenso” (MA/HH, 635) que foram implantados na cultura pelo ideário da metafísica, que agora seria confrontada com o “rigoroso método da verdade” (MA/HH, 109) praticado pelo filósofo. Esse “método” proposto por Nietzsche, entretanto, nos desloca a sair de nossa zona de conforto para nos questionar se “haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas?” (MA/HH, 1). Em outras palavras: não seria mais cômodo e menos arriscado continuar com as velhas respostas em vez de adentrar em caminhos desconhecidos, tal como propõe o filósofo?

Tais respostas serão construídas ao longo de nossa reflexão para demonstrar o modo de como Nietzsche desenvolve sua crítica à metafísica. Esse percurso se deve à forma de observar e dar corpo à crítica através das possibilidades de interpretações que surgem pela análise científica nietzschiana. Vemos que: “é bom exprimir algo duas vezes dando-lhe um pé direito e um pé esquerdo” (WS/AS, 13). E segundo Benoit, “nesse aforismo, o ‘pé direito’ e o ‘pé esquerdo’ podem ser interpretados como os opostos que permitem colocar em movimento a ideia mesma de verdade” (2011, p. 76). Nietzsche finaliza este aforismo dizendo que “a verdade pode se sustentar numa só perna, é verdade; mas com duas ela andar e circulará” (WS/AS, 13), ou seja, com o seu método, o filósofo promove um movimento das verdades metafísicas para as novas realidades e conteúdos filosóficos, o que predominantemente valorizará os aspectos da vida e das coisas mais próximas.

¹³ “Contudo, enquanto mero contra movimento, ela permanece necessariamente, como todo o anti -, presa na essência daquilo contra o que se vira” (HEIDEGGER, 2002, p. 251).

O método científico de Nietzsche, entretanto, faz ver que “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas*” (MA/HH, 2). O que nos leva a perceber que os idealismos criados pela filosofia (metafísica), pela religião (cristã) e pelas artes (românticas) apenas distanciam o homem daquilo que Nietzsche compreende como vida e que deve ser entendida como o conteúdo primordial da filosofia, esta mesma reconhecida como uma “doutrina das coisas mais próximas” (NF-1879, 40 [16]), tidas como “mais importantes” (WS/AS, 5), que receberam pelo método científico de Nietzsche um destaque especial.

Ao delinear o “método científico” (MA/HH, 635) como interpretação e resgate daquilo que Nietzsche vai chamar de “doutrina das coisas mais próximas” (NF-1879, 40 [16]¹⁴), ou seja, compreendendo o método científico como uma afirmação de interesse pela vida, abrimos uma discussão para a problemática da ciência compreendida por Nietzsche como a destituição ontológica e epistemológica do conceito de verdade, abrindo caminho para uma nova visão que aponte a “naturalização”¹⁵ do homem e da própria verdade, perante o reconhecimento de sua proveniência histórica. Tal forma de pensar acerca da naturalização do homem é cunhado por Nietzsche a partir do “darwinismo e por detalhados conhecimentos científicos” onde o autor propaga um “naturalismo moral” (JORDAN, 2014, p. 395) e assim, a moral passa a ser um elemento antinatural dirigida contra os instintos e todas as características naturais humanas.

Colaborando com essa ideia, Giacoia explicita:

Um dos principais pontos de apoio dessa tese é dado pela célebre distinção platônica entre dois gêneros de saber: o conhecimento racional (*nous*) e a correta opinião (*doxa aletes*), que se diferenciam pela proveniência – respectivamente, a partir de uma doutrina baseada em fundamentos, no

¹⁴ E como coisas mais próximas Nietzsche vai elencar neste mesmo fragmento uma série de elementos como a alimentação, trato social, natureza, saudade, sonho, educação, uso do humor e do tempo, a enfermidade (como algo saudável), a morte (como uma benção), e a desgraça (como um benefício). Sobre isto, conferir também em WS/AS, 154 e 168.

¹⁵ Ao referirmo-nos à naturalização do homem neste contexto, precisamos levar em consideração que a “a natureza não é tratada nos escritos de Nietzsche nem como unidade nem como continuidade”. Mas temos uma “[...] imagem múltipla da natureza que se reporta frequentemente a motivos históricos-filosóficos” (JORDAN, 2014, p. 396). No aforismo 455 de *Aurora*, Nietzsche escreve sobre a *primeira natureza*: “tal como agora nos educam, adquirimos primeiro uma segunda natureza: e a temos quando o mundo nos considera maduros, maiores de idade, utilizáveis. Alguns poucos são cobras o bastante para um dia desfazer-se dessa pele: quando, sob seu invólucro, sua primeira natureza tornou-se madura. Na maioria, o gérmen dela ressecou” (M/A, 455). A naturalização do homem perpassa pelo processo de amadurecimento, pelo viés científico nietzschiano, a tal ponto que o homem passa a reconhecer que foi “naturalizado” por uma natureza que pretendia elevar valores no além em detrimento da vida humana no aquíem.

primeiro caso, a própria dos deuses e acessível apenas a poucos mortais; e a partir do convencimento desprovido de fundamentação, no segundo, acessível a todos os homens (2007, p. 14).

Este procedimento, segundo Nietzsche, pretende dissolver tudo o que, até então, havia adquirido algum tipo de estatuto metafísico para pensar numa doutrina que possua a proveniência acessível ao homem em sua realidade terrena. Por isso, para Nietzsche, seria profícuo e até mesmo necessário perceber que “a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado” (MA/HH, 16). Tal processo distancia a filosofia da pergunta sobre a essência verdadeira do mundo e a aproxima da questão do mundo como interpretação.

A partir de *Humano, demasiado humano*, como numa mesa de dissecação psicológica, Nietzsche analisa o homem e o emaranhado de erros¹⁶ que este se envolveu por não compreender e discernir entre as falsas explicações de determinados atos e sentimentos humanos, recobrando-as sempre de ideais metafísicos. Recorrendo ao “método científico”, Nietzsche estabelece a estratégia de dirimir a necessidade humana de recorrer a outras explicações fora da história, como as religiosas e todas as barafundas mitológicas dela derivadas.

A ciência, assim, é compreendida como um interesse pela vida, ou seja, por aquilo que é mais próximo, uma especial atenção ao que se avizinha: “é como se apenas hoje tivesse olhos para o que é próximo. Admira-se e fica em silêncio: onde estava então? Essas coisas vizinhas e próximas: como lhe parecem mudadas!” (MA/HH, *Prólogo*, 5). Tal temática, de interesse pela vida, revela-se também, mais adiante, em *O Andarilho e sua sombra*: “devemos voltar a nos converter em bons vizinhos das coisas mais próximas e não olhar tão depreciativamente como até agora se fez, por cima das nuvens e fantasmas noturnos” (WS/AS, 16). A mesma ideia aparece em um fragmento póstumo da mesma época: “Conclusão: sejamos o que ainda não somos: **bons vizinhos das coisas mais próximas**” [gute Nachbarn

¹⁶ Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche, usa uma série de expressões para denunciar o erro interpretativo promovido pela metafísica: “desvios da razão” (MA/HH, 110); “erros da razão” (MA/HH, 124); “complexo de *arbitrariedades*” (MA/HH, 111); “invenções psicológicas” (MA/HH, 114); “artimanha” (MA/HH, 117); “falsa interpretação” (MA/HH, 126); “raciocínio errado” (MA/HH, 127); “interpretação falsa” (MA/HH, 134); “não científica” (MA/HH, 134); “psicologia falsa” (MA/HH, 135); “aberração do raciocínio e da imaginação” (MA/HH, 135); “estapafúrdio paradoxo” (MA/HH, 141); e “falha no espelho” (MA/HH, 133).

der nächsten Dinge] (NF-1879, 41 [31]). É uma filosofia da vizinhança, da aproximação da natureza humana destituída de toda a moralidade metafísica.

Em *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche se refere à negação das coisas mais próximas como “simulação”, “desprezo” e “mentiras”: “há um simulado desprezo por todas as coisas que as pessoas consideram realmente mais importantes, por *todas as coisas mais próximas*” e, mais ainda, o fato de que a tradição filosófica não tenha “tomado as coisas mais próximas, como a alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos, por objeto de reflexão e reorganização contínua, desassombrada e *geral*, mas sim, afastar dela nossa seriedade intelectual e artística” (WS/AS, 5). Tal fato, ao anular aquilo que Nietzsche chamaria de “método científico” a tradição acabou por dar mais atenção às coisas consideradas “superiores” e, assim, negando as coisas humanas, demasiado humanas em nome de uma “dependência, na verdade supérflua, de médicos, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade” (WS/AS, 5). Tal dependência já faz parte do processo que tem como objetivo a permanência dessas pessoas nessa estrutura, pois todos os que poderiam libertar foram criados desde sempre para manter preso, doentes, cativos e famintos da ideia em detrimento dos instintos.

Assim, a ciência se apresenta como interesse pelas coisas que são tidas como as mais importantes e que não estão no âmbito metafísico da coisa em si, mas no âmbito do fenômeno (*Erscheinung*), numa clara referência à distinção kantiana entre *Erscheinung* (aparência) e *Ding an sich* (coisa em si)¹⁷, que é fortemente combatida por Nietzsche (seja na versão de Kant quanto de Schopenhauer) devido ao fato de que tal distinção soaria no mínimo cômica, como se lê em *Humano, demasiado humano*, 16:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência — daquilo que chamam de mundo do fenômeno — como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno. Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o

¹⁷ Pode-se aprofundar esta leitura a partir da obra do prof. Dr. Mattia Riccardo da Universidade de Bona intitulada "'Der faule Fleck des kantischen Kriticismus'. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche". Basel: Schwabe, 2009.

incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada (MA/HH, 16).

Para Nietzsche tal distinção própria da metafísica (que, no limite, pretendia deixar a ciência livre para a construção de suas verdades) acabou por desvalorizar as coisas mais próximas, ou seja, “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência”. Eis precisamente o “defeito hereditário dos filósofos”, ou seja, a sua “falta de sentido histórico” (MA/HH, 2), a sua idiossincrasia:

Mas de ambos os lados se omite a possibilidade de que essa pintura — aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência — gradualmente *veio a ser*, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) (MA/HH, 16).

Dessa forma a religião e todo ideário metafísico não puderam tocar ou compreender a coisa em si basicamente porque ela era algo inexistente, tendo permanecido apenas no campo da representação, já que “nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais”, transformando a história do conhecimento, na história de um equívoco. Thomas Brobjer, em seu artigo sobre a relação de Nietzsche com os métodos históricos ratifica em todo o texto a falta de historicidade da ciência que muitas vezes eram determinadas por “valores políticos e religiosos” e por outro lado há também a possibilidade de uma “tendência em querer ver tudo historicamente” (2007, p. 157) e a história ser colocada acima da filosofia. Pois é precisamente isso que Nietzsche desvela com seu método científico para propor uma história da gênese do pensamento (*Entstehungsgeschichte des Denkens*):

Todas essas concepções serão decisivamente afastadas pelo constante e laborioso processo da ciência, que enfim celebrará seu maior triunfo numa história da gênese do pensamento, que poderia talvez resultar na seguinte afirmação: o que agora chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado — como tesouro: pois o valor de nossa humanidade nele reside (MA/HH, 16).

Ora, se de acordo com Foucault podemos definir *Entestehung* como a “emergência, ou ponto de surgimento” (1979, p. 23), seria o mesmo que buscar a proveniência numa continuidade sem interrupção, ou seja, não é certo querer tratar

da emergência, mas partir do termo final. Como se desde sempre tivéssemos condições de relatar com clareza tudo o que não pode ser visto, acumulando histórias oriundas de vários erros do passado.

Assim, segundo Nietzsche é preciso deixar “para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (MA/HH, 10) ou, em outras palavras, cabe agora à ciência contar a história desse erro, “de maneira bastante lenta e gradual”, de forma a “iluminar a história da gênese desse mundo como representação”. Em outras palavras, cabe à ciência recontar a história do surgimento dos fenômenos enquanto tais, não mais a partir da metafísica da coisa-em-si, mas do procedimento de pergunta sobre a procedência de todas as coisas humanas e mundanas.

Assim, é precisamente nesse sentido, que Nietzsche se utiliza da ciência como método de crítica à metafísica e chega à conclusão de que é preciso reconhecer que a coisa em si não pode ser levada a sério, na medida em que a ciência teria o papel de retornar àquilo que a tradição havia negado ou desvalorizado como algo inferior. Nietzsche chega mesmo, a reconhecer que os “mesmos efeitos” fornecidos pela religião seriam alcançados pela filosofia científica, com o acréscimo de que os resultados seriam ainda mais satisfatórios porque levariam a um maior “interesse pela vida”:

Os mesmos efeitos podem ser obtidos por outro caminho, igualmente bem e de modo mais científico: as explicações físicas e históricas [parte desse novo método] produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade e talvez inflamem ainda mais o interesse pela vida e seus problemas (MA/HH, 17).

Isso significa que o resultado esperado pelo “método científico” é a produção de um “sentimento de irresponsabilidade” e o aumento do “interesse pela vida” (MA/HH, 17; 164): de um lado, o homem se sentirá aliviado (eis o que se lê no conceito de “irresponsabilidade”: a retomada da inocência, em sentido moral) da carga de culpa associada à sua condição humana – até então considerada um dos motivos do seu sofrimento; de outro, em consequência disso, a vida será afirmada em toda a sua expressão terrena deixando de lado uma visão supersticiosa¹⁸ e

¹⁸ A superstição seria um tipo de crença ou noção sem base na razão ou no conhecimento, que leva o homem a criar falsas obrigações, a temer coisas inócuas, a depositar confiança em coisas absurdas, em presságios e sinais misteriosos.

alegórica da própria vida para se voltar a uma valorização da realidade humana e sua história. É contra esse tipo de visão sobre o mundo que Nietzsche, nos escritos do chamado segundo período, pretende refletir. Quer destituir todo ideário metafísico que vigora na cultura, pois este proporciona o surgimento de um contrassenso e até mesmo certa “inércia do espírito” que enrijece as interpretações na forma de convicções transformando-as em verdades absolutas.

O homem desprovido de interpretações está predisposto a se firmar nas convicções, pois abraça com paixão as verdades impostas pela filosofia metafísica e moral: “é das paixões que brotam as opiniões; a *inércia do espírito* as faz enrijecerem na forma de *convicções*” (MA/HH, 637). Estas remetem às verdades incondicionais: para Nietzsche as “convicções são inimigas da verdade mais perigosas que a mentira” (MA/HH, 483). Por isso, nesses escritos há uma valorização do conhecimento científico que leva em conta a história e as transformações conceituais dela advinda. Por esta razão, Nietzsche não assume nenhum compromisso com a convicção¹⁹ nem mesmo se mantém fiel a algum tipo de pensamento único ou constante.

Enquanto isso, a metafísica não passaria de uma espécie de mentira criativa gerada pelo homem para dar sentido à sua vida. Ocorre que a metafísica mesmo, como veremos adiante, teria se esquecido de que é uma invenção e passou a considerar a si mesma como algo definitivo e absoluto. Em relação a este esquecimento podemos ressaltar que:

Todo esse mundo que realmente nos importa, no qual estão enraizados nossas necessidades, nossos desejos, nossas alegrias, nossas esperanças, nossas cores, nossas linhas, nossas fantasias, nossas orações e nossas maldições – todo esse mundo foi criado por nós homens, e nos esquecemos disso, de modo que posteriormente inventamos um criador próprio para tudo. Assim como a linguagem é o poema originário de um povo, o mundo inteiro, sentido intuitivamente, é a poesia originária da humanidade, e já os animais começaram a compô-la. Isso nós herdamos de uma só vez, como se fosse a própria realidade (...) (NF-1881, 14 [8]).

¹⁹ Nietzsche chega mesmo a contrapor a convicção ao seu método científico: “Na ciência, as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita” (FW/GC, 344)

Por isso dizer que essa herança (crença) de uma realidade superior deve ser desmistificada e retirada do patamar a partir do qual era tomada como verdade, para lançá-la na via de tudo aquilo que pode ser considerado como uma ilusão. Assim, aquilo que se entende como ciência em Nietzsche é na verdade o que ele vive em sua filosofia a partir de um experimento. Como vimos, o importante não se baseia no resultado, mas no fazer-se um homem de ciência.

Entendemos que o procedimento científico de Nietzsche é a base para a constituição da noção de experimentalismo²⁰ e mesmo de perspectivismo na qual encontraremos os pontos cruciais de sua reflexão. Segundo Müller-Lauter “experimentalismo e perspectivismo têm ligação estreita. Ao fazer experimentos com o pensar, Nietzsche persegue uma ideia a partir de vários ângulos de visão, aborda um tema assumindo diversos pontos de vista, enfim, reflete sobre uma problemática adotando diferentes perspectivas” (1997, p. 42). Assim os próprios confrontos encontrados nos textos e na vida são resolvidos pois surgem da pluralidade de pontos de vista sobre o mesmo assunto. Assim precisa descartar uma série de preconceitos e desvela a falta de sentido de muitas outras. “Tanto é que, ao conceber a vida como possibilidade de ‘experimentação de conhecimento’, Nietzsche faz do experimentalismo sua opção filosófica” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 48). Pois como somos experiências da própria vida, não podemos nos furtar de continuar experimentando a nós mesmos, tecendo a nossa própria história.

A vida para Nietzsche é um campo de aprendizado constante. O conhecimento deve ser almejado e não temido. O enfrentamento à todas as coisas nos permite visualizar os problemas por muitas perspectivas, quem tenta pode conhecer, o que se esquivava, não leva nada da vida, é um covarde como diz Nietzsche: “o erro é uma covardia... toda conquista do conhecimento é fruto é *consequência* da coragem, da dureza consigo mesmo, da limpeza consigo mesmo... semelhante a filosofia experimental tal como eu a vivo” (NF/FP-Primavera-verão de 1888, 16 [32]). Quando Nietzsche caracteriza a própria reflexão como experimental ele se coloca na condição de um explorador do mundo e de si mesmo. E a cada

²⁰ Sobre o experimentalismo na obra de Nietzsche, remeto-me ao artigo de Jelson Oliveira, *Experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche*: “O experimentalismo, então, é aquele que possibilita o acesso à ‘terra’ (o lugar do limite e do erro) e assim, permite a conclusão de que todas essas medições (inclusive e principalmente as ultramundanas) têm uma ‘história’ nos processos fisiopsicológicos de seus engendadores, aprisionados em seus ‘círculos concêntricos’ próprios” (*In*: Revista Princípios, v. 16, n. 26, 2009b)

descoberta coloca em xeque os conceitos encontrados pelo caminho, os valores e tradições que foram sacralizados e que agora num movimento experimental já não podem mais alimentar aos que livres para buscar seus próprios alimentos, não aceitam mais conceitos oferecidos em forma de múmias.

Por este procedimento poderemos compreender não somente a história, mas o que está por trás de tais conceitos que foram de certa forma “mumificados” numa visão estática na qual se ocultava a realidade como devir. Contra a metafísica, Nietzsche afirma que ela é egípcianismo em vários sentidos e, Fink, a partir das ideias de Nietzsche vai salientar que “Platão teria sido seduzido no Egito pelos sacerdotes deste país e afastado do mundo grego autêntico. O moralismo da filosofia seria de proveniência egípcia” (1983, p. 152). A questão da negação do tempo, tem proveniência egípcia, por isso o egípcianismo dos filósofos consiste em seu ódio à ideia do devir. Por isso Nietzsche faz uma alusão às ideias-múmias, ou aos conceitos mumificados.

É pelo procedimento científico que Nietzsche vai desvendar a “necessidade metafísica” (MA/HH 26; 37; 110; 153) como uma necessidade advinda da fraqueza humana, ou seja, tudo o que foi posto como algo miraculoso e divino, não passa de coisas humanas - de alguma forma inventada como erros, ilusões e mentiras que levava, contudo, à rejeição do que é imanente, sensível, condicionado. Esse movimento está atrelado a uma busca por segurança e refúgio, já que o homem sente medo da vida e do mundo, o que o leva a projetar realidades ultramundanas achando ter nelas a paz e segurança que a realidade imanente não possibilita.

Mas tudo isso, segundo Nietzsche, é fruto de “erros da razão” (MA/HH, 133) de uma má interpretação daquilo que seja o humano e o mundo – e, principalmente, quando se trata do fenômeno religioso, de uma reinterpretação da dor. Por isso ele vai contestar as verdades dogmáticas para abrir possibilidades experimentais para as vivências. A metafísica se apresenta assim, como resultado de um erro da razão, um erro baseado no dualismo de que o mundo tenha um “*interior* e um *exterior*” (Cf. MA/HH, 15), que haja profundidade e possibilidade de “chegarmos ao profundo interior” (MA/HH, 15). O que chamamos de profundo não há nada de profundo, isso poderia ser outra palavra, são apenas palavras vazias que não tem ligação com o mundo.

O interesse de Nietzsche pela ciência não é um interesse nem pela ideia de progresso que a ciência moderna ostenta, nem pela racionalidade que ela induz

muito menos, como já dissemos acima, pelos seus resultados no que tange à conquista de uma verdade única sobre o mundo sensível que é seu objeto. O que interessa a Nietzsche é a ciência enquanto procedimento, ou seja, justamente o método da ciência (cf. MA/HH, 635), o modo como ela experimenta o mundo concreto.

Nisso, Nietzsche acredita ter encontrado uma forma de se contrapor aos ideais da metafísica, que estavam baseados justamente num desinteresse e num medo em relação ao mundo sensível, ao aquém. Para Heidegger, “o mundo do aquém é o vale de lágrimas, diferenciando-se do monte da felicidade eterna no além. Se, tal como acontece ainda em Kant, chamarmos mundo sensível ao mundo físico em sentido lato, o mundo suprassensível é o mundo metafísico” (2002, p. 251). A este mundo, suprassensível, que Nietzsche quer direcionar sua crítica, anunciar um movimento, uma filosofia contra a metafísica, ou seja, contra o próprio platonismo.

Para formular a sua crítica à metafísica, Nietzsche faz uso de tal “método científico” (MA/HH, 632), com o qual pretende mostrar as raízes humanas dos fenômenos metafísicos presentes na filosofia, na arte e na religião. Por isso, para o autor, este modo metafísico de filosofar se apoia [1] na crença primeira na essência identitária de cada coisa presente no mundo, “sempre igual e imutável, em suma, como uma substância” (MA/HH, 18), esquecendo que essa mesma crença (tida como uma lei originária) também veio a ser, tem história, nasceu no âmago das necessidades e impulsos humanos.

Essa crença, para Nietzsche, de que existem “*coisas iguais*”: “a crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel” (MA/HH, 18) está presente em toda história dos organismos inferiores e foi herdada pelo homem. Derivada dessa condição está [2] a crença na liberdade da vontade, já que no âmbito lógico da consideração acima, “o pensamento da *causalidade* se acha bem distante” (MA/HH, 18), dando a entender que tudo o que ocorre é resultado de uma ação livre – e não, nesse caso, causada por algo.

Compete à ciência o papel de refinar os erros de interpretação levando-nos às origens dos acontecimentos para que não mais continuemos a atribuir às religiões e filosofias metafísicas a posse da verdade como algo ultramundana, mas a partir de

uma formulação de um novo método, a ciência poderá investigar e apontar a gênese destas tendências a erros interpretativos.

Todas estas novas tendências, que Nietzsche então integra a sua filosofia a partir de *Humano, demasiado humano*, têm como objetivo fundamental formular um novo modelo de investigação científica que, produto da compreensão do caráter humano desta, não possa mais ser circunscrito e delimitado por perspectivas formais ou morais (BARROS, 2008, p. 63).

A perspectiva de mudança para uma filosofia científica coloca de lado outras interpretações de cunho metafísicas para levar a cabo esse novo empreendimento de Nietzsche que é um procedimento utilizado para uma nova leitura da própria vida a partir de aspectos puramente humanos. Este empreendimento conta com o rompimento em relação ao projeto wagneriano e a filosofia schopenhaueriana e sua aproximação aos ideais de Paul Rée. O novo estilo de escrita com a tentativa de se libertar de todo idealismo, como apresentado acima, fez com que o filósofo de *Humano, demasiado humano* optasse por novos caminhos, novas amizades, novas influências filosóficas que foram possibilitados pela ideia de construção procedimental de uma análise histórica e fisiopsicológica que tenderia à derrocada de todo ideário metafísico presente na filosofia, religião e arte, como veremos a seguir.

2.2 O RÉEALISMO²¹ DE NIETZSCHE

Se entendemos como realista um pensador que compreende que o homem não é plenamente racional e que não há um mundo com verdades universalmente válidas, mas que a ordem se situa justamente na instabilidade, se esse pensamento for as primícias de uma ideia realista, podemos dizer então que Nietzsche é um pensador realista em contraposição aos idealistas que segundo ele estão convencidos de que suas causas são melhores que as outras causas do mundo e, “não querem acreditar que sua causa necessita, para prosperar, exatamente do mesmo esterco malcheiroso que requerem todos os demais empreendimentos humanos” (MA/HH, 490). Esta é a ilusão dos idealistas. A seguir compreenderemos como Rée influenciou o pensamento de Nietzsche na perspectiva realista a partir

²¹ Este neologismo foi criado pelo próprio Nietzsche e registrado numa carta à Rée em 1878.

das reflexões morais a ponto de Nietzsche celebrar o *Rééalismo*.

Em uma carta de carta de 10 de agosto de 1878, Nietzsche assume que a participação de Paul Rée fora fundamental para a elaboração de *Humano, demasiado humano* e se refere à nova fase como o seu *Rééalismus*: “todos os meus amigos concordam que meu livro veio de você e foi mesmo escrito por você: logo, eu o congratulo por essa nova autoria (caso sua boa opinião não tenha mudado) [...] Vida o *Rééalismo* e ao meu bom amigo” (BVN-1878, 743). Em outra carta, um pouco anterior, Nietzsche escreve ao enviar um exemplar do livro a Rée: “Isto pertence a você, para os outros é um presente” (BVN-1878, 717). Paul Rée é um personagem, portanto, fundamental nesse momento de sua produção, na medida em que ele traz os elementos mais fundamentais de crítica à metafísica, precisamente aqueles que oferecem a Nietzsche a possibilidade de pensar o papel da ciência nesse processo. Em *Ecce Homo*, ao escrever sobre *Humano, demasiado humano*, ele se refere ao “livro inteiro como um Rééalismo” (EH/EH, *Humano, demasiado humano*, 6), em contraposição ao “idealismo” tido como “embuste superior” representado por Richard Wagner.

Sendo assim, em 1876, “Nietzsche renega a fase wagneriana, retoma certas aquisições de sua formação filosófica e filológica e se abre ao pensamento da modernidade, à história, à ciência” (D’IORIO, 2014, p. 95). Foi uma guinada qualificada de positivista²² ao passo que recebia a influência de Rée. Pois ao apontar em *Humano, demasiado humano* as reflexões acerca da “química das ideias e sentimentos” se dirigia a uma análise puramente científica, mas ao “insistir nas combinações químicas dos átomos para explicar os fatos da vida e do universo era precisamente um traço característico da personalidade de Paul Rée” (D’IORIO, 2014, p. 95). Segundo Nietzsche, Rée tinha uma forma de pensar extremamente realista e, diversas vezes quando discutiam, no lugar de dizerem “o ser humano” usavam “a combinação química”, o que justifica a dedicatória de Rée: “À

²² Segundo Toledo, “Adianta-se, porém, que não se intenta afirmar aqui que o positivismo de Nietzsche seja consequência exclusiva de seus contatos com a filosofia comteana” (2016, p. 103). “Existem registros contundentes de que durante a década de 1860 Nietzsche se interessou por leituras que respaldassem filosoficamente seu posterior cientificismo. Todavia, não foram encontradas fontes seguras de que o jovem pensador tivesse lido diretamente qualquer livro de Comte nessa época. Preciosos registros acenam para aparentes atenciosas leituras que Nietzsche fez de *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, de Friedrich Albert Lange, publicada em 1866. Nessa leitura, Nietzsche logrou contato com grandes figuras da tradição filosófica, dentre as quais está Comte, tendo como foco a reconstrução do percurso das discussões materialistas na história do pensamento ocidental” (2016, p. 104).

combinação de tudo o que há de bom, a combinação dos átomos” (JOYCE *Apud* D’IORIO, 2014, p. 96). Pois via a amizade de ambos como algo fundamentalmente bom.

Para entender melhor sobre a influência de Rée sobre Nietzsche, se voltarmos aos anos que antecederam a publicação de *Humano, demasiado humano*, notaremos que “o filósofo frequenta os moralistas e enciclopedistas franceses. [...] Nesse momento, por certo lembra-se de Diderot e Voltaire, com a aversão pelos sistemas filosóficos acabados, e de Chamfort e La Rochefoucauld, com as máximas e pensamentos” (MARTON, 1990, p. 15). Ele sempre esteve cercado por pessoas que compartilhavam com o seu gosto. A própria Cosima Wagner, de cultura francesa, é lembrada ao presentear Nietzsche com uma obra de Montaigne no Natal de 1870.

Outros amigos, como Overbeck “nascido de mãe francesa e criado em Paris, durante a mocidade, lia preferencialmente os franceses. Ele ajudava Nietzsche nessas leituras” (ANDLER, 2016a, p. 129). Nietzsche mantinha acesa a ideia de que os franceses eram uma “nação mais atenta à ‘purificação do espírito’, a não mentir para si mesma, mais isenta de todo ‘daltonismo’ idealista” (ANDLER, 2016a, p. 129). Assim como o daltônico é aquele que por um defeito genético possui dificuldades de distinguir cores, o *daltônico idealista* não consegue, e aqui poderíamos seguir a ideia de Nietzsche, distinguir entre a verdade e os erros, a realidade e as ilusões.

Segundo Nietzsche o que precisamos para ajudar este daltônico idealista é nada mais que uma “química das representações e sentimentos morais” e que isso só é possível no experimento de si, seja na sociedade, nas relações da cultura, ou até mesmo na solidão. Mas que tal química poderia nos conduzir a conclusões quase que contrárias, como da hipótese de que “as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas” (MA/HH, 1). Colorimos o mundo com cores convenientes para desenhar ilusões ou afastar da mente questões acerca da origem. Assim, o homem recebe de herança as cores da experiência de sua cultura, o que o presenteia ao mesmo passo com seu daltonismo a tal ponto de enxergar somente as cores de seu ideal.

2.2.1 Dos ideais da Metafísica de Artista ao *Réalismo* de Nietzsche

Algumas amizades e influências filosóficas de Nietzsche como Ritschl, Rohde, Gersdorff, Wagner, Gast..., foram importantes para a compreensão da formação de seu pensamento. Mas, neste capítulo analisaremos a importância de sua amizade com Rée em vista do seu *Réalismus*, a fim de demonstrar como o pensamento de Nietzsche é um pensamento sempre conectado com suas vivências e, nesse sentido, com suas amizades e algumas influências filosóficas, já que as suas relações (seja de afeto ou de rupturas) são fundamentais para a constituição de um *si mesmo*.

Faremos um pequeno recorte do pensamento de Nietzsche antes de 1878, a fim de proporcionarmos um melhor esclarecimento das teses subsequentes ao primeiro período de seus escritos, onde ele ainda se pautava numa metafísica de artista, como um intelectual sensível ao projeto de uma obra de arte total, que tinha como apoio suas concepções estéticas da época.

Com a sua primeira obra publicada em 1872, *O Nascimento da Tragédia*, sua reflexão se dirige à questão da arte grega que desaparecia. Sua tensão se concentrava no limite entre os seus estudos de filologia, música e filosofia. Na Universidade da Basileia, já aos 24 anos, era o professor desta cátedra de Filologia. Inclusive seu professor Ritschl, sempre o elogiava e o destinava estar entre a elite da filologia alemã. Segundo Guervós, foi nesta época que “já se formulava pela primeira vez algumas das teses que depois se tornariam a carta da natureza de seus escritos posteriores, por exemplo, em *O nascimento da tragédia*: como as três perspectivas fundamentais do seu pensamento, *ciência, arte e filosofia*, sempre sob o olhar da vida” (2010, p. 36). Suas preocupações como professor universitário se pautavam na formação (*Bildung*), no ensino e questões sobre o papel do Estado e vários temas relacionados à cultura.

Côncio de que a filologia clássica de sua época era um reflexo do espírito de seu tempo, encontrou na própria filologia um problema que poderia desnaturalizar seu próprio exercício, ou seja, a própria natureza da filologia. Segundo sua análise, ela era carregada de: [1] *história*, enquanto tenta compreender algumas manifestações determinadas que passavam por constantes mudanças, o fluir dos fenômenos; [2] *ciência natural*, enquanto se preocupa em investigar os instintos

humanos, ou melhor, o instinto da própria linguagem; e [3] *estética*, enquanto dispõe da antiguidade clássica, para escavar um mundo ideal longe dos nossos olhos e contrapô-lo à atualidade. Desta forma chegamos à conclusão de que, se por um lado, a filologia clássica proporcionava uma abertura à ciência e seus questionamentos, por outro desmistificava a imagem da antiguidade clássica carregada de magia e poesia, que desenhavam o modelo ideal de vida.

O papel do professor Ritschl, foi muito importante para Nietzsche no sentido de que ele foi o responsável pelo aprendizado de Nietzsche a respeito da aplicação do método de investigação indutiva de uma forma muito eficiente. E foi a partir daí que Nietzsche começa a recusar todas as formas de explicações estéticas ou poéticas dos textos antigos. Isso se deu até à publicação de *O nascimento da Tragédia*, onde seu professor rechaçando as novas explicações de seu aluno não poderia aceitar que o conhecimento fosse condenado e colocado em evidência somente a arte, como fonte e força libertadora do mundo.

De acordo Guervós, “para Ritschl, como para os seus colegas, o rigor do método e a tirania das palavras eclipsavam qualquer sentimento do sujeito em prol da objetividade científica” (2010, p. 37). E como um paradoxo, era esta filologia que Nietzsche havia estudado e se dedicado com tamanho empenho e rigor. O resultado disso pode ser mensurado numa proximidade da antiguidade real em detrimento da antiguidade ideal.

Quando mencionamos a Antiguidade e a associamos a arte e a poesia, podemos vislumbrar todos aqueles que contemplavam nela o ideal, o protótipo de uma existência perfeita²³. Nietzsche não podia acreditar que o helenismo fosse uma referência superada ou mesmo indiferente; os que pensam assim, seriam como que filólogos inimigos da própria filologia, segundo o próprio filósofo. Ao mesmo tempo que as suas palavras incomodavam alguns filólogos de sua época, apresentavam também uma esperança, para o futuro da própria filologia, ou seja, apresentar a compatibilidade da arte com a filologia estaria no mesmo patamar que tornar o cientista, um artista, um centauro. Seria possível conciliar a arte e a ciência?

Será possível então, salvar o Ideal sem desapreciar as conquistas do método científico? Poderiam conciliar estas duas estranhas tendências, a

²³ A essa tendência humanística da filologia pertenciam Lessing, Humboldt, Goethe e Schiller, e o próprio Nietzsche.

artística e a científica? Esse novo centauro não supunha um extermínio da filologia tal como a praticavam os filólogos iconoclastas? Estas são algumas questões que persistem no trabalho filológico de Nietzsche diante da Grécia que ele 'amava' e diante da fria imparcialidade e da implacável lógica da ciência (GUERVÓS, 2010, p. 38).

Com o amigo Rohde compartilhava as mesmas dúvidas: “o que alcancei agora é nada mais que a confissão da minha ignorância. A existência de um filólogo, que se ocupa num esforço crítico, mas longe, a mil milhas dos gregos, se torna cada vez mais impossível” (BVN-1870, 58; Basileia, entre o final de janeiro e 15 de fevereiro de 1870). Nietzsche continua a carta relatando suas dúvidas sobre se conseguiria chegar a ser um verdadeiro filólogo, e que ao mesmo tempo corria perigo de ser zombado pelas próprias mãos. Mas em outra carta escrita alguns meses depois para o mesmo amigo, já demonstra que todas estas dúvidas aos poucos se dissipavam, porque tinha uma grande aposta.

Entre muitos estados de um ânimo oprimido e medíocre, tive também alguns realmente exaltados. [...] Assim, vou me habituando a ser filósofo, e já tomei confiança em mim como tal; e se tiver que me tornar um poeta, também estou preparado para isto. [...] Eu nunca teria acreditado que alguém com tão pouca clareza sobre as próprias metas, sem nenhuma grande aspiração a uma posição como oficial do Estado pudesse se sentir tão calmo e sereno como eu me sinto (BVN-1871-130; Lugano, 29 de março de 1871).

Nesse instante, Nietzsche apostava em ser filósofo! Estava convencido de que a arte é o caminho para tratar o problema da ciência. Pois para ele é necessário ser artista diante daqueles que se mantêm enrijecidos diante dos limites da ciência filológica. E somente o artista poderia compreender a sensibilidade e profundidade do helenismo. E é por este motivo que ele escolhe o caminho estético para combater os excessos da filologia acadêmica. Aqui podemos afirmar que nasce em Nietzsche os ideais da metafísica de artista e posteriormente sua obra, *O nascimento da tragédia*. E é neste pano de fundo que as amizades de Nietzsche com Rée, Wagner e a influência da filosofia de Schopenhauer se desenvolvem e contribuem para fortalecer seu senso filosófico que começou a despertar.

2.2.1.1 Uma leitura acerca de Schopenhauer: a aproximação e afastamento de seu mestre

Um ponto marcante na vida e filosofia de Nietzsche foi a descoberta de Schopenhauer. Em 1865, quando Nietzsche abandona o curso de teologia para estudar filologia clássica com Ritschl em Leipzig, foi nessa época que ele encontrou a obra de Schopenhauer enquanto passava por uma livraria e se deparou com *O Mundo como Vontade e Representação*, livro que foi a porta para todas as outras obras do autor. A descoberta de Schopenhauer foi para Nietzsche algo parecido como uma conversão. Entusiasmado ele escreve ao amigo Carl von Gersdorff dizendo-lhe que tal descoberta havia lhe revelado com clareza os “verdadeiros e essenciais problemas da vida” (BVN-1869, 632; Naumburg, 11 de abril de 1869). Nesta carta, ele menciona que tais ideias, ainda que questionada por seu professor Ritschl, mexiam com sua criatividade e segundo Guervós, “deste modo, a filosofia de Schopenhauer serviu como uma espécie de espelho, no qual se podia ver refletido o mundo, a vida e a própria existência” (2010, p. 42). É por este caminho que ele conheceu a origem da sabedoria pessimista e se propôs a ensinar ao mundo a verdade da dor e de sua superação. Neste momento, a intenção de Nietzsche era viver a arte e não se fazer um objeto de investigação científica.

Em 1874 Nietzsche escreve *Schopenhauer como Educador*. A grande influência desse autor na vida de Nietzsche se deu à época do primeiro período de seus escritos quando fundamentava a questão da metafísica de artista onde acreditava no renascimento da visão trágica do mundo. Schopenhauer fundamentava a partir da metafísica a visão pessimista do mundo que não é apenas representação, mas possui um fenômeno que é a vontade. Esta se caracteriza como insaciável, irracional e fonte do sofrimento. Assim, enquanto Vontade infinita, ela não deixa de repetir-se a fim de assegurar sua permanência de forma onipresente. A vida se apresenta e se expressa de forma absoluta pela vontade. E graças à representação, o homem pode se livrar desta tirania permanente através da arte para alcançar a supressão do querer viver.

Desta forma a arte seria a única maneira para representar a ideia, diferente de Platão que atribui a arte a um objeto individual. Como para Schopenhauer não podemos explicar a ideia de forma racional, ele parte para a via da *intuição* na tentativa de poder contemplar o objeto. Nesse contexto, a música seria a própria

linguagem da Vontade, a linguagem não-racional da coisa-em-si, ou seja, a própria ideia e isso diferentemente das demais artes, que seria comunicação de ideias. Ao mesmo tempo que a música é uma linguagem universal e que pode nos redimir das dores do mundo mesmo que ocasionalmente, nos lembra também o tempo todo que o mundo é dor e sofrimento.

A leitura da obra de Schopenhauer causou tantas reflexões em Nietzsche que em 05 de novembro de 1865 escreveu à sua mãe e à sua irmã refletindo:

Será que devemos fabricar uma existência mais suportável possível? Há dois caminhos, minhas queridas, qualquer um se esforça e se acostuma a limitar ao máximo suas exigências e reduzir o mais possível o pavio do espírito, buscando as riquezas e os prazeres do mundo. Sabemos que a vida é miserável, sabemos que somos os escravos da vida quanto mais queremos desfrutá-la, e então alguém se vê privado do bem da vida e pratica a abstinência, se é mesquinho consigo mesmo e carinhoso com os demais – pelo fato de que somos compassivos com os companheiros de miséria –, resumindo, se vive segundo as exigências estritas do cristianismo primitivo, e não o atual, adoçado e confuso (BVN-1865, 486; À Franziska e Elisabeth Nietzsche em Naumburg).

Dessa forma Nietzsche viu em Schopenhauer neste instante, um marco para compreender a própria vida. E então encontrou nele um mestre e um lugar filosófico para as suas ideias e estudos, tal como escreveu ao amigo Gersdorff, destacando a questão do cristianismo, que para ele não poderia ser apenas uma fé em um certo acontecimento histórico, mas “em poucas palavras”, “necessidade de redenção”. Para ter este ponto de vista é preciso “disciplinar aos filósofos” (BVN-1866, 500; a Carl von Gersdorff, em Görlitz), pois, por trás da máscara do filósofo se esconde a suma majestade da vontade que procura na obra a exaltação de si mesma.

Ao amigo Hermann, por sua vez, Nietzsche escreve em 11 de julho de 1866 para parabenizá-lo pelo seu aniversário e também lhe relata que sente falta das trocas de ideias e que gostaria de contar-lhe sobre suas últimas vivências, “pois desde que Schopenhauer retirou-nos as vendas do otimismo de nossos olhos, nosso olhar se tornou mais agudo. A vida é mais interessante, mesmo que menos bela” (BVN-1866, 511; a Hermann Mushacke em Berlim). Para Nietzsche, nesta época, a arte estava num plano superior e constituía a atividade verdadeiramente metafísica do homem, o que o proporcionava uma aproximação da dimensão precípua da existência. Mas o conceito de Vontade utilizado por Schopenhauer não supriu os anseios de Nietzsche que como psicólogo da cultura investiu novos olhares a este

conceito e elaborou novas reflexões críticas à concepção de vontade que encontrou em Schopenhauer.

Ao atacar a concepção schopenhaueriana de vontade, Nietzsche pretende dar prosseguimento, em outra frente, a seu trabalho de psicólogo. Ao empreender a análise da suposta certeza imediata, presente na proposição 'eu quero', Nietzsche tem como meta dissolver essa pressuposta simplicidade e certeza, da mesma maneira – e por meio de idêntico procedimento metódico empregada na desconstrução da unidade substancial do 'eu penso' (GIACOIA, 2004, p. 63).

Para Nietzsche a Vontade não é bem elaborada como pensou Schopenhauer, como se fosse uma coisa tão simples e conhecida de todos, ainda refém da metafísica da coisa-em-si. Nietzsche acredita que o autor de *O Mundo como vontade e representação*, fez simplesmente “o que os filósofos costumam fazer: que ele assumiu e exagerou um preconceito popular” (JGB/BM, 19), pois a Vontade, como palavra não passa de uma unidade e ao final do aforismo exorta a todos que “sejamos, pois, uma vez mais, precavidos, sejamos não-filosóficos” (JGB/BM, 19). Segundo Giacoia, há uma similaridade entre os procedimentos críticos empregados por Nietzsche contra Descartes, Kant e Schopenhauer: “todos eles, para Nietzsche, procedem do mesmo modo tipicamente filosófico: transfigurando um preconceito popular em doutrina metafísica, eles elaboraram uma ficção sobre a unidade, em regiões de fenômenos onde tal unidade não existe” (2004, p. 64). Dessa forma, salienta Nietzsche, as pessoas falam “do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade, são correntes com muitas fontes e afluentes” (MA/HH, 14), pois a unidade da palavra, não garante a unidade²⁴ da coisa. Assim a palavra vontade, nem sempre corresponde à coisa que tanto falam sobre ela, é uma questão de linguagem.

A crítica de Nietzsche em relação a Schopenhauer é que este procurou eliminar o sofrimento por meio da negação da vontade. Para Nietzsche, o sofrimento não deveria ser negado. Deve-se, ao contrário, buscar a aceitação da vida, já que a

²⁴ “Desde as formas (ou ‘ideias’) de Platão, as ‘categorias’ de Aristóteles até o que Kant chama de ‘conceitos *a priori do entendimento*’, a metafísica busca sistematicamente, por trás dos acontecimentos, unidades que lhes proporcionem existência e sentido” (BEARDSWORTH, 2003, p. 28). Tais unidades funcionam para nós como filtros que nos permitem esquematizar as coisas, ou seja, impomos ao mundo formas para que este mundo se torne para nós mais ordenado, inteligível e desta forma podemos reter o sentido das coisas. A proposta nietzschiana consiste na cisão entre o mundo em que vivemos e a ideia que temos deste mundo, sendo assim, precisamos então contar a história deste conceito, desta unidade e como eles tomaram forma e status de coisa-em-si.

dor e o sofrimento não devem ou podem ser ocultados. É a vida que se efetiva como vontade de poder e não o contrário, a vontade determinando o que seja a própria vida.

Nietzsche rompe com a influência teórica de Schopenhauer e passa a atribuir da “eloquência de Schopenhauer” à sua interpretação quase “moral-religiosa” (MA/HH, 110) a qual ajudou aos homens assimilar e entender o cristianismo e outras religiões. Segundo Nietzsche, é certo que o autor de *O mundo como vontade e como representação* “se enganou quanto ao valor da religião para o conhecimento” (MA/HH, 110). O que Schopenhauer fez foi apenas cumprir seu papel de discípulo dócil dos mestres da ciência de seu tempo, que reservavam grande estima ao Romantismo “e haviam abjurado o espírito das luzes” (MA/HH, 110) pois, segundo Nietzsche, se Schopenhauer fosse um contemporâneo não poderia dizer sobre o sentido alegórico da religião, mas “prestaria mais atenção à verdade” que pode ser expressa nas seguintes palavras: “até hoje nenhuma religião, seja direta ou indiretamente, como dogma ou como alegoria, conteve uma só verdade” (MA/HH, 110). Ou seja, até Schopenhauer teria de concordar com essa assertiva.

Segundo Andler “Nietzsche tratou de ser um intérprete rigoroso e um adversário leal, mas jamais foi servo de do pensamento schopenhaueriano” (2016a, p. 95). Assim, Nietzsche recebe de Schopenhauer o espírito filosófico, e em sua juventude, apesar de conservar pensamentos de seu sistema, o fazia com contestações, mas que na maturidade já reconhece que “o forte de Schopenhauer era a experiência de moralista” (ANDLER, 2016a, p. 95). E essa atitude da filosofia de Schopenhauer não foi assimilada, tampouco admitida por Nietzsche.

A questão em debate sobre esta relação ou confronto era uma questão da aplicação metodológica sobre as relações entre o conhecimento racional e irracional. A base kantiana era o ponto de partida para ambos, pois o mundo só existe para nós a partir da representação que tecemos dele. Assim, Schopenhauer, depositando no mundo fenomênico a crença de que o conhecimento intelectual é limitado a ele, o faz pelo caminho tênue da irracionalidade.

Isso leva Nietzsche a se posicionar por um fenomenismo puro onde “a realidade do universo se reduz a uma imensa trama de fenômenos” (ANDLER, 2016a, p. 97). O pensamento seria irracional em sua essência pois vê fatos irreduzíveis e assim a razão é criada por uma adaptação, ou seja, seria ela contingente e um produto fortuito de uma seleção que talvez não resultaria em

nada? Desta forma, Nietzsche enfraquece a ideia do sistema schopenhaueriano. Ele não consegue eliminá-lo, mas percebe como essa ideia se esvai de forma muito clara.

O que Schopenhauer ansiava era encontrar uma justificação para a realidade em si a partir de sua perspectiva da vontade e do corpo. E para ilustrar esta ideia, Andler apresenta algumas premissas schopenhaurianas a respeito da razão: de que “a inteligência recai no torpor a partir do momento em que se extingue a curiosidade que a impulsiona e que nada tem de intelectual” (2016a, p. 97). Ou seja, aquilo que apreendemos do mundo nada mais é do que um despertar e interesse de nossa vontade e que até o conhecimento seguiria este mesmo caminho. Outro ponto importante ressaltado por Andler é a ideia sobre o corpo, de que “aquilo que nele acontece não decorre diante do nosso olhar, como uma sequência qualquer de fatos ligados pelo laço de causalidade” (2016a, p. 97), pois o corpo é um organismo vivo e que nem sempre é possível afirmar que o que fazemos é devido a um planejamento consciente, mas segundo Schopenhauer é movido por uma potência viva que o move que é o querer. Assim, mesmo nossos movimentos inconscientes são movidos por esta mesma força, fortalecendo a tese da irracionalidade guiando o ser e de que o mundo se move à esta vontade e assim o representa.

Nietzsche, mesmo sendo tomado por estes pensamentos, elabora suas objeções a este sistema para argumentar sobre a necessidade da inteligência ser representada como real e não somente como algo movido por uma vontade. Para Nietzsche a inteligência tem uma gênese e esta sua tese será a grande novidade em relação ao idealismo de Schopenhauer. De acordo com Andler, a preocupação de Nietzsche era “descobrir a evolução da inteligência tal como tinham tentado descrevê-la, mais ou menos na mesma época, Charles Darwin e Herbert Spencer” (2016a, p. 99). Assim o nietzschianismo nasce da necessidade da doutrina que se comina à ideia evolucionista e que vai ao encontro de sua obra em questão, *Humano, demasiado humano*.

2.2.1.2 A relação amical com Wagner: da admiração ao wagnerianismo

O personagem Richard Wagner é outro ponto crucial para entender a construção do segundo período dos escritos nietzschianos. Ambos mantiveram uma

amizade por um longo tempo. Nietzsche acreditava numa renovação cultural da Alemanha e considerava Wagner a maior expressão da música europeia, a própria expressão da música dionisíaca na Modernidade. Seu escopo era encontrar na arte “helena, no período ante-socrático, mais especificamente no gênero artístico trágico, o caminho para se pensar novos paradigmas para a cultura ocidental Moderna” (ANTUNES, 2008, p. 54). Muito antes de conhecê-lo, Nietzsche já apresentava um apreço especial sobre o músico: “uma anotação de seus cadernos de estudante de 1867-68, relativamente longa, toma partido, explicitamente, das composições de Wagner” (BRITTO, 2010, p. 114). Ainda não são anotações sobre suas concepções estéticas, mas já relata sua forma de pensar. A arte deveria ser pensada fora de uma formatação cultural onde utiliza-se a ciência como um instrumento norteador da vida humana, pois neste aspecto, ela se venderia aos interesses pessoais e aos interesses da indústria, o que fugiria do escopo de proporcionar um ressurgimento da cultura pela arte a partir do espírito trágico.

Um ano antes do seu encontro com Wagner que aconteceu dia 8 de novembro de 1868, Nietzsche havia ingressado em treinamentos militares da qual ele volta sem esperanças e muito fraco. Ele ainda acreditava que a força militar poderia surtir algum efeito sobre a cultura alemã. E dessa forma se lançou sem reservas a esse objetivo e posteriormente relatou o que pode retirar de experiência na guerra. No capítulo oito de *Humano, demasiado humano* ao tratar sobre um olhar sobre o Estado Nietzsche diz que: “em detrimento da guerra pode-se dizer que ela faz estúpido o vencedor e maldoso o derrotado” e ainda prossegue relatando que “ela é o sono ou o inverno da cultura, dela o homem sai mais forte, para o bem e para o mal” (MA/HH, 444). Sua experiência, apesar da desilusão que encontrou, o fortaleceu e o encorajou a escrever seu primeiro livro no contexto da excitante época da Guerra Franco-Prussiana, de 1870-1, a saber: *O nascimento da tragédia*.

Seu encontro com Wagner em 1868 foi um momento singular e essa imagem, fantástica e marcante, desse novo amigo será lembrada como uma “novidade maravilhosa” (BVN-1868, 599) e relatada ao amigo Erwin Rohde numa carta no dia nove de novembro de 1868. Suas impressões diante de Wagner foram de ter encontrado um grande homem, ardente, humorado e apaixonado por Schopenhauer, ou seja, um amigo que sempre sonhara encontrar, aquele que aparentava a força de um espírito livre. Tal é o tom da carta de 9 de dezembro de 1868 a Rohde: “Wagner, tal como o conheço agora, por sua música, suas poesias, sua estética, e não menos

por aqueles momentos felizes que passei com ele, é a mais evidente ilustração do que Schopenhauer chama de gênio (BVN-1868, 604). Segundo Giacoia:

O projeto wagneriano de uma "obra de arte total" seria, portanto, essa força geradora de uma nova cultura, expressão artística das experiências fundamentais que dão origem a uma consciência de si. Esta, por sua vez, seria nutrida pela energia mágica do mito e da música, atuando, na qualidade de potência ética, como substituto da moderna religiosidade caduca, que restauraria os laços efetivos de solidariedade, imprimindo ao povo a unidade de um estilo. E a unidade desse estilo artístico, marcando todas as formas de manifestação da vida de um povo, desde a produção e reprodução da vida material até as esferas superiores da cultura, o que verdadeiramente constitui sua identidade (2000, p. 22).

Com a analogia do drama musical (wagneriano) e a tragédia grega, Nietzsche percebe o caminho que os gregos trilharam para uma superação e organização do caos interior na história e se inspirou nesse povo para nos guiar na própria superação de uma barbárie civilizada. Contudo percebemos que este envolvimento de Nietzsche com a arte de Wagner e a filosofia de Schopenhauer é um desdobramento característico do primeiro período de seus escritos onde vislumbrava ainda aquela metafísica do artista.

Segundo Andler, “Richard Wagner – costuma se esquecer disso – tinha partido da tragédia grega para conceber a forma de sua nova ópera. Ainda que fosse bom humanista, ele reconhecia em Nietzsche uma ciência grega infinitamente mais aprofundada” (2016a, p. 431). Nietzsche reconhecia na arte wagneriana um caminho para o renascimento do trágico na cultura alemã, pois as crises, a falta de sentido da sociedade europeia e a forma como as manifestações artísticas instrumentalizavam as relações sociais, fizeram que ambos se vislumbrassem por uma transformação político-sociocultural.

Nietzsche se anima e dá início a um trabalho crítico sobre Wagner com o escopo de poder reconstruir uma estética wagneriana. Mas, “durante essa exploração, ele descobre, para além de Richard Wagner, uma arte e um heroísmo cujos contornos, de longe, parecem confundir-se com a arte e o heroísmo wagneriano” (ANDLER, 2016a, p. 432). Essa busca incessante de Nietzsche fez com que ele descobrisse mais que isso, o fez reconhecer que todo este encantamento com Wagner o levou a perceber nada mais que a própria voz de seu interior. Num primeiro momento Nietzsche percebia que a arte de Wagner estava pautada na arte trágica e buscava em sua concepção estética, uma possibilidade

contínua afirmação da vida. Mas algo no caminho de Wagner o fez mudar os rumos da direção de seu primeiro intento, o contato com a arte schopenhaueriana.

Enquanto Wagner utilizava a arte e a considerava o caminho para o surgimento dos gênios, o fazia pelo pensamento de que em outras épocas o gênio surgia como numa teofania e todos participavam de sua transformação. Ele estava construindo a imagem de uma humanidade heroica e não poderia ser algo distante daquilo que considerava a tragédia grega. Para Andler, “o pensamento de Wagner, orgulhoso e não expresso, mas para o qual se convergiam todos os seus escritos, era que essa tragédia iria renascer no drama que ele projetava” (2016a, p. 434). Parece que Nietzsche adivinhando esta jogada de Wagner elabora *O nascimento da tragédia*, obra na qual recusa a visão de Wagner sobre os gregos e se assenta na ideia de que embora a poesia tendo origem sacerdotal, a tragédia vulgariza tais mistérios, “pois o poeta é apenas a boca que canta: os olhos que veem são os da multidão.

A tragédia grega é obra de uma multidão inteiramente artística e encantada por um poeta-sacerdote” (ANDLER, 2016a, p. 436). A tragédia então não poderia ser feito dos deuses e homens numa particularidade voltada a Apolo, mas a multidão, o povo, que vivia e sentia as dores da própria existência também participavam das ideias dionisíacas que poderiam ser percebidas em toda a tragédia grega.

O encontro de Wagner com Schopenhauer o tinha feito perceber um novo caminho para a arte. Influenciado pela filosofia deste, o escopo da arte deixa de ter para ele uma visão estética voltada ao mundo grego, como pensava anteriormente e passa a ter uma função redentora. Segundo Macedo, “o que muda é que ele passa a ter uma visão metafísica da atividade artística e, conseqüentemente, passa a ter uma visão metafísica da Grécia” (2006, p. 36). Isso não agrada a Nietzsche e reforça cada vez mais o caminho em direção à ruptura com seu amigo.

Assim, o caminho que Nietzsche percorre para encontrar uma filosofia do espírito livre é um caminho de distanciamento destas influências e o rompimento dessa amizade veio com a constatação posteriormente de que a música de Wagner não expressava o que Nietzsche sonhava para a cultura alemã. A arte de Wagner teria cedido aos encantos do cristianismo, o que pode ser percebido em sua apresentação em Bayreuth, o que para Nietzsche era uma arte caracterizada como decadente. Tal arte não representava mais a renovação cultural e os predicativos

dionisíacos esperados pelo filósofo alemão, mas a figura do redentor com sua cultura cristã ocidental.

Sabemos que uma das contribuições dessa mudança de Wagner de uma música e arte capaz de desenvolver uma atividade libertadora da cultura afirmando os aspectos estéticos da arte grega para uma visão metafísica da arte está relacionada à filosofia de Schopenhauer, o que vai de encontro com os ideais nietzschianos de recuperação dos instintos dionisíacos da arte grega. Após se retirar de Bayreuth no ano de 1876 e dois anos após ter publicado seu livro *Humano, demasiado humano*, Nietzsche recebe uma dura crítica à sua obra feita por Wagner no número de agosto de Bayreuther Blätter, o que marca definitivamente a ruptura com Wagner, levando Nietzsche a registrar que: “me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim; também quanto aos gregos, também com os alemães e seu futuro — e talvez se fizesse toda uma lista desses também...” (MA/HH, *Prólogo*, 1). Nietzsche reconheceu a decepção em relação as descobertas sobre o amigo.

A decepção de Nietzsche foi tão grande que no verão de 1878 chega a dizer que “Wagner não sabe narrar, nem demonstrar com a sua música, mas surpreender, desconcertar, mortificar, perturbar e fazer que alguém se estremeça, o que lhe falta de formação se converteu em seu princípio” (NF/FP-1878, 27 [29]). E continua depois dizendo que Wagner se converteu numa debilidade do instinto natural e em prazer de esgotamento. Assim, seu projeto de renovação da cultura alemã a partir da música wagneriana se finda ao perceber que o músico preferia explicações do mundo pelas suas causas e resume desta forma o alemão e a cultura de modo errônea, mas vigorosa.

Podemos dizer que a obra *Humano, demasiado humano* pode ser vista como “o fruto de uma gigantesca ressaca que padeceu Nietzsche da embriaguez da música wagneriana e do sonho nada reparador da metafísica schopenhaueriana” (RUBIO, 2009, p. 23 e 24). O resultado dessa obra é um Nietzsche livre da tutela alheia, que mesmo enfermo escreve a Ernst Schmeitzner para lhe relatar os sentimentos de ter terminado e ter a obra como um grande triunfo: “toda a “humanidade” com os dois apêndices nasceram nos tempos de dores mais intensas e incessantes – contudo, me parece uma criatura cheia de saúde. Este é o meu *triumfo*” (BVN-1879, 915). Vislumbrado com o resultado de seu trabalho e com a percepção das lacunas do sistema wagneriano, Nietzsche mostrará que os gregos já

tenham antecipado há muito todas as descobertas de Wagner. O rompimento entre os dois amigos se completa quando Wagner recebe de Nietzsche o seu livro, *Humano, demasiado humano*.

O que Nietzsche não poderia aceitar no ideário wagneriano era que como um curador em Bayreuth, espraiava sua moral, advinda da compaixão pelo outro a ponto de subsumir-se nele e aponta como um psicólogo da cultura, na obra *Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*, o caminho da decadência, ou seja, o wagnerianismo:

O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai a Bayreuth, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, o direito ao seu gosto, mesmo a sua coragem, como a temos e a exercitamos entre as nossas quatro paredes, em oposição a Deus e o mundo. Ninguém leva consigo ao teatro os mais finos sentidos da sua arte, menos ainda o artista que trabalha para o teatro – falta a solidão, o que é perfeito não suporta testemunhas... No teatro nos tornamos povo, horda, mulher, fariseu, gado eleitor, patrono, idiota – *wagneriano*: mesmo a consciência mais pessoal sucumbe à magia niveladora do grande número, o próximo governa, *tornamo-nos* próximo. (NW/NW, *No que faço objeções*).

Segundo Oliveira, “ao anunciar a arte wagneriana como metáfora da modernidade, liga-se estreitamente ao conceito de *próximo* e, assim, a faz herdeira do ambiente cristão [...], sobre o qual o filósofo acusa o músico de estar assentado, fazendo disso o rompimento dos dois amigos” (2012c, p. 82). O que nos leva ao pensamento de que a era moderna é legatária dessa ideia de uma supervalorização da massa em detrimento de si mesmo, o que Nietzsche identifica como um fenômeno da decadência e Wagner como o seu grande representante.

Agora, nesta nova fase da vida filosófica de Nietzsche, após o rompimento com a filosofia metafísica, com a concepção metafísica da arte, ou seja, após o rompimento tanto com Wagner quanto com Schopenhauer, percebe-se um Nietzsche mais maduro, mais independente. Nietzsche agora teria percebido que pensar o renascimento da arte trágica na modernidade teria sido um de seus principais erros teóricos de juventude, inebriado que estava pela metafísica de artista schopenhaueriana e wagneriana. Por isso, ele assume a perspectiva do amor à realidade como ela simplesmente é: sem odiar, nem julgar, um simples amor *fati*, amor à vida como ela realmente é, e tendo a arte como a expressão estética desta vida bela e afirmativa (ANTUNES, 2008, p. 69).

Assim, Nietzsche toma uma atitude que ele caracterizará, posteriormente, como *amor fati*, relacionando-a a uma afirmação e aceitação da vida como ela realmente é. Propaga uma moral forte, chamada também de moral dos senhores, do

nobre, a moral da vontade de poder que estabelece o princípio de vida e que ao mesmo tempo proporciona uma negação a toda ideia ou moral que tente negar o valor da vida, ou torná-la feia, uma vida do dizer, não, ou seja a moral cristã. Os acontecimentos que levaram o autor de *Humano, demasiado humano* à elaboração desta reviravolta no seu pensamento, ou melhor, a uma construção de seu Rééalismo, foram balizados em suas amizades, influências filosóficas e respectivas rupturas. A nova fase de Nietzsche não poderia ser concretizada sem as leituras, amizade e influência, também, de Paul Rée.

2.2.1.3 Rée, o “olhar agudo de moralista”.

Eis como Nietzsche chega a Paul Rée, que já havia publicado um livro que despertada a atenção de Nietzsche: *Observações psicológicas*, de 1875. Nietzsche e Rée se conheciam desde 1873, quando ele escreve a Erwin Rhode: “Aqui chegou, para passar todo o verão, um amigo de Romundt, uma pessoa muito meditativa e talentosa, um schopenhaueriano, chamado Rée” (BVN-1873, 307). Logo depois da publicação de sua obra, Nietzsche escreve a Rée uma primeira carta, datada de 22 de outubro de 1875, afirmando ter gostado muito de suas “observações psicológicas” e num sinal de amizade afirma que ele permanecia “presente” em seus amigos e dentro dele, e, relatou na carta que estava sentido por não poder escrever antes, imediatamente, no instante “quando tive em minhas mãos o seu precioso manuscrito” devido a dor nos olhos (BVN-1875, 492), que lhe impossibilitava escrever qualquer texto neste período.

Em 1876, depois da inauguração do Festival de Bayreuth, Paul Rée acompanha Nietzsche durante sua famosa viagem a Sorrento onde, entre amigos, pensam em fundar uma espécie de *Escola de Educadores*, uma espécie de “claustro moderno” (Moderne Klöster, NF-1876, 16 [45]) para produção e cultivo do espírito livre: “quem deseja gastar seu dinheiro como espírito livre deverá fundar institutos sob o modelo de claustros, para dar a possibilidade aos homens que não querem mais nada com o mundo, de viver amigavelmente em comum numa grande comunidade” (NF-1876, 17 [50]). A mesma ideia aparece em carta a Erwin Rohde, de 16 de julho de 1870: “nós precisamos dos claustros novamente. E precisamos novamente nos tornar os primeiros frades” (BVN-1870, 86). Ora, é nesse período, em Sorrento, no verão de 1876, que Nietzsche se dedica exaustivamente à

produção de *Humano, demasiado humano*, e ao publicar percebe diversas formas de recepções por parte de seus conhecidos e amigos. Wagner preferiu não ler, mas o texto foi acolhido favoravelmente por Overbeck, Burckhardt, Rée e Hillebrand. Enquanto isso trabalhava na segunda parte da obra.

Nietzsche apreciava muito os escritos de Rée. Segundo Andler, Nietzsche admirava “o olhar agudo de moralista, tão raro entre os alemães, que sabia enxergar sem deturpação idealista” (2016b, p. 357). Talvez Rée foi a mais importante amizade filosófica que Nietzsche teve. Despertou tanta alegria desde o início ao ler a obra de Rée, publicada anonimamente, que em uma de suas cartas a Rée, em agradecimento a visita do amigo em fevereiro de 1876²⁵ na Basileia, Nietzsche escreveu: “sua visita me deixou um sincero arrependimento em reconhecer algo que me faltava em Basileia, uma pessoa, com quem se pudesse falar sobre ‘o ser humano’” (BVN-1876, 505; Basileia, 3 de março de 1876²⁶). E estimou na carta futuros encontros com o amigo. A presença de Rée animava muito a Nietzsche, principalmente por sua saúde frágil. Rée lhe ajudava e ora lia para Nietzsche em voz alta. É o que escreveu à mãe e à irmã em 11 de setembro de 1876: “Rée lê muito para mim em voz alta, ele e eu estamos contentes por estarmos juntos” (BVN-1876, 551). Enquanto isso Rée trabalhava em sua obra sobre a origem do sentimento moral que ao final de 1876 (Cf. BVN-1876, 583) estava quase terminada.

Nietzsche parece ter se afeiçoado muito a Rée. Chega a dizer que: “quando necessitei, inventei para mim os ‘espíritos livres’, aos quais é dedicado este livro melancólico-brioso que tem o título de *Humano, demasiado humano*” (MA/HH, Prólogo, 2). Seria já no prólogo desta obra uma homenagem ao amigo Rée? Pois numa carta à Rée ele escreve: “queridíssimo amigo, passeio contigo em espírito durante horas; como duas aves cansadas de voar, não encontramos nada melhor para fazer que gorjear juntos sobre os ramos de uma árvore”. E na mesma carta ele menciona que acabara de enviar à Rée um livro e pede-lhe que faça o quiser, “ele te pertence, para os outros será um presente” (BVN-1878, 717; Basileia, 24 de abril de 1878). E em várias outras cartas, manifesta sua vontade em saber sobre as impressões do amigo a respeito de sua obra.

²⁵ A visita de Rée nesta época se coincide com a visita da mãe de Nietzsche.

²⁶ Conferir também em Correspondencia III: Enero 1875 – Diciembre 1879. Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 135.

Esta admiração rendeu a Nietzsche alguns questionamentos advindos de outros amigos comuns de ambos. Alguns de seus amigos não apreciaram o tom pretensamente positivista utilizado por Nietzsche, certamente influenciado por Rée, acreditavam. Rohde lhe havia questionado de forma muito veemente se Nietzsche havia se convertido em Rée. E numa carta à Erwin Rohde, Nietzsche expressa seus votos por não perderem uma amizade por conta de um livro. E escreve ao amigo pedindo-lhe para que ao ler seu livro “procurasse, somente a ele e não ao amigo Rée [...]. Pois ele não teve *a menor influência* na preparação da minha <<*filosofia in nuce*>>. Ela estava acabada e redigida em boa parte” (BVN-1878, 727; Basileia, pouco depois de 16 de junho de 1878), desde o outono de 1876.

Andler questiona se “não era forçoso que os amigos comuns de ambos se enganassem? [...] Seria possível não acreditar que Nietzsche havia aprendido muito com Rée?” (2016b, p. 358). Ou era apenas um arsenal de elogios exagerados tecidos por Nietzsche ao amigo, como de costume? O que podemos dizer, a partir das palavras de Paolo D’Iorio, é que a presença de Paul Rée “exercerá um papel importante na temporada em Sorrento e nessa fase da filosofia de Nietzsche” (2014, p. 20). Pois a junção de desde o início da obra em abordar a química das ideias e sentimentos morais e fazer uma analogia explicativa sobre a vida e o universo, segundo D’Iorio “era um traço característico da personalidade de Paul Rée” (2014, p. 95). Algo que Nietzsche se inspirava na época.

Quais foram os caminhos intelectuais de desentendimento entre ambos? O que levou Nietzsche a repensar esta amizade? Paul Rée tinha um esboço de continuidade da pesquisa iniciada por Lamarck e Darwin, no sentido de que os fatos morais pudessem ser explicados pela investigação dos fatos biológicos. Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já salienta a importância do conhecimento histórico para mostrar que “o homem moral não está mais perto do mundo inteligível (metafísico) do que o homem físico” (MA/HH, 37) e que esta proposição poderá ser o machado que cortará pela raiz a necessidade metafísica do homem. Dessa forma, esta proposição insinuada muitas vezes a Rée por Nietzsche “acaba com qualquer tentativa kantiana de fazer com que os dados da consciência moral remontem a um mundo da coisa em si” (ANDLER, 2006b, p. 359). Para tratar do evolucionismo moral, apenas um método seria aceitável, o de remontar às origens históricas.

E é justamente aí que Andler questiona: “onde foi que Paul Rée deu mostras desse conhecimento histórico, sem o qual não se podia abordar a crítica dos juízos

morais?” (2006b, p. 359). Rée, ao aprofundar na origem dos sentimentos morais, percebe que no homem há tanto os impulsos egoístas quanto altruístas. Segundo Araldi “importante é notar que a ênfase da história natural de Rée está na gênese e no desenvolvimento do altruísmo” (2016, p. 72). A fraqueza humana não será medida então na perspectiva de que os seus vícios passam a ser fonte de corrupção, mas só seria considerado mau aquele que prejudica o outro e não a si mesmo, elevando assim o altruísmo à medida da moral. De acordo com Andler, “na moral, para Paul Rée, a contradição é sinal de uma evolução inacabada, mas em vias de ser concluída” (2006b, p. 361). Assim, um julgamento é feito por sua utilidade e não pelos seus atos; bons seriam os que promoveriam atos úteis aos outros.

Nietzsche não concordava, neste aspecto, com a distinção feita por Rée sobre os atos altruístas e egoístas e tampouco que estes seriam a gênese do bem e do mal no mundo. Era preciso um estudo das crenças seguidas pelos povos antigos para compreender o motivo da obediência e do medo de alguns e por que aceitavam algumas coerções em vista de tais crenças. Para que ele conseguisse mostrar isso de uma forma mais eficaz, lança mão de seu método científico a partir da arte da observação e com os instrumentos de dissecação psicológica para, assim, desenvolver a história dos sentimentos morais e chegarmos à ideia de método genealógico que desenvolveremos no segundo capítulo desta tese.

Entre Nietzsche e Rée, além das disputas intelectuais pela origem dos sentimentos morais, há uma disputa amorosa por Lou Salomé. Rée a conhece em março de 1882 em Roma por intermédio de Malwida Von Meysenbug. Lou era uma jovem russa, grande admiradora de Wagner e quando Rée comunica a Nietzsche sobre este encontro, ele também se embarca rumo a Messina e depois a Roma para conhecer tal jovem russa que tinha despertado admiração em Rée. Ao conhecê-la Nietzsche improvisa uma proposta de casamento, que Lou não aceitou o que o leva a insistir pelo menos em uma convivência juntos durante um ano, entre ele, Lou e Rée. Dias depois de alguns desencontros pelas viagens de ambos, voltam a se ver em Lucerna e Nietzsche investe em outra proposta de casamento, também sem sucesso enquanto, nessa época, na primavera de 1882, ele trabalhava na redação d’*A gaia ciência*.

2.2.1.4 Lou-Andreas-Salomé e seu relato de um amor furtivo

Em novembro de 1882 Nietzsche escreve a Lou uma carta revelando-lhe seu sofrimento e como ele gostaria de ter ao menos uma serenidade, mas o que lhe resta é um autodomínio muito violento sobre si mesmo e lhe diz numa carta que “a nuvem de nosso horizonte estava sobre mim” (BVM-1882, 335; 24 de novembro de 1882). A carta termina com Nietzsche pedindo perdão. Logo em seguida, ele fica desconsolado e escreve uma série de cartas a seus amigos no intento de compreender o que se passa.

Segundo Colli, “Nietzsche sempre foi um amigo difícil, em primeiro lugar, um ingênuo e em segundo um déspota desajeitado. Com Rohde, com Wagner, com Lou Von Salomé, se repetiu o mesmo” (1978, p. 132). Se entregava inteiro às amizades, ao passo que todo o pensamento e ação eram dirigidos a esta pessoa, mas depois exigia do outro, as mesmas considerações em troca. O que nos faz perceber que todas as amizades de Nietzsche foram um fracasso, lhe restando sofrimentos. Contudo podia perceber que sua desilusão era por acreditar que os outros agiriam como ele pensava que agiriam, o que também ao final de suas descobertas (principalmente no terceiro período de seus escritos) pode ajudá-lo a compor melhor sua própria autogenealogia, um conhecimento mais sólido sobre si mesmo.

Entre as várias cartas endereçadas a seus amigos, está uma dirigida a Rée, datada do início de dezembro de 1882, na qual relata o quanto o encontro com Lou mexeu consigo e que não conseguia, por mais que tentasse, se livrar dela, acrescentando: “por outra parte, o que mais me dói é não poder falar bem contigo, tampouco com Lou, sequer com outra pessoa, sobre o que mais pesa em meu coração” (BVN-1882, 339; Gênova, dezembro de 1882). Ele confiara ao amigo Rée suas impressões sobre Lou como se olvidasse da relação que eles mantinham entre si. Monzie relata sobre Lou Salomé que, “essa criatura inteligente e ambiciosa teve a habilidade de se apropriar de Nietzsche sem para isso fazer dispêndios de coração” (2016, p. 84). Desta forma, Nietzsche acumulava em suas experiências mais um triste ensinamento sobre a vida, ou quem sabe sobre a própria forma de se colocar diante dos sentimentos.

Por mais que Nietzsche depositasse suas esperanças nesse triângulo amoroso, ele tinha consciência que estava disputando-a com seu amigo (Rée).

Outro impasse foi uma viagem que Lou fez com Elizabeth, irmã de Nietzsche. Elas tiveram uma briga muito séria em Tautenburg e muito vingativa, sua irmã destilava todo seu veneno contra a relação entre os dois. Ela levantou acusações graves sobre Nietzsche dizendo ter sido ditas por Lou. Não sabemos ao certo se ela proferiu tais acusações, afirmando, por exemplo, que Nietzsche era uma fraude e que sua obra mostrava sinais de demência. Fato é que tudo isso colaborou para um descontrole explosivo de Nietzsche que mais tarde escreve a George Rée em Stribbe (irmão de Paul Rée) para confessar-lhe suas descobertas a respeito de Lou e Rée.

Nessa carta, ele afirma ainda que manter a relação amical com Rée ofende sua dignidade: que “agora eu soube que toda a abominável difamação que a senhorita Salomé nos fez, a mim e a minha irmã, procede inteiramente de seu irmão: e que esta jovem tem sido apenas a porta voz de seus pensamentos” (BVN-1882, 435; Sils-Maria, meados de julho de 1883). Sentindo-se enganado, termina a carta dizendo que os sentimentos de Lou em relação a Rée (que eram de seu conhecimento), seriam melhores se guardados em sua discrição para não criar algum tipo de atrito entre eles. Pois ela falava sobre ele de forma que deixava Nietzsche indignado. As impressões de Lou acerca de Nietzsche ficaram registradas em vários de seus escritos, a saber:

Em 1893 Lou Salomé publicou um livro intitulado: “Ensaio sobre a caracterização de Nietzsche”, trabalho que lhe confere uma prioridade nietzschiana. Ora, nessa data, Nietzsche está louco, internado numa casa de saúde; é quase um morto e, por isso, a obra apresenta-se com a aparência de uma interpretação testamentária, graças à narrativa daquele amor furtivo (MONZIE, 2016, p. 85).

A própria estratégia nietzschiana de escrever e desenvolver-se na filosofia pode ser vista colocada em prática por Lou que, aproveitando das distrações de Nietzsche com sua beleza e inteligência desenvolvia seus escritos (sua tese sobre o filósofo), enquanto convivia com ele. Retirava proveito de sua facilidade de sedução para dedicar-se ao seu laboratório experimental.

Mais tarde, estabelecendo um paralelo entre Nietzsche e Paul Rée, seu amigo, Lou Salomé enaltece a superioridade deste último, que sabia “separar seus pensamentos de suas emoções”, enquanto Nietzsche era “vítima da dependência de emoções intensas e dos impulsos de sua alma”. “Em Paul Rée, o pensador contempla de muito alto o homem!”. E, sem dúvida, de mais alto ainda a mulher, razão pela qual assumia proporções

gigantescas de intelectual másculo, diante daquela estudante incapaz ou indigna de compreender a formidável genuflexão de um Nietzsche! (MONZIE, 2016, p. 85).

Mesmo sendo alertado por sua irmã, Elizabeth, sobre os comportamentos de Lou, que na visão dela eram contrários à moral, Nietzsche, durante um tempo apoiou a irmã para que continuasse buscando informações sobre Lou e Rée que viviam em Berlim, sem serem casados. Depois, responsabilizou a própria irmã, pois reconheceu que ela não queria ajudá-lo, mas sim executar seu desejo de vingança contra Lou, da qual se aproximava cada vez mais seu irmão. Nietzsche escreve a Franz Overbeck na Basiléia desabafando que “desgraçadamente, minha irmã se converteu em uma inimiga mortal de Lou, estava cheia de indignação desde o princípio até o final, e afirma saber já em que consiste minha filosofia” (BVN-1882, 301). Segundo Nietzsche, na mesma carta, sua irmã ao escrever à sua mãe, relata estar espantada com a sua filosofia, pois percebia que a cada instante ele passava a amar o mal em detrimento do bem, certamente se referia ao gosto pela jovem russa.

Ao perceber que toda esta confusão de sentimentos lhe atormentava ainda mais, Nietzsche numa carta à Ida Overbeck relata que sabia que sua irmã queria na verdade “vingar-se dessa russa”, mas percebeu no final da história que ele era “a única vítima de tudo o que ela fez sobre este assunto” e termina a carta dizendo que trabalharia neste verão como aquele que “coloca em ordem sua própria casa” (BVN-1883, 438). Nietzsche atribui à Zaratustra, obra em que estava trabalhando na época, como aquele que salvou a própria vida, seu filho Zaratustra.

Como dissemos acima, todas essas vivências, longe de representarem apenas um relato biográfico, sintetizam as próprias ideias de Nietzsche quanto às intervenções da vida e das relações intrapessoais, na construção de seu próprio pensamento. Nesse sentido, mesmo apresentando durante o capítulo, citações de períodos distintos aos do segundo período, queremos salientar que a construção de seu Rééalismo se deu num período tido como um dos mais conturbados e, precisamente por isso, um dos mais ricos quando se pensa nas relações afetivas e nas rupturas, nas doenças e nas viagens que proporcionaram ao filósofo as experiências necessárias tanto para forjar quanto para confirmar suas intuições teóricas.

É esse terreno “pouco digno” na perspectiva filosófica tradicional que, precisamente, Nietzsche parece usar como meio de produção de seu pensamento.

Em outras palavras, estamos diante de um autor que fez da própria vida a fonte de seu conhecimento. Se essa era, na filosofia tradicional, uma tarefa inferior, um terreno vil e desprezado, do qual nenhuma planta superior poderia nascer, no caso de Nietzsche (comprovando sua própria argumentação), é dele que nasce a nova perspectiva de sua filosofia, ou seja, o mais novo de seus procedimentos e métodos filosóficos.

2.3 “O MAIS NOVO DOS MÉTODOS FILOSÓFICOS”

A nova perspectiva filosófica apresenta-se, portanto, como um retorno às coisas humanas, demasiado humanas. Sendo assim, faz-se importante delimitar e apresentar a proposta de *Humano, demasiado humano* dentro do *segundo período* dos escritos de Nietzsche para apresentar a ideia desse mundo ilusório da metafísica como o fruto de um erro da razão. E não foram os melhores métodos cognitivos que nos levaram a acreditar nestas ilusões e mais ainda, colocá-las em patamares de verdades inquestionáveis. Esta é uma obra que inaugura um novo modo de escrita de Nietzsche baseado em aforismos e que marca o início de um período caracterizado pela utilização da ciência como procedimento de análise que visa uma crítica a toda filosofia metafísica sob o dístico de moral socrático-platônico-cristã.

Segundo Thomas Brobjer “Nietzsche é um pensador favorito entre muitos daqueles que gostam de enfatizar a importância do método na área de humanas, mas o próprio Nietzsche tinha pouco interesse em métodos puros ou abstratos”, a comprovação disto é feita a partir das leituras dos textos de Nietzsche, pois percebemos “discussões metodológicas explícitas em seus escritos” mas ao procurarmos sobre método em si, ele “fala de uma maneira vaga e generalista” (2007, p. 162). O foco da filosofia de Nietzsche está no exemplo, na vivência, por isso ele deixa claro que “a pessoa é sempre mais importante que o método” (BROBJER, 2007, p. 162-163). E desta forma ele questiona a maneira que as pessoas receberam e aceitaram as verdades dadas, sem sequer um questionamento mais crítico, mais científico.

Falar de forma generalista sobre método não significa que ele não dava importância para isso, ao contrário, ele queria que através de um novo olhar sobre os fatos, e este novo olhar aqui podemos chamá-lo de método histórico e filológico

para salientar que “é preciso aprender a ler de novo”, por isso a importância do ensino, sobretudo o superior para ressaltar que um filólogo, ou alguém que quer aprender a ler corretamente precisa de três capacidades: [1] “tendência pedagógica”; [2] gostar da antiguidade (classicismo)”; [3] “ter um puro desejo de saber (Wissenschaft)” (BROBDJER, 2007, p. 163-164). Mas ressalta que o desejo de conhecer a antiguidade é um dos pontos mais importantes pois ao olharmos para trás, aprendermos com a cultura e com a história e assim, passamos a ler melhor o presente.

A questão de Nietzsche era combater um pensamento que ainda valorava a interpretação moral construída pelo racionalismo e pelo cristianismo sobre a própria vida. *Humano, demasiado humano* marca, de forma abrupta, o abandono por parte de Nietzsche das suas ideias anteriores, seu romantismo de juventude e seu idealismo schopenhaueriano. As ideias que outrora ele abraçava, agora são seu alvo de crítica e parte dos problemas filosóficos e culturais que ele deseja atacar.

Ao se referir a *Humano, demasiado Humano* na sua autobiografia, Nietzsche classifica esse texto como “monumento de uma crise” (EH-MA, 1), ou seja, como uma libertação de tudo aquilo que não fazia parte da sua própria natureza humana, uma ruptura²⁷ com todo idealismo para ingressar em uma nova perspectiva de compreensão da vida e do homem a partir de sua própria história. É a partir daí que ele provoca um rompimento com os escritos anteriores nos quais “a religião (no sentido grego), a metafísica e a arte eram vistas como maneiras de acesso ao coração do mundo, infinitamente superior à toda ciência” (FINK, 1983, p. 47). Os escritos do seu chamado segundo período ressaltam o homem científico colocando de lado o que antes era considerado como um modo de se encontrar a verdade, os idealismos (que para Nietzsche não passam de ilusões) e instaurando dessa maneira um pensamento voltado ao homem, a uma antropologia para compreender as novas posições acerca desse pensamento científico que Nietzsche implementa a partir de *Humano, demasiado humano*. Quanto à arte:

Nietzsche parece oscilar nesse período. Em algumas passagens, sugere que se recorra a ela, e não à filosofia, para fazer a transição do estado teológico ao científico. A filosofia pode tanto atender às necessidades, antes

²⁷ Nas obras do segundo período, a filosofia de Nietzsche assume a consistência original que falta, ou pelo menos, é pouco visível, nos escritos de juventude, em que parece ainda prevalecer uma adesão total à metafísica de Schopenhauer. *Humano, demasiado humano* é o texto que marca claramente a passagem para a nova fase (VATTIMO, 1990, p. 34).

satisfeitas pela religião, como contribuir para suprimi-las. No primeiro caso, o homem, preocupando-se com as verdades últimas e definitivas, está fazendo metafísica; no último, mostrando que as representações do mundo até então forjadas não passam de erros da razão, já se acha na fase científica. Para evitar a passagem brusca da religião à ciência, é aconselhável contar com a arte (MARTON, 2000, p. 206).

É nessa medida que se pode compreender que “o homem científico é a continuação do homem artístico” (MA/HH, 222): se renunciarmos à arte, todavia não perderemos a capacidade com ela aprendida de ver que as convicções e pretensas verdades absolutas são meras criações e invenções, resultado de interpretações e de experimentos. É por isso que “a arte passa a ser vista sob a ótica da ciência e ambas pela ótica da vida” (FINK, 1983, p. 53); ela é uma ponte possível, uma reflexão para ligar o homem envolto no mundo metafísico ao mundo científico, reconhecendo os velhos conceitos como meras ilusões.

Uma das estratégias principais de Nietzsche a partir do segundo período no que se refere à crítica à metafísica é interpretá-la como uma atividade de cunho artístico, portanto, ilusório. É por onde ela se aproxima da arte, que passa a ser compreendida pela via das criações de mundos novos: o homem pode tecer como um artista diversas interpretações daquilo que ele pensa ser o mundo. Qualquer que fossem as interpretações, estas seriam apenas possibilidades de mundos e não a verdade sobre estes. Dessa forma, ao interpretar o mundo, o homem desenvolve também a capacidade de dissimular e iludir e é justamente nessa perspectiva que a metafísica teria uma proximidade com a atividade artística porque através dela o homem se encontra diante de possibilidades de criar mundos novos.

O que o autor de *Humano, demasiado humano* questiona é que a metafísica, embora semelhante à arte, cria mundos ilusórios, mas não reconhece que esta criação é uma dissimulação do mundo e pensa suas invenções como verdades absolutas vindo a negar – ao contrário da arte – as outras perspectivas e possibilidades de se pensar a própria vida. A crítica de Nietzsche é perpassada pela ideia de que a arte deveria afirmar a vida e não a conduzir a uma fuga. Ele pensa também pelo mesmo viés a metafísica, reconhecendo e denunciando o seu engodo: esta se engendrou em proprietária de verdades e diante disso Nietzsche valoriza a ciência como meio para reinterpretar o mundo desenhado pela religião, arte e filosofia metafísica. Segundo Marton:

Nos escritos do segundo período, o filósofo passa a tratar das relações entre religião, metafísica, arte e ciência, privilegiando sempre esta última. Sustenta que o ser humano concebeu o mundo erroneamente, pois encarou-o com pretensões religiosas, estéticas ou morais (MARTON, 2000, p. 205).

Numa carta ao amigo Erwin Rohde, Nietzsche expressa que não tem uma ambição literária absoluta e que não está preocupado em se vincular a alguma pauta dominante, e revela que, “agora, dentro de mim, ciência, arte e filosofia crescem juntas de tal forma que em algum momento certamente parirei centauros” (BVN-1870, 58; Basel, final de janeiro e 15 de fevereiro de 1870). Assim, Nietzsche apresenta ao amigo seu pensamento repleto de uma mistura de ideias e tendências, fruto de muitas tensões.

Se voltarmos à ideia da crítica que Nietzsche estabelece à filologia, por não ser uma ciência autônoma e ter que estar constantemente relacionada com a arte e a estética teremos a ideia da semelhante transição do papel da arte para o campo científico neste segundo momento dos escritos e pensamentos de Nietzsche.

2.3.1 O método histórico a partir da *Segunda Consideração* (Contextualizando o uso da história)

Para um melhor esclarecimento sobre o tipo de história que trataremos neste trabalho, se faz necessário recorrer ao alemão para distinguir: *Geschichte* de *Historie*. São dois termos em alemão que equivalem a palavra história em português, mas que passaram por transformações conceituais até chegar à modernidade. Segundo Assis e Mata, as transformações²⁸ históricas não deixaram escapar a transformação do próprio conceito de história “antes utilizado predominantemente ou na forma plural (‘as histórias’) ou como indicador de relatos particulares [...] passa a ser capaz de se referir a todas as histórias particulares possíveis” (2013, p. 11). Tal generalidade do conceito pode ser entendida também pela ideia de que o termo *Geschichte* também absorvia significados que eram reservados ao termo *Historie* de origem latina que desde a Idade Média designava a narrativa de acontecimentos e não aos próprios acontecimentos. A história como *Geschichte* podemos dizer que

²⁸ No moderno campo semântico do termo *Geschichte* se encontra, por isso, tanto a noção de história como realidade ou síntese do processo de constituição do mundo humano, quanto a referência à história como forma de conhecimento do passado dos seres humanos, isto é, como historiografia (ASSIS; MATA, 2013, p. 12).

seria um conto irrefletido, irracional, pois racional é a análise de tal história, atividade do historiador, historiografia.

Jaspers traduz esta distinção da seguinte maneira: “o primeiro vocábulo [*Geschichte*] por ‘história’ ou ‘acontecer histórico’ e o segundo [*Historie*] por ‘história’ ou ‘ciência histórica’”. Podemos dizer que há uma história narrada e uma que apresenta o conhecimento sobre tais acontecimentos. “A palavra *Geschichte* se refere ao acontecimento real dos sucessos ou acontecimentos que transcorreram o tempo; *Historie*, ao contrário, significa o conhecimento científico deste acontecer” (1963, p. 240). Mas não é tão simples assim devido a história como conhecimento do que se sucedeu abarcar também o sentido de uma ciência histórica.

Então, sobre a palavra história grafada como “*Historie*” entendemos a tendência dos historiadores modernos transformar os fatos em conhecimento histórico. Segundo Sobrinho “significa o estudo da história, ou seja, as teorias da história, as representações e as interpretações que são feitas a respeito do passado” (2005, p. 68). Já a história grafada como “*Geschichte*” seria a história sem a pretensão moderna do controle sobre os fatos, “tem um uso mais geral, mas significa mais especificamente a história do passado imediato ou longínquo, os fatos que constituem o objeto dos estudos históricos” (SOBRINHO, 2015, p. 67-68). Para Nietzsche a história (*Geschichte*) possui um novo sentido, mas não aquele tomado pelos historiadores modernos que queriam tratar o passado e o conhecimento de uma maneira puramente racional. Para Nietzsche a história precisa afirmar a vida, transcrever aquilo que propriamente é inerente às transformações conceituais da própria existência.

Assim, por uma compreensão metodológica apresentaremos a ideia de História para Nietzsche a partir de sua *Segunda Consideração* até o ponto culminante deste capítulo onde a perspectiva de história se encaminhará para os conceitos contidos a partir de *Humano, demasiado humano*.

No primeiro momento, em sua *Segunda Consideração*, Nietzsche expressa que o esquecimento seria um caminho para aliviar a vida do peso do passado. Por isso, o homem inveja a condição do animal que não tem qualquer sentido histórico, não acumula sobre si nenhum peso na memória. No entanto “o homem também se admira de si próprio, de não poder aprender a esquecer e de ficar permanentemente amarrado ao passado” (HL/Co. Ext. II, 1). Desta forma, ele não se diferencia do animal que vive de ruminção constante e repetida.

Mas, “um excesso de história destrói o homem e ele não teria começado, nem sequer ousado começar a pensar” (HL/Co. Ext. II, 1). Este excesso de história (*Geschichte*), pode ser também identificado na relação que a religião, influenciadora da cultura, promoveu pelo discurso mitológico, uma civilização do esquecimento e uma sobrevalorização do aspecto a-histórico, para que se autopromovesse e espraiasse seu domínio e ideário como a melhor e única forma de interpretar o passado e mostrar seus benefícios como expressa Nietzsche:

Portanto, podemos ter a capacidade de sentir a-historicamente, de perseverarmos em direção ao mais importante e originário, uma vez que aí reside o fundamento sobre o qual pode crescer algo reto, saudável e grandioso, algo verdadeiramente humano. O a-histórico é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera. [...] somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se toma homem. [...] no entanto, em um excesso de história, o homem deixa novamente de ser homem, e, sem aquele invólucro do a-histórico, nunca teria começado e jamais teria ousado começar (HL/Co. Ext. II, 1).

Dessa maneira, a cultura pode então, numa expressão a-histórica como a advinda da religião e filosofia metafísica, anular a ação ou vivência de um indivíduo ao passo em que promove a valorização de toda uma idiosincrasia. O homem se preocupa em contar a sua história, a saber o que aconteceu, mas se esquece de viver a própria história, ser o protagonista da própria existência. Seria o método histórico nietzschiano, um dos caminhos para ensinar o homem a aceitar a diversidade dos acontecimentos e sentimentos morais como parte integrante de sua formação humana. Desta forma, nos orienta Cavalcanti que:

Diante do espetáculo da história universal, da diversidade de culturas e formas de abordagem, o jovem percebe que cada cultura tem sua particularidade, que cada momento na história soa de maneira diferente e produz também efeitos distintos. Porém, a medida que aprende a dominar o método histórico ele perde o sentimento de estranheza em relação ao passado, deixa de se espantar com as singularidades e, enfim, aceita a diversidade como parte de sua formação histórica. Em outras palavras, o jovem tem apenas uma alternativa para assimilar a massa de saber que se forma a partir da história universal: tornar-se apático e indiferente em relação aos diferentes costumes e à transitoriedade da experiência humana (2012, p. 90).

À época das *Considerações*, o historicismo dominante não agradava a Nietzsche e no Prefácio de 1886 ele inicia o seu texto com uma citação que se

encontra em uma carta de Goethe a Schiller datada do dia, 19 de dezembro de 1798: “De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar a minha atividade” (HL/Co. Ext. II, Prefácio). Em relação a este contexto, Cavalcanti descreve que “a partir dessa citação de Goethe, o ensino das disciplinas históricas é descrito como um ensino que não vivifica, como um saber que enfraquece e desestimula a ação” (2012, p. 80). Nietzsche compartilha seu mal-estar diante de uma supervalorização do estudo da história, de todo historicismo que seu tempo valoriza.

Sua objeção era a forma que a história era tratada, com uma finalidade de alcançar o conhecimento, enquanto seu empenho se mantinha numa nova forma de tratá-la, fruto de seu papel como filólogo na época, que procurava retirar do passado as vivências necessárias para restituir o caráter do acontecimento e seu respectivo valor. Ou seja, a história pode ser mais que conhecimento, pode indicar como as vivências dos antigos podem nos ajudar a enfrentar os diversos problemas de nossa época, um constante confrontar os tempos e experiências. Assim, a história seria um procedimento que Nietzsche lança mão para, mais que fazer uma leitura do passado, possibilitar uma afirmação e reconstrução do presente.

E é justamente no abismo entre o conhecimento e a vida que Nietzsche pretende construir pontes com sua filosofia histórica. Pois se de um lado o excesso de informações extasia e impossibilita o homem de processá-las, por outro, a vida num constante devir também não permitiria ao homem um encontro com o conhecimento de sua história, de vivenciá-la, pois estaria muito ocupado em assimilar todas as novas impressões que renascem a cada instante. Assim o homem moderno carrega consigo o desejo de eliminar a história através da exigência de que ela deve ser ciência. Neste período Nietzsche ainda não elaborou sua nova perspectiva de ciência como veremos a seguir, mas ainda desconfia dela e da forma que é utilizada pelos seus contemporâneos como podemos ver na citação abaixo.

Designo com o nome de não-historicismo a arte e o poder de esquecer e de encerrar-se num horizonte limitado. Chamo super-históricas as forças que afastam o olhar do devir e o orientam para aquilo que confere ao devir um carácter de eternidade e de significação igual ao da arte e da religião. A ciência – porque só ela falaria de venenos – vê nestas forças, nestes poderes, forças e poderes hostis, porque só considera verdadeiro e justo o estudo do real, isto é, o estudo científico que vê por todo o lado o devir, um estado histórico e nunca um existente, um eterno; vive num estado de hostilidade secreta contra os poderes imortalizantes da arte e da religião, da mesma forma que odeia o esquecimento, a morte do saber, e que tenta

suprimir os limites do horizonte e lançar o homem num mar infinito e ilimitado de ondas luminosas, o mar do devir tal como ela julga conhecê-lo (HL/Co. Ext. II, 10).

Assim, Nietzsche coloca em questionamento se o valor da vida é superior ou não aos valores da ciência. Mas quem determinaria os valores da ciência? A “doença da história” seria capaz de nos levar ao sofrimento a partir de seus próprios contravenenos? A felicidade anunciada pela cultura por seus procedimentos científicos não passaria de um amontoado de promessas? Estas reflexões que pautaram um primeiro momento dos escritos de Nietzsche podem nos ajudar a compreender agora, como ele recupera o valor da história como método científico e todavia, a partir de *Humano, demasiado humano* apresenta esta nova filosofia, como o mais novo dos métodos e do qual nos dedicaremos a explorar neste trabalho.

2.3.2 O método histórico (Historische Methode) a partir de *Humano, demasiado humano*

Um dos aspectos centrais da nova forma de filosofar instaurada por Nietzsche a partir de 1876 diz respeito à insistência em retomar a história²⁹ como estratégia de destituição daquela tendência anti-histórica ou a-histórica que marca a metafísica quando esta pensa a origem das coisas a partir de elementos suprassensíveis e, principalmente, mantendo a oposição entre as coisas consideradas de “mais alto valor” (MA/HH, 1) como produtos de um “milagre” e não a partir da vida e das coisas humanas.

Nesta perspectiva, Nietzsche rompe com a visão metafísica de sua filosofia apresentada anteriormente, sobretudo em *O Nascimento da Tragédia* e nas *Considerações Extemporâneas*, informando aos leitores destas obras “que abandonei a visão da metafísica de artista que fundamentalmente as governava: elas são confortáveis, mas insustentáveis” (NF-1876, 23 [159]). O que nos confirma que Nietzsche se distancia deste período anterior para uma nova fase, numa nova perspectiva onde trata, inclusive, do próprio amadurecimento.

²⁹ Sobre a compreensão de história, Nietzsche relata num fragmento de 1885 que “filosofia, da forma que eu sozinho compreendo, como a forma mais geral de história, como uma tentativa de descrever e de algum modo abreviar em símbolos o vir-a-ser heraclítico” (NF-1885, 36 [27]).

Se antes, havia uma perspectiva artística do conhecimento intuitivo do gênio, agora, Nietzsche destaca a história e o conhecimento da filosofia histórica como um tipo de conhecimento que promoverá a liberdade do espírito. Este já passa a integrar seu novo experimento de fazer filosofia utilizando como instrumento a própria ciência, diferente da metafísica e da arte, como uma ferramenta capaz de desvelar a procedência das coisas humanas. Pois, a metafísica é apresentada, assim, já no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* como uma negação da origem (procedência), história de todas as coisas e como um mero elogio da *aeterna veritas* (MA/HH, 2), ou seja, daquilo que não nasceu e não morrerá, posto que é eterno.

Se Nietzsche na *Segunda Consideração*, admite não considerar que exista uma diferença fundamental entre homens e animais, mas que aqueles, possuem lembranças mais longas que estes, é justamente este aspecto que Catherine Zuckert³⁰ ressalta quando diz que:

a capacidade do homem de lembrar e conectar experiências do passado com as sensações do presente produz tanto a intensificação do sentimento na paixão, como a capacidade de agir com intenção. Quando você joga intencionalmente, ele [o homem] vive em um estado constante de insatisfação porque é ansioso para perceber seu propósito no futuro. (1976, p. 57).

É uma das características do humano, a busca por um sentido, por um significado para a existência, o que leva o homem ao desespero por não perceber claramente as razões de seus sofrimentos. Por isso é comum que haja uma busca por uma explicação metafísica, pois o esforço de agir com intenção e racionalidade passa a não ser necessário e, com isso, exime-se das insatisfações consigo mesmo e se desprende das preocupações referentes ao futuro.

Ao tratar deste assunto nesta perspectiva, Jaspers vai afirmar que “Nietzsche mergulhou na condição fundamental da essência humana. E a diferença entre esta e a do animal é compreendida justamente pela história. Pela tradição inconsciente e pela memória consciente” (1963, p. 348-349). Sem a história o homem deixaria de ser homem. Pois ao apreender o passado, logo lhe deixa esvair

³⁰ Catherine Zuckert é Professora Emérita de Ciência Política na Universidade de Notre Dame e anteriormente atuou como Editora-Chefe da *The Review of Politics* de 2003-2018. *Understanding the Political Spirit: from Sócrates to Nietzsche*, editado por Zuckert, recebeu um prêmio como um dos melhores livros publicados em teoria política em 1989. É autora de vários artigos sobre Nietzsche sobre a natureza, história e política.

porque se percebe futuro, daí a necessidade da história proposta por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*.

Assim, a ciência seria o caminho que proporcionaria o estudo daquilo que se mantém no devir, buscando um estado histórico em detrimento de um existente, eterno, durável e seguro. Descreveremos os objetivos de Nietzsche ao utilizar tal procedimento que faz parte do programa que o filósofo implementa de crítica à base dos ideais metafísicos. Dessa forma:

A aposta num ‘filosofar histórico’, e portanto, num fazer filosófico informado pela ciência, se justifica, então enquanto opção metodológica que permitiria uma melhor abordagem dos fenômenos cognitivos envolvidos na formação de crenças sobre o mundo, a ética e a estética (MEDRADO, 2011, p. 301).

Assim, o método científico de Nietzsche se baseia justamente na prerrogativa de apresentar as ficções como simples ficções e não mais como verdades absolutas, destituindo-lhe o pretense estatuto do milagre. Seria, assim, um exercício crítico, que permitiria olhar para o mundo com a mais profunda suspeita, uma filosofia “histórica” que trabalharia a partir da “química dos conceitos e dos sentimentos” (MA/HH, 1) na medida em que, como a química, reconheceria a proveniência de algo a partir do seu oposto, como produto de uma interação constante e não de um fechamento atomístico dos elementos da realidade. Esse é o papel da “filosofia científica” (MA/HH, 131) que nesse trabalho reconhecemos como um método próprio, que forja as premissas centrais daquilo que Nietzsche denominará, mais tarde, como método genealógico³¹. Desta forma, a história precisa ser interpretada não como um saber intemporal válido sobre algo que exista de forma invariável, mas de acordo com Jaspers, a história deve ser:

entendida como saber, pois, varia com os eventos históricos, concebidos como acontecimentos reais. Nada no passado está definitivamente morto: se o passado tinha uma origem autêntica, continua a reviver no presente, através de modificações que são perdidas de vista. O passado é esquecido e se torna conceber: é descoberto, embora pareça já conhecido; mesmo que haja tratado como algo indiferente, torna-se um novo impulso (1963, p. 348).

³¹ Temos claro que antes da publicação de *Para a genealogia da Moral* o conceito “genealogia” ocorre apenas esporadicamente, ocupando o lugar da “história” e da “fisiopsicologia”. Ambas as posições, por isso, “caracterizam o duplo domínio metódico no interior do qual Nietzsche desenvolve sua crítica à moral” (TONGEREN, 2012, p. 86 e 87) para decompor sua necessidade de unidade e apresentar as várias possibilidades e variedades de morais em vez de apenas uma única e absoluta moral.

Dessa forma, o método histórico proposto por Nietzsche em seu segundo período não se compara ao sentido de uma ciência histórica aos moldes de uma espécie de arte teatral e quando nos referirmo-nos ao método científico (segundo exposição de Jaspers), concentrar-nos-emos nos usos dos termos contidos em *Humano, demasiado humano*: ciência, história, química, fisiologia e psicologia.

Nietzsche, ao escrever *Humano, demasiado humano* oferece esta obra como o resultado de “uma concepção de ciência que, estando indissociada da vida, apresenta-se como uma forma de libertação de convicções, como o anúncio de uma futura humanidade crítica” (ITAPARICA, 2002, p. 51). Nietzsche percebia que os alemães de sua época tratavam as questões morais com superficialidade, necessitando, a seu ver, da ciência para mostrar que o conhecimento não pode dar espaço às crenças e explicações metafísicas e posteriormente mostrar que todo esse ideário metafísico tem uma história.

Desde os primeiros aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se refere à necessidade de um “filosofar histórico” (MA/HH, 1) reconhecendo o caráter efetivo do constante devir que coloca em dúvida todas as verdades absolutas. O projeto científico de Nietzsche pretende dissolver a aparente solidez e permanência das crenças metafísicas, ou seja, de desvelamento das origens humanas de todos os idealismos e como ponto de partida, uma crítica à noção de metafísica. Segundo Giacoia:

Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem (2000, p. 14).

Assim, os estudos acerca da origem dos sentimentos morais (mostrando que eles têm uma história) representam um primeiro esforço para se distanciar e se libertar das interpretações morais, bem como de todos os preconceitos e erros que também as acompanham. Eis porque Nietzsche dá importância ao método histórico e fisiopsicológico como modos de acesso à origem, não no sentido do substantivo masculino *Ursprung* (origem, princípio), mas como *Herkunft* (proveniência,

procedência, linhagem)³². Ou seja, uma pesquisa que valoriza a proveniência das coisas. A proveniência não funda, não revela a origem nos moldes de uma fundamentação originária (*Wunder-Ursprung* [origem milagrosa]), mas dá movimento ao que parece imóvel, valoriza a heterogeneidade no momento em que todos buscam uma unidade e conformidade consigo mesmo.

Desta forma, *Herkunft* é utilizado no contexto de uma busca, na obra *Humano, demasiado humano*, da origem da moralidade e marca de certa forma aquilo que é o objeto próprio do genealogista. Pois segundo Foucault “o corpo e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados” (1979, p. 22). É exatamente nesta ótica que o método científico nietzschiano é aquele que através da proveniência do historiador, não estabelece diferenças ou valores entre uma coisa e outra, mas analisa a partir de uma indiferença a história até encontrar sua gênese, mas sem se apegar a nada. Sentindo prazer justamente naquilo que deve se afastar para compreender. Por isso pelo método científico histórico poderá chegar à compreensão de que tudo o que foi tido como grandioso demais e miraculoso possui uma história pequena, vil, simples, humana.

Para compreender melhor o uso do termo *Herkunft*, podemos nos remeter ao aforismo 111 da obra *A Gaia Ciência*, que questiona a origem do lógico (*Herkunft des Logischen*). Neste aforismo, Nietzsche afirma que a lógica surge na mente humana “certamente do ilógico” (FW/GC, 111). Sendo assim, Segundo Moro Abadía, a “*Herkunft* faz referência à origem caótica e desprovida de grandeza de nossos conceitos e seu processo de evolução até que se tornem indiscutíveis no presente” (2006, p. 42). Para tomar o conceito de origem como algo indiscutível encontramos recursos em sua obra sobre a Filosofia na época trágica dos gregos, ao remeter a busca pelo começo (*Anfang*) com os adjetivos, cru, feio, sem forma, vazio, ou seja, o caminho que leva ao começo é uma ponte à barbárie. Desta forma, desde 1873 a ideia sobre a procedência (*Herkunft*) da moralidade já era contrastada com a ideia

³² Segundo Foucault, “*Herkunft*: é o tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza. Frequentemente a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social. Entretanto, não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo em uma ideia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las a parte, todas as marcas diferentes” (FOUCAULT, 1979, p. 20).

da razão apresentada como algo absurdo, a ponto de se tornar indiscutível no presente como salienta Nietzsche.

A “filosofia histórica”, em contraposição à “filosofia metafísica” é apontada por Nietzsche como “o mais novo dos métodos filosóficos” (MA/HH, 1) e, por esta perspectiva, o filósofo alemão aponta esse tipo de filosofia para descrever que “não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica” (MA/HH, 1) que baseada em um “erro da razão” descreve ser possível uma “ação altruísta” ou até mesmo uma “contemplação totalmente desinteressada” (MA/HH, 1), mas a filosofia histórica a partir de sua observação, pretende levar o homem a buscar a origem dos acontecimentos e mostrar que tais ações altruístas ou desinteressadas, além de não existirem, têm uma história, uma gênese, que não é observada pelos filósofos, pois eles acreditam (o que para Nietzsche é um “defeito hereditário dos filósofos” [MA/HH, 2]), que podem analisar o homem como uma “*aeterna veritas*” e uma “medida segura das coisas”. Assim, Nietzsche expressa sua forma de análise histórica a partir de suas próprias vivências como podemos ler num fragmento de 1878:

Na verdade, meu modo de relatar a história consiste em contar minhas próprias vivências relativas a ocasiões, períodos e pessoas do passado. Nada coerente; o singular abre-se para mim, mas não outras coisas. Nossos historiadores literários são enfadonhos porque se obrigam a falar de tudo e a julgar tudo, mesmo naquilo em que não tem nenhuma vivência (NF-1878, 30 [60]).

Segundo Nietzsche, os filósofos se esqueceram de que o “o homem veio a ser” (MA/HH, 2) e esse é o defeito dos filósofos: “falta de sentido histórico” (MA/HH, 2). Portanto para prosseguir com uma análise mais exata do homem se faz necessário o filosofar histórico para desmistificar as crenças de que o homem é um ser determinado e instaurar a máxima de que “não existem verdades absolutas” (MA/HH, 2), advindas de “explicações metafísicas” (MA/HH, 17), com origens miraculosas tal como surgiram sob a pressão de algumas religiões.

Essa forma de filosofia causa uma “mudança de sensibilidade” (MA/HH, 108) do homem, levando-o a compreender que, naquilo que ele achava “desagradável e desprezível” há um “significado” e se ele “estiver descontente consigo mesmo, este sentimento se aliviará quando ele reconhecer o mais estranho enigma ou miséria do mundo naquilo que tanto reprova em si” (MA/HH, 17): eis a vantagem sedutora das

explicações metafísicas exercida sobre aqueles que desconhecem o grande alívio que pode ser encontrado através do método histórico.

Basta uma mudança de pensamento para poder se colocar no centro da discussão e perceber que os pensamentos são apenas um reflexo da história, assim “os pensamentos não são verdades ou falsidades, mas sintomas vitais, sinais reveladores de uma existência. (FINK, 1988. p. 47). A verdade como forma única não cabe a partir de uma análise histórica, pois toda a moral está relacionada aos acontecimentos, aos sintomas humanos apresentados como possibilidade de interpretar e reinterpretar seus próprios pensamentos para, enfim, abraçá-los ou renunciá-los de forma corajosa, o que Nietzsche percebe como um avanço da humanidade, ou seja, como fonte de experiência.

Por isso Nietzsche afirma que quando o homem vai além dos conceitos e temores supersticiosos e religiosos é porque chegou a um grau mais elevado em sua educação (MA/HH, 20), ainda assim é preciso bastante esforço para superar a metafísica. O que se faz necessário aqui é um *movimento para trás*, já que pela reflexão compreenderá a justificação histórica, também psicológica e como se originou delas os avanços da humanidade: “seja você como for, seja sua própria fonte de experiência! [...], pois de toda forma você tem em si uma escada com cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento” (MA/HH, 292). Segundo Nietzsche, são poucos os que fazem este trajeto ao conhecimento, que buscam romper com os paradigmas e vencer as astúcias do ideal, “mas ainda são poucos os que se movem alguns degraus para trás” (MA/HH, 20). Enquanto muitos olham para frente em busca das respostas, esquecem de olhar para trás e ler a própria história.

É preciso percorrer todos os degraus até chegar ao último, mas o importante é não permanecer nele, pois assim se compreende que alguns superaram a metafísica e olham com superioridade para ela, “ao passo que aqui também, como no hipódromo, é necessário virar no final da pista” (MA/HH, 20) e olhar para trás com o intuito de perpassar pelo método científico-histórico-fisiopsicológico a origem de certos conceitos que foram incorporados pela metafísica, alterando a ordem de importância, ou seja, dando valor ao que é sem utilidade para a vida, mas foram tidos como mais importantes, ao passo que são apenas coisas distantes, transcendentais.

As explicações históricas podem produzir em nós um interesse maior pela vida e seus problemas sem fugir para crenças e dogmas que atribuem sobre nós

afirmações de verdades divinas. Mas, de acordo com Nietzsche, “segundo a probabilidade histórica, é bem possível que os homens se tornem geralmente *céticos* nesse ponto; a questão será então: que forma terá a sociedade humana, sob a influência de um tal modo de pensar?” (MA/HH, 21). A questão histórica referente ao modo de pensar não metafísico teria, segundo Nietzsche, o mesmo trajeto de pensamento que o seu contrário, ou seja, “quando temos desconfiança em relação à metafísica, de modo geral as consequências são as mesmas que resultariam se ela fosse diretamente refutada e não mais nos fosse *lícito* acreditar nela” (MA/HH, 21). O que se pode concluir com essas passagens de Nietzsche é que “mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante” (MA/HH, 26) e ainda que se tenha interesse em afastar as crenças e verdades metafísicas, elas permanecem em nossa forma de pensar.

Essa forma de conceber a realidade perpassa pela “falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” (MA/HH, 37), que foram explicados de forma dogmática sem a preocupação de se investigar a história que existe por trás de cada acontecimento, principalmente o que se encontra sob a origem dos sentimentos morais. Aqui veremos a “*refutação histórica como refutação definitiva*” (M/A, 95), pois mais importante que buscar as provas da existência de alguma coisa, como outrora se fazia a respeito de deus, se faz necessário questionar sobre “como pode surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância” (M/A, 95). As provas de que existe ou não deus se tornam supérfluas diante da busca do sentido histórico de descoberta do caminho para se chegar a esta crença.

Sobre essa busca do sentido histórico Nietzsche escreve que:

Antigamente os pesquisadores, estando em busca da origem das coisas, imaginavam que encontrariam algo de significação inestimável para toda ação e julgamento, de que pressupunha-se, mesmo, que a salvação do homem dependia da compreensão da origem das coisas: de que nós, pelo contrário, quanto mais investigamos a origem, tanto menos envolvemos aí os nossos interesses; e mesmo de que todas as valorações e “interessidade”³³ que pusemos nas coisas começam a perder o sentido, quanto mais recuamos com nosso conhecimento e nos aproximamos das coisas mesmas. Com a penetração na origem aumenta a insignificância da origem: enquanto o mais próximo, o que está em torno e em nós, começa

³³ Segundo a nota do tradutor Paulo Cesar de Souza em *Aurora*: “interessidade”: “Interessiertheiten”; o neologismo usado na versão inglesa soa mais natural: “interestedness”; os demais tradutores recorreram a “interesses”, com exceção de Julien Hervier, que preferiu “intérêts personnels” (2004, p. 287).

gradativamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas significativas, com que a humanidade antiga não sonhava. (M/A, 44).

Por isso a importância de se lançar mão do “filosofar histórico” para perceber que mesmo na origem não há nada de espetacular a não ser descobrir que é justamente essa insignificância da origem que nos dá o caráter mais humano e menos desenhado com sentidos e certezas. O que acontece no aforismo citado é uma valorização daquilo que chamamos de proximidade com o que é próprio do humano. Segundo Vattimo:

O que *Humano, demasiado Humano*, nas linhas finais, designa por uma “filosofia da manhã” é exatamente o pensamento que já não se orienta para a origem ou fundamento, mas para a proximidade. Este pensamento da proximidade poderia definir-se também como um pensamento do erro, ou, melhor ainda, da errância, para sublinhar que não se trata de pensar o não-verdadeiro, mas de observar o devir das construções falsas da metafísica, da moral, da religião, da arte – todo esse tecido de errâncias que constituem a riqueza ou, mais simplesmente, o ser da realidade. (1987, p. 135)

Assim, as mudanças devem ser observadas para se falar de uma filosofia histórica. Aquilo que é mais próximo representa o devir em contraposição às afirmações de verdades e certezas e juntamente com a história, a análise a partir da fisiopsicologia contribui para uma melhor compreensão da “filosofia científica” (MA/HH, 131) de Nietzsche como recuperação das coisas humanas como veremos a seguir.

2.3.3 O método fisiopsicológico

Na obra de 1878, Nietzsche, ao desenvolver o seu “método científico” (MA/HH, 635), lança mão de uma “filosofia histórica” (MA/HH, 1) mas, para isso, desenvolve um pensamento apoiado numa fisiopsicologia (embora não utilizasse esta palavra em tal obra para se referir a este procedimento)³⁴, com o intuito de analisar as coisas propriamente humanas, como a gênese dos sentimentos morais advinda de uma psicologia do homem moderno. Como vimos, esse intento era nada

³⁴ A primeira aparição do termo se dá em *Além do bem e do mal*: “uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o ‘coração’ contra si: já uma teoria do condicionamento mútuo dos impulsos ‘bons’ e ‘maus’ desperta, como uma mais sutil imoralidade, aversão e desgosto numa consciência ainda forte e animada” (JGB/BM, 23).

mais do que uma proposta de superação da metafísica, seja no âmbito da religião, arte ou filosofia, que estavam pautadas em idealismos platônicos e cristãos como configuração da própria existência.

Apesar da palavra fisiologia aparecer poucas vezes no segundo período, (precisamente uma em *Humano, demasiado humano* [MA/HH, 10], duas vezes em *Aurora* [M/A, 202; 453] e três na *Gaia Ciência* [FW/GC, Prólogo 2; 354 e 368]), nós a consideraremos um dos conceitos fundamentais para se compreender o método científico que Nietzsche tece neste período, principalmente na obra *Humano, demasiado humano*. Em alguns momentos, neste tópico, citaremos algumas obras e fragmentos do terceiro período dos escritos de Nietzsche para facilitar a compreensão dos conceitos que ele apresenta em *Humano, demasiado humano* e, que mais tarde, já os oferece de forma mais clara como explicaremos no decorrer dos próximos tópicos e capítulos.

Ora, fisiologia é sobretudo a ciência que estuda as funções e o funcionamento do corpo vivo, donde derivam todo o pensamento e todas as verdades, como interpretações do mundo. Nesse sentido, falar em fisiologia é falar também em psicologia, ou melhor ainda, em uma fisiopsicologia, já que a ideia de corpo não poderia ser compreendida como desligada da ideia mesma de alma – já que esta, como tal, sequer existiria como algo separado do corpo.

Para ilustrar esta ideia, Nietzsche afirma na *Genealogia* que “um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos [pecados]) como digere suas refeições [...]. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra” (GM/GM III, 16). O que significa que para o filósofo, as palavras estão a serviço das funções fisiológicas e o pensamento em si mesmo é um ato. Este é o que forma o pensamento, por isso a digestão da vivência pode ser comparada à do corpo.

Assim, “no corpo, fala a linguagem dos sinais, a natureza do corpo é a de uma semiose infinita” (GIACOIA, 2002a, p. 212), por isso não podemos nos deter a uma única possibilidade de pensar um sentido único para o corpo, pois este é apenas um rastro seguido pela vida. A dificuldade de codificar o corpo se estende ao discurso, como salienta Wotling, ao dizer que “todo discurso, como toda atividade humana, é sempre algo codificado e uma expressão deformada de um discurso muito mais fundamental proferido pelos instintos constituintes do indivíduo ou do tipo

de homem quem fala” (2009, p. 66). Assim o corpo, como o próprio eu ou sujeito também foram tidos a partir de pretensões fabulosas e tratado de forma metafísicas.

Dessa forma, para Nietzsche, o “eu” (pretensamente o objeto da psicologia) não poderia ser tratado de forma metafísica, mas, ao contrário, estaria também ele submetido ao método histórico de sua própria emergência. Diante da análise dos conceitos tidos como mais sublimes, estamos de acordo com Paschoal, onde ele ressalta que:

pode-se fazer uma análise linguística da emergência daqueles conceitos entendidos como os “mais elevados”, que possibilite demonstrar que eles possuem, como pressupostos para o seu “valor em si”, apenas uma espécie de crença metafísica. O “eu” é um dos primeiros conceitos básicos que o homem inventa e que aprende a utilizar quando retém na memória “cinco ou seis ‘eu não quero’”. Outro conceito é o “ser” (*sein*), que se produz em oposição ao conceito “nada” (*nichts*). Numa decorrência dos conceitos iniciais “eu” e “ser”, o homem passa a falar em eu (*ego*), “alma” e, por fim, chega ao conceito “sujeito”. É a experiência da abstração que permite ao homem falar em “sujeito”, e é a partir dela que cria outros conceitos como “ente”, “substância” etc. É também a partir do conceito “sujeito” que ele estabelece relação com “objetos”, “coisas” etc., acrescentando ainda os conceitos de “movimento”, que retratam as diferentes relações do “sujeito” com “objetos” e a relação de objetos entre si. A esse conjunto, deve-se remeter a noção de “conhecimento”, que indica uma forma peculiar de relação do sujeito com os objetos. Nessa espécie de “fábula”, pode-se acrescentar aqueles que afirmam que o “conhecimento” é tornado possível por “categorias”, como “causalidade”, formas puras como “espaço” e “tempo”, que são dadas “a priori”, intrínsecas, no “sujeito” (2000, p. 10).

Eis porque é impossível falar em fisiologia e em psicologia como algo separado na filosofia de Nietzsche: como o eu, a alma, a consciência ou o sujeito são, não outra coisa que sintomas da atividade fisiológica, eles não passariam de “fábulas” conceituais: “a oposição entre uma alma incorpórea pura e um corpo [...] estaria quase abolida” (NF/FP-1875, 3 [76]). Haveria, portanto, um primado do corpo não como uma contradição em relação à alma, mas como o único fenômeno possível, de onde mesmo a ideia de alma derivaria, como se lê no *Prólogo* de *A Gaia Ciência*:

Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa para nós, transformar continuamente luz e flama e tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo (FW/GC, *Prólogo*, 3).

Para Nietzsche, assim, o corpo é o lugar da procedência de tudo e apresenta-se como um “pensamento mais surpreendente do que a velha ‘alma’” (NF/FP-1885, 36 [35]) ou, como aparece mais tarde em *Dos deprezadores do corpo*, de *Assim Falou Zaratustra*, a alma é “apenas uma palavra para algo no corpo” (ZA/ZA, I), ou seja, ela estaria ligada ao âmbito dos impulsos e instintos vitais. Em um fragmento póstumo de agosto/setembro de 1885 se lê a esse respeito: “Essencialmente, partir do corpo e tomá-lo como fio condutor [*Leitfaden*]. Ele é o fenômeno muito mais rico, o qual permite as observações mais claras” (NF/FP-1885, 40 [15]). É assim que o corpo se torna também, como fenômeno “*mais rico*”, um “fio condutor para a compreensão do mais pobre” (ou seja, da própria alma), conforme se lê em outro fragmento póstumo de 1885 (NF/FP-1885, 2 [91]). O corpo seria então o próprio lugar da experimentação. E em suas vivências Nietzsche se encontra como o próprio “filósofo experimental” (NF/FP-1888, 16 [32]), uma forma de pensar que ultrapassa o dualismo corpo e espírito e valoriza aquele como o fenômeno capaz de compreender as demais coisas.

Como sugere Onate, “o corpo (*Leib*) constitui um território indemarcável, permeado por algumas dimensões relacionais passíveis de reunião apenas a nível semântico: instintos (*Instinkte*), impulsos (*Trieb*), sensações (*Empfindungen*), sentimentos (*Gefühle*), afetos (*Affekte*), apetites (*Begierden*) e paixões (*Leidenschaften*)” (2003, p. 107). Falar em fisiopsicologia é, portanto, falar desses campos mais subterrâneos donde surgem as próprias noções de corpo e alma e é essa multiplicidade de elementos que passam a ser tratados como lugar de procedência das próprias expressões vitais para os quais não servem mais os velhos métodos científicos pré-definidos e os “arsenais metodológicos e observacionais previamente delimitado” (ONATE, 2003, p. 109), mas de um novo tipo de procedimento que dê conta dessa pluralidade. Permanecer no âmbito da alma e do corpo é permanecer na superfície e não adentrar no campo do dinamismo impulsivo que forma cada indivíduo.

A estratégia de Nietzsche, nesse sentido, é evidenciar que o corpo, embora tenha sido o elemento mais negligenciado na história da filosofia, deve agora ser recuperado como o aspecto mais rico de onde surgiram mesmo aqueles conceitos metafísicos considerados mais nobres. Ao fazer isso, Nietzsche coloca em funcionamento o seu método: com a fisiopsicologia ele se contrapõe à metafísica e

todos os seus idealismos. Por isso, logo no início de *Humano, demasiado humano*, ele trata da *química dos conceitos e sentimentos*, aforismo no qual o autor constata que a filosofia metafísica supunha para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, cultivada na ideia, no âmago da “coisa em si”, enquanto dever-se-ia lançar mão de uma química das representações, ou seja, perceber que todas essas ideias magníficas e miraculosas são obtidas a partir de matérias vis e desprezadas.

Ora, o que pode ser apontado como algo desprezível para os metafísicos é justamente aquilo que Nietzsche abalizará como ponto de partida para uma nova cultura, uma nova filosofia: a compreensão do corpo por meio da fisiopsicologia, e do que veremos no desenvolvimento do capítulo remetendo isso à vontade de poder. Assim, Nietzsche como “médico da cultura” (NF/FP-1873, 30 [8]) compreende que é necessário ultrapassar as críticas dos que desprezam o corpo e introduzir importantes reflexões para que a tradição possa reelaborar os valores que carecem de interpretações fisiopsicológicas.

Para essa análise é preciso um olhar mais atento não somente à história, mas às vantagens de uma boa *observação psicológica*, que permitirá uma visão que articule vida e pensamento apontando o corpo como a via de análise dos sentimentos e de toda a moralidade. Como vimos, em Nietzsche perceberemos uma forma de pensar que ultrapassa a dicotomia corpo/alma, valorando o corpo em detrimento do segundo elemento. A aparência seria então o corolário antimetafísico no sentido de apresentar a superficialidade em contraposição à pretensa profundidade representada pela coisa em si. A crítica que, conforme veremos neste capítulo, é dirigida à metafísica e ilustra bem essa intenção de Nietzsche em compreender a vida sem o peso outorgado pela religião, pela filosofia metafísica ou arte romântica.

Poderíamos ter a ideia de que a pretensão de Nietzsche eliminando aquilo que pretensamente se chamou de “mundo verdadeiro” com sua crítica às ilusões ou às criações de mundos no além pudessem revelar a nós um mundo aparente e sem as ilusões fabulosas, mas não. “Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente”, escreve o filósofo em *Crepúsculo dos Ídolos*³⁵. O termo “aparente”

³⁵ Tal posição é reiterada durante vários momentos posteriores da obra de Nietzsche. Uma das mais conhecidas é aquela do *Crepúsculo dos ídolos* na qual o filósofo elenca a *História de um erro* para ilustrar como um “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula: “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso — ele vive nele, ele é ele. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, sou a verdade”.) O

já não carrega mais os significados de outrora como oposição ontológica ao essencial ou coisa em si. Ele passa a ser usado com outros significados e como não poderia ser diferente, em Nietzsche não podemos esperar que um conceito seja tido de forma absoluta, mas há sempre uma fluidez conceitual que opera mudanças interpretativas, o que caracteriza essa filosofia do martelo – aquele que destroça os ídolos mas também diagnostica o seu vazio, tal como o estetoscópio de um “médico da cultura” (NF/FP-1873, 30 [8]) que poderá ouvir os ruídos mais íntimos desse organismo para diagnosticar quais sons nocivos ainda são emitidos e tratá-los.

Desta forma, a intenção de Nietzsche é investigar a maneira como o homem olha a si mesmo e se apropria de diversas interpretações que não surgem do alto ou do além, frutos de milagres, mas nascem e se desenvolvem ao longo da história, ou seja, eles têm um vir-a-ser e, não como a metafísica propõe, são produtos de origens que não podem ser explicadas, ao contrário, não só podem ser contadas as histórias, como também podemos compreender quais foram os caminhos que levaram o homem a se apropriar de tais ideais.

Assim, o papel do corpo será preponderante para estabelecer novas valorações filosóficas e fugir das respostas dogmáticas que valorizavam o além em detrimento de todo aquém. É importante salientar que, para Nietzsche, a fisiologia corresponde a um processo integral da vida humana, tanto no âmbito físico, quanto no psicológico. Segundo Bittencourt, “a ideia de atividade ‘fisiológica’ no âmbito da perspectiva nietzschiana porta tanto um sentido orgânico/somático como um psíquico” (2011, p. 68), o que faz das múltiplas operações do organismo uma dinâmica vital indissociável. E assim chegamos à ideia de que o corpo, ou o organismo humano, passa a ser o fio condutor das valorações sobre a realidade.

verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível — ela se torna mulher, torna-se cristã...) O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.) O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.) O “mundo verdadeiro” — uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada —, ideia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do bon sens [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.) Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; incipit zaratustra [começa Zaratustra].) (GD/CI, *Como um “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula*).

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno muito mais rico e que autoriza observações mais claras, a crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito (MACHADO, 1999, p. 93).

Desta forma, a destruição das crenças no espírito é uma estratégia de destruir a metafísica pela própria observação psicológica que “visa à separação estabelecida por Schopenhauer entre coisa em si e aparição, que é ela própria uma simplificação de pensamentos kantianos” (FINK, 1983, p. 50). Essa estratégia pretende também destruir os ideais que dividem o corpo e a alma, privilegiando esta em detrimento daquele, tornando o corpo algo “semianiquilado” (MA/HH, 141), o que levaria à culpabilização da própria vida.

Segundo Ramacciotti, a pretensão de Nietzsche não era, todavia, aderir a um tipo de filosofia cientificista, mas se lançar a uma nova hermenêutica. E baseada nas ideias de Foucault, ela “defende que Nietzsche inaugura essa nova hermenêutica ao recusar o paradigma que fundamenta o discurso da representação na modernidade, a saber, o dualismo mente-corpo ou sujeito-objeto” (2012, p. 67). Nietzsche com este pensamento, se coloca como o psicólogo da cultura, aquele que observa a forma de pensar de um povo e diagnostica que a linguagem está carregada de sintomas, que podem ser tanto de saúde ou doença da própria sociedade.

E de acordo com Wotling, “a consciência, a razão são então relacionadas a aspectos particulares da vida do corpo que só possui unidade enquanto organização”. O corpo é repensado então, não somente como uma referência à matéria, – pois até esta não passa de uma interpretação –, mas “como comunidade hierarquizada de pulsões” (2011, p. 26). Por isso ao discutirmos a fisiologia, neste momento, passamos ao primado da psicologia para entender como Nietzsche pensa o corpo.

E se este não é referência à matéria, mas processos de interpretações, Nietzsche vai determinar que “de fato, nosso corpo é apenas uma estrutura social composta de muitas almas” (JGB/BM, 19). E Wotling aponta a situação paradoxal desta questão, pois “a consciência, a razão, a alma veem-se reduzidas a ‘algo que pertence ao corpo’, mas o corpo é descrito metaforicamente a partir da ideia de alma (pluralizada, é verdade)” (2011, p. 26). Assim a hermenêutica só é possível neste caso a partir da fusão da fisiologia e psicologia na perspectiva da filologia.

Então, a gênese da necessidade humana, escopo da obra de 1878, passa a ser observada pelo viés do corpo para explicar como que o homem teve necessidade de criar para si através de palavras, linguagens, um sentido para o mundo distante do sentido próprio do mundo imanente. A pergunta pertinente seria como o homem chegou a criar os conceitos metafísicos para explicar a própria vida? Nietzsche dá algumas pistas apontando que “a crença em substâncias incondicionadas e em coisas semelhantes é, também, um erro original e igualmente antigo, de tudo o que é orgânico” (MA/HH, 18). Assim, a metafísica ao se ocupar da substância e liberdade do querer como verdade e como um dogma, passa a ser para Nietzsche, o fruto de nossa linguagem, de nossa fisiologia.

Por isso é preciso ir além dos conceitos religiosos e metafísicos e, segundo Nietzsche, isso seria “um movimento para trás” (MA/HH, 20), para compreender a justificação histórica e psicológica e poder assim desmistificar as leis “originárias” como leis que também vieram a ser, colocando em debate a origem da moral e dos sentimentos morais que predominam na modernidade. E isso não seria amortizando a parte psíquica à corporal, mas estabelecendo os nexos que o corpo cria diante de imagens ou linguagens desconhecidas, para através da fisiopsicologia compreender que tais imagens são frutos de erros interpretativos e que podem ser valorados de outra maneira, noutras perspectivas.

Segundo Nietzsche, “por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento, escondem-se más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes e de raças inteiras (FW/GC, *Prefácio*, 2). E a forma que a metafísica trata das questões originárias, são versadas pela fisiologia como sintomas de alguns corpos. Ora, por corpo Nietzsche entende como “uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, meu irmão, a que tu chamas “espírito”, um pequeno instrumento e um brinquedo da tua grande razão (ZA/ZA, I, *Dos Desprezadores do Corpo*). Assim percebemos que o que a “alma” perde nesta caracterização de *Zarathustra* é apenas as qualidades atribuídas pela metafísica e por outro lado ganha a uma compreensão monista da vida.

A tipologia do filósofo, no âmbito do projeto nietzschiano de transvaloração dos valores, consiste em ser uma espécie de “fisiólogo da cultura”, e de certa maneira lhe caberia denunciar os estados de decadência vital

promovidos pelas instituições que tradicionalmente propuseram uma depreciação efetiva da corporeidade e das suas funções orgânicas, compreendidas como ontologicamente inferiores diante da sublimidade da “alma” (BITTENCOURT, 2011, p. 77).

E é justamente pelo procedimento nietzschiano empregado no segundo período de seus escritos é que será possível diagnosticar a insatisfação existencial e a necessidade de fuga da vida e do mundo em busca de redenção e de um mundo melhor, o que levaria o homem a um enfraquecimento de seus instintos vitais e uma caracterização da vida através de erros interpretativos. O resultado disso seria uma negação da vida e do corpo em detrimento de uma abstração da própria vida.

Enquanto a psicologia se alia à metafísica, debruça-se sobre os erros interpretativos levando à uma moralização da psicologia.

Naquele tempo a psicologia servia não só para tornar suspeito tudo o que é humano, mas também para difamá-lo, açoitá-lo, crucificá-lo; as pessoas *queriam* se achar tão más e perversas quanto possível, procuravam o temor pela salvação da alma, o desespero em relação à própria força. Toda coisa natural a que o homem associa a ideia de mau, de pecaminoso (como até hoje costuma fazer em relação ao erótico, por exemplo), incomoda, obscurece a imaginação, dá um olhar medroso, faz o homem brigar consigo mesmo e o torna inseguro e desconfiado; até seus sonhos adquirem um ressaibo de consciência atormentada (MA/HH, 141).

Ora, todos estes sofrimentos pelos quais os homens sofriam, e que na verdade eram por coisas naturais, na realidade são ideias infundadas. São como Nietzsche aponta, consequências de opiniões sobre o mundo. Estes artifícios só poderiam ser da religião, que deseja o homem mau e pecador para que, tornando-o ruim, ela o ensine a se perceber assim. Já não tem mais como se libertar das cadeias desta naturalização da moral. Por isso, o peso dessa vida construída pela própria moral religiosa apresenta também uma saída para este homem sofredor, ou seja, a necessidade de redenção e todos os seus artifícios para prender o homem nesta moralidade que no lugar de torná-lo forte, incita-o a se sentir mais pecador possível.

E por isso, por ter aprendido a viver em desagrado com a própria vida, mas foi uma vida aprendida, recebida como revelação, ele deseja outra que fosse mais agradável e outro lugar onde possa viver melhor, pois o mundo para ele é mau também, tudo isso não passa de um problema hermenêutico da própria existência. Uma forma interpretativa que o homem foi ensinado a reconhecer e que não

significa necessariamente que ele é naturalmente assim, desagradado da própria existência.

Segundo Ramacciotti, Nietzsche “busca na fisiologia e nos sintomas do corpo pistas para compreender o sentido daquilo que não chega à superfície da consciência, a saber: impulsos involuntários, afetos, instintos, paixões não conscientes” (2012, p. 86). Assim, a fisiologia seria uma proposta de filosofia não pautada na superficialidade ou fantasias e superstições, mas é um elemento muito peculiar para as análises da cultura, seja a grega, alemã ou das sociedades modernas. O critério será para um diagnóstico de avaliação das perspectivas que avaliam a vida, seja afirmando ou negando os impulsos humanos. Mas a fisiologia estabelece o corpo como o critério para a avaliação das diferentes perspectivas e não a alma como é pontuada pela tradição metafísica ou religiosa:

Apesar de propor uma análise histórica dos sentimentos morais, o autor de *Humano, demasiado humano* expõe as inovações da ‘observação psicológica’. A psicologia seria, então, a ciência que investiga o surgimento e o desenvolvimento dos sentimentos morais (ARALDI, 2008, p. 35).

A psicologia estaria encarregada de apresentar o surgimento dos sentimentos morais como processo de uma má-interpretação do homem. No fim, o que Nietzsche observa é que o “defeito de quase todas as filosofias é a falta de conhecimento do humano, uma análise psicológica inexata” (NF-1877, 22 [107])³⁶. Para Nietzsche, a psicologia³⁷ é a ciência ou o método científico de análise das coisas humanas em busca da “história” da origem de suas causas através da pergunta sobre o seguimento de seus sintomas. É ela que fornecerá os instrumentos para a dissecação das coisas humanas e do modo como o homem interpreta a vida terrena, dando origem aos fenômenos metafísicos em vista de um resgate dos elementos puramente humanos.

³⁶ Conferir também (NF-1877, 23 [114]) e MA/HH, 37).

³⁷ Quanto ao objeto tradicional da psicologia “percebe-se, pois, que a instituição de uma interpretação global do mundo, fundada numa teoria perspectivística do conhecimento – ou seja, a ambição nietzschiana de subversão da tradição metafísica ocidental –, é uma tarefa que passa necessariamente pela redefinição do objeto tradicional da psicologia. É somente depois de nos desembaraçarmos dos preconceitos da “alma”, do “Eu”, do “Eu” como sujeito, do sujeito como unidade da consciência, que a psicologia poderá então nos instruir com um conhecimento efetivo, esclarecido, acerca da natureza da nossa subjetividade – abrindo caminho para uma sóbria, lúcida e realística crítica do conhecimento que nos esclareça sobre os limites e as possibilidades da ‘razão’” (GIACOIA, 2004, p. 46).

Nietzsche salienta as “*vantagens da observação psicológica*” (MA/HH, 35) como um meio que permite “aliviar o fardo da vida” (MA/HH, 35), pois, segundo o filósofo alemão, a sociedade precisa de uma “arte da dissecação” (MA/HH, 35) para uma compreensão melhor das camadas sociais, pois se fala “muito das pessoas, mas não do ser humano” (MA/HH, 35), assim o que resta sobre a superfície da vida social e das pessoas é uma camada “mal vista”, por não ter sido dissecada, de bondade da natureza humana, enquanto que por baixo dessa camada há muita coisa para se conhecer.

Para Nietzsche “um pudor frente à nudez da alma pode realmente ser mais desejável para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica” (MA/HH, 36). O homem se satisfaz com as poucas informações que tem de si mesmo, se acha virtuoso, pelo menos acredita nisso e resiste em “indagar suspeitosamente sobre as motivações de seu agir” (MA/HH, 36). Não podemos nos esquecer de que os códigos de conduta estão enraizados nas condições fisiológicas daqueles que os criaram. Não é uma coisa dada e pronta como a “alma”, o “Eu” e o “sujeito” apresentados a partir da tradição metafísica. Para compreender melhor essa ideia e nos ajudar a realizar um liame entre a psicologia e a fisiologia podemos partir da ideia de que:

Toda ação, toda ideia, toda manifestação humana é considerada um sintoma de um estado corporal. Assim entendido, faz-se necessário analisar não a pretensa idealidade da metafísica, da arte, da moral, da religião, mas os estados corporais que as produziram. Conforme esse método, o socratismo, a metafísica platônica e a religião judaico-cristã podem ser considerados doentios. O médico filósofo analisa quais os estados corporais que os originaram e constitui fraqueza, doença, diminuição da potência e da expansão vitais (BARRENECHEA, 2011, p. 39-40).

Essa condição fisiológica em momento algum se reduz somente a um âmbito biológico, mas parte deste para interpretar a vida em todas as suas dimensões.

O fisiológico e o psicológico são apenas expressões diferenciadas de uma mesma qualidade vital e a existência do homem só pode ser corretamente avaliada por referência ao mundo natural, ao contexto vital em sua acepção mais ampla (RIBEIRO, 1999, p. 3).

As dimensões psicológica e fisiológica em Nietzsche são apresentadas de forma indissociada para a compreensão de uma “filosofia científica” que seja capaz de indagar a natureza humana a fim de compreender como se manifesta e procede

tanto no pensamento quanto no comportamento. Nietzsche, citando La Rochefoucauld³⁸ diz que “aquilo que o mundo chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para fazermos o que quisermos” (MA/HH, 36). Essas observações parecem ir ao encontro da natureza humana, mas no seu ponto escuro, o que causa o repúdio das pessoas que não estão preparadas para uma dissecação do humano, preferem ficar com aquilo que causa admiração que ceder ao espírito científico que semeia na alma humana o gosto pela suspeita, indagação e busca incessante do conhecimento de si mesmo.

Essa busca de conhecimento tenta colocar a condição humana – as coisas humanas – na “mesa de dissecação psicológica” (MA/HH, 37), o que causa espanto, pois a humanidade vê qualquer instrumento cirúrgico (como pinças e bisturis) com desconfiança, por medo dos resultados (medo da dor e do sofrimento). O papel dessa “dissecação psicológica”, entretanto, é conhecer o que está na origem e na história dos chamados sentimentos morais” (MA/HH, 37), pois a filosofia partira de “falsas explicações” (MA/HH, 37) relacionadas aos sentimentos humanos, chegando a uma “análise errônea” das ações humanas, principalmente daquelas ditas altruístas, que possibilitaram ao homem construir uma “ética falsa” (MA/HH, 37) e que, em seguida, o fez recorrer à religião e às diversas explicações mitológicas que influenciam nas suas observações e considerações acerca do mundo.

As observações psicológicas superficiais possibilitaram ao homem pensar através de erros, pois não se conhecia o que estava na origem das ações e pensamentos. O que Nietzsche propõe é uma “austera valentia” (MA/HH, 37) para afrontar as possibilidades de cair nas mais “perigosas armadilhas” (MA/HH, 37) que são espalhadas pela religião e toda sua explicação “sedutora” sobre o humano e o mundo que o cerca. Nietzsche coloca em questão a utilidade da observação psicológica, ainda que reconheça sua contribuição para a filosofia científica: “se a observação psicológica traz mais utilidade ou desvantagem aos homens permanece ainda sem respostas; mas certamente é necessária, pois a ciência não pode passar sem ela” (MA/HH, 38), pois toda essa busca pelas origens e por seus sintomas

³⁸ La Rochefoucauld (1613-80) foi um filósofo e moralista francês, grande observador da natureza humana e mestre da forma aforismática de expressão. Influenciou tanto Nietzsche quanto Paul Rée na construção de suas obras.

precisam passar pelas “pinças e bisturis” que caracterizam o fazer científico pela psicologia para conhecer a origem desses sentimentos morais.

A fisiopsicologia tem como traço fundamental dissecar o homem em sua construção histórica, ou seja, aquilo que o homem construiu durante milênios acerca de si mesmo é desmoronado porque não condiz com a realidade do homem atual, com o homem pensado por Nietzsche que busca vivenciar sua própria vida e natureza. Para ele, portanto, a história dos sentimentos morais precisa da psicologia³⁹ enquanto método, pois é ela que desenvolve uma análise na qual essas origens humanas são desveladas. A psicologia, entretanto, não é entendida apenas como uma ciência da alma (*psique*), mas uma conjugação desta com o corpo, numa integralidade, por isso importante à fisiologia.

Ao realizar esse “desmascaramento⁴⁰” Nietzsche acredita ter podido desvendar as origens das valorações humanas e isso levaria ao desmonte das bases que sustentam as religiões e as morais cujo fundamento é metafísico. Esse é o uso estratégico feito por Nietzsche daquilo que ele entende e pratica como psicologia. Segundo Oliveira “desmascarar as ilusões não é nada mais do que dar-lhes legitimidade no campo filosófico, posto que a máscara remete ao mimético de toda ação humana e a seu caráter plástico, cujo princípio é a completa ausência de um ‘fundo’ último” (2012a, p. 10). Como se uma máscara fosse a possibilidade de esconderijo de outras e, impedisse assim, a manifestação da realidade e do verdadeiro sentido dos sentimentos morais.

Mas o que seriam esses “sentimentos morais” que Nietzsche deseja dissecar com seu método? No aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, compreendemos que “tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser”. Mas perceber-se pela “filosofia científica” (MA/HH, 131) de Nietzsche que o homem não pode ser responsável por si mesmo, pois ele se forma “a partir de elementos influxos de coisas passadas e presentes” (MA/HH, 39), e assim chegamos ao conhecimento

³⁹ Segundo Oliveira, a psicologia aparece como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Nietzsche. Ele utiliza a psicologia como instrumento de dissecação dos idealismos, não apenas um “estudo da alma” (MA/HH, 36) mas um estudo das *coisas humanas* em geral, levando a afirmação da existência em detrimento a toda negação (cf. OLIVEIRA, 2009c).

⁴⁰ Quanto ao termo “desmascaramento”, conferir o artigo de Jelson Oliveira: Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica, In: Estudos Nietzsche. v. 3, n. 1, p. 24, 2012a. O autor relata que esta tentativa de desmascaramento é nada mais que uma valorização da máscara, ou seja, no caso da metafísica, reconhecer as bases humanas e tirar a metafísica do posto de detentora da única verdade aparente.

de que a “história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade” (MA/HH, 39). Contrapondo a essa ideia, Schopenhauer raciocinou que as ações que “acarretam mal-estar (‘consciência de culpa’), deve existir responsabilidade, pois *não haveria razão* para esse mal-estar se não apenas todo agir do homem ocorresse por necessidade” (MA/HH, 39). Nietzsche acredita que o erro de raciocínio de Schopenhauer está em partir da ideia de livre-arbítrio que geraria a ideia de responsabilidade.

A partir da ideia de responsabilidade gerada pelo erro do livre-arbítrio, alguns homens, principalmente os religiosos, interpretam de forma errada o que lhes acontecem: uma doença, por exemplo, é interpretada de outra forma, não como um sofrimento do corpo, mas a partir de “erros religiosos e psicológicos” (MA/HH, 126) que veem nos sofrimentos, tão só êxtases dos santos ou provações permitidas por deus. Para Nietzsche, este é um exemplo da “*arte e força da falsa interpretação*” (MA/HH, 126) à qual se contrapõe a sua “explicação puramente psicológica” (MA/HH, 132) e ao mesmo tempo isenta de mitologia.

Esta forma de análise serve para o filósofo alemão como um caminho para desvelar um conjunto de explicações que foram construídas com bases metafísicas, tecidas com “origens miraculosas” (MA/HH, 1) e afastadas da vida humana. Em contrapartida ele argumenta que todas estas coisas são simplesmente humanas, partindo das mais simples e terrestres sem nenhuma explicação que foge a esta realidade, levando-nos a pensar que deus seria assim uma invenção puramente humana para consolar os que assumiram a metafísica como forma de fuga da vida, o produto mais acabado de sua má-interpretção do fenômeno humano e do mundo imanente como um todo.

Nesse sentido, a religião oferece uma chance de redenção e de refúgio, passando a dirigir a vida terrena pela promessa da beatitude plena noutra vida.⁴¹ Mas ela mesma, não seria mais do que um produto, um artefato humano, uma invenção do homem amedrontado e enfraquecido a fim de fazê-lo fugir da vida, ao invés de enfrentá-la.

Para Nietzsche, o pensamento metafísico, por isso mesmo, nasceu como uma espécie de arbitrariedade e confusão da memória que leva o espírito “a titubear

⁴¹ Aqui temos outro elemento: a metafísica deixa de simplesmente representar a invenção de um outro mundo, como ela passa a guiar as ações dos homens nesse mundo mesmo, a dirigir a moral e os costumes a partir das definições do além.

e, por simples relaxamento, [a produzir] mentiras e absurdos” (MA/HH, 12) como a contenção de uma única verdade – e absoluta. É contra essa tendência de desconhecimento das coisas humanas, portanto, que o autor se coloca, a fim de produzir uma filosofia que expresse uma visão psicológica mais “exata”, não por ser realmente “exata”, mas por reconhecer a sua própria inexatidão, por isso o desejo de colocar o homem em contato com sua própria contingência.

3 FILOSOFIA COMO PERGUNTA SOBRE O VALOR DOS VALORES

Como vimos no capítulo anterior, Nietzsche lança mão do método científico para encontrar as raízes ou as origens daquilo que ele chama de “necessidade metafísica” (MA/HH, 26; 37; 110; 153) e chega à conclusão de que tudo aquilo que foi implementado pela tradição, seja, pela filosofia, religião ou arte, não passa de uma má-interpretação da vida e do próprio mundo. Mas especificamente, trataram-se de experiências que levaram a uma fuga da realidade para encontrar um repouso e um consolo, mesmo que efêmero, mas mascarado como uma verdade absoluta, vindo a negar todas as demais possibilidades existentes de interpretação acerca do mundo e da vida. Sendo assim, seu escopo em *Humano, demasiado humano* é refletir sobre as bases idealistas que vigoram na cultura, para impedir que a forma de pensar a partir de superstições se estabeleça como regra, enrijecendo as interpretações e transformando-as em convicções.

Humano, demasiado humano é considerado pelo próprio Nietzsche em sua autobiografia como “monumento de uma crise” (EH/EH, *Humano, Demasiado Humano*, 1). Podemos dizer que dentro de suas reflexões surgiram várias “anomalias”, – para utilizar o termo convencional filosófico compreendido hoje pelas leituras de Thomas Kuhn⁴² –, levando o autor a se desprender dos paradigmas estabelecidos por ele outrora, que fundamentavam uma arte que era capaz de acessar o coração do mundo de uma forma mais profunda que a própria ciência. Tais “anomalias” o ajudaram a perceber que as respostas que ele estava obtendo não eram satisfatórias na medida em que o levariam ao mesmo erro dos filósofos idealistas.

Para que uma transição fosse feita nesse momento, Nietzsche inaugura em sua forma de filosofar um escopo estritamente demarcado pela ciência para retirar

⁴² Para Thomas Kuhn, “a ciência normal, atividade na qual a maioria dos cientistas emprega inevitavelmente quase todo seu tempo, é baseada no pressuposto de que a comunidade científica sabe como é o mundo. [...] Algumas vezes um problema comum, que deveria ser resolvido por meio de regras e procedimentos conhecidos, resiste ao ataque violento e reiterado dos membros mais hábeis do grupo em cuja área de competência ele ocorre. Em outras ocasiões, uma peça de equipamento, projetada e construída para fins de pesquisa normal, não funciona segundo a maneira antecipada, revelando uma anomalia que não pode ser ajustada às expectativas profissionais, não obstante esforços repetidos” (1998, p. 24). Desta forma as anomalias geram as possibilidades de crises da ciência normal, ou seja, passa a ser necessário uma ciência extraordinária, novas respostas para novos problemas. Assim, *Humano, demasiado humano* tido como resultado de uma crise, abre as portas para novas perspectivas filosóficas do autor para encontrar novas respostas aos problemas que propunha.

do poderio das religiões (e de todo ideário metafísico), as convicções de verdade absoluta e trazer à ciência, a incumbência de desnudar pelo seu procedimento científico, a verdade sobre o mundo. Nesse sentido, trata-se de reconhecer o caráter ilusório de todas as verdades (o erro que Nietzsche denuncia é sempre a negação dessa condição por parte das interpretações religiosas, filosóficas, morais e estéticas) e a aproximar toda interpretação da arte, ou seja, de uma atividade criativa. É desta forma que o “homem científico é a continuação do homem artístico” (MA/HH, 222), ou seja, o homem compreenderá que o mundo é uma criação sua, fruto de sua arte, e não um presente dos deuses com origens inexplicáveis. Nietzsche vai dizer que esquecemos deste detalhe quando “inventamos um criador próprio para tudo” (NF/FP-1881, 14 [8]). Assim, a linguagem, como um poema advindo do povo, passa a desenhar o mundo como um grande poema da humanidade.

Segundo Oliveira,

por isso, no aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche anuncia um novo conhecimento, o conhecimento do desconhecimento, o conhecimento da inverdade como parte da vida, o conhecimento da história de um erro que se quis verdade quando a verdade, ela mesma, não pode ser uma coisa retirada do mundo, um produto de uma realidade outra, superior (2013, p. 237).

Por isso, numa crítica direta à Schopenhauer, Nietzsche afirma que o erro do livre-arbítrio foi o homem imaginar que podia operar numa esfera da causalidade e irresponsabilidade e “se tornar o que ele quer ser, seu querer precede a sua existência” (MA/HH, 39). Mas “para Nietzsche o homem é um existente fazendo a si mesmo a partir das necessidades vitais” (OLIVEIRA, 2013, p. 237). Assim, sua liberdade, cerceada por arrependimento e culpa, leva-o a identificar o medo de reconhecer que todas as coisas não passam de invenções humanas e que, diante da necessidade da vida, tudo estaria no campo da necessidade (compreendida agora, por Nietzsche, não como um contrário da liberdade, mas como uma espécie de condição basilar para que aquela seja pensada não mais a partir da ideia de culpa ou responsabilidade, mas agora como inocência).

Neste capítulo nosso escopo é apresentar a transição que Nietzsche faz desse procedimento adotado a partir de 1876, na elaboração de *Humano, demasiado humano*, para a conquista de um método científico “perfeito”, como ele

mesmo menciona em 1887 em *Para a genealogia da moral*: “esperemos que o longo intervalo lhe tenha feito bem, que tenham ficado mais maduros, mais claros, fortes, perfeitos!” (GM/GM, Prólogo, 2). Se em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche “lança um ataque sistemático sobre os valores fundamentais da sua cultura contemporânea” e para isso lança mão de argumentos “pertencentes ao registro da história cultural e social”, em *Para a genealogia da Moral* os “ganhos históricos” passam a desenvolver um papel proeminente “como um campo do conhecimento” que, ajuda fundamentalmente “reinterpretar a função social e o papel existencial dos juízos morais e ideais”. Só desta forma, ou seja, genealogicamente, as reivindicações de Nietzsche, tornaram-se possíveis para colocar a questão do “valor da moralidade” (SAAR, 2008, p. 296-297). E para isso, o conhecimento das condições do nascimento desta moralidade será para Nietzsche precípuo para o novo posicionamento do homem frente a moral.

Embora a obra *Para a genealogia da Moral* também teça em sua dissertação uma crítica à moral ou às morais, a metodologia utilizada por Nietzsche para esta análise se diferencia do método científico empregado pelo filósofo no segundo período de sua produção. O escopo se modifica: Nietzsche, agora, com a genealogia, não quer apenas compreender as origens de bem e mal, mas sobretudo entender como o homem criou para si algo e atribuiu tais valores e se isso contribuiu ou não para o seu crescimento. Trata-se de deixar a pergunta sobre a proveniência em segundo plano para, agora, como decorrência mesmo desta primeira questão, investigar o valor mesmo da moral (e não apenas a questão que diz respeito à sua história).

Para entender tal deslocamento de um *método científico* a uma pergunta sobre o valor, é preciso compreender os novos aspectos filosóficos que começam a fazer parte e contribuem para o delineamento da noção de *método genealógico*. Nossa intenção, além disso, é demonstrar como a genealogia já estava premeditada, ou seja, desenvolveu-se a partir do embrião lançado em *Humano, demasiado humano*. Trata-se, por isso, de desenvolver uma reflexão da metodologia crítica que passou por um amadurecimento até chegar a uma “liberdade e linguagem própria” (GM/GM, Prólogo, 4) em *Para a genealogia da Moral*.

Ora, o que parece mudar é a perspectiva (metodológica) do olhar de Nietzsche em “não mais buscar a origem do mal *por trás* do mundo” (GM, Prólogo, 3), mas questionar:

sob que condições o homem inventou para si 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 da vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (GM/GM, *Prólogo*, 3).

A leitura que se pode fazer neste estágio dos escritos de Nietzsche é perceber que, em relação a *Humano, demasiado humano*, esse texto ganha novos contornos que nos leva a pensar o homem como um ser que está ainda em construção. E, a partir disso, perceber as diversas possibilidades que a moral, ou as morais existentes dão ao homem de se avaliar e reavaliar. Segundo Paschoal:

o que se tem com a genealogia, entendida enquanto um procedimento prático, é a condução da análise dos valores morais para o campo da sintomatologia da vontade de poder. Nesse campo em que interpretar é assenhorar-se de algo e conferir-lhe novos significados (2005, p. 59).

Esses novos significados que se pode atribuir às coisas é repensar aquilo que se convencionou em nossa sociedade com valores estipulados e dar-lhes novos contornos a partir da nova noção filosófica, cuja aparição será decisiva no pensamento de Nietzsche: a vontade de poder. É esse novo elemento que exigiria e implicaria uma mudança tão importante quanto à metodologia filosófica de Nietzsche e que conduz à pergunta sobre as condições sob as quais bem e mal foram reconhecidos enquanto tal:

Para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (GM/GM, *Prólogo*, 6).

Assim, o que Nietzsche deseja é um novo posicionamento do homem frente à moral, numa relação de soberania que só será possível àqueles que estiveram submersos na moral da compaixão e obtiveram dela a possibilidade de autopreservação e que agora poderão passar através dela, na perspectiva de superar seus valores. É assim que o chamado terceiro período dos escritos de Nietzsche se apresenta como uma pergunta fundamental sobre o valor dos valores:

O terceiro período da obra, chamado período da transvaloração dos valores, é o espaço em que torna operatório o conceito de valor. Isso lhe possibilita reorganizar o pensamento: as ideias são então submetidas a nova articulação; os escritos são considerados sob nova ótica como deixam entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; as reflexões sobre os valores e, em particular, os valores morais, ganham nova consistência, sendo instaurado o procedimento genealógico (MARTON, 2000, p. 14).

Para chegarmos à problemática dos valores, é importante apresentar o caminho feito por Nietzsche nesta **mudança metodológica** que inaugura o “terceiro período”, ou o período das obras da maturidade que foi desenvolvido durante os anos de 1882 e 1888. A mudança consiste em primeiro lugar na submissão dos valores à crítica que se diferencia da proposta de *Humano, demasiado humano* que pretendia saber a origem, proveniência dos valores já estabelecidos, então se questionava a veracidade dos valores tidos como verdade.

Já em *Para a genealogia da moral*, há uma **nova proposta**: se antes os valores eram tidos como verdadeiros, neste novo momento é oportuno questionar não a proveniência, mas o próprio valor dos valores em questão. Este questionamento será possível através da interpretação para mostrar que os valores não podem ser tidos como acontecimentos objetivos, por isso a necessidade da história para mostrar que são criados, e a cada interpretação há novas valorações, conceitos. Quem interpreta se assenhora de novos conceitos.

Na obra *Para a genealogia da moral*, o olhar para o passado não significa um interesse como na obra *Humano, demasiado humano*, ligado ao passado, mas sim, a partir de uma necessidade de apresentar uma leitura da humanidade no presente em perspectiva de seu futuro para elaborar uma crítica ao valor dos valores morais que emergiram no passado. Eis aqui a perspectiva metodológica como ponte entre esses dois períodos dos escritos de Nietzsche.

Em 1883 começa escrevendo a primeira parte da obra: *Assim falou Zaratustra*, que coincidiu com o ano da morte de Wagner aos 69 anos. E no verão escreve a segunda parte. No ano seguinte apresenta a terceira parte e à amiga Malwida von Meysenbug escreve com esperança que ela tenha recebido as últimas duas partes de seu Zaratustra e desejoso que as pessoas aprendam a abandonar radicalmente todos os seus sentimentos mais queridos e venerados e mais que este abandono ou troca, “quem sabe quantas gerações terão que passar para produzir

umas quantas pessoas que consigam sentir em toda sua profundidade, o que eu senti” (BVN-1884, 509). E em 1885 escreve o quarto e último livro de *Assim falou Zaratustra*. Nietzsche escreve para a sua irmã, meio triste por ela ter se casado com um líder antisemita, e menciona sobre a quarta e última parte de Zaratustra. Pede silêncio quanto a este texto e alerta a irmã quanto a obra dizendo “não acredite que meu filho Zaratustra expresse minhas opiniões. É um dos meus preparativos e um dos meus intervalos. Desculpe-me!” (BVN-1885, 600). O que mais uma vez constatamos que Nietzsche não tinha interesse em escrever um sistema filosófico, tampouco colocar um ponto final em algum de seus temas.

Em 1886 Nietzsche escreve e publica *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. E neste mesmo ano ele escreve prefácios para algumas edições anteriores e “planeja uma *summa philosophica* que se chamaria *A vontade de poder*” (SOUZA, 2008, p. 11). Nesta obra estão presentes quase todos os temas da filosofia da fase madura de Nietzsche: a vontade de poder, o perspectivismo, a crítica da moralidade, a psicologia da religião, a definição de um tipo de homem nobre etc.

Finalmente, no ano de 1887, escreve e publica *Para a genealogia da moral*. Este teria sido um ano muito difícil para Nietzsche no que diz respeito a sua saúde. Ele escreve ao amigo Franz Overbeck dizendo que: “não tive este ano um só dia em que eu tenha estado de corpo e espírito bem-disposto. Esta contínua depressão (durante o dia e também durante a noite) é pior que essas crises violentas e extremamente dolorosas as quais estou submetido com tanta frequência” (BVN-1887, 870; Sils-Maria, 30 de junho de 1887). E à irmã relata que:

a antinomia da minha existência está em que tudo o que eu preciso, como um filósofo radical – estar livre da profissão, mulher e criança, amigos, sociedade, pátria, terra natal, fé, estar quase livre de amor e ódio – é também o que sinto como outras privações, pois felizmente sou um ser vivo e não um mero aparelho de abstrações (BVN-1887, 10; A Elisabeth Förster em Assunção, julho de 1887).

No ano seguinte, em 1888, começa uma repercussão em Copenhague, “Georg Brandes faz conferências sobre ele [...]. Escreve e publica *O caso Wagner*, abandona o projeto de *A vontade de poder*, planeja uma *Tresvaloração de todos os valores*; escreve *O crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*; conclui os *Ditirambos de Dionísio*, e prepara *Nietzsche contra Wagner*, reunindo trechos de obras anteriores” (SOUZA, 2008, p. 12). Assim, num primeiro momento assume o

papel de um pessimista romântico, atrelado a algumas influências filosóficas que logo se romperam e assume então, um positivismo cético, por fim, o período em que Nietzsche reconstrói sua própria obra, dá novos contornos aos temas que perpassaram desde o início e se lança noutros horizontes e perspectivas metodológicas.

Segundo Paschoal, “pode-se dizer que não há, enquanto eixo temático, uma ruptura substancial nos escritos de 1878 a 1887”, mas é notório certa continuidade “que se aprofunda cada vez mais, passando por *Aurora*, *Gaia Ciência* e, de forma especial, por *Assim falou Zaratustra* e por *Além de Bem e Mal*” (2005, p. 42).

De acordo com a visão de Paschoal, da qual concordamos, Nietzsche a cada obra consegue dar uma continuidade sobre os problemas abordados, mas com uma nova consistência e uma metodologia diferenciada para ressaltar sobre os mesmos eixos temáticos perspectivas distintas. Seus escritos não configuram de maneira alguma a possibilidade de se estabelecerem como um sistema ou de apresentar um método no sentido convencional da palavra que seja possível sua reprodução.

O diferencial de seu novo método implementado neste período, segundo Deleuze “não é a crítica de valor dos valores sem ser também o elemento positivo de uma criação. Por isso a crítica nunca é concebida por Nietzsche como uma reação, mas sim como uma ação” (1976, p. 4). Nietzsche se coloca no lugar daquele que critica e ao mesmo tempo cria, o que ilustra bem a metáfora da filosofia do martelo, que serve de subtítulo ao *Crepúsculo dos ídolos*. O martelo como ferramenta e procedimento para uma superação de todo ideário metafísico.

O projeto genealógico – daí toda sua relevância e ambição – é uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem, compreendida como nascimento, como invenção, quanto valor desses valores. Ligar a filosofia à história – como Nietzsche também faz com a filologia, a fisiologia, a psicologia – é um modo de marcar posição, de assinalar sua diferença com relação a uma filosofia que ele pretende denunciar como metafísica e moral” (MACHADO, 2017, p. 83-84).

Por outro lado, ao apresentar o seu projeto, método genealógico, Nietzsche não deseja que sua proposta se transforme em método na perspectiva de outras ciências particulares. De acordo com Jaspers, o intento de Nietzsche é “refletir sobre a validade dos métodos, o tema de Nietzsche não é o dos métodos, mas sim, da

atitude metódica” (1963, p. 205) e é graças a esta atitude metódica que a ciência descobre algo e de tempos em tempos volta a motivar novas descobertas, porque todas as coisas, fadadas às mudanças, continuam levando o homem sempre em busca de uma verdade, ou pelo menos de desmistificar as verdades que se estabelecem como fixas. É por isso que, como dissemos, ao usufruir do método científico, Nietzsche se interessa muito mais pelo processo do que pelo resultado a ser alcançado.

Com a atitude metódica, segundo Jaspers, é que Nietzsche implementa seu método para “destruir todo conhecimento absoluto” e para alcançar este fim, o importante não são as “convicções”, mas é preciso se apoiar numa crítica às verdades absolutas em nome de uma variação de vivências, pois é isto que a atitude metódica procura: “a verdade fundamentada de modo obrigatório e não o conteúdo do que por ela se sabe” (1963, p. 206), pois podemos ter verdades não aparentes, ou verdades que a convicção desenha com o mais alto valor e que necessitam vir à luz.

3.1 O MÉTODO GENEALÓGICO

É justamente no terceiro período dos escritos de Nietzsche que o problema do valor ganha um novo olhar em sua filosofia. Nos períodos anteriores havia uma preocupação em desenvolver uma crítica argumentativa a respeito dos sentimentos morais, mas em sua nova articulação, emprega a palavra *valor* (*Wert*) para apresentar a problemática específica da criação dos valores. Pois até o instante, as premissas fundantes da noção de valores estavam dadas de uma vez por todas, colocadas inclusive como elementos indubitáveis e inquestionáveis. Com este novo olhar de Nietzsche sobre o valor dos valores, poderemos perceber que neste terreno, não somente há frutos que são produtos humanos, mas que todos os valores existentes não passam de criações humanas, muito humanas.

Entre os comentadores de Nietzsche há algumas divergências quanto aos escopos da elaboração da genealogia. Por um lado, “Leiter vê a genealogia como uma forma de ideologia-crítica dirigida a libertar ‘incipientes seres superiores de sua falsa consciência’ sobre a moralidade contemporânea” enquanto outros pensadores como Geuss “veem a genealogia como uma tentativa de dominar o cristianismo” (OWEN, 2003, p. 249) e mostrar, assim, aos cristãos, que eles podem abraçar

outras explicações da própria moralidade melhores e mais adequadas historicamente.

Da mesma forma Owen ainda explicita que Ridley e May, em sua análise da genealogia a concebem como “um envolvimento de uma forma de crítica interna que, em princípio, fala para todos os contemporâneos de Nietzsche” (2003, p. 249). Mas mesmo em todas estas divergências, Owen acredita que ainda permanecem ausentes as razões de Nietzsche para se voltar para a genealogia. Do nosso ponto de vista, tais razões podem ser encontradas quando analisamos os conceitos centrais da obra de maturidade, entre os quais se destacam a reflexão sobre o valor da vida, sobre o *amor fati*, o eterno retorno, o além-do-homem e, principalmente, a vontade de poder.

O método genealógico, assim, deve ser entendido como aquele que coloca em questão, primeiramente, o valor da vida, a compreensão mesmo da vida como vontade de poder e a possibilidade de constituição do além-do-homem a partir de uma crítica aos valores humanistas que orientaram a cultura, levando ao enfraquecimento e adoecimento do homem. Mas o que significa, ou em que consiste o método genealógico nietzschiano? Segundo Deleuze, podemos definir da seguinte maneira:

Genealogia quer dizer, ao mesmo tempo, valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo ou utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem. Genealogia quer dizer nobreza e baixeza, nobreza e vilania, nobreza e decadência na origem. O nobre e o vil, o alto e o baixo, este é o elemento propriamente genealógico ou crítico (1976, p. 02).

A genealogia compreende assim, um modo de fundamentação sobre a moralidade que deve caminhar afastado de perspectivas idealistas, metafísicas. Pois não pretende fundar uma moral ou aferir veracidade no além como assegura Platão. A perspectiva nietzschiana do método genealógico é possibilitar ao homem uma aproximação a si mesmo. Ou seja, o método nietzschiano de desenvolver sua genealogia, além de demonstrar suas próprias vivências apresenta um tipo de filosofia, que segundo Stegmaier, se caracteriza por uma abordagem a partir das filosofias da interpretação, ou seja, filosofias da individualidade:

Compreender a filosofia como interpretação do mundo ou como elucidação de signos através de signos significa deixar conscientemente em aberto que outros possam constantemente compreender aquilo que eu interpretei desta e daquela maneira, isto é, os signos que utilizei de outra maneira. Segue-se daqui que entre indivíduos nada está estabelecido, mas que o que quer que deva ser estabelecido terá de ser determinado apenas entre indivíduos (2013, p. 93-94).

Desta forma, não podemos configurar o método genealógico como aquele passível de uma objetivação ou repetição de suas aplicações como um método universal, mas ele nasce, ao contrário, justamente da própria individualidade arraigado pelos aspectos das suas vivências e de como elas absorvem fisiológico e psicologicamente os substratos de toda a vida para construir a si mesmo, por uma perspectiva mais científica. Mesmo a partir da suspeita de Nietzsche em relação a própria ciência que, ainda que separada da arte, não estaria isenta de juízos de valor, mas estes lhe são conferidos pela própria moral. Assim, seria necessária uma busca por uma genealogia da verdade que só poderia ser feita na perspectiva da de uma genealogia da moral e não por aspectos de uma teoria do conhecimento ou de uma moral específica.

3.1.1. Genealogia como pergunta sobre o valor da moral

Na segunda metade do século XIX, o conceito de valor “se desprende da economia e se desloca reiteradamente para o lugar do conceito de bom” (JOAS *apud* OTTE; SACHSA, 2014, p. 556). A partir das cartas de 1868, segundo Paschoal, aparecem as “primeiras menções de Nietzsche a Dühring” e tais menções podem ser atribuídas ao desejo de Nietzsche de conhecer melhor os textos do professor de Berlim “como contraponto a influência que recebera de Schopenhauer” (2011, p. 149-150). A partir da leitura de *O valor da vida* de Dühring, Nietzsche extraiu diversas passagens para, numa crítica ao texto, apresentar os valores como algo que teria se desenvolvido illogicamente⁴³.

Em um fragmento póstumo de 1875, em alusão a Schopenhauer, relata que “a solução dos pessimistas é ilógica [...], já que para eles a ordem superior das

⁴³ Segundo Paschoal podemos entender o pensamento de Dühring como um “produto da ‘moral de animal de rebanho’ (ABM 202; KSA 5, p. 124) e estaria alinhado a um projeto de autodiminuição do homem; e sua tese sobre a origem da justiça, a partir do ressentimento, seria ela mesma um produto do ressentimento, em especial do ressentimento que busca tornar-se dominante por meio da afirmação de determinada concepção de moral e de justiça” (2014, p. 104).

coisas não deve explicar a inferior, mas sim, cancelá-la, aniquilá-la” (NF/FP-1875, 9 [1]). Por uma razão cega tomam e aceitam a causa justa da existência do mundo real. O que Nietzsche não concorda é com a existência de um juízo puro, tampouco um conhecimento puro que direcione aos valores como eles são, porque até mesmo os valores se apresentaram desenhados por fontes já valoradas, ou seja, são sempre produtos de processos valorativos anteriores.

Dentre as muitas importâncias das leituras e Dühring para Nietzsche se encontra a ideia de que “um juízo sobre o valor da vida não é lógico, mas absurdo, pois não temos a representação para outras possibilidades diferentes de vida ou de mundo para perguntarmos pelo valor da vida” (PASCHOAL, 2011, p. 150). Que segundo Paschoal tal crítica é apoiada por Nietzsche no sentido de que a vida realmente não pode ter um juízo teórico para ser organizada de tal forma que tenha nossa aprovação.

Assim, a distinção entre os juízos teóricos e as valorações práticas é que o primeiro estabelece uma concordância com os conceitos enquanto as segundas com “uma *aspiração*, ou seja, com uma coisa que já possui uma medida do que *deve ser*” (NF/FP-1875, 9 [1]). O que Nietzsche coloca em questão é que a vida deve ser resultado de determinações elementares e não pré-determinadas – o que para ele seria um absurdo –, pois então até o conceito de mal seria mal apenas pelo ponto de vista humano. “O juízo sobre o valor da vida nunca pode ser conhecimento puro” (NF/FP-1875, 9 [1]). Nietzsche, neste fragmento de 1875 ressalta que tais juízos poderiam ser chamados mais corretamente de “conhecimentos impuros”, pois as coisas se apresentam para nós de “forma incompleta” ou de modo que nos possibilita fazer “falsas generalizações” e “cada coisa particular é resultado de um conhecimento impuro” o que não nos possibilita uma experiência completa. O erro é que o homem valoriza as coisas do mundo como se elas tivessem em si a natureza de bem e mal e não fossem frutos de avaliações humanas.

Por outro lado, se retirarmos as aspirações humanas, perderíamos também a medida de uma valoração prática, ou seja, o juízo moral. Então se alguém não possuir tal aspiração de como as coisas devem ser faltaria para esta pessoa também os valores para atribuir aos comportamentos morais um assentimento ou reprovação. Nietzsche observa que os valores possuem poder avaliativo na medida que são frutos de sintomas de coerções históricas e, em *Para a genealogia da moral*, vai associar tais valorações como expressões do ressentimento, sinais de

decadência e apontar a libertação deste sistema a medida em que o homem passa a criar valores novos e afirmadores do mundo.

Nenhum outro filósofo havia se dedicado como Nietzsche nesta empreitada. Desde o início ele deixou bem claro que seu escopo era elaborar uma filosofia crítica. Segundo Deleuze, “Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar o seu problema em termo de valores” (1976, p. 4), o que dá mais autenticidade para o trabalho de Nietzsche em meio aos seus contemporâneos.

A pergunta sobre o valor da moral já se encontra na perspectiva genealógica nietzschiana. Ora, se a genealogia é uma crítica aos valores podemos elencar esta crítica a partir de duas perspectivas: [1] submetendo os valores à crítica, porque até então a história havia se debruçado sobre os valores estabelecidos e a proposta de Nietzsche consiste em iniciar pelo questionamento destes valores tidos como verdadeiros. Há com esta filosofia uma *nova exigência*: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM/GM, *Prólogo*, 6). Por isso é importante conhecer as condições e circunstâncias que nasceram, desenvolveram e se modificaram.

Ao indagar sobre a sua origem e sobre as circunstâncias desta origem, Nietzsche nega que se trate de valores em si, mas são valores que tiveram uma origem. [2] Por outro lado Nietzsche também critica àqueles que defendem tais valores como acontecimentos objetivos, pois se esquecem que tudo perpassa pela interpretação. Alguém ao valorar algo, já carregava em si algum valor e toda valoração é um assenhorar-se de novos conceitos e por isso a necessidade da história.

Assim, forma que Nietzsche concebe sua filosofia dos valores é a verdadeira realização da crítica, o que lhe confere adjetivos como uma filosofia a marteladas. Ora, se por um lado as críticas existentes avaliam os valores que aparecem, por outro lado Nietzsche percebe que até então ninguém havia colocado os próprios valores em questão, pois são “os valores que supõem avaliações”, e a partir daí derivam seu próprio valor, o que precisava então era de uma crítica para avaliar “o valor dos valores, a avaliação que procede o valor deles, portanto o problema da sua criação” (DELEUZE, 1976, p. 4). Seu diferencial seria uma avaliação como elemento crítico e criador ao mesmo tempo. Pois as outras avaliações, por serem maneiras de ser, modos e perspectiva daqueles que julgam e avaliam, estão repletas de sentimentos, crenças em função do seu tipo de vida, por isso podemos avaliar por

diversas perspectivas: de uma maneira nobre ou vil, e estes não são valores, mas são as pistas dos elementos que derivam o valor dos próprios valores que chegaram a este ou aquele tipo de avaliação.

De acordo com nossa compreensão e nas palavras de Machado, “caracterizar a filosofia de Nietzsche como uma filosofia do valor significa, antes de mais nada, salientar sua dimensão crítica, destacar o fato de que tematizar os valores é justamente questionar os valores, suspeitar do valor dos valores” (2017, p. 119), pois os valores não podem ser apresentados como algo inquestionável e imutável, mas de acordo com Nietzsche devemos denunciar o pretensível caráter em si dos valores. Ou seja, “os valores são históricos, sociais, produzidos. Neste sentido, melhor do que caracterizá-la como uma filosofia dos valores, a perspectiva nietzschiana deve ser definida como a filosofia da avaliação, da valoração” (MACHADO, 2017, p. 120), ou seja, o valor só existe graças à avaliação. O que nos possibilita pensar a própria avaliação que Nietzsche faz de si mesmo numa perspectiva de uma genealogia de si, ou autogenealogia.

3.1.2. Genealogia como autogenealogia

Se os escritos de Nietzsche partem de uma experiência da própria vida, podemos dizer também que o terreno no qual germina a genealogia de Nietzsche é o próprio corpo, suas doenças e sua saúde. Nietzsche coloca a si mesmo em questão, distanciando-se para estabelecer a possibilidade de falar de si mesmo. Este momento vivido por Nietzsche pode ser assim descrito como ele mesmo menciona em *A gaia ciência*, como uma crise “*in media vita* [no meio da vida]” (FW/GC, 324). Ou seja, a vida por mais dura que pareça, se torna a cada ano que passa mais verdadeira, ainda que misteriosa, mais desejável. E neste processo de construção de sua filosofia é que ele prepara a humanidade, ao mesmo tempo em que se prepara também para colocar algumas questões pela primeira vez como menciona de forma muito clara Viesenteiner:

ao empregar uma estratégia de distanciamento que é, simultaneamente, um dos mais adequados instrumentos críticos para uma genealogia de si. “Solapar nossa confiança na moral” consiste no “último adeus” (A, Prólogo 2) dado por um “ser subterrâneo” (A, Prólogo 1), e que prepara a humanidade, e inclusive o próprio Nietzsche, para colocar a “questão do por quê?, do para quê? pela primeira vez como um todo” (EH, Aurora 2). Essa

práxis interrogativa contra a moral, porém, também é dirigida, ao mesmo tempo, contra si mesmo, na medida em que foi justamente ela que o guiou na estratégia de distanciamento da assim denominada “ilusão da ordem moral do mundo” (A 563). [...] No *Ecce homo*, sua autogenealogia filosófica, ao referir-se à *Aurora* como um “livro que diz Sim”, de modo que nele “não se encontre uma só palavra negativa, um ataque, uma malícia”, refere-se também à metáfora do “animal marinho” que toma sol por conta de tais interrogações, acrescentando que ele próprio foi esse animal (EH, *Aurora* 1), da mesma maneira que o “ser subterrâneo” do ‘Prólogo’ tardio também é o próprio Nietzsche, isto é, o filósofo Nietzsche que dá seu ‘último adeus’ à moral (2015, p. 41-42).

Como vimos, a autobiografia de Nietzsche (*Ecce Homo*), é considerada por alguns estudiosos como a sua própria autogenealogia, ou genealogia de si. Segundo Paschoal, este termo “não foi cunhado por Nietzsche, mas por um conjunto de intérpretes de seu pensamento, aparecendo, por exemplo, em textos de Enrico Müller (2009), Werner Stegmaier (2013), e Jorge L. Viesenteiner (2010)” (2015, p. 37). Assim, esta obra, corresponderia, mais uma genealogia das condições sobre as quais seus pensamentos se desenvolveram, e menos uma autobiografia, portanto, uma autogenealogia.

Viesenteiner salienta que a palavra “*Erlebnis* representa um conceito que se origina a partir do solo da própria travessia espiritual experimentada por Nietzsche, que por sua vez forma mais ou menos o substrato existencial dos seus textos” (2010, p. 331). *Erlebnis* (vivência) como “razão da vida” está mais voltada para um descobrimento de si mesmo, pois, “toda ação nos incrementa ainda mais, tece nosso traje colorido. [...] Nossas vivências, eis nosso traje” (NF/FP-1882-83, 5 [1]). Além disso as vivências proporcionam o poder estético-criador da própria vida. Nietzsche identifica a própria vivência com a criação. Em *Aurora* ele finaliza o aforismo 119 com esta pergunta: “o que são, então, nossas vivências? São muito mais aquilo que nelas pomos do que o que nelas se acha! Ou deveríamos dizer que nelas não se acha nada? Que viver é inventar?” (M/A, 119). Não somente inventar, mas vivenciar o ritmo das alegrias e vicissitudes como uma unidade fundamental da própria vida.

Assim, “a ideia de uma autogenealogia se constitui, portanto, tendo em vista que, para além de seu aspecto corrosivo, a genealogia possui, como seu propósito primordial, desvelar modos de apropriação de certas condições visando o aparecimento de um tipo diferenciado de homem” (PASCHOAL, 2015, p. 41). O que nos leva a pensar um indivíduo em particular (Nietzsche) que diante de sua história se reconhece como aquele que “vivenciou e sofreu de modo pessoal” (NF/FP-1887,

9 [115]). Esta experiência lhe permite apropriar de seu passado da mesma maneira que se apropria de um alimento para o corpo. Alguns alimentos são mais digeríveis que outros, permitindo que fisiologicamente a apropriação da sua própria história lhe sirva de substrato para tornar-se o que se é.

Ora, se a objetividade dos valores não passa de criações humanas para Nietzsche, a vida passa ser estabelecimento de valores, mas se esquece que tal processo é um processo criativo. Assim, Nietzsche “pretende abolir o dogmatismo axiológico” (FINK, 1983, p. 131). Desta forma, o homem, não seria somente aquele que cria ou avalia por si mesmo, mas aquele que atravessa a um projeto transcendental dos valores, ou seja, aquele que começa a perceber que todo o condicionamento aos valores vigentes sociais (principalmente os de cunho metafísicos) podem ser reconhecidos, não como pontos internos e necessários, mas como externos, culturais, o que nos proporcionaria uma visão de que não há valores que sejam inatos e eternos, mas que todos são frutos de uma certa mobilidade e história.

Assim, de acordo com Viesenteiner:

o problema de partida é que se todas as abordagens morais estão comprometidas com pressupostos morais que não são problematizados, mas sim tomados como “dados”, a crítica nietzschiana à moral igualmente não poderia estar imune a tais pressupostos, sob pena de reivindicar um espaço transcendental ou um lugar externo à vida mesma (2016, p. 133).

A consequência de tais interpretações são melhores compreendidas quando postas diante das tradições utilitaristas da moral inglesa e tradição kantiana da moral alemã, que não fazem outra coisa senão descrever a moral como algo dado. No lugar disso, deveria a moral ser problematizada para que não herdássemos esta forma moral, dada, de ver o mundo a partir de sentimentos, sejam eles inclinações ou aversões. O procedimento genealógico nietzschiano, ou o próprio procedimento que o filósofo exerce consigo mesmo e que denominamos autogenealogia é o processo pelo qual, a problematização da moral resultaria num desvelamento de uma cristalização dos costumes e apresentá-los como frutos de má interpretações que foram naturalizadas no interior de uma cultura e que agora podem ser destruídas, proporcionando novas vivências a partir das novas “digestões” que o próprio valor dos valores vai proporcionando com a apresentação de novas perspectivas sobre a própria existência.

Contudo, se faz necessário uma reflexão sobre a memória em Nietzsche, pois, “para ele, as impressões reunidas na memória não são apenas o resultado do conjunto das vivências passadas, mas também, e talvez principalmente, o significado que conferimos a elas” (PASCOAL, 2015, p. 34-35). Num fragmento póstumo de 1882 Nietzsche se questiona se já teve uma “consciência culpada”. E diante de tal pergunta ele mesmo declara que “minha memória é silenciosa diante desta pergunta” (NF/FP-1882, 3 [372]). Por isso é preciso um olhar frio para o passado para que a verdade seja apresentada sem cor, nua, “isso é chamado de ‘amor pela verdade’, e é apenas a impotência de mentir” (NF/FP-1882, 3 [1]), para si mesmo.

Ao fazer uma genealogia de si, não basta somente confiar na própria experiência de remontar ao passado para desvelar aquilo que ainda se vela, pois “a experiência só é possível com a ajuda da memória” (NF/FP-1885, 34 [249]). E a memória, segundo Paschoal, “seria composta, em última instância, por coisas encontradas (*finden*) no passado, mas também por aquilo que é inventado (*erfinden*) pelo sujeito (2015, p. 35). Assim, a possibilidade de um conhecimento objetivo do passado fica num segundo plano diante da possibilidade de discussão sobre as condições em que se encontram ou as condições que se formaram a própria saúde.

Quanto à saúde do indivíduo remontamos às nossas reflexões sobre a fisiopsicologia no intuito de compreender como o próprio corpo assimila todas as impressões causadas e vividas por sua experiência e como se dá tal digestão destas vivências. Nesta perspectiva, tal digestão pode se dá num plano tanto de compreensão e aceitação da vivência ou mesmo numa tentativa de eliminar ou resistir assimilar as impressões deixadas pelo passado.

Paschoal aponta que tais impressões podem tanto “ocupar e obstruir sua consciência, por exemplo, na forma de ressentimento, rancor e sede de vingança (ZA/ZA, Da redenção), ou serem digeridas como o ingrediente mais importante para a confecção do que se é no presente e no futuro (2015, p. 36). Permanecer no âmbito do ressentimento, pode ficar também inapto para encontrar o próprio caminho de felicidade⁴⁴. Ou poderá experimentar uma melhor digestão das vivências

⁴⁴ Segundo Paschoal, “um bom exemplo, nesse sentido, é o personagem de Dostoiévski, ‘o homem de consciência hipertrofiada’, que não apenas possui uma relação patológica com o passado, não esquecendo as injúrias que sofre, mas acrescenta ‘por conta própria pormenores ainda mais vergonhosos’ e ‘inventa sobre si fatos inverossímeis’ (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 23), dos quais nunca se esquece, nem pode livrar-se” (2015, p. 36).

buscando uma relação de saúde a partir do próprio esquecimento como condição de uma melhor relação de saúde do corpo.

Quanto ao esquecimento neste sentido, “o termo memória, ou a sua ausência, traduz um modo de ‘não levar a sério suas desventuras’, como faz Mirabeau, que ‘não tinha memória para os insultos e baixezas que sofria e que não podia desculpar simplesmente porque – esquecia’ (GM/GM, I, 10)” (PASCHOAL, 2015, p. 36). Assim, relacionamos a questão da memória com sua própria condição de saúde para que a vida seja plenamente possibilidades de tornar-se o que se é, na perspectiva de reconhecer as inúmeras forças envolvidas nesta relação de busca de si na qual Nietzsche descreve, mais que sua autobiografia ao descrever a si, ele compõe com o estudo da sua genealogia a própria genealogia de si.

Por isso em sua autogenealogia, a compreensão da máxima de Píndaro, o *torna-te aquilo que és*, mais que epígrafe em um dos seus primeiros trabalhos, demonstra sua fidelidade à máxima que o guiou e que possibilitou a Nietzsche a fazer de sua filosofia uma grande arte, uma grande “arte da transfiguração” (EH/EH, *Posfácio*): aquele capaz de transformar a própria vida através de suas vivências, de transmutar o próprio sofrimento em conhecimento, deixando indissociável sua vida e obra, saúde e doença para alcançar o tornar-se o que é, se apropriando da própria doença para torná-la saúde.

3.1.3. Genealogia como pergunta sobre o valor da origem

Se o projeto nietzschiano apresenta como escopo destruir as falsas identidades metafísicas encontradas na história, a melhor maneira de iniciar tal projeto é apresentando a frivolidade de sua origem. Ou seja, deixar que a história seja contada sem a necessidade de se apoiar numa perspectiva metafísica. Assim, segundo Moro Abadía, há uma tríplice crítica a respeito do fundamento da metafísica que nos impede de compreender o valor da origem: [1] “A história metafísica introduz um ponto de vista supra-histórico”, ou seja, haveria uma objetividade absoluta sobre uma verdade que está além da história; [2] “A história dos historiadores descreve o vir-a-ser histórico de acordo com a relação de causa e efeito”, como se houvesse uma continuidade teleológica, poderíamos lembrar a religião cristã, que se inspira numa perspectiva metafísica; [3] “como a metafísica, a história tradicional gosta de contemplar as alturas e as distâncias, [...] até chegar aos

ideais mais puros, até às épocas mais importantes” (2006, p. 36-37). A genealogia de Nietzsche pretende fazer o papel inverso desta trílice constatação da presença metafísica no processo histórico.

Ora, se a histórica da metafísica constatada por Nietzsche atribui um valor cunhado na totalidade, o novo papel de sua filosofia precisa ser fragmentária, ou seja, “suas ideias acerca da história são, por assim dizer, fragmentárias” (JASPERS, 1963, p. 240), não tomando como inteira ou homogênea a realidade, mas dividi-la em quantas partes necessárias para compreendê-la; tomar o que se tem por perfeito e apresentar suas imperfeições; não se apoiar em relações de causa e efeitos, há muitas maneiras de dizer sobre os acontecimentos, há uma contingência que sobressai sobre a necessidade de estabelecer tais relações fixas. E por fim, a história precisa se distanciar das grandes alturas e passar a perceber o que é familiar e mais próximo.

A genealogia de Nietzsche é uma pergunta também sobre a origem: um momento, um procedimento em que mostra tanto o surgimento, quanto seu vir-a-ser posteriormente. É propriamente um exercício histórico, mas com um grande diferencial, perguntar sobre o valor dos valores, pois estes precisam ser colocados em questão pela própria via experimental. Assim, poderemos mostrar que os conceitos podem ser tidos como frutos de multiplicidade e não como o fundamento metafísico contado pelos historiadores a fim de legitimar o presente com aquilo que acreditam, deixando à margem da própria história outras perspectivas.

O pensamento de Moro Abadía consente com esta posição e salienta que “em seu intento de converter a verdade em um objeto histórico, a genealogia interroga a vontade de poder que determinou a constituição do que é verdadeiro (2006, p. 27). Assim, a crítica da vontade de verdade se apoia numa definição genealógica, pois saber e poder não são incompatíveis, mas se complementam. Por isso precisamos dissociar a ideia de que os conhecimentos obtidos possuem valores inquestionáveis em si mesmos e apresentar a possibilidade de questionar sobre sua origem.

Ao indagar sobre sua origem e sobre as circunstâncias que concorreram nesta origem, Nietzsche nega que se trate de valores em si: universais, necessários, eternos. Supõe, por outro lado, que estes valores [...] tiveram uma origem, uma data de nascimento, um momento em que surgiram e antes do qual não existiam” (ÁVILA, 1999, p. 82).

Nietzsche pensa a história como uma construção e propõe “um estudo crítico do processo constitutivo. Deste modo, se abrem as portas a uma história diferente daquela defendida por Ranke, quem na quarta década do século XIX apontava que a tarefa do historiador era ‘somente mostrar o que realmente aconteceu’ (*Wie es eigentlich gewesen*)” (MORO ABADÍA, 2006, p. 34). Assim, quanto maior for as perspectivas que empregarmos para ver as coisas, mais completo será o nosso conceito desta coisa, realidade e mais claro será também o valor que empregamos ou percebemos na própria vida.

3.1.4. Genealogia como pergunta sobre o valor da vida

No prefácio da obra *Para a genealogia da Moral*, o autor anuncia sua tarefa: “uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM/GM, Prólogo, 6). Os valores estabelecidos outrora como os da moral da compaixão, da piedade, do altruísmo e da benevolência, reverberam sinais de desconfiança, de suspeita e de medo em relação à vida, o que faz a crença em determinada moral ser colocada em questão. Mas para isto “é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM/GM, Prólogo, 6), ou seja, levando em conta a pergunta sobre a proveniência.

Assim, poderíamos dizer que há uma mudança de escopo em relação ao método: se antes contava-se a proveniência, apenas, agora os elementos levantados por esse primeiro esforço argumentativo conduzem a uma segunda pergunta, que diz respeito precisamente ao valor do que veio a ver. Sendo assim, não se trata apenas de um esforço teórico para demonstrar que os valores tidos como produtos a-históricos (metafísicos) vieram a ser, mas sobretudo, agora, perguntar sobre o valor disso que nasceu, sobre os interesses que fundaram a sua criação e aparição.

Passamos assim, de um esforço antimetafísico presente em *Humano, demasiado humano*, para um esforço de avaliação moral, no qual a vida (como aquilo que não pode ser avaliado⁴⁵) faz emergir os valores. Assim, a vida é o lugar

⁴⁵ Tal questão deriva das relações teóricas estabelecidas por Nietzsche tanto com Emerson quanto com Düring (VIESENTEINER, 2009, p. 103). Em *O crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates,

onde os valores nascem, é a orientação para o seu vir-a-ser e, ao mesmo tempo, como algo no qual tudo está envolvido, ela é o critério de avaliação dos valores: como valor dos valores, a vida é o que oferece tal discernimento em relação mesmo aos valores – no sentido de que *vale* aquilo que *favorece a vida*.

A crença na existência de um homem “bom” em si mesmo, atrelada a uma relação causal de que uma vida desse tipo, por possuir tal valor, alcançou algum estágio superior de moralidade, possibilitou a Nietzsche implementar a questão sobre a possível verdade a partir do inverso desta premissa: ele questiona sobre a possibilidade de o homem “bom” possuir um sintoma regressivo, como um veneno, um narcótico que o fizesse viver o agora em prol do futuro e que assim, não atingisse seu máximo, não ambicionasse ir além-do-homem.

Não poderia ser a moral o grande veneno e perigo entre os demais? Não seria ela, justamente, uma negação da vida? Não seriam os valores algo sem valor do ponto de vista da vida? Não teria, a vida, perdido para a moral, no sentido de que ela foi desvalorizada em nome de ideais e valores tidos como superiores precisamente porque estavam desligados dela?

Em outras palavras, a pergunta genealógica se estabelece a partir de uma interrogação a respeito da relação entre moral e vida: a moral não seria o berço de uma má interpretação da vida e do homem sobre si mesmo? Um medicamento que investiria numa proposta de melhoria e, ao contrário seria uma consequência, um sintoma, uma doença, o próprio veneno do homem contra si mesmo? Quando as forças se consomem por causa da doença e o ressentimento toma lugar, levando o homem a uma maior debilitação, motivada por não conseguir deixar de olhar para trás no sentido de uma nostalgia do passado, digerir as vivências não mais lhe é permitido, pois as dores das mudanças não lhe serviram como efeitos fortificantes para um embate de ânimos e crescimento, mas ao contrário, lhe permitiram apenas uma reação (vingativa) no lugar de uma ação efetiva para viver a realidade.

Se a questão da *genealogia* de Nietzsche se apoia na crítica aos valores supremos e no questionamento das possibilidades de viver de ou encontrar um

2”, podemos ler: “É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa finesse [finura], a de que o valor da vida não pode ser estimado. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. — Que um filósofo enxergue no valor da vida um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria. — Como? Todos esses grandes sábios — eles não teriam sido apenas *décadents*, não teriam sido nem mesmo sábios? — Mas volto ao problema de Sócrates” (CD/CI, O problema de Sócrates, 2).

significado para a vida a partir da própria vida (ou, melhor ainda, sobre a possibilidade de viver sem nenhum significado, integrando todas as condições trágicas) após a morte de deus, a Genealogia conduzirá também a um dos conceitos mais centrais da obra tardia de Nietzsche: o *amor fati*: “*Isso era a vida? Muito bem! Mais uma vez!*” ([*War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!*] - ZA/ZA, III, *Da visão e do enigma*, 1), em outras palavras “nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) – mas amá-lo... (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 10). O conceito de *amor fati*, nos possibilita compreender o processo de afirmação da vida sem que ela sofra com a moralização implantada pela moral de rebanho. Trata-se de uma atitude corajosa, que está ligada também ao eterno retorno:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas amá-lo... (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 10)

Nessa perspectiva, percebemos que o método que Nietzsche desenvolve no terceiro período além de um estudo histórico, pretende mostrar os motivos que fizeram da tradição metafísica, uma cultura contrária à vida. Segundo Saar, “genealogia, portanto, não é nem mera historiografia (ou ‘história, corretamente praticada’), nem uma filosofia da história ou filosofia histórica, mas uma nova maneira de relacionar o histórico e filosófico” (2008, p. 298). A forma sofisticada de Nietzsche abordar a história será o diferencial neste momento de seus escritos. Pois até então, segundo ele, ninguém tinha colocado a questão dos valores ou o valor da moralidade em questão, mas sim, feito apenas uma história da moral, mas por vieses parciais, o que Nietzsche contrariará já em *Humano, demasiado humano* e nas demais obras do chamado segundo período. Seu escopo não é fazer da mesma maneira uma história da moral, mas, a partir do presente, apresentar uma leitura da humanidade atual em perspectiva de seu futuro e, ainda, apresentar o presente em função dos valores que emergiram no passado com sua condição. E este é o desafio de Nietzsche.

3.1.5. Genealogia e Vontade de poder

A questão da vontade de poder em Nietzsche se refere a uma gama de textos, mas não somente de uma obra específica publicada pelo próprio autor. Segundo Müller-Lauter “a obra autorizada por Nietzsche não (fornece) nenhuma base satisfatória para um entendimento da vontade de poder” (1947, p. 8) e, de acordo com Marton, “os escritos de Nietzsche dão margens a múltiplas leituras. [...] Prestam-se a estudos de ordem diversa: o exame estilístico, a análise psicológica, a interpretação filosófica” (1997, p. 9). Por isso tantas vertentes são possíveis para interpretar os seus textos, principalmente quando tratamos das obras póstumas.

Como obra, *A vontade de poder* foi publicada pela irmã de Nietzsche, Elizabeth Förster-Nietzsche, e quanto a isso, há incoerências devido à forma que ela juntou e selecionou os textos, sequer respeitando a ordem cronológica dos escritos que o irmão tinha deixado. Na primeira edição escreveu uma introdução ressaltando os aspectos subjetivos dela e menciona que esta seria a principal obra do irmão.

Ora, a vontade de poder não é uma tradução da vontade ou do querer propriamente dito no sentido comum da palavra. Para Nietzsche toda vontade é vontade de algo. E este algo que se presume ser direcionado à vontade é nada mais que poder. Por isso o objetivo do homem não pode ser somente se conservar, como veremos adiante na crítica de Nietzsche contra Darwin, mas se tornar cada vez mais. Nietzsche desenvolve sua ideia de vontade de poder a partir da ideia de um homem criador, pois “o homem transformado, que se tornou criança, é o homem criador. Ele é o homem autêntico, essencial”. Não tomamos o termo «criador» no sentido de pensar o homem do trabalho, “mas o homem que cria jogando, que cria valores, que quer e possui uma grande vontade, que estabelece para si um objetivo, que ousa um novo projeto” (FINK, 1983, p. 80). Este novo projeto se desenvolve em sua forma de ver o mundo, não o aceita como pronto e acabado, mas estabelece novas medidas para dar à vida humana novas formas.

Segundo Heidegger, o conceito *Vontade de Poder*, além de muito claro e óbvio, pode ser experimentado por qualquer um que compreender os sentidos de: querer [Wollen], aspirar [Streben] a algo em direção a um domínio [Herrschaft], a uma potência [Gewalt]:

Este nome A Vontade de Poder é considerado tão óbvio que não se compreende como alguém ainda se possa esforçar para comentar propriamente esta concatenação de palavras. Pois qualquer um pode a qualquer momento experimentar em si mesmo aquilo que vontade quer dizer. Querer [Wollen] é um aspirar [Streben] a algo. Aquilo que poder significa, qualquer um o conhece hoje a partir da experiência cotidiana enquanto exercício do domínio [Herrschaft] e da potência [Gewalt]. Vontade "de" poder é então inequivocamente a aspiração de chegar ao poder (2002, p. 268).

Assim, podemos compreender a partir das colocações de Heidegger que, há de um lado o querer e do outro o poder e esta relação se dá na perspectiva de aspirar algo que “ainda não se possui”, ou seja, parte de um sentimento de carência⁴⁶, da falta. “Aspiração, exercício de domínio, sentimento de carência são modos de representação e estados (faculdades da alma) que captamos no conhecimento psicológico. Daí que a elucidação da essência da vontade de poder pertença à psicologia” (HEIDEGGER, 2002, p. 269). Mesmo assim, a compreensão desta expressão para Nietzsche não se desvela sob uma representação popular sobre o querer e o poder, mas, todavia, no caminho que precisamos recorrer para compreender o pensamento sobre a metafísica, ou seja, sobre a história da própria metafísica ocidental.

A primeira ideia da teoria de Nietzsche sobre as forças, pode ser lida na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, em 1883, onde ele apresenta a concepção de vontade de poder. De acordo com Marton, é com a vontade de poder que “Nietzsche passa a identificar a vida. Concebe então a vontade de poder como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo” (1993, p. 62). E na mesma perspectiva esta vontade exerce-se em todo o corpo, órgãos e células. Ela se constitui a partir de um constante jogo de forças em busca de superação.

Nietzsche constata que “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA/ZA II, *Da superação de si mesmo*). O mais fraco se insinua nas forças do mais forte e ali “rouba poder”. Querer passa a ser compreendido como querer-ser-senhor. Querer passa a ser, em si, o mandar. A vontade é desenvolver o que foi posto como tarefa, e Heidegger nos diz que “só aquele que não sabe obedecer a si mesmo tem de

⁴⁶ Partir de um sentimento de carência não significa, todavia, que a vontade de poder se fundamente neste sentimento, ao contrário, como explicita Heidegger, ela “não tem o seu fundamento num sentimento de carência, mas ela mesma é o fundamento da mais superabundante vida. Vida significa aqui vontade de poder. ‘Vivo’: tal quer já dizer ‘avaliar’” (2002, p. 274).

propriamente ainda ser mandado” (2002, p. 270). Mas não numa cadência de eventos que nos levariam a uma ideia de causalidade, mas no conflito constante entre forças que simplesmente se efetivam, ou seja, se apresentam já como forças em exterioridade, como manifestação de força e, nesse sentido, sempre uma força em tensão com outra força que também quer o mesmo. Eis porque a ideia de vontade de poder é sempre uma ideia de provisoriedade de organização das forças. Podemos dizer então que esta vontade de poder é nada mais que o caráter inerente da força.

Este conceito não é, todavia, a ideia de vontade que estudamos usualmente na filosofia e também não podemos classificá-la somente como um desejo simplista de dominação. O próprio Heidegger concorda com Nietzsche que “em toda vontade está o avaliar” e “avaliar” significa construir e verificar o valor” (2002, p. 273). Assim, mais que simplesmente querer, a vontade de poder é uma vontade que dá início, impulsiona a criação de valores. De acordo com Wotling, se pensarmos a vontade de poder somente como uma aspiração ao poder, cairemos na mesma “leitura, feita pela psicologia empírica mais rasa, suporia uma clivagem entre o desejo, a aspiração e a vontade por um lado e seu objeto (visado) por outro, dualismo que Nietzsche recusa” (2011, p. 60). Esse poder não poderia ser interpretado como uma autoridade política, o que está abaixo, de forma inferior, ao verdadeiro poder, autodomínio. Estamos falando de uma força superabundante, que busca constantemente nesta luta de superação dos obstáculos intensificar o poder que se é.

Ao expor sua ideia sobre a vontade de poder, Almeida lembra o Zaratustra caminhando em meio aos homens “como por entre fragmentos do futuro que ele contempla. Querer liberta, afirma o profeta. Mas como se chama aquele que ainda retém o libertador acorrentado? ‘Foi’, é assim que se denomina o ranger de dentes da vontade e da sua mais solitária aflição. Todo ‘foi’” (2005, p. 166). A difícil aceitação da vida diante do “foi” se dá na perspectiva de que o homem acredita que este “foi” simplesmente aconteceu e sofre por isso (muitas vezes sem compreender), mas diante da vontade criadora, poderá perceber que a sua vida em algum instante, entenderá este “foi” como: “mas foi assim que eu quis!”.

A problematização de Almeida caminha sobre a relação da vontade com o tempo, em seu entender, “a razão principal deve ser buscada na relação que se teria estabelecido entre a vontade de superar o tempo e os limites que lhe impõe a

impossibilidade da mesma de fazer marcha para trás” (2005, p. 167). Por isso ao mesmo tempo ao desejar tornar-se cada vez mais mestre de si mesma, procura afirmar ao mesmo tempo o passado e o futuro. Assim sem nenhuma perspectiva exata de uma reconciliação do passado com o futuro, Zaratustra deixa de dar a última palavra para que em seus passos, possa criar e recriar suas próprias verdades.

Esta vontade de poder criada pela sua verdade e vontade “não tem nem alvo nem fim, mas ela mesma só pode ser pensada lá onde há obstáculos, resistência e, portanto, gozo” (ALMEIDA, 2005, p. 168), um gozo de criação ao passo que também é caminho de destruição. Deste modo, o limite de toda vontade de poder é a irreversibilidade do tempo. Assim nos resta caminhar e criar, numa contínua interpretação e reinterpretação da vida.

Uma das formas de identificação da vontade de poder é a noção de interpretação. Segundo Nietzsche,

O fato de que algo acontece regularmente e é calculável não significa que seja necessário. Que um quantum de força empregada determina e se comporta de uma maneira particular em um caso particular não faz com que seja uma 'vontade sem vontade'. A 'necessidade mecânica' não é um fato, primeiro interpretamos isso no que está acontecendo. Interpretamos a formulabilidade dos eventos como resultado do excesso sobre o evento (NF/FP-1887, 9 [91]).

Portanto é um processo de domínio e crescimento, a própria “formação de um órgão é uma interpretação” (NF/FP-1885, 2 [148]). É preciso existir algo que queira crescer e faça isso através de interpretações. “Na verdade, a interpretação é ela mesma um meio de se assenhorar de alguma coisa. O processo orgânico pressupõe uma interpretação contínua” (NF/FP-1885, 2 [148]). Não podemos assim propiciar uma interpretação monista da vontade de poder pois ela é plural. Para Nietzsche “em todos os níveis do mundo orgânico existe espontaneidade, a apropriação ativa, a interpretação e a imposição de forma e significado” (GEMES; JANAWAY, 2005, p. 732-733). O que acontece no mundo orgânico é uma forma de interpretação de uma coisa por outra. É impossível pensar e falar em apenas uma força, uma vontade de poder. Pois ela age não somente nos corpos físicos, mas em todas as reações químicas e psíquicas a medida em que as forças do mundo procuram sua própria expansão.

Em sua obra *Nietzsche contra Darwin*, o professor Frezzatti aborda a problemática acerca da vida interpretada por Darwin e criticada por Nietzsche. De acordo com o professor “a luta pela existência, que segundo Darwin promove a evolução das espécies não pode ser uma lei da vida⁴⁷” (2014, p. 68). Nietzsche chega a mencionar em um fragmento póstumo que quando observa os grandes destinos do homem, sempre percebe que vão contra a escola de Darwin. Pois esta, ao afirmar que a seleção trabalha em favor mais fortes, se olvida que “o oposto, é claro, é obvio: os golpes da fortuna, a inutilidade dos tipos de classificação superior, o domínio inevitável do meio, até mesmo os tipos subordinados” (NF/FP-1888, 14 [123]). Isso anularia a questão da vontade de poder em efetivar-se no encontro com outras forças. Não é somente uma parte que tem o predomínio desta vontade de poder. O homem não deseja conservar-se para sobreviver, ele quer se expandir, criar os seus valores, as condições permanentes de potência. E numa análise nietzschiana, os valores que perduram até a sociedade de hoje, não são os valores dos mais elevados, mas os valores de decadência.

Por estranho que pareça, você sempre tem que armar o forte contra o fraco; os sortudos contra os fracassados; o saudável contra as pessoas que estão chegando e os hereditários. Se alguém quiser formular a realidade como moral, então esta moral é: os médios valem mais do que as exceções, as formações de decadência mais do que o meio, a vontade para nada tem a supremacia sobre a vontade de viver (NF/FP-1888, 14 [123]).

Parece que o objetivo comum se transforma na expressão cristã de que nada é melhor do que ser. E seria possível perceber, inclusive, que Nietzsche desenvolve gradualmente o conceito de vontade de poder, o qual perpassa pelos três períodos e quase todas as obras, embora tenha ganhado contornos mais definidos apenas a partir de *Assim Falou Zaratustra*. No primeiro período, em “*O nascimento da tragédia no espírito da música* (1871) apresenta o jogo de duas pulsões”. Estas duas pulsões são apresentadas pela luta entre o apolíneo e o dionisíaco, que se manifestam na arte. Depois no segundo período em *Humano, demasiado humano*, “temos a vida

⁴⁷ De acordo com FINK, “a vida não significa aqui a totalidade do organicamente vivo, portanto planta, animal e homem. O vivo no sentido do orgânico é apenas um domínio parcial do existente; não nos revela as características essenciais de todas as coisas. O que é a «vida» deve ser pensado em múltiplas relações. Uma relação central é precisamente a da vida e da Terra. A Terra vive. A Terra oferece a existência a todo o existente isolado; todas as coisas, sejam elas homens ou animais ou meramente pedras são produtos da Terra, são criações da sua vida criadora e dadivosa. E esta vida da Terra é para Nietzsche a vontade de domínio. A partir do homem criador, Nietzsche pensa na criação, na vontade de domínio da Terra” (1983, p. 84).

como prazer” e uma busca incessante por um dizer sim a vida em detrimento de toda proposta de vida no além. E após passar por estas duas ideias, no terceiro período “temos a luta como constituinte da efetividade” (FREZZATTI, 2014, p. 69). A vontade de poder é a capacidade que a vontade encontra para efetivar-se. É um eterno dizer sim ao devir.

A vida passa a ser o único critério de avaliação que se impõe a si mesmo, pois o aumento das forças é um aumento das perspectivas de vida onde o homem supera as próprias interpretações sobre si mesmo. Ou seja, exclui-se a possibilidade de existência de uma única interpretação, pois “o mesmo texto permite inúmeras interpretações: não existe uma interpretação ‘correta’ (NF/FP-1885, 1 [120]), o que nos leva a pensar que a própria explicação do mundo é uma explicação enganosa e a própria visão de Nietzsche sobre esta forma de interpretação já se torna apenas mais uma das possíveis interpretações existentes no mundo.

Assim, os valores que foram interpretados até agora, não passam de valores degenerativos, são como doença, cheios de preconceitos morais, o que gerou os homens repletos de pena, vontade de redenção e tudo isso pela culpa da busca de uma vontade de verdade que extrapolasse o aquém para modelar no além uma má interpretação da vida. Dizemos má, porque a vida sendo natural no aquém não poderia ser desejada em outros mundos, que não neste onde vivemos. O que desembocaria numa mentira de nós mesmos para nós mesmos.

A relação entre a cultura e a natureza humana está permeada pelos significados e valores impregnados de vontade de poder, pois a vida [a natureza] que está numa constante luta em seu ciclo, destituída de sentidos, encontra a barreira na “humanidade” que construtora de sentidos e significados para as coisas, criam para a própria natureza um arsenal de valores que tende a perdurar sobre outras formas de valores que aparecem. É o poder da cultura de se impor através da vontade de poder para construção de signos para que as forças naturais se tornem controladoras, racionais demais. A tensão entre a natureza e a cultura permite dois extremos possíveis:

(1) A natureza pode subjugar a cultura na direção da barbárie, da violência e do caos, e (2) a cultura pode subjugar a natureza ao almejar substituir as forças naturais por regimes de ordem, controle, estabilidade ou transcendência autonegadora. Do ponto de vista do ato de equilíbrio preferido por Nietzsche, ele pode dizer que ambas as tendências são nihilistas: a primeira numa reversão da falta de significado da natureza bruta;

a segunda uma conversão da cultura em alienação negadora da vida que acha que qualquer efeito de energias naturais é uma ameaça ao significado, de forma que mesmo a vida cultural humana é sem significado quando restrita à vida natural (HATAB, 2010, p. 190).

Se, para Nietzsche a vida humana cria os significados, o problema é saber como tais significados poderiam se perder ao caírem nos extremos tanto do naturalismo exagerado (supernaturalismo) ou da cultura. Contudo perceberemos na análise de *Para a genealogia da Moral* que aquilo que é natural foi suplantado pela domesticação, ou seja, pela implantação de significados morais e culturais valorizados por algumas culturas de uma forma geral. Se contrapusermos o próprio naturalismo ao supernaturalismo compreenderemos melhor o caminho de Nietzsche na luta contra este extremo em busca de um equilíbrio.

O supernaturalismo apresenta ideias como a existência de uma vontade divina, um mundo verdadeiro e verdades absolutas que tentam se naturalizar como uma filosofia primeira. Mas para Nietzsche, o naturalismo, mesmo que ele não tenha utilizado este termo para este significado é, uma retirada das cadeias naturais colocadas sobre o homem (processo de humanização baseado nas ideias supernaturais, metafísicas, divinas) para colocar no lugar uma nova roupagem natural própria do homem (uma nova naturalização a partir das coisas mais próximas).

Esta nova naturalização do homem é uma possibilidade contemplada através do procedimento científico de Nietzsche, por meio do qual ele dirige sua crítica ao valor dos valores, cujo substrato reside na relação entre o próprio valor e a avaliação. Segundo Marton, “o procedimento genealógico de Nietzsche comporta, assim, dois movimentos inseparáveis: de um lado, relacionar os valores com avaliações e, de outro, relacionar as avaliações com valores” (1993, p. 61). Ao perceber a criação de conceitos como “bom” e “ruim” submetemos estes às avaliações para chegarmos ao resultado de que não passam de uma visão nobre de perceber a vida, ou seja, é uma avaliação parcial na mesma medida em que “bom” e mau” são frutos da avaliação de uma moral do rebanho. Contudo, não se trata de submeter ambas à avaliação de qual delas é a melhor, pois, além de não resolver o problema, cairíamos num círculo constante de problemas. Assim, o critério de avaliação precisaria ser algo que não pudesse ser avaliado.

Assim, a genealogia se apresenta como uma pergunta sobre “qual é o verdadeiro valor das nossas avaliações e tábuas morais? Qual é o resultado das suas regras? Para quem? Com relação a quê?” A resposta de Nietzsche não poderia ser diferente: “para a vida. Mas o que é a vida? Aqui, então, uma nova e mais definitiva formulação do conceito ‘vida’. Minha fórmula para isso é: vida é vontade de poder (NF/FP-1885, 2 [190]). A apreciação moral é uma forma de interpretar, ou seja, um sintoma de certos estados fisiológicos que são estabelecidos pelos nossos afetos e pulsões vitais que formam, no caso do corpo, aquilo que chamamos de vida.

Segundo Wotling, “o termo ‘afeto’ deve ser associado aos termos ‘instinto’ e ‘pulsão’, dos quais na verdade, só se distingue para sublinhar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes” (2011, p. 11). Desta maneira, os afetos são expressões particulares da vontade de poder, e esta “é a forma primitiva do afeto, que todos os afetos nada mais são, senão suas formas” (NF/FP-1888, 14 [121]). Até mesmo na negação da própria vida, podemos perceber a ação da vontade de poder, que busca os meios para sua própria intensificação.

Em relação à teoria do valor, o afeto é considerado por Nietzsche como fundamento das atividades interpretativas, pois todas as interpretações elaboradas pelos homens não passam de linguagens dos afetos, ou seja, como configurações da vontade de poder. E juntamente com a linguagem dos afetos é possível contemplar a transvaloração de todos os valores, “não mais prazer na certeza, mas na incerteza, não mais causa e efeito, mas o contínuo criador, não mais vontade de conservação, mas de poder” (NF/FP-1884, 26 [284]). Eis a linguagem da própria vontade de poder.

Por isso Heidegger comenta que “se a metafísica pensa o ente no seu ser, como vontade de poder, ela pensa o ente necessariamente como algo-que-instaura-valores”, nos levando a um horizonte de valores de seu próprio ideário, assim, “a metafísica da modernidade começa ao procurar o incondicionalmente indubitável, o certo, a certeza, e tem nisso a sua essência” (2002, p. 274). E se a essência da metafísica se pauta na certeza, Nietzsche num caminho distinto vai colocar a questão do valor como uma questão mais fundamental que a questão da certeza, ou seja, a busca da própria verdade⁴⁸.

⁴⁸ Segundo Heidegger, “a designação verdade não significa agora nem o não-estar-encoberto [Unverborgenheit] do ente, nem a adequação [Übereinstimmung] de um conhecimento ao objeto, nem

Os valores despregam-se pelo procedimento científico de seu patamar de estabilidade e validade para dar lugar a inúmeras outras interpretações e possibilidades de se discutir que há mais história na origem dos valores que se possa imaginar e que toda esta história não passa de criação humana, mas para a elaboração de novos valores.

A vontade de poder, a nosso ver, não possui apenas a função metodológica ou regulativa complementar para a crítica dos valores morais e para o estabelecimento de novos valores. Por mais dificuldades que ela coloca no pensamento tardio, não podemos omitir a sua função substancial, de ser o critério para os novos valores da moral naturalizada (ARALDI, 2013, p. 97).

Para Nietzsche o próprio mundo perpassava pela compreensão da vontade de poder numa tentativa de naturalização da moral e a partir disso a transvaloração de todos os valores. Assim, ela passa a ser o critério de avaliação da vida. O pessimismo de Nietzsche sobre a moral não impediu que o seu otimismo em relação à moral numa outra ótica, agora naturalizada, pudesse ser tão importante na avaliação dos valores como uma revisão da própria moral de seu tempo. Ela se contrapõe à própria vontade de verdade, que seria mais uma vontade de vingança dos fracos, pois a vida efetivamente não precisa da verdade, mas sim das perspectivas apresentadas pela vontade de poder.

3.1.6. Genealogia como abertura para o Além-do-homem

Se a pergunta “sob quais condições” algo se tornou o que é, reverbera de forma inquietante, é porque já não podemos mais aceitar o que “se é” como algo dado, mas sim, como fruto de um devir. Ao depositar a crença no ser e, tentar constantemente encontrá-lo, torná-lo verdade ou coisa-em-si, o homem criou estratégias racionais para justificar que o ser humano não seria capaz de absorver o conhecimento do ser devido o engano causado pelos sentidos. Os sentidos passaram a ser os “vilões” desta busca pela verdade. A moral então, responsável por espriar a sua verdade (absoluta, negando outras interpretações) contra todo o processo histórico, colocando-o no patamar de mentira, ou seja, criando uma

a certeza [Gewissheit] enquanto um reter e assegurar-se intelectual do representado. A verdade é agora – e isso numa proveniência histórica essencial a partir dos mencionados modos da sua essência – a constante garantia de consistência do círculo a partir do qual a vontade de poder se quer a si mesma (2002, p. 277).

inversão daquilo que Nietzsche aplica em sua própria vida, filosofia científica, estaria então se enveredando como uma interpretação equivocada e errônea do homem e do mundo.

Se a moral é tida como fruto de uma má interpretação, é preciso pensar então um outro homem, capaz de dizer sim à vida e tecer novas interpretações a respeito da vida e de si mesmo. Nesta perspectiva, a golpes de martelo, como muito se menciona sobre Nietzsche, é necessário desmistificar, destruir as falsas ideias e os velhos ídolos apresentados pela tradição filosófica metafísica para que todos saibam que tais memórias e culturas não possuem substrato suficiente para alimentar de forma efetiva a existência humana. Lembramos que a proposta religiosa da vida eterna se esquece que esta instância não só não existe, mas se olvida de que a própria vida, esta que nós vivemos é a única e verdadeira.

O além-do-homem nasce da cisão entre as promessas metafísicas e a vontade de poder, deixando de lado as ideias do composto dualista da vida e agregando a si mesmo o sentido e o valor da terra. “Que a vossa vontade diga: o além-do-homem seja o sentido da terra” (ZA/ZA, Prefácio, 3). E Segundo Marton, “não se trata de um tipo biológico superior ou de uma nova espécie engendrada pela seleção natural, mas de quem organiza o caos de suas paixões e integra numa totalidade de cada traço de seu caráter” (1993, p. 69). Este é aquele que integrado consigo mesmo é capaz de fazer novas leituras de seu passado para transformar o presente a partir de novas perspectivas.

O substantivo *Übermensch* é formado pelo prefixo *über*, que seria sobre, para indicar uma ideia hierárquica segundo a tipologia humana. Por isso a tradução “super-homem” não estaria correta, ou como menciona Wotling “seria enganoso traduzir por super-homem, pois faz pensar, portanto, num tipo superior de homem” (2011, p. 12). A ideia do uso de além-do-homem é na perspectiva de uma superação de um tipo de vida que predomina na cultura e não de um homem específico dentre os demais. Em uma passagem do Zaratustra ele dirá: “ó vós, homens mais elevados que meus olhos já conheceram! Eis a minha dúvida a vosso respeito, e o meu riso secreto: eu adivinho que ao meu além-do-homem chamaríeis – Demônio!” (ZA/ZA, II, *Da prudência humana*). Logo o problema notório não é o da evolução de uma espécie melhor de homem, mas estamos falando de um problema da cultura. E assim, acredita Nietzsche que,

Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como se fosse fuga da realidade (GM/GM II, 24).

Esta é uma das reivindicações de Nietzsche sobre a importância da efetividade, no sentido de uma direção ao além-do-homem, pois somente aquele que passou pela cisão da metafísica dogmática poderá também estabelecer as novas tábuas de interpretações para vencer as antigas prescrições que mantinham o homem preso a uma psicologia tradicional marcada pelo dualismo de corpo e alma, mundo aparente⁴⁹ e mundo real, fisiologia e psicologia, mas que agora, como um homem do grande amor e do grande desprezo é capaz de perceber que pela fisiopsicologia, não em âmbitos separados, mas operando em unidade que o homem poderá através do método científico alavancar a derrocada das bases ideais adotadas pela psicologia e filosofia tradicionais que pressupunham um valor fixo, preso à essência em detrimento de toda aparência.

O que levaria o homem a ser o novo decifrador de enigmas e redentor do acaso? Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* ilustra bem esta ideia do que seria este homem redentor que redime da própria necessidade de redenção. Para ele “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – Apenas isto para mim seria redenção!” (ZA/ZA II, Da redenção). Ele anuncia estas palavras para declarar que a vontade ainda é prisioneira e que a pior prisão é ficar estagnado no “Foi”, esquecer-se que o passado não pode voltar a ser e a vontade não pode querer para trás, por isso o homem deseja vingança pelo tempo que não pode ser e numa constante corrente de ressentimentos elabora para si mesmo a culpa e um castigo. Enquanto isso, poderia este homem desejar a efetivação da vontade e a crença no devir para que se redimisse de todo desejo do que é distante e passado, para projetar uma vivência do presente:

Nietzsche redefine os termos e impõe a perspectiva do além-do-homem como sujeito ético enquanto expressão viva do trágico. Sujeito esse que reúne, em seu efetivar-se, um redimensionamento da ação e a proposição do conhecimento como ficção reguladora, pois compreende e propõe os

⁴⁹ “Este mundo é aparente, logo existe um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado, logo existe um mundo incondicionado. Este mundo é cheio de contradições, logo existe um mundo sem contradições. Este mundo está em devir, logo existe um mundo do ente. Todas falsas inferências (confiança cega na razão: se A é, então o seu oposto tem que ser B)” (NF/FP-1887, 8 [12]).

signos no registro de indícios do estado dos impulsos (AZEREDO, 2008, p. 128).

A ideia de mudança de perspectiva e valores se coloca no caminho de uma busca de novos homens que não aceitam o caminho já determinado, mas elaboram pela própria vida os novos valores advindos do niilismo e de uma necessidade de reinterpretar o mundo para que se torne possível essa nova vida a partir de novas tábuas de valores segundo as quais o homem é levado a criar e avaliar inclusive os valores impostos, ou seja, o valor da própria moral: “Um dia se falou ‘Deus’, ao olhar para os mares distantes; mas agora vos ensinei a falar: ‘além-do-homem’. Deus é uma conjectura; mas eu quero que vossas conjecturas não excedam vossa vontade criadora” (ZA/ZA II, *Nas ilhas bem-aventuradas*). Dessa forma, o finalismo que predominava na moral cristã como deus acima de tudo é substituído pela suspeita de que todo valor, inclusive o valor supremo (deus) não passa de uma criação humana e de uma criação que serviu apenas para negar a vida, na medida em que trouxe os elementos do ressentimento contra a vida (ao invés de sua afirmação), da anulação da vontade de poder (em nome de um conforto de cunho metafísico) e do empecilho para o surgimento do além-do-homem (por meio de uma insistência no homem conforme o modelo impetrado pelo velho humanismo).

A diferença entre o além-do-homem e os formadores de ópio, sobretudo quando submetidos à loucura e às danças dionisíacas é que, “ele [o além-do-homem] não sofre as dores do depois” (NF/FP-1882, 4 [75]). Não se permite a enfermidade do olhar para o passado como nostalgia, mas se liberta na perspectiva que deixa para trás a ideia de pecado e em seu lugar regozija-se da alegria. Pois “não deveis matar vossos sentidos, mas santificá-los – torná-los inocentes” (NF/FP-1882, 4 [94]). Ou seja, é preciso passar pelo animal, para chegar ao além-do-homem. E ao final deste processo poderão identificá-lo como o retraído, o solitário, o louco, mas ao mesmo tempo o senhor de si mesmo.

3.2. AS TRÊS DISSERTAÇÕES DA *GENEALOGIA*

A partir das definições anteriores, que tentam elencar os principais aspectos do método genealógico, podemos agora apresentar o panorama das três dissertações de *Para a genealogia da Moral* para verificar como que o seu “funcionamento”, ou seja, o modo como esses aspectos se efetivam na crítica à

psicologia do cristianismo, à psicologia da consciência e aos ideais ascéticos se remontam ao método genealógico de Nietzsche apresentado especificamente em *Para a genealogia da Moral*. Neste tópico 3.2 apresentaremos o panorama geral, pois no último capítulo, tais panoramas serão novamente trazidos à tona para legitimar a forma que Nietzsche consegue caminhar de *Humano, demasiado humano* à *Para a genealogia da Moral*.

Mais uma vez estamos certos de que Nietzsche, desde sua preparação em 1876 dos escritos que comporiam o seu livro para os *espíritos livres*, tendo tais ideias como embrião do método genealógico, as utilizou em todo o procedimento de análise crítica da moral para chegar como médico da cultura com o seu bisturi de dissecação psicológica capaz de apresentar como ele mesmo disse um método completo e mais perfeito, fruto de sua própria história.

3.2.1 A psicologia do cristianismo

Para a genealogia da Moral foi redigida entre julho e agosto de 1887 e publicada logo em seguida por Nietzsche, como uma espécie de complemento à obra *Além de bem e mal*, o qual, como se sabe, guarda muitas semelhanças com *Humano, demasiado humano*. Um dos temas centrais da primeira dissertação é a crítica ao cristianismo principalmente a partir da ideia de ressentimento, pelo viés de uma observação profunda da psicologia do cristianismo. Pois para o filósofo o cristianismo se tornou desnaturado, e sob o efeito de um tratamento historicizante, que o dissolveu em puro saber e, por isso foi aniquilado.

A necessidade da religião em se tornar conhecida foi sua promoção ao mesmo tempo que seu fim. “Pode-se estudar esta circunstância em tudo o que tem vida e que deixa de viver ao ser dissecado até o fim e vive dolorosamente doente, se iniciamos a fazer nele exercícios históricos de dissecação” (HL/Co. Ext. II, 7, p. 60). Tudo o que é colocado sobre a mesa de dissecação psicológica corre o perigo de se revelar não somente o que se desejava para o encantamento das pessoas, mas também seus erros, limites e ilusões.

Num fragmento póstumo de 1873, Nietzsche afirma que “o cristianismo é completamente revelado à história crítica” (NF/FP-1873, 29 [203]) e, desta maneira, os planos do autor desde o início de seu empenho filosófico sobre uma renovação cultural da Alemanha nunca foram, a seu ver, ameaçados pelos ideais do

cristianismo, mas sua luta foi constantemente pautada em apresentar que todo este ideário estava erigido como aversão à vida, fundamentado em valores que privilegiavam de forma clara os “fracos”, dando-lhes “poder” sobre os demais, baseados nos valores morais vigentes.

O texto da obra *Para a genealogia da Moral* resgata desde o seu início uma discussão acerca dos psicólogos ingleses que, embora se posicionassem com suspeita em relação ao cristianismo, faltava-lhes, segundo Nietzsche, um “*espírito histórico*” (GM/GM I, 2). Ou seja, apesar de agradar com suas suspeitas e levantar de forma interessante o debate sobre o lado vergonhoso de nosso mundo interior e confrontarem as verdades sobre a moral, eles ainda acreditam que na origem do “bem” poderíamos encontrar uma explicação a partir da utilidade, da bondade de alguns que nos levariam a uma crença no altruísmo que desembocaria na plena existência do conceito de “bom”. O que era necessário e, que não puderam fazer é justamente colocar em questão o conceito de valor e moral num âmbito estritamente histórico.

Mas, segundo Paschoal,

Não se trata, portanto, de fazer uma história, no sentido tradicional, mas de um ‘envolvimento’ num jogo que coloca em questão a manutenção de uma forma de interpretação moral que apresenta sua avaliação de ‘bem e mal’ como ‘valor em si’, como algo supra-histórico e que se enraizou no homem moderno a ponto de se tornar uma necessidade (obrigatoriedade) (2005, p. 91).

O próprio filósofo, em sua autobiografia, apresenta o caminho para desmistificação dos conceitos que se enraizaram no homem moderno, e um dos procedimentos utilizados pelo autor é apresentar a verdade da primeira dissertação da obra *Para a genealogia da Moral*, como “a psicologia do cristianismo”. Seu trabalho agora é reportar em sua crítica e análise o nascimento do próprio “espírito do cristianismo” (EH/EH, *Genealogia da Moral*) que se espraia numa revolta contra a dominação dos valores nobres. Segundo Stegmaier, “o nascimento do cristianismo se dá a partir do espírito do ressentimento” e não como se diz comumente, pelo “espírito”, ou seja, “um contramovimento segundo a sua essência, o grande levante contra o domínio dos valores nobres” (2014, p. 246). Assim a moral da Europa, tipificada de ascética, aquela negadora dos valores encontrados na própria vida, se alimenta do ressentimento dos “impotentes”.

Os valores nobres, segundo Nietzsche estão arraigados nos próprios valores da aristocracia: orgulho, beleza, felicidade, alegria, sensibilidade, riqueza e um sentimento triunfante de dizer sim a si mesmo. Eles se denominam como os “bons”, mas para os fracos, os não-nobres, a aristocracia é valorada como “maus”, avaliam assim por uma espécie de ressentimento e, por não conseguirem compartilhar deste mesmo “prazer” lançam um “método da difamação dos valores aristocráticos” (NF/FP-1887, 8 [4]). Enquanto isso os nobres avaliam os fracos como “ruins”, pois não são bons o bastante para disfrutar das proezas da nobreza. Assim, os fracos para difamar os nobres incrementam em sua forma de ver o mundo tais perspectivas: “1) não querer ver, 2) querer ver mal, 3) querer ver no interior. Inversão: tentam interpretar o ressentimento como uma virtude (sentido da justiça)” (NF/FP-1887, 8 [4]). Eles acreditam que são os “bons”, os “virtuosos”, os seguidores de deus e invertem o que é fraqueza em virtudes como veremos no fragmento de 1887 a seguir.

O que é realmente baixaza temerosa, como “humildade”, o inofensivo, a “covardia”, a espera como “paciência”, como “bondade”, como “amor ao inimigo”, como “amor aos homens”, também como “obediência a Deus”, que ordena obedecer a “autoridade”, o desejo de vingança como “triunfo de Deus sobre os inimigos”, igualmente a crueldade ao ver uma derrota como “triunfo sobre a justiça de Deus”, sua miséria como prova, preparação dos “escolhidos”, assinalando, inclusive como astúcia (para ser retribuído um dia com maior riqueza) a vida na “esperança”, no “amor”, na “fé” (em um Deus dos pobres e oprimidos), a honra da pobreza como um “serviço divino” (NF/FP-1887, 8 [4]).

Tudo isso não passa de uma tentativa de convencimento a si mesmo de que eles não somente são melhores, mas também, estão numa situação melhor. Os bons, assim, não passariam de uma imagem de fraqueza, desonestidade e mentira. E mesmo com toda a investigação dos genealogistas ingleses sobre a origem dos valores, não foi possível para eles se desprenderem de critérios muito superficiais para elaborarem um diagnóstico mais próximo da realidade psicofisiológica da inversão do que era bom. E ao final ainda creditaram este “bom” a um procedimento baseado no utilitarismo.

Que a utilidade faz parte da explicação sobre a moral é compreensível para Nietzsche, mas ele não poderia aceitar este critério advindo dos genealogistas ingleses pois estes estavam envolvidos na ideia de que esta utilidade é, na visão de Nietzsche, “a utilidade do rebanho, que tem por princípio a ideia da autonomia

individual produzindo o bem comum” (PASCHOAL, 2005, p. 93). Sobre isto, podemos afirmar que se partimos do pressuposto de que uma ação moral tem um pano de fundo altruísta e ao mesmo tempo atende aos interesses individuais, não poderíamos legar a esta ação outra característica que não, egoísta. E é nesta ação que estaria enraizada a ideia de utilidade defendida pelos genealogistas ingleses.

Ao criticar a genealogia clássica, especificamente os genealogistas ingleses, sobretudo por lançarem mão do utilitarismo, Nietzsche elabora e desenvolve seu método para instituir uma historicidade autêntica, não na mesma perspectiva dos que ele critica, mas numa posição de filósofo genealogista, aquele que apresentará a gênese destes valores até chegar à questão do valor dos valores, como já vimos anteriormente. Pois somente retirar a moral do patamar de valores absolutos não seria uma crítica efetiva, mas sim, continuaria alimentando o velho costume entre os filósofos de tecer um tipo de filosofia desprendida da história.

O olhar do filósofo genealogista deve se ater não ao ideal que todos contemplam, mas às experiências morais para compará-las e, pelo método científico, compreender por que algumas morais prevaleceram sobre outras. Assim, poderíamos saber também o que realmente e efetivamente foi bom e mau nos processos experimentados, e o que tais processos puderam deixar de legado ao homem: uma vida de declínio e decadência ou ascensão.

3.2.2 A psicologia da consciência

Se na parte anterior, para elaborar a ideia sobre a origem do juízo “bom” fizemos uma busca pela história de várias morais para estabelecer que uma delas se apropriou de forma necessária do ideário da sociedade, agora precisamos em nossa análise apresentar mais que o processo histórico, se faz necessário uma reflexão sobre a formação biológica e social do tipo de moral que prevaleceu, ou seja, a moral de rebanho, do fraco, do ressentido. Não poderíamos neste sentido trilhar tal análise sem a colaboração do papel do cristianismo e de como seu ideário foi preponderante para a ideia de negação deste mundo e conseqüentemente, de acordo com Nietzsche, uma afirmação ao nada.

A segunda dissertação apresenta a “psicologia da CONSCIÊNCIA: esta *não* é como bem se acredita, ‘a voz de deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, depois que já não lhe é facultado se descarregar para fora. A

CRUELDADE é trazida à luz” (STEGMAIER, 2014, p. 246), como um dos mais antigos subsolos da cultura. A crueldade, no sentido do prazer de exercer poder sobre outrem, tido como um prazer vital, foi, segundo Stegmaier, “domesticado no ESTADO e, por fim, cultivado com vistas à clemente JUSTIÇA” (2014, p. 246), o que levou o indivíduo a uma internalização da crueldade e sua causação a si mesmo, o que poderíamos dizer ser a origem da má consciência, na medida em que o indivíduo se sente culpado pelo próprio prazer vital (seu prazer com o poder), levando o indivíduo a uma impotência.

Assim, em sua autobiografia Nietzsche afirma que “o que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 10). Estes instintos ruins elaboraram conceitos como “além”, “Deus”, “virtude” etc., procurando nada além da grandeza da natureza humana, mas apontaram suas miras em direções erradas ao desprezar as coisas simples e mais próximas que são fundamentais para a vida. Para Nietzsche os que criaram estes valores não passam de “refugos da humanidade, abortos de doença e instintos vingativos” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, 10), aqueles que da vida querem somente a vingança. E Nietzsche manifesta o seu desejo de ser o oposto de todos estes “monstros nefastos”, pois possui em si, sinais de instintos sãos.

Podemos caracterizar o instinto como algo “oposto à razão e à consciência, mas também ao ser e a todas as figuras de fixidez” (WOTLING, 2011, p. 44). O instinto não pode ser tido como uma instância estável, mas, como um processo. Ele exprime uma regulação orgânica, que permite o homem a diversos tipos de avaliações e estas são incorporadas às funções do ser orgânico. Por este viés podemos pensar que o prazer ou desprazer fossem apenas consequências das formas de avaliações que fazemos: “todo instinto é o instinto de algo bom, visto de qualquer ponto de vista” (NF/FP-1884, 26 [72], e nisto há um juízo de valor e por isso passa da vida para o corpo. Ele possui características temporárias de vida, e mesmo após deixar de existir, ainda podemos perceber que ele é transmitido por herança.

O homem aprende a avaliar conforme a herança que recebeu, o que não significa que necessariamente continuará desta forma. Ele avalia de acordo com a quantidade de força e consciência que possui. Nossos instintos foram formados e

colocados no plano da existência, e de uma forma o incorporamos de tal modo que não necessitamos de muitas excitações para provocá-lo novamente. Mas não agimos somente pelos nossos instintos, depois que habituamos a utilizá-los precisamos de “uma inclinação natural (*Trieb*)” (NF/FP-1884, 25 [460]). Assim Nietzsche propõe uma interpretação da má consciência, definida como:

interiorização dos instintos: processo que sobrevêm por ocasião de uma mudança brutal e radical de condições de vida, de uma opressão que proíbe os instintos antigos de realizarem seu trabalho tirânico de conformação da realidade externa segundo o modo que lhes era habitual e os obriga a se exercerem sobre si próprios, no interior do organismo vivente que eles constituem (WOTLING, 2011, p. 45-46).

Mas este homem, animal possuidor de uma liberdade ou de uma consciência sobre si mesmo, segundo Paschoal, primeiro adquire uma “*Bewusstsein*” que designa o estado de *consciência*, a percepção de poder sobre o destino, ou seja, aquele que está consciente. Ora, esta consciência foi conferida a ele pela sua vontade. Em seguida, ele adquire uma “consciência moral (*Gewissen*)”, resultado da transformação destas características (liberdade e consciência de poder) em instinto e instinto dominante” (2005, p. 111). A *Gewissen* designa a consciência moral, a faculdade de fazer distinções morais, assim, a moral tradicional é um composto de elementos como liberdade e consciência, e o homem, a partir deste instinto dominante, passa a ser o *homem soberano*.

Nietzsche, num fragmento póstumo de 1883, afirma que nos esquecemos de que “não há uma virtude para todos, há homens superiores e inferiores: direitos iguais para todos é uma injustiça mais escandalosa” (NF/FP-1883, 17 [8]). Estes homens superiores, ou *indivíduo soberano* é o encontro entre a quantidade de forças bárbaras e a ausência de cadeias em relação a todo o passado. Mas, pelo conceito de consciência compreendemos que na história moral, a memória foi um elemento preponderante para assimilação dos fatos, especialmente dos causadores de dor.

Assim, “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/GM II, 3). Pois com a criação da necessidade de memorizar a dor e o sofrimento e depois associá-los ao instinto de vida, o homem passou a criar de uma forma cruel a ideia de que as marcas indelévels na consciência humana seriam os divisores de águas propostos inclusive

pelos cultos religiosos para que gravando na memória tais infortúnios como sacrifícios e sofrimentos pudessem valorá-los como vontade de deus e obrigação do homem em assimilá-los para viver uma vida voltada ao ascetismo.

Enquanto isso, a própria natureza cria no homem uma memória (*Gedächtniss des Willens*), ou seja, uma memória da vontade que segundo Paschoal “permite em determinados casos suspender o esquecimento e designa algo necessariamente ativo e próprio a um tipo nobre” (2005, p. 113). E a moral é aquilo que se opõe à natureza justamente pelo fato de não saber lidar bem com a questão do esquecimento e ficar ruminando o passado para uma busca incessante de “culpa” ou de algum “infortúnio” que justificasse sua vida como sequência de vontades, mas, não as suas e, sim, de um deus que organiza a vida humana conforme o seu querer: “o ascetismo, a superação, a ênfase no sofrimento como meio de poder: nada mais cristão” (SOUZA, 2008, p. 125). Nada mais como criadores do além.

É bom lembrar que, mesmo atacando o cristianismo por incorporar os valores do além, Nietzsche poupa Jesus, pois percebe que a proposta que ele elaborou e sustentou com a sua vida não negava o mundo e, no mesmo instante, culpa o apóstolo Paulo pela negação da vontade de viver, presente no cristianismo.

A vida cristã que Paulo anunciava e tinha na mente como ideal é a vida judia, talvez não a das famílias dominantes, mas a das pessoas humildes, sobretudo dos judeus que viviam na diáspora. [...] Esta é a ação de Paulo: reconheceu a aplicabilidade da vida privada judia à vida privada das pessoas simples de qualquer lugar (NF/FP-1887,10 [92]).

Paulo não passava, para Nietzsche, de um agitador, mas muito inteligente, a tal ponto de não “confessar o que realmente queria, de manipular com seu instinto a mentira a si mesmo como meio de fascinação” (NF/FP-1887,10 [189]). Ele fazia isto espalhando seu veneno sob a figura de um escolhido de deus. A crueldade percebida no papel do anunciador do cristianismo se baseia em “ser o alívio das almas tensas e orgulhosas, daquelas que estão acostumadas a serem permanentemente duras consigo mesmas” (NF/FP-1885, 2 [15]). Para elas, cada dor, sofrimento se converte em festa a medida que compreendem fazer o que é “bom”. Para Nietzsche, a crueldade pode ser também compreendida como uma espécie de seres abatidos e de vontade fraca, de escravos. Na mesma medida em que há uma crueldade dos que são malvados, há uma crueldade dos que são maus e pequenos.

Segundo Danelon, o apóstolo de Jesus chamado Paulo pode ser considerado esse personagem que associamos com facilidade à pequenez e crueldade tratadas por Nietzsche:

E a Igreja fundada por Paulo é o sepulcro de um Deus ausente, distante, que torna a vida humana um martírio pelo sentimento de culpa, remorsos e arrependimentos pelos pecados cometidos contra esse Deus. No entender do filósofo, essa Igreja tornou a vida humana um fardo, na medida em que concebeu os homens como seres desafortunados, que precisam expiar seus pecados para alcançar, não nesta vida terrena marcada pelo sofrimento, a vida plena no paraíso. Para Nietzsche, este é o maior erro da religião de Paulo: negar os homens, negar a vida na terra. Ao negar os homens e a vida terrena, o cristianismo tornou-se o maior inimigo dos homens. Ao matar aos poucos e muito lentamente a vida humana, a Igreja tornou-se a tumba de Deus, do Deus concebido por Paulo e que ama não a vida, mas a morte; que não deseja a felicidade humana, mas uma vida de expiações e arrependimentos; que não enobrece os homens, mas torna-os seres malogrados e ressentidos (2001, p. 57).

A psicologia da consciência é aquilo que nos permite saber que não é deus ou a sua voz que dirige nossos destinos, mas o próprio instinto de crueldade que não podendo se manifestar num movimento para fora, se volta para trás, ou seja, a crueldade passa a ser um substrato da cultura.

Aqui vale um apontamento a respeito da distinção ente cultura (*Cultur*) e civilização (*Civilisation*). Segundo Wotling, o conceito que permeia os escritos de Nietzsche “corresponde ao que o uso francês designaria antes pelo termo ‘civilisation’”⁵⁰ (2011, p. 28). Deve ficar claro que o conceito de crueldade que tomamos está pautado numa acepção moderna da cultura, pois para outras épocas a crueldade poderia ser inclusive um valor. Algo que pudesse ser provocado para satisfazer ou cobrar uma dívida, dando liberdade de punição ao mais fraco da relação.

O sofrimento, se causado, mas anunciado ou clarificado o seu sentido, não é resistido pelo homem no geral, ainda mais para o cristão que interpreta o sofrimento de uma maneira muito peculiar, como uma provação de deus ou uma saudação das dívidas referentes aos seus pecados (uma investida do sacerdote asceta). E segundo Almeida, “foi também com base na crueldade e na força que subjuga as massas e os povos em geral que as grandes religiões construíram as suas doutrinas

⁵⁰ “A cultura não visa à formação intelectual nem ao saber, mas engloba o campo constituído pelo conjunto das atividades humanas e de suas produções: moral, religião, arte, filosofia também, estrutura política e social etc. abarca, portanto, a série das interpretações que caracterizam uma determinada comunidade humana num estágio preciso de sua história” (WOTLING, 2011, p. 28-29).

e os dogmas que as corroboram e as justificam” (2008, p. 127). A mesma crueldade que está presente na essência de cada civilização pode ser comparada e entendida também como a crueldade presente no seio de cada religião.

3.2.3 O ideal ascético

Enquanto no item acima afirmamos, com Nietzsche, que os valores possuem uma história e que isso está associado às condições fisiopsicológicas do nascimento da própria cultura, agora nos ater-nos-emos ao nascimento do poder investido no sacerdote, um poder do ideal ascético que segundo Nietzsche é o caminho para o conceito de decadência. Ora, se o sacerdote goza de poderes, isso se deve ao fundamento da vontade humana que necessita de um objetivo, uma meta para seguir. E de acordo com Nietzsche o homem “preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM/GM III, 1)⁵¹. E o poder do sacerdote mesmo sendo nocivo, ou uma vontade de *décadence* encontra seguidores não pelo motivo da ação de deus sobre eles, mas “por falta de coisa melhor – porque foi até agora o único ideal, porque não tinham concorrentes. [...] Sobretudo faltava um *contra-ideal*, até Zaratustra” (EH/EH, *Genealogia da moral, um escrito polêmico*). Com a obra *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche inaugura a primeira psicologia do sacerdote.

O que significam os ideais ascéticos? Para Nietzsche é:

uma forma preliminar do novo modo de vida contemplativa, extrema, para encontrar respeito e infundir respeito a si mesmo (contra a ‘má consciência’ da inatividade), modo de vida dos que buscam condições, um sentido da limpeza da alma, expressado de modo barroco, um estado de presidiário (que se prepara uma quantidade de manjares), como remédio de uma concupiscência muito selvagem (que ‘evita as tentações’) – que se exterioriza como ódio aos sentidos, à vida. Um empobrecimento de vida (NF/FP-1887, 8[3]).

O tipo de homem contemplativo nem sempre foi um tipo admirado, mas muitas vezes temido, pois a ele era atribuído alguns poderes sobrenaturais, principalmente para vencer as forças inimigas e que para isso não poderia ser um homem qualquer. E esta ideia foi propagada de ampla maneira e tida como uma

⁵¹ Segundo Heidegger, ‘querer o nada’ não significa de modo nenhum querer a simples ausência de tudo o que é efetivamente real, mas quer dizer precisamente querer o que é efetivamente real, mas querê-lo, em cada caso e sempre, como algo que é nulo [Nichtzges] e, só através dele, querer a aniquilação. Em tal querer, o poder assegura-se sempre ainda da possibilidade do mando e do poder-ser-senhor” (2002, p. 272).

verdade absoluta. A vida para ele é hostilizada em favor de uma outra vida, levando à anulação do corpo e da vida orgânica em geral. Eles travam uma luta contra a vida e desejam outra melhor, uma vida redimida, travam uma luta contra o mundo e desejam outro melhor, estes sentimentos só são possíveis porque a própria vida para eles está em degeneração.

Segundo Marton, “o filósofo considera a figura do padre ascético a forma mais acabada desse ideal, pois é ele quem prega, com maior veemência, existir a vida depois da morte, a única eterna e verdadeira” (2000, p. 85). E assim, a ciência poderia se colocar como a grande adversária dos ideais ascéticos, por negar os princípios anunciados por eles.

Mesmo assim, criticando os ideais ascéticos, os homens da ciência ainda não estariam prontos para se tornar um espírito livre porque “eles creem ainda na verdade” (GM/GM III, 24). Eles destituem a verdade metafísica de seu patamar para implementar outro tipo de verdade que não estariam dispostos a abrir mão. Contudo Nietzsche ressalta que o sacerdote diferente de outros tipos e vontades de poder, demonstra um grau de ressentimento que se pretende tornar universal: e segundo Hatab, “a vontade de poder do ascetismo ‘quer ser mestre, não sobre algo na vida, mas sobre a vida em si em suas condições mais profundas, mais fortes, mais sérias. [...] É feita uma tentativa de usar o poder (*Kraft*) para obstruir as fontes (*Quellen*) do poder” (2010, p. 140). Ele vai lutar contra todo tipo de satisfação com a vida, principalmente com a vida carnal e o prazer é transformado, transvalorado em fraqueza, há prazer na decadência, na dor, no infortúnio.

É bom lembrar que desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche anuncia que a luta contra o infortúnio pode ser interpretada por duas maneiras, ou “eliminando a sua causa ou modificando o efeito que produz em nossa sensibilidade” (MA/HH, 108). Desta forma, a religião como arte da narcose, modifica a nossa sensibilidade na perspectiva de alteração dos nossos sentimentos e juízos, para justificar o prazer na dor e compreender que “Deus castiga a quem ama” (MA/HH, 108)⁵². E assim, Segundo Nietzsche “já não é possível nos relacionarmos com ele [o

⁵² A citação de Nietzsche é retirada da carta aos Hebreus (12, 6) na qual se lê: “pois o Senhor corrige a quem ama e castiga a quem aceita como filho. Em vista da educação é que vocês sofrem. Deus trata-os como filhos. E qual é o filho que não é corrigido pelo pai? Ao contrário, se vocês não são corrigidos como acontece com todos, então vocês são bastardos e não filhos” (12, 7-8). Nietzsche interpreta essa passagem mostrando que o cristianismo, quando ele afirma que “Deus nos corrige para o nosso bem” (12, 10) a fim de nos santificarmos. A tristeza é o preço da alegria posterior: “Na hora, qualquer correção parece não ser motivo de alegria, mas de tristeza; porém, mais tarde, ela

cristianismo] sem manchar irremediavelmente nossa *consciência intelectual* e abandoná-la diante de nós mesmos e dos outros” (MA/HH, 109), o que significa que toda tentativa de reinterpretar a dor e o sofrimento vindos da religião nos chega apenas como possibilidade de desvio da consciência e de uma redução de nossa capacidade intelectual, um abandono da possibilidade de refletir sobre a própria vida e as causas reais dos sofrimentos.

produz um fruto de paz e de justiça naqueles que foram corrigidos” (12, 11). Outras passagens bíblicas também corroboram esse argumento de Nietzsche, nas quais a religião a todo custo tenta implementar esta mudança de sensibilidade mostrando que o castigo de Deus pode ser considerado como uma correção de um pai que quer o bem dos seus filhos, como nas passagem: “Eu repreendo e castigo a todos os que amo” (Apocalipse 3, 19), ou “Deus guarda a sua violência para seus filhos” (Jó, 21, 19).

4 POR UMA GENEALOGIA DA GENEALOGIA

Ao falarmos de uma “genealogia da genealogia” nos referimos ao objetivo de descrever como Nietzsche mesmo pensa a conexão entre a obra de 1887 e aquela de 1878. Trata-se de analisar a legitimidade dessa conexão a partir da lista temática de aforismos presentes no prólogo da *Para a genealogia da Moral*. Objetivamos não somente analisar a relação entre os textos e períodos, mas também, a conexão direta entre os dois métodos desenvolvidos por Nietzsche no trajeto de seus escritos e, assim, apresentá-los não no sentido de superioridade em relação ao outro, mas sim, de perspectivas metodológicas diferentes que se complementam.

Nesse capítulo trataremos, portanto, de analisar os cinco aspectos sugeridos por Nietzsche como uma espécie de “prova” da articulação metodológica da *genealogia* com a filosofia *histórico-fisiopsicológica*. Com isso pretendemos não apenas seguir os passos sugeridos por Nietzsche no prólogo da obra *Para a genealogia da moral*, como também reconstituir essas relações com o fim de demonstrar até que ponto elas contribuem para a confirmação de nossa tese: de que, através delas, o método genealógico encontra-se já premeditado na filosofia de *Humano, demasiado humano*; e de que, em consequência, o método genealógico é um desdobramento complementar do procedimento histórico-fisiopsicológico:

Foi então que, como disse [em *Humano, demasiado humano*], pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas. Confira-se, em particular, o que digo em *Humano, demasiado humano* (parágrafo 45) sobre a **dupla pré-história do bem e do mal** (a saber, na esfera dos nobres e na dos escravos); igualmente (§ 136) sobre **valor e origem da moral ascética**; igualmente (§ 96, 99, e vol. II, 89), sobre a “**moralidade do costume**”, aquela espécie de moral mais antiga e primordial, que difere toto coelo [diametralmente] do modo de valorizar altruísta (que o dr. Réé, como todos os genealogistas da moral ingleses, vê como o modo de valorar em si); igualmente (§ 92), *O andarilho* (§ 26), *Aurora* (§ 112), sobre **a origem da justiça** como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito); do mesmo modo, *O andarilho* (§ 22, 33), sobre **a origem do castigo**, ao qual a finalidade de intimidação não é essencial nem primordial (como pensa o dr. Réé — ela lhe é, isto sim, enxertada em determinadas circunstâncias, e sempre como algo acessório, adicionado) (GM/GM, Prólogo, 4, grifo nosso).

Os cinco tópicos grifados na citação acima serão nossa bússola na busca da legitimidade das conexões metodológicas encontradas entre as duas obras, a saber,

Humano, demasiado humano e *Para a genealogia da moral*. Vimos no decorrer deste trabalho que de uma filosofia histórica com objetivos muito peculiares, Nietzsche chega ao seu método genealógico. Todas as descobertas logradas pela filosofia histórica no segundo período de seus escritos não foram descartadas na metodologia de escrita dos textos tardios, mas aprimoradas, vistas pela nova perspectiva dos valores. O próprio experimentalismo seria uma legítima forma de apresentar que na medida em que se vive, as forças e impulsos, ou seja, a própria vontade de poder, se desloca para novas conquistas, novos olhares e metodologias.

Nietzsche é um grande estrategista nesse aspecto, pois fazendo da vida, amizades, cultura e leituras a própria filosofia, ele se articula de tal maneira que se associa a alguns pensamentos e pessoas e sem temor, se necessário as renuncia. Ele junta forças com um para combater outro e depois este outro também poderá ser combatido por ele, pois não se alia a sistemas, ou verdades definitivas. Sua filosofia então se faz no caminho, no trajeto, mas sem metas ou intenções de chegar a um determinado fim, pois este não existe na perspectiva metodológica que tecemos durante a tese, embora possamos afirmar que a principal conquista dessa metodologia filosófica seja a ideia de inocência, conforme veremos adiante.

Nos tópicos a seguir vamos perceber que não há como falar dos temas presos a uma única obra, tampouco a um único modo de olhar esta obra. Com o método genealógico, todo o procedimento científico anterior se torna substrato, fez e ainda faz parte do processo e não pode ser excluído, mas levado em consideração para saber o motivo pelo qual Nietzsche se interessa agora em avaliar o valor dos valores. São caminhos que trilhamos para entender metodologicamente as mudanças de rotas que Nietzsche fez durante sua vida. Lembrando que mudar a rota, não significa começar do zero, mas continuar o caminho, mesmo que em outras rotas, o mesmo caminho, o que nos levaria a dizer que *Humano, demasiado humano* foi um caminho que não poderia não ter sido trilhado para se chegar, como chegou, à obra *Para a genealogia da moral*.

4.1 A DUPLA PRÉ-HISTÓRIA DO BEM E DO MAL

A própria definição de “bem” trazida pelo dicionário Houaiss nos encaminha para tudo aquilo que é “bom”. Em outros idiomas também podemos observar que o

sentido de bem orienta-se no mesmo sentido: grego: *ἀγαθόν*; latim: *Bonum*; inglês: *Good*; alemão: *Gut*. “Em geral, tudo o que possui valor, preço, dignidade, a qualquer título. Na verdade, bem é a palavra tradicional para indicar o que, na linguagem moderna, se chama valor” (ABBAGNANO, 2007, p. 107). Este valor pode ser comparado ao preço de algum objeto, a alguma ação tida como virtuosa até chegarmos a uma comparação com aquilo que realmente seja “bom” devido a sua utilidade. Não poderíamos nos esquecer de que bem é também tido pela filosofia de Platão como a realidade perfeita ou suprema, existiria objetivamente enquanto outros pensadores subjetivistas classificariam o bem como algo desejável na medida em que agrada.

Assim, dentro da ética o “bem” proporcionará uma série de discussões dando vozes a vários pensadores desde a antiguidade como Platão (fonte da verdade), Plotino (origem da realidade, o próprio deus, causa do ser e da ciência), Estoicos (objeto de escolha obrigatória ou preferencial, eles introduziram na ética a noção de valor), Tomas de Aquino (bom é tudo o que é, e o que está em ato é perfeito, bom), Hobbes (bom é o objeto de desejo e mau o de ódio, depende de quem as emprega), Spinoza (uma coisa não é boa porque a julgamos assim, ao contrário é boa porque a desejamos), Locke (o bem é o que nos causa prazer e o mal o que nos produz sofrimento), Hegel (o bem é a liberdade realizada, o objetivo final absoluto do mundo), Kant (o bem é o que, por intermédio da razão, agrada em seu conceito puro, algo é bom, “útil”, quando agrada só como um meio. Um alimento é bom quando agrada a razão em relação ao objetivo da nutrição por exemplo). Mas para Nietzsche tanto o conceito de bem quanto mal não podem ter um valor qualitativo por trás deles e nem podem ser avaliados qualitativamente em si mesmos.

Na própria *Genealogia* Nietzsche expressa que desde muito cedo⁵³ dedicou-se à questão sobre o bem e o mal e aprendeu a “separar o preconceito teológico do moral”, e conseqüentemente a não buscar “a origem do mal por trás do mundo” (GM/GM, Prólogo, 3). E por esta perspectiva contaremos esta história pelo recorte

⁵³ Aos treze anos havia dedicado a pensar este problema, e citando uma frase de Goethe se referia a si mesmo como aquele que tinha “o coração dividido entre brinquedos e Deus” (GM/GM, Prólogo 3). A saída na época foi homenagear a Deus como o Pai do mal, sua brincadeira filosófica apontava realmente um “a priori” sobre Deus ou era apenas uma jogada de um imoralista e antikantiano que nascia? De qualquer forma posteriormente buscou responder esta questão por outros caminhos, históricos, filológicos e psicológicos como veremos neste capítulo.

que perpassa desde as anotações para a preparação de *Humano, demasiado humano* até a sua *Para a genealogia da Moral*.

4.1.1 O bem e mal a partir de *Humano, demasiado humano*: o sentimento de pertença a um grupo e a crença em um deus.

Humano, demasiado humano é uma obra em que podemos constatar que Nietzsche elenca uma dupla pré-história a partir das tribos e castas dominantes para explicar a origem do bem e do mal. Suas brincadeiras filosóficas de infância lhe proporcionaram um desejo de verificar a fundo esta questão, algo que é feito com o auxílio da história, psicologia e filologia. Compreendemos que há duas perspectivas: num primeiro momento a perspectiva de distinção se baseia num [1] *sentimento de pertença a uma certa comunidade*: aqueles que são capazes de retribuir com gratidão o bem que receberam ou aqueles que conseguem vingar o mal recebido com o mal são tidos como os “bons”. Alguns não têm o poder nem de gratidão, tampouco de vingança, estes são tidos por “maus”. O laço entre os “bons” está feito mediante o sentimento comunal e de retribuição, o que os “maus” não possuem, pois são apenas um bando de homens submissos e impotentes no sentido de não terem sequer um sentimento comunitário, estes são tidos como uma massa, como um pó.

O pensamento naturalista de Nietzsche teve influência de Paul Rée. Segundo Itaparica, “na realidade, tanto *A origem dos sentimentos morais* quanto *Humano, demasiado humano* são frutos de um profícuo diálogo entre Nietzsche e Paul Rée em uma estada comum em Sorrento, entre outubro 1876 e maio de 1877” (2013, p. 58). Este “diálogo” rendeu a Nietzsche as reflexões que posteriormente serão desenvolvidas em *Para a genealogia da moral* como frutos das reflexões das ciências naturais mediadas pela psicologia, filologia e história.

De acordo com Itaparica,

para Rée, o homem possui dois instintos (Triebe) básicos: um egoísta (o impulso de sobrevivência, o impulso sexual e a vaidade) e outro altruísta. Por este último, ele entende o sentimento de dor que se tem ao presenciar o sofrimento de outro. Isso provoca a compaixão não-egoísta, que não deve ser confundida com a compaixão egoísta, que surge quando o indivíduo sente em si mesmo a dor que vê no outro. Na compaixão não-egoísta o que incomoda o indivíduo é que o outro sofra. A realização de ações altruístas provoca, com a cessação da dor alheia, o fim da dor que se sente ao ver o

sofrimento alheio, provocando ainda o sentimento agradável de ter feito uma boa ação (2013, p. 60).

Em consonância com a citação acima podemos dizer que o juízo de “bom” e “mau” acompanha de certa forma o grau de altruísmo que uma pessoa pode ter na realização de ações em nome de um bem alheio, mesmo que em detrimento de seu próprio bem. A moralidade assim, é tida como consequência de uma ação mesmo que não tenha motivos claros, mas produz resultados notórios e úteis, sendo que o hábito de elogiar tais ações levou o homem a condenar as ações contrárias classificando aqueles que as produzem como ações “más”. Dessa forma elas passam a valer e existir em si mesmas como ações boas e más.

Nietzsche nos lembra, contudo, que,

durante algum tempo, bom e mau equivalem a nobre e baixo, senhor e escravo. Mas o inimigo não é considerado mau: ele pode retribuir. Em Homero, tanto os troianos como os gregos são bons. Não aquele que nos causa dano, mas aquele desprezível, é tido por mau. Na comunidade dos bons o bem é herdado: é impossível que um mau cresça em terreno tão bom. Apesar disso, se um dos bons faz algo que seja indigno dos bons, recorre-se a expedientes; por exemplo, atribui-se a culpa a um deus: diz-se que ele golpeou o bom com a cegueira e a loucura. — Depois, na alma dos oprimidos, dos impotentes (MA/HH, 45).

Há uma naturalização implícita na ideia que configura o bem como algo herdado. Para justificar uma ação indigna deste homem que recebeu de herança o bem, mas que golpeou a comunidade quebrando algumas de suas regras ou costumes, atribui-se de maneira aleatória, sem muita justificativa, a interferência divina.

Assim, vemos que a ideia do elogio ao hábito e da naturalização do que seja bom e mau é considerada por Nietzsche também em outra perspectiva, da [2] *crença em um deus*, como se ele pudesse ser a própria revelação do que seria o bem em si. Ele é o espelho perfeito pelo qual todos devem olhar e repetir, mas o homem se esquece que este espelho perfeito também é fruto de suas mãos, ou seja, uma obra humana, muito humana. Na visão dos que acreditavam, contudo, ele servia como algo útil, um parâmetro que não permite erro e ainda assinala uma ação, uma ideia de que todos por serem dotados desse conhecimento, são também responsáveis pelos seus atos.

A crítica nietzschiana parte do princípio de que a verdade absoluta que reside na religião ou na crença em um deus está amparada num erro da razão do homem

em relação a si mesmo, num erro de avaliação provocado por uma distorção que fez com que ele visse algo de ruim nele mesmo como motivo da dor e do sofrimento. Em outras palavras, o homem começa a identificar nele mesmo uma culpa devido a “defeitos” que levam ao autodesprezo. A metáfora aqui é, como dissemos acima, a “falha do espelho” (MA/HH, 133) pelo qual “este procedimento interpretativo é fruído por Nietzsche como estratégia de denúncia do estratagema oculto pela interpretação implementada pelas religiões, pela arte romântica e pela filosofia metafísica na fundação dos idealismos” (OLIVEIRA, 2012b, p. 238). Pelo aforismo 133 de *Humano, demasiado humano* (no qual aparece essa metáfora da *falha do espelho*), Nietzsche explicita a ideia de que é preciso buscar a “gênese” como parte do procedimento de crítica à religião.

Como temos visto, Nietzsche pretende, nesse período, derrubar as bases suprassensíveis denunciando-as como má-interpretação das coisas humanas, e utiliza a metáfora do espelho como símbolo de um engano que “divide e expande, do pretense ‘eu’ representado pelo próprio ‘eu’ e do ‘eu’ que se representa a si como fraude porque só se vê como reflexo” (OLIVEIRA, 2012b, p. 238). E por não se ver como realmente é, o resultado é um desgosto com a imagem que se percebe refletida e representada no espelho. Mas, segundo Nietzsche, é justamente pela “falha no espelho” que este homem se vê assim turvo, necessitado de algo que lhe fortaleça diante da visão de sua pretensa fraqueza. Deus torna-se, assim, o símbolo da clareza em contraste com a escuridão do homem. A imagem de deus, entretanto, de tão clara, acaba por tornar turvo o próprio homem: note-se que o contraste tem como resultado não uma “correção” do homem, mas precisamente um aprofundamento de sua condição sofredora, tida por miserável e punível.

Diante dessa imagem tão clara e pura e, portanto, impossível de ser alcançada, o homem se frustra, pois, esse deus é muito distante: “é porque olha neste espelho claro que seu ser lhe parece tão turvo, tão incomumente deformado” (MA/HH, 132). Assim o indivíduo se vê diante de um ser superior e carrasco que “em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer a cólera e as ameaças dele” (MA/HH, 132). A causa desse estado, segundo Nietzsche é o fato de que o “homem não caiu nele por sua ‘culpa’ ou ‘pecado’, mas por uma série de erros da razão” (MA/HH, 133).

É por essa distorção, portanto, que ele passa a alimentar a “necessidade de redenção” (MA/HH, 135), como uma estratégia de corrigir aquilo que, no fundo, não

passava de um erro do olhar, de uma “falha no espelho”. Frente ao espelho o homem projeta para si mesmo a ideia de deus (ou dos deuses): no caso do grego, as divindades passam a ser uma projeção da alegria que ele viu em si mesmo, pois “eles viam apenas o reflexo, por assim dizer, dos exemplares mais bem-sucedidos de sua própria casta, um ideal portanto, e não um oposto de seu próprio ser” (MA/HH, 114); no caso do cristão, uma projeção da correção ou do desejo de redenção, que cria a imagem de um deus “todo amor”, absolutamente altruísta e desinteressado.

Medir-se na perspectiva de deus seria para o humano, segundo Nietzsche, apenas usar uma régua de medida que “pertence ao reino das fábulas” (MA/HH, 133). A consequência desta visão distorcida é um homem “esmagado e despedaçado” (MA/HH, 114) que poderá se estruturar somente pela graça e pela “misericórdia divina” (MA/HH, 114) deste deus que é todo amor e oferece um caminho de redenção, fazendo o homem acreditar “carregar o céu dentro de si” (MA/HH, 114) e ser possível se assemelhar ao seu criador. Mas “percebendo a aberração do raciocínio e da imaginação, deixa-se de ser cristão” (MA/HH, 135), se livrando das ideias que lhe foram inculcadas pela religião.

Ao descobrir esse erro interpretativo, através de um recuo até a gênese dos sentimentos morais, conforme a proposta de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche acredita que o homem se livraria do princípio religioso e, portanto, dos mecanismos usados para seu “melhoramento⁵⁴”: o ascetismo e a busca pela santidade (cf. MA/HH, 136). Eis como a fisiopsicologia funcionaria como estratégia de crítica e de rompimento dos ideais religiosos.

Assim como Rée, Nietzsche também defendia que os valores morais estavam pautados numa utilidade que outrora fora esquecida, primeiro valoramos as ações e depois os indivíduos e estes sendo bons, não poderiam deixar de ser, a não ser que sejam tentados por algum deus. Eles passam a manifestar sentimentos de remorsos e culpa por suas más ações como se pudessem ter tido outra atitude, pois acreditam na responsabilidade e no livre arbítrio, mas se esqueceram que são frutos de um conjunto de elogios e censuras baseados em determinada cultura causando um mal-

⁵⁴ A questão do “melhoramento” em Nietzsche se encontra desenvolvida de forma mais acabada na obra *Para a genealogia da Moral*. Aqui, entretanto, podemos mostrar como ele está prefigurado já a partir de *Humano, demasiado humano*: ainda que o conceito não esteja implícito de forma direta, sua presença se faz ligada à ideia de “cura” – curar o homem seria melhorá-lo, a partir das medidas de cunho religioso-metafísico oferecida pelos sacerdotes.

estar por se considerarem livres e terem cometido alguma “má” ação contra seu grupo.

Nietzsche, todavia, orienta que “além disso, esse mal-estar é coisa que podemos deixar para trás; em muitas pessoas ele não existe em absoluto, com respeito a ações pelas quais muitas outras o sentem. É algo bastante variável, ligado à evolução dos costumes e da cultura” (MA/HH, 39). E mesmo sabendo que ninguém pode ser responsabilizado pelas suas ações ainda se mantêm presos por medo das consequências. “Nossa moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas dominantes” (MA/HH, 45): com esta frase Nietzsche encerra o aforismo 45 de *humano* para mostrar que as comunidades que seguem estas concepções de bem e mal estão fadadas ao declínio e não por sua culpa, mas pelo grande “império das religiões e de todas as artes da narcose” (MA/HH, 108), que lutam incessantemente para mudar a sensibilidade e a percepção dos acontecimentos levando o homem a crer inclusive que “Deus castiga a quem ama” e assim se mantem no poder criando reinterpretções dos males humanos por uma única ótica.

A metodologia utilizada por Nietzsche contando a história do nascimento das ações chega a mencionar que tal história tem um fundo religioso e foi por causa da fraqueza ou medo das consequências ou castigo de um deus que muitos ainda seguem as determinações da casta sacerdotal que manipula a seu gosto a sensibilidade daqueles que ainda se acham livres para seguir tal caminho.

Nietzsche entende sua filosofia como uma espécie de peregrinação (investigação) por muitos tipos de morais, fazendo com que sua observação aguçada percebesse que há certas características que não somente se conectam, mas se repetem, o que possibilita uma caracterização de dois tipos de morais. Na medida em que é dado aos “‘onipotentes’ e seus ‘SACERDOTES’ conduzir a moral do ressentimento à dominação, eles provaram possuir de sua parte, um PODER mais forte”. Assim transvaloraram a “nobre” valoração “bom e ruim” na oposição moral “bom e mau” (STEGMAIER, 2014, p. 246), como se todos, tanto os melhores, quanto os piores, devessem seguir as mesmas normas. Assim, atenhamo-nos à análise de Nietzsche para compreendermos o papel da psicologia na dissecação dos valores que se escondem ou se revelam por trás de cada tipo de moral:

Há a moral dos *senhores* e a moral dos *escravos*; concluir-se-á rapidamente que nas culturas mais elevadas e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior

frequência, confusão das mesmas, frutos de uma incompreensão recíproca, e talvez a coexistência de uma ao lado da outra – isso é encontrado em indivíduos, numa só alma (JGB/BM, 260).

Na dupla pré-história do bem e do mal em *Humano, demasiado humano* Nietzsche afirma que o fardo que os homens carregavam acerca dos valores possui uma história que começou pelas próprias mãos humanas. Ou para ter proteção da comunidade, ou para justificar uma ação mediante o poderio de um deus que quis ou quer algo diferente da vontade humana, mas determina qual é a sua própria vontade (que é justamente uma humana, mas manipulada pelos seus sacerdotes), e diante dessa vontade de “deus” os sacerdotes criam mundos diversos para justificar inclusive a questão social, mantendo sua casta sobre o poder que causa medo pelas consequências da desobediência.

Vimos então que, ao contar que os valores de bem e mal possuem uma origem humana, desvelamos com Nietzsche as proposições que sustentavam que tais valores eram sobrenaturais e válidos ou existentes desde sempre. O que se faz necessário agora seria fazer novamente outra pergunta pela origem desses valores, mas por outra perspectiva metodológica, contar esta história e relatar de quais valores eles partiram e foram criados, o critério de investigação muda a fim de encontrar o valor dos valores tendo a vida como o próprio critério de avaliação⁵⁵. No tópico a seguir apresentaremos a história do bem e do mal na perspectiva da obra *Para a genealogia da moral* e esperamos que esta perspectiva venha ao encontro das investigações que Nietzsche havia começado em *Humano, demasiado humano* e apresente não somente uma metodologia diversa para sua análise, mas uma metodologia que justifique a importância de todo procedimento utilizado para se chegar até ela.

4.1.2 Bem e mal a partir do *pathos da distância* em *Para a genealogia da Moral*

Se o trato da distinção das morais de senhores e escravos se pauta em sua origem social, e aos senhores atribuímos um status de aristocratas, não estaria certo

⁵⁵ “É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado* [avaliado]. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz; e não por um morto, por um outro motivo. — Que um filósofo enxergue no *valor da vida* um problema é até mesmo uma objeção contra ele, uma interrogação quanto à sua sabedoria, uma não-sabedoria” (CD/CI, *O problema de Sócrates*, II).

os não-nobres se rebelarem contra aqueles que se auto-intitulam morais, bons e nobres? Nietzsche discute essa questão afirmando que, mais do que uma questão de valores, temos aqui um problema que – como bem notou Fink (1983, p. 150) - indica como “*pathos de distância*”. Em *Para a genealogia da moral* Nietzsche aplica a fórmula “*pathos da nobreza e da distância*” (GM/GM, I, 2) para evocar a posição aristocrática como raiz. Ou seja, consideramos mais a constituição física dos indivíduos do que as suas questões sociais ou sociológicas. Falamos então dos grandes indivíduos de uma elevada estirpe senhorial, que levam em conta a formação (*Gestaltung*) e a exaltação de sua posição de nobreza. Eles estão muito distantes do que é comum e geral a todos, há um tipo homem superior, obra de uma sociedade aristocrática, de uma moral da hierarquia.

Nietzsche então associa o conceito “bom” ao que é nobre, ao que advém de uma posição aristocrática. E para estes, o bom e o bem eram experimentados num âmbito de sucesso e de dominação sobre os inferiores. Dessa forma a origem dos valores morais na contraposição da tese dos genealogistas ingleses⁵⁶, deveria ser contada a partir de uma classe aristocrática para revelar as gradações de superioridade e inferioridade: nobres e plebeus. Assim, não poderia ser diferente que todos aqueles que não participam de uma vida nobre, a desejariam em algum momento. A moral de escravos se baseia numa vontade de nivelção, de rebelião contra toda esta hierarquia arquitetada com vistas à igualdade. Quando observamos esse cenário pelo lado daqueles que viam na ascensão da aristocracia e seus valores um aspecto negativo, ou seja, os viam como maus, temos aí, segundo Nietzsche, um declínio dos valores, que desenhou os valores morais vigentes privilegiando a antítese de uma moral nobre.

Fica mais fácil, então, entender como cada uma dessas morais operam seus pensamentos. A moral dos senhores trabalha com a contraposição *bom x ruim*. Bom é tudo o que engrandece o indivíduo, promove sua autenticidade, bom é que faz a nobreza existir, bom é também o herói e o guerreiro. Vemos então que esta moral dos senhores é uma moral das virtudes. Mas estes virtuosos desprezam a todos

⁵⁶ Na obra *Para a genealogia da moral*, sobre uma análise da tese dos genealogistas ingleses, Nietzsche salienta que o seu “erro”, foi a explanação da origem, do conceito e do juízo “bom” associado à utilidade. E “bom” passou a ser aquele que tinha ações não-egoístas. O costume ou a má-observação fez que os homens sentissem pelos atos altruístas a própria essência do que fosse realmente o bom. Nesta perspectiva, Nietzsche considera que a concepção genealógica apresentada pelos psicólogos ingleses estava repleta de uma profunda idiosincrasia, ou seja, ao valorar a utilidade e esquecer a história das ações, postula-se facilmente o hábito, o que leva ao erro.

aqueles que estão inferiores a eles; estes baixos, pobres e não-nobres são vistos como ruins.

Há o movimento de reversão, contudo, que parte de um ressentimento dos fracos, do povo, contra a classe aristocrática por não poder viver os mesmos valores que ela, por não poderem se igualar. Então, por um instinto que Nietzsche chama de instinto de rebanho ou instinto gregário, invertem os valores, atribuindo a si mesmos o juízo de “bom” e em contraposição atribuem o juízo de “mau” aos nobres. Segundo Nietzsche herdamos essa inversão dos judeus que se apegando à ideia de que,

os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados! (GM/GM I, 7).

Esta herança de vingança contra os valores nobres, essa revolta dos escravos na moral tem sua raiz há milênios e só se repete pelo mau hábito de ter visto que tal revolta foi vitoriosa. Este ódio é o criador de valores: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM/GM I, 10). Assim a moral dos nobres nasce de um constante dizer sim à própria vida enquanto a moral escrava é fruto de uma eterna negação de vida e este é o seu ato criador de valores.

De acordo com Scarlett Marton,

Toma-se possível, portanto, traçar uma dupla história dos valores “bem” e “mal”. O fraco concebe primeiro a ideia de “mau”, com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes do que ele — e então, a partir dessa ideia, chega como antítese à concepção de “bom”, que se atribui a si mesmo. O forte, por sua vez, concebe espontaneamente o princípio “bom” a partir de si mesmo e só depois cria a ideia de “ruim” como “uma pálida imagem-contraste”, para o forte, “ruim” é apenas uma criação secundária; para o fraco, “mau” é a criação primeira, o ato fundador da sua moral (2000, p. 73).

O ressentimento do fraco deriva do fato de que ele não pode se igualar ao que ele ataca, por isso ocorre a negação e oposição a tudo o que fortalece e engrandece a vida. Temos aqui as divergências entre o juízo “bom” que permeia as duas morais. Tal ressentimento é fruto de uma busca incessante do fraco por uma

causa de seus sofrimentos. Assim, a exteriorização dos afetos passa a ser uma reação. Segundo Paschoal esta reação pode ser identificada de duas formas: “para fora, na forma de atos” ou simplesmente “para dentro” na busca de um “agente culpado” (2005, p. 100), o que mudaria, assim, seria apenas a forma como ele direciona o seu ressentimento, pois para a pessoa que sofre, seu alívio está na descarga de seus afetos. Mas este alívio não passa de um entorpecente, seu narcótico para subterfúgios de qualquer espécie.

Segundo a suposição de Nietzsche “se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de entorpecimento da dor através do afeto” (GM/GM III, 15). Mas esta causa procurada erroneamente passa a ser um contragolpe defensivo para não se buscar efetivamente a causa do ressentimento. O que sabemos é que, de um lado, querem se prevenir de mais problemas enquanto noutro, predomina o desejo de entorpecer-se cada vez mais, mergulhando na dor mais profunda e sem a necessidade de pensar em sua causação, mas lançando mão de seus afetos conseguem, os fracos, o que desejam: um bom pretexto para culpar outrem dos males que passam. Isso é o fruto de um ser doente com capacidade inventiva de subverter os valores em prol da propagação de sua imagem de “bom” em detrimento ao que segundo a visão nietzschiana seria realmente o “bom”.

Quando os fracos, na concepção nietzschiana, substituem os conceitos *bom x ruim* por *bom x mau*, o bem original passa a valer como mal e o ruim como o bom. Ou seja, o bem da moral escrava passa agora a influenciar, com a ajuda da religião judaico-cristã, a todos, possibilitando aos oprimidos uma ressignificação religiosa para o seu sofrimento. A intenção de Nietzsche ao perceber esta reversão moral contra a vida é que seja possível uma recuperação dos valores através de uma transvaloração de todos os valores. Mas para isso se faz necessário uma nova orientação aos sentidos e significados de “bem”, que poderia proporcionar crescimento da vida, da força, da vontade de poder.

Uma coisa importante a salientar é que a moral dos senhores é criadora de valores, ao contrário da moral escrava, que encontra tais valores diante de si. Assim percebemos que, enquanto uma classe possui um autodomínio da vida e dos valores, a outra por uma autoalienação assim se direciona e ambas as morais para Nietzsche são produto de poder. Para Fink, esta história de distinção entre moral de senhores e escravos é uma história cega, porque estes nobres, fortes, ricos, elite e

guerreiros “não sabem o que são. Há um senhorio que permanece ingênuo, despreocupado, opaco a si mesmo” (1983, p. 153). Mas apresenta uma possibilidade de alcançarem o “autêntico senhorio”, através do conhecimento, da reflexão axiológica sobre a projeção transcendental de toda objetividade aparente.

O que o forte precisa é do conhecimento da “vontade de poder e do eterno retorno”, pois a “moral do senhor é a valoração própria do além do homem” (FINK, 1983, p. 153). Da mesma maneira a escravidão do escravo é também mais radical, não só a pobreza de instintos, falta de forças, mas sua radicalidade está na sujeição à deus. No próximo tópico trataremos de explanar sobre como tudo isso chegou a esta radicalidade a partir do valor e da origem da moral ascética.

4.2 O VALOR E A ORIGEM DA MORAL ASCÉTICA

Ao mencionar a moral ascética, não é difícil nos remetermos à figura do sacerdote. Ele possui um papel importante na *Genealogia*, na medida em que será o responsável pela ideia de reversão da moral do senhor à moral escrava. Se o percebermos como parte integrante da nobreza, poderemos chegar à conclusão de que sua posição favoreceu, principalmente nas culturas aristocráticas iniciais, que viam na religião uma forma de compreender os significados da vida, tanto para os nobres, quanto para os não nobres. A religião era uma mediadora entre os poderes divinos e a humanidade.

Nietzsche percebe que há uma diferença entre os guerreiros e sacerdotes quanto às direções que ambos percorrem. Enquanto os primeiros seguem em direção a uma ação, os segundos se preocupam com os assuntos espirituais, o que seria “perigoso”, pois assimilamos sua figura a uma naturalização de “poderes espirituais” que foram durante muito tempo solicitados e importantes culturalmente. Eles se tornaram perigosos “não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença”, mas na mesma proporção podemos salientar também que esta classe em meio aos homens fez que eles se tornassem um “*animal interessante*” e desta transformação duas coisas são destacáveis: “a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má*” (GM/GM, I, 6). Ou seja, o modo de valoração sacerdotal também passa por uma gradação de um comportamento cavalheiresco-aristocrático até chegar ao seu oposto.

Enquanto no primeiro modo comportamental prevalece a ideia de uma constituição física forte, uma saúde, atividades robustas, guerras e tudo o que é necessário para sua conservação, na outra temos, como oposto, uma aversão à guerra. O motivo? São impotentes. E por serem assim, o ódio transforma as questões em espirituais, venenosas. Assim, não podemos nos esquecer que a fórmula “bom” = (nobre, belo, feliz) foi invertida pelos judeus, que souberam vencer seus inimigos com a inversão de que somente os miseráveis são os bons.

Em sua autobiografia Nietzsche nos auxilia na compreensão desta cultura sacerdotal que foi tão valorizada e coloca a seguinte observação:

A terceira dissertação dá resposta à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal *nocivo par excellence*, uma vontade de fim, um ideal de *décadence*. Resposta: não porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] — porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”... Sobretudo faltava um contra-ideal — até Zaratustra EH/EH, *Genealogia da moral*).

Assim precisamos analisar os motivos ou as formas com as quais o termo ideal ascético aparece nesta dissertação. Segundo Hatab “as práticas religiosas de autonegação são certamente a conotação associada ao ‘ascetismo’, mas Nietzsche aplica o termo a muitos domínios não religiosos” (2010, p. 128). O que nos pareceria estranho, mas é possível que ele tenha associado o termo ideal ascético a áreas como filosofia e ciência. Se por um lado o ascetismo religioso admitiria sua oposição à existência natural, os desenvolvimentos culturais subsequentes não demonstrariam tal religiosidade diante da existência; Nietzsche não acredita que a coisa seja bem assim, pois mesmo o desenvolvimento cultural e científico pode ainda manter algo ou algum resquício do ascetismo, o que nos levaria a uma negação da vida da mesma maneira.

Em seu livro *A Genealogia de Nietzsche*, Paschoal ressalta outro ponto interessante que é a grafia do termo: “nos primeiros parágrafos da Terceira Dissertação da *Genealogia*, o leitor depara-se com uma construção no plural: ideais ascéticos” (2005, p. 143). Sua intenção é salientar que há uma pluralidade de sentidos e muitas interpretações que podemos associar a este termo. Se no início ele utiliza o plural, aos poucos vai delineando o seu texto no singular para identificar com tal termo o modelo moral conhecido como socrático-platônico-cristã. A seguir

propomos uma reflexão para abordar os motivos que levariam um filósofo honrar o ideal ascético e posteriormente sobre o reino dos sacerdotes, inspiradores do termo ideal ascético.

4.2.1 Por que um filósofo honraria o ideal ascético?

Na seção 2 da terceira dissertação Nietzsche cita Wagner para ilustrar a maneira pela qual a arte e o ascetismo estão intrinsecamente associados: “o que significa, por exemplo, um artista como Richard Wagner render homenagem à castidade em sua velhice?” (GM/GM, III, 2). Esse exemplo demonstra como alguém consegue renunciar algo tão natural para a vida, como a sensualidade e o corpo, em favor da castidade. Há uma tensão entre as pulsões e o que Nietzsche salienta é que não há oposição necessária entre sensualidade e castidade e que engrandecer este evento da castidade⁵⁷ seria algo wagneriano.

Não bastasse que sua arte tenha se desentendido com o que Nietzsche considera como a vida e o equilíbrio natural, o *Parsifal* de Wagner era uma obra que tendia perigosamente ao ascetismo como uma celebração da oposição aos instintos e pulsões sexuais para privilegiar a ideia do amor cristão. No caso, Nietzsche questiona se essa obra não seria uma comédia, um tipo de paródia à renúncia da sensualidade, pois considerava uma interpretação cômica, apesar de ter sido concebida com muita seriedade. O problema elencado por Nietzsche é que, ao ser criada com seriedade, não haveria a possibilidade de sucumbir ao ódio cristão toda a sensualidade e isso não seria o que estamos chamando de negação da própria vida, ou a autonegação de Wagner ao que objetivara inicialmente com sua arte? Então o que significam os ideais ascéticos? “No caso de um artista, já o compreendemos: *nada absolutamente!*... Ou tantas coisas, que resultam em nada!...” (GM/GM, III, 5). Nietzsche decide então colocar os artistas de lado por enquanto. Dizer que não significa *nada*, não deixa claro a questão, mas nos dá algumas pistas que nos remetem à filosofia. Diz que Wagner precisou do apoio de Schopenhauer para se encorajar nos ideais ascéticos.

⁵⁷ Aqui ressaltamos a ideia do “casamento de Lutero” que foi tema de um drama que Wagner não chegou a terminar, uma espécie de elogio da castidade e um elogio à sensualidade também. Algo que seria benéfico aos alemães que segundo Nietzsche eram detratores da sensualidade e destaca Goethe e Hafiz como espécies finas e lúcidas que veriam nisso algo com um estímulo mais para viver.

E com isso chegamos à questão mais séria: o que significa um verdadeiro filósofo render homenagem ao ideal ascético, um espírito realmente assentado em si mesmo como Schopenhauer, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tem a coragem de ser ele mesmo, que sabe estar só, sem esperar por anteguardas e indicações vindas do alto? (GM/GM, III, 5).

Segundo Nietzsche o que levou Wagner a uma mudança que notoriamente se opunha aos seus escritos e crenças estéticas anteriores, foi justamente que com Schopenhauer poderia aprender a fazer de sua música um “meio, um *médium*, uma mulher” para alcançar o seu fim, um homem, ou seja, o drama! A compreensão estética de Schopenhauer o levou a fazer tudo para a maior glória da música, compreendida separada das outras artes, vista como uma arte independente em si. Assim, segundo Nietzsche, Wagner teria se tornado um oráculo da música, um sacerdote, o que possuía o “em-si” das coisas, o que para Nietzsche já não era mais música. Esse impulso de penetrar em uma realidade além das aparências transformou a filosofia de Schopenhauer e a arte de Wagner em metafísica, o que seria o espírito mais profundo do ideal ascético, uma compulsão de superação, ir além das aparências da vida natural.

É certo que a teoria de Schopenhauer utiliza os conceitos kantianos para abordar os problemas estéticos, mas o que Kant queria demonstrar é que a beleza poderia ser compreendida de maneira universal, levando em conta a questão da ocasião da subjetividade humana de captar algo em relação a uma objetificação da própria beleza. O que Nietzsche sublinha é que Kant, como todos os artistas, não levava em consideração o problema estético a partir da *experiência* do artista, mas apenas do espectador, o que fez que o próprio espectador fosse incluído no conceito de belo. Percebemos em Schopenhauer essa herança kantiana e Nietzsche nos leva a pensar por duas perspectivas: primeiro porque Kant está preso numa teoria de beleza a partir do espectador. Não leva em conta a questão do criador e quando nos damos conta que há um artista por trás da obra de arte nos estranhamos com o conceito kantiano de “desinteresse”, pois para ele a beleza é uma percepção do prazer desinteressado. Em segundo lugar Nietzsche acredita que a apropriação de Schopenhauer da teoria kantiana apresenta divergências. Tomamos essa perspectiva para falar da questão que o papel da arte desempenha no pessimismo de Schopenhauer. A contemplação desinteressada foi interpretada por ele de maneira mais pessoal a partir de uma experiência que pensava que deveria ser bem regular: a contemplação estética age contra o interesse sexual. Libertar essa

vontade era sua grande utilidade ao falar do estado estético. Segundo Nietzsche, quando Schopenhauer expressa que a renúncia da vontade seria uma marca de sabedoria, ele estaria traindo a estética kantiana porque apresenta um grande interesse na arte como um alívio para a dor. Assim o que Schopenhauer deseja como sua estética é de uma teoria que cumprisse um papel de perceber que o efeito da beleza era acalmar a vontade. Respondemos à questão sobre o motivo de um filósofo se dedicar ao ideal ascético: a partir da leitura que fizemos, seu escopo é nada mais que se libertar da dor, livrar-se de uma tortura.

Uma analogia dos mecanismos de cura da religião e da própria ciência se encontra no aforismo 128 de *Humano, demasiado humano*, quando Nietzsche expressa que as metas da ciência são alcançar “o mínimo de dor possível e a vida mais longa possível”, o que nos colocaria diante dos objetivos da religião. A diferença é que estas tentativas de eliminar a dor por parte da ciência, se “comparadas às promessas religiosas”, parecem, “sem dúvida bastante modestas” (MA/HH, 128), pois a religião, além de implementar os mecanismos de cura, o faz de forma a interpretar não somente as emoções humanas, mas a dor e o sofrimento, dando-lhes uma nova roupagem e justificativas a partir dos elementos apresentados acima, ou seja, com explicações de cunho religioso-metafísico.

Essa façanha teria como efeito um empobrecimento da vida humana, seria “mau para os poetas trágicos – pois há cada vez menos matéria para a tragédia” (MA/HH, 108), para a criação, já que a dor e o sofrimento são parte constituinte da vida. Além disso, teria consequências mais danosas para os sacerdotes “pois até hoje [eles] viveram da anestesia dos males humanos” (MA/HH, 108). Os sacerdotes são considerados por Nietzsche os causadores dessa narcose implantada na sociedade que trata a dor com uma “anestesia” na forma de uma má-interpretação, ou seja, criam explicações miraculosas e fabulosas para as causas dos males humanos e não revelam sua verdadeira origem que permitiria aos homens uma reflexão e busca de suas próprias explicações. Ora, os sofrimentos humanos não deveriam ser anestesiados, porque são parte mesmo daquilo que é a vida.

4.2.2 O que significa o ideal ascético?

Agora vamos enfrentar diretamente o nosso problema. Ele, segundo Nietzsche é muito sério e grave. Ao identificar o sacerdote como representante do

ideal ascético percebemos que nele não há apenas um jogo de fé, mas é um jogo de vontade, interesse e poder. Os sacerdotes possuem elementos de negação de vida e podemos verificar isso em toda a tradição ocidental que estaria ligada às formas religiosas de autonegação. A análise aqui será realizada com o intuito de percebermos os elementos que fizeram com que esta classe se perpetuasse no poder com essa forma “venenosa” de olhar a vida. Já partimos da premissa nietzschiana de que eles (sacerdotes) são em primeira mão, os nossos adversários, e um dos melhores. Mas também um adversário que precisará de nossa ajuda para se defender contra os críticos.

Vamos começar abordando a ideia da visão que os sacerdotes ascetas possuem sobre os seus adversários. Como é a avaliação da vida pela ótica deles? Se os fortes vivem no mundo natural, o que poderia levá-los a ter uma visão a partir de uma oposição de mundo? Analisaremos como surgiu e prosperou esta ideia entre os ascetas. Numa primeira abordagem podemos pensar que a vida é muito complexa, sendo assim precisaram de uma alternativa metafísica como uma alienação psicológica para justificar que os homens não são feitos para esse mundo, que são apenas estrangeiros aqui e que logo retornarão para o “céu”, mundo verdadeiro. Por outra abordagem, numa crítica mais naturalista, poderíamos dizer que o que eles fazem não passa de erros cognitivos ou deficiência psicológica, o que nos levaria aos erros da razão, erros metafísicos, uma má observação psicológica etc.

Se a vida é o critério de avaliação, os sacerdotes ascéticos, invertendo os valores segundo a suas avaliações, negam o que é natural, negam o mundo e negam a própria vida, desejando outra e outro mundo que não este. Sendo assim, a vida ascética seria então uma vida que valeria como uma ponte entre esta e a outra vida que tanto almejam. Como eles julgam os demais? Como os que trilham caminhos errados. Pois ao confiarem no devir de todas as coisas estariam abrindo mão desta vida perfeita e ilusória que eles prometem em seus discursos. E mais do que prometerem, eles valoram a vida de uma maneira errada e forçam (dizendo ser o único caminho) que todos acreditem em suas valorações.

Apesar de ser um erro metafísico como mencionamos acima, esse erro em algum instante consolidou-se na história com sucesso. Por isso a importância de uma filosofia que não trate a vida com os mesmos olhos da filosofia metafísica ou o olhar dos sacerdotes ascetas. Sendo assim, a filosofia nietzschiana é uma filosofia

de oposição e rejeição desta forma de pensar que se consolidou no ocidente, sobretudo dentro da ciência.

Mas o que o poder do sacerdote é capaz de fazer? Não é por menos que o sacerdote asceta apresenta um grau elevadíssimo de ressentimento. Ele quer estar acima de tudo, inclusive da própria vida e é capaz de usar o poder (*Kraft*) para obstruir as fontes (*Quellen*) de poder. Ele se revolta contra a própria beleza da vida natural, carnal e busca o seu prazer não na satisfação consigo mesmo, mas no fracasso, no infortúnio, na autoflagelação, que leva às práticas de tempos em que as pessoas com mais facilidade se autoflagelavam para se sentirem melhor diante de deus. Ter a vida diminuída passa a ser uma virtude, pois este infortúnio⁵⁸ só pode ser fruto da vontade de deus, já que é assim que ele trata os que ele ama.

Apesar dos ideais dos sacerdotes ascéticos parecerem desarranjos psicológicos, como vimos, Nietzsche lembra que “o ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida” (GM/GM III, 13). Ou seja, a autocontradição de uma vida ascética contra a própria vida, é uma contradição aparente. É perceptível contra a vida por uma análise metafísica, mas por um olhar naturalista eles ainda desejam proteger a própria vida.

Quando alguma forma de vida se encontra em iminente perigo de degeneração, a vida em si elabora outras estratégias, que não deixa de ser “poder” para evitar que isso aconteça. Por isso, podemos chegar à ideia de que o ideal ascético é apenas uma depleção, uma perda de elementos fundamentais do organismo, mas de maneira parcial, pois algo permanece no fundo, uma luta contra a pura depleção, mas com medicamentos novos e invenções que levam o homem ao mesmo tempo que quer manter a vitalidade de vida, a negá-la. Este remédio é nada mais que o ideal ascético.

⁵⁸ Sobre a luta contra o infortúnio, verificar o capítulo terceiro de *Humano, demasiado humano*, especificamente o aforismo 108: *A dupla luta contra o infortúnio*. “A religião e a arte (e também a filosofia metafísica) se esforçam em produzir a mudança da sensibilidade, em parte alterando nosso juízo sobre os acontecimentos (por exemplo, com ajuda da frase: “Deus castiga a quem ama”), em parte despertando prazer na dor, na emoção mesma (ponto de partida da arte trágica). Quanto mais alguém se inclina a reinterpretar e ajustar, tanto menos pode perceber e suprimir as causas do infortúnio; o alívio e a anestesia momentâneos, tal como se faz na dor de dente, por exemplo, bastam-lhe mesmo nos sofrimentos mais graves” (MA/HH, 108).

O melhor exemplo disso que acabamos de dizer é que esse ideal teve muito sucesso na história e por muitos anos governou a humanidade, mesmo às custas da domesticação do homem. Mesmo assim, a “falsa interpretação” (MA/HH, 126) trazida pelo cristianismo sobrevive porque encontra sua “arte e sua força” na negação de que “todas as visões, terrores, esgotamentos e êxtase do santo são estados patológicos conhecidos” não são sintomas de uma doença. Ao contrário, a religião cristã “a partir de arraigados erros religiosos e psicológicos, apenas interpreta de modo totalmente diverso” (MA/HH, 126), como virtudes.

Ora, o cristão acredita nessas artimanhas do cristianismo justamente porque aprendeu a observar os acontecimentos de forma diversa, por um “raciocínio errado”. Foi por um “erro religioso e psicológico” que o cristianismo instaurou suas crenças, como uma doença que se espalha e se traveste de cura e alívio. “Loucuras e delírios dos profetas e sacerdotes oraculares” (MA/HH, 126) são vistos pelos seus “intérpretes” não como doença, mas como eventos milagrosos, fantásticos – religiosos. Por isso, afirma Nietzsche, os “santos e gênios” tem como maior realização, justamente a conquista de “intérpretes que os *compreendem mal* para o bem da humanidade” (MA/HH, 126). Foi justamente devido a essas explicações das dores humanas (desejo de alívio a todo custo), que podemos dizer que o culto religioso sobreviveu no coração dos homens. A Igreja Católica, juntamente com os cultos que a precederam, domina, segundo Nietzsche, as técnicas capazes de colocar o homem em sintonia com deus, usando, para isso, “todos os meios pelos quais o homem é colocado em inusitados estados de espírito” (MA/HH, 130). Trata-se, pois, de uma arte bastante “requintada” de minimização do estado racional e da criação de estados hiperemocionais no homem.

Entre as medidas estariam “profundos sons”, “apelos surdos, regulares, contidos”, de diversos padres que transmitem sua própria tensão ao fiel, escuta “quase angustiante”, a criação de uma atmosfera própria através da arquitetura na qual “em todos os espaços escuros faz tremer a presença [da] divindade” (MA/HH, 130). Tudo isso fora infundido de forma tão perspicaz que parece estar impregnado na alma do cristão de forma inata. Note-se como a descrição de Nietzsche nesse aforismo, vai, aos poucos, aproximando a religião de verdadeiros estados psicologicamente doentios, fazendo ver que é justamente por esse diagnóstico que seria possível falar de uma “cura” para esses estados, como evocação de uma compreensão mais racional de suas causas e efeitos.

A consequência da religião ter lançado mão dessa forma quase que sublime de incorporar à humanidade a ideia inata de uma religiosidade, motivada pela reinterpretação da dor, traz consequências na vida da pessoa que pensa ter se livrado ou se “desabituaado da religião” (MA/HH, 131), mas remonta aos velhos tempos com alegria de ter experimentado tais sentimentos, isenta de qualquer conteúdo intelectual, como a música por exemplo. Em outras palavras: a efusão de sentimentos vividos na religião acaba “contaminando” os demais âmbitos da vida humana, levando ao adoecimento geral da condição do homem no mundo. Mesmo a filosofia que prega valores metafísicos (destituídos desse “conteúdo intelectual”, portanto), passa a ser recebida “com uma disposição particularmente efusiva” (MA/HH, 131) que confunde compreensão com aceitação, ou seja, seu interlocutor não mais entende pela argumentação ou demonstração, mas *acredita* pelo “prazer de aceitar”.

Diante disso, o papel da filosofia científica estaria em observar com atenção para que não se venha a cometer erros a partir dessa necessidade, “uma necessidade adquirida e, portanto, também passageira” (MA/HH, 131). A discussão gira em torno das “intuições da verdade na moral e na arte (por exemplo, da intuição de que ‘a essência das coisas é uma’: o que lhes deveria ser proibido” [MA/HH, 131]). Haveria, assim, uma diferença entre “verdades diligentemente deduzidas” (ou seja, frutos da demonstração racional) e aquelas “intuídas”. Entre as duas, um “abismo intransponível” porque as primeiras seriam fruto do “intelecto” e as segundas, da mera “necessidade”.

O sacerdote é aquele que não enxerga a necessidade, mas está cego pelo desejo de seu ideal que não é outro senão: ser outro, ser-estar em outro lugar. Para isso se torna o próprio instrumento que possibilitará condições de ser-aqui e de ser um pastor que reunirá em seu rebanho o máximo de sofredores de toda espécie. Não seria uma condição doentia? Como podemos pensar esse processo, o nascimento desse animal doente?

Em geral, todo progresso tem que ser precedido de um debilitamento parcial. As naturezas mais fortes conservam o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo. — Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração, uma mutilação ou mesmo um vício, em suma, uma perda física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem. O homem doentio, por exemplo, numa estirpe guerreira e inquieta, poderá ter mais ocasião de estar só e assim se tornar mais tranquilo e sábio, o caolho enxergará mais agudamente, o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo

caso ouvirá com mais apuro. Neste sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um homem, uma raça (MA/HH, 224).

Esse doente caminha proferindo os seus não; e a cada não que ele diz à vida, traz luz a uma multidão de sins. Nietzsche explicita que esse mestre da destruição é “a própria ferida que em seguida o faz *viver*” (GM/GM, III, 15). E como ele faz isso?

Para isso devem antes concorrer duas coisas: primeiro, o aumento da força estável, pela união dos espíritos na crença e no sentimento comunitário; depois a possibilidade de alcançar objetivos mais elevados, por surgirem naturezas degenerativas e, devido a elas, enfraquecimentos e lesões parciais da força estável; justamente a natureza mais fraca, sendo a mais delicada e mais livre, torna possível todo progresso. Um povo que em algum ponto se torna quebrantado e enfraquecido, mas que no todo é ainda forte e saudável, pode receber a infecção do novo e incorporá-la como benefício. (MA/HH, 224).

Os impulsos da vida primitiva encontram suas rotas para serem impulsionados e levam o poder e suas estratégias enaltecidas da vida em uma postura contranatural. Se, como Nietzsche sugere, a enfermidade se tornou norma humana na história, o seu perigo agora é a saúde, não em seu sentido natural animal, a saúde da hipercultura de tipos criativos que podem até apresentar algumas das “doenças” que a classe dos sacerdotes requer, mas esta hipercultura pode também superar e também resistir às tendências ascéticas que procuram negar a vida.

A solução seria mais uma vez um *pathos* de distância. Ou seja, os saudáveis não podem pensar que são os médicos e enfermeiros para esses doentes, eles precisam se manter distantes para garantirem um futuro para a humanidade. Como? Reunindo-se aos tipos criativos e afirmadores da vida, estando em “boa companhia”, ou “solidão se tiver de ser” e em “bom ar” para conter a corrupção e nos defender das duas pragas que podem estar reservadas para os sãos: *o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem*.

O homem, o animal homem, teve algum sentido justamente pela reinterpretação da moral ascética. Segundo Nietzsche “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” (GM/GM, III, 28). E mais que sofrer a moral ascética ajudou a responder à questão “para que sofrer?” e se o homem doente se encontra no sofrimento, não há relutância, ele inclusive o deseja, desde que compreenda o sentido desse sofrer. O ideal ascético lhe ofereceu um sentido, mas a interpretação lhe trouxe um novo tipo de sofrimento, segundo Nietzsche, mais profundo, mais íntimo e venenoso à vida: colocou o sofrimento sob a perspectiva da culpa, mas pelo menos este homem tinha um sentido. Tudo isso significa uma vontade de nada, uma aversão à vida.

4.3 A MORALIDADE DO COSTUME

Podemos começar com a seguinte ideia: que bem é seguir o costume do grupo. Ser moral é ser obediente a uma lei, a uma tradição e não importa se a pessoa se sujeitou com prazer ou com resistências, isso é indiferente, basta cumprir o que se pede. Sendo assim, *bom* passou a ser chamado aquele que “pratica facilmente de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os gregos antigos). Ele é denominado bom porque é bom ‘para algo’” (MA/HH, 96). O mau passa a ser o não-moral (imoral), aquele que ofende a tradição, mesmo que seja estúpida. Por isso podemos dizer que altruísmo x egoísmo não são oposições necessariamente, pois não distingue as pessoas como boas ou más, mas sim se estão ligadas a alguma tradição ou não.

E ao tratarmos das más ações percebemos que “são motivadas pelo impulso de conservação, ou mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer, são assim motivadas, mas não são más” (MA/HH, 99). As más ações (imaginamos e as nominamos assim), não passariam de um erro de observação, pois acreditamos que agimos ou deixamos de agir de certa forma por termos o *livre-arbítrio* e com essa crença julgamos ter poder de escolha para não fazer alguma coisa crida como mal.

Ora, mais uma vez nos deixamos enganar pela ideia de que agimos pelo *bel-prazer* e enquanto isso, esse pensamento nos leva ao ódio, ao desejo de vingança e, ao olharmos um animal não-humano nos irritamos muito menos com ele por considerá-lo irresponsável. Não seria interessante pensar a ideia do animal não-humano numa analogia ao homem antes da constituição do próprio Estado e suas

leis? Na busca pelo alimento não mataríamos para sobreviver e sequer carregariamos a culpa pelo ato ou o tomaríamos como mau? Isso seria um comportamento que já demonstraria a predominância de poder.

Um ser que causa sofrimento ao outro pelo impulso de conservação não pode ser tomado como mau. Mas se esse sofrimento é causado com o intuito de represália, temos aqui uma ação a partir de um juízo errado, mas também inocente. Estamos falando desse indivíduo na condição anterior ao Estado para compreender como a necessidade de associações foram fruto de relações entre indivíduos mais fortes que subjogavam os mais fracos. Desenhamos assim a moralidade que nasce antecedita por uma coerção, ou seja, a própria moralidade, o costume passa a ser durante certo tempo a própria coerção.

Alguns indivíduos se acomodaram a esta moralidade para evitar o desprazer e associaram paulatinamente seus costumes à própria vida até cumprirem suas regras livremente, quase que naturalmente, pois se habituaram com o tempo, agora já estão num estágio que ligam seus hábitos aos costumes gerais e o associam ao prazer, sentem-se assim virtuosos. E retomamos o problema da responsabilidade para encerrar o parágrafo: somos livres? Podemos ser considerados responsáveis pelas nossas ações se levamos em consideração toda a trajetória de nossa história moral?

Tais conceitos serão preponderantes para compreensão da moralidade e de seu surgimento a partir da ideia de que determinados comportamentos humanos gerados pelo instinto social favorecem o convívio da comunidade. Por isso os que possuem pensamentos tidos como altruístas intitulam de bons aqueles que os praticam, pois pretendem de certa forma preservar o grupo cultivando um sentimento de gratidão recíproca entre todos e, da mesma forma aqueles que agirem em desacordo com esse pensamento seriam rechaçados do grupo por um sentimento de reprovação de seus atos, naturalizando como bom somente aqueles que demonstram o “bem” para a comunidade.

4.3.1 “A comunidade vale mais que o indivíduo” (VM/OS, 89)

Nietzsche apresenta a ideia do costume e sua vítima. No alemão a palavra *Opfer* significa tanto “sacrifício” quanto “vítima”. O indivíduo será aquele que se sacrificará para manter o costume, ainda que sofra com uma instituição que

beneficia o todo, o sacrifício tem de ser feito em nome da comunidade. Oliveira, ao refletir sobre o aforismo 516 de *Aurora* aponta que “Nietzsche denuncia que, por trás do altruísmo e da benevolência, a moral vigente esconde uma terrível hostilidade em relação ao indivíduo, inaugurando uma ruptura entre ele e a cultura, e transformando a própria cultura numa forma de revolta contra o indivíduo” (2010, p. 357). É certo que a moral criticada seria aquela do rebanho, moral da compaixão na qual Nietzsche busca constantemente distância.

A convivência na comunidade, na cultura instaurada e naturalizada, como vimos anteriormente é, para Nietzsche uma forma de entorpecimento. Isso fica claro para nós “desde a experiência de Bayreuth, descrita afinal como uma cura do entorpecimento ou, em outras palavras, como um ‘tornar-se o que se é’ diante da anulação e esquecimento de si exigidos pela ópera wagneriana” (OLIVEIRA, 2010, p. 357). Dizemos assim que Wagner resume a modernidade ao apresentar em sua ópera os caminhos para um alívio da dor e cansaço, ou mesmo pela busca de santidade, castidade, redenção de si.

Em *Aurora*, Nietzsche apresenta as últimas ressonâncias do cristianismo na moral. Apresenta que o homem é bom apenas se for piedoso, ou seja, precisa apresentar piedade em todos os seus atos e isso passou a inteirar-se à moral. “De onde vem isso? — Que o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral, seja visto agora como o homem moral — é talvez o efeito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa” (M/A, 132). A comunidade vale tanto mais que o indivíduo que este, pelo procedimento cristão, foi levado ao culto do “amor ao próximo”, o que influenciou vários pensadores. O que “foi um secreto agulhão para todos os livres-pensadores franceses, de Voltaire a Auguste Comte; esse último, com sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui* [viver para o outro], superou os cristãos em cristianismo” (M/A, 132). Schopenhauer, na Alemanha e John Stuart Mill na Inglaterra, também coroaram suas reflexões com a doutrina das afeições simpáticas.

Seja a compaixão ou pensamento de utilidade para o maior número de pessoas, “agora parece que faz bem a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de adequar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo” (M/A, 132). Este indivíduo precisa se sentir útil, mesmo que desagradado com suas circunstâncias. Por isso é importante o papel do direito e das leis para

manter a tradição e fazer que esse indivíduo perpetue tal comportamento, “mas onde o direito não é mais tradição, como entre nós, ele só pode ser comando, coerção; [...] por isso temos de nos contentar com direitos arbitrários, que são a expressão da necessidade de haver um direito” (MA/HH, 459). Por isso não mais pensar em si. Mas este não pensar em si é também para Nietzsche um grande paradoxo quando o analisamos à luz de *Aurora* conforme as palavras de Oliveira.

No §133 de *Aurora*, Nietzsche mostra como a compaixão não é um “pensar no outro” de forma desinteressada, mas uma manifestação “fortemente inconsciente” que se ergue como apoio à nossa impotência ou covardia, evocada pelo outro que clama a nossa ajuda. Ou seja, qualquer ajuda a outrem não é realizada de forma desinteressada, mas por medo de que a nossa honra seja diminuída perante os demais ou porque o acidente do outro mostra a nossa vulnerabilidade (2010, p. 358).

Sendo assim, concordamos com Oliveira, acompanhando Nietzsche, no sentido de que este pensar no outro não passaria de um ato egoísta e cairíamos nas mesmas armadilhas da moral de rebanho, da compaixão, só que esta compaixão não seria exatamente pelo outro, mas um grito de socorro a si mesmo diante da dor que se assiste. Ao mesmo tempo essa situação pode nos causar prazer em saber que podemos ser úteis ao outro, mais um resquício do sentimento de egoísmo que carregamos. Ou seja, aquele que não é nobre e demonstra tais tipos de comportamento, não pode ser avaliado por apenas uma perspectiva, mas há uma complexa gama de possibilidades interpretativas.

A comunidade então é o resultado de uma série de coerções que foram exercidas sobre os indivíduos para que eles se interessassem uns pelos outros, ou seja, “o instinto social surge da coerção exercida para que um ser se interesse pelo outro, (o escravo de seu mestre, o soldado para o seu líder), ou do medo com sua intuição de que temos de atuar juntos, não individualmente” (NF/FP-1876, 23[32]). Este instinto social é então interesseiro na sua origem, mas foi mal avaliado como desinteressado e não-egoísta levando os homens a interessarem-se por outros, por uma comunidade, por uma coisa qualquer que aparecesse como não-egoísta, porém, no fundo, basicamente nunca o foi.

Ansell-Pearson aponta que a cultura não teria conseguido cultivar tal sentimento sem a ajuda da religião e diz que “a religião é útil pois, por meio do cultivo do sentimento popular e de uma identidade comum, assegura a paz civil interna e estimula o contínuo desenvolvimento de uma cultura”. E ainda associa à

ideia de Nietzsche de que governo tutelar absoluto e cuidadosa preservação da religião andam necessariamente juntos, “porque é impossível - como Napoleão reconheceu - o poder político adquirir legitimidade sem o auxílio da classe sacerdotal” (1997, p. 101). Tal união entre a política e a religião, contudo, só será bem recepcionada se forem claras as vantagens para as classes dominantes que utilizam a religião apenas como um mero instrumento facilitador de controle social.

Enquanto o Estado ou, mais precisamente, o governo se souber investido da tutela de uma multidão menor de idade, e por causa dela considerar se a religião deve ser mantida ou eliminada, muito provavelmente se decidirá pela conservação da religião. Pois esta satisfaz o ânimo do indivíduo em tempos de perda, de privação, de terror, de desconfiança, ou seja, quando o governo se sente incapaz de diretamente fazer algo para atenuar o sofrimento psíquico da pessoa: mesmo em se tratando de males universais, inevitáveis, inicialmente irremediáveis (fomes coletivas, crises monetárias, guerras), a religião confere à massa uma atitude calma, paciente e confiante (MA/HH, 472).

É notório que o papel da religião é muito preponderante no “equilíbrio” da sociedade, ou seja, para uma pacificação. Como o próprio Nietzsche salienta, ela satisfaz o ânimo do indivíduo diante das vicissitudes, o que é benéfico ao Estado, ou ao governo em si. O Estado tem muito interesse em cultivar o sacerdote e a religião porque estes possuem suas fórmulas para educar as almas e por isso é importante dizer que o “governo tutelar absoluto e cuidadosa preservação da religião caminham necessariamente juntos” (MA/HH, 472). O indivíduo deve fazer um grande esforço para se encontrar em meio à massa, até se sentir massa e depois não se imaginar ter sido algum dia algo diferente disso. Ora, o problema para Nietzsche é que, ao mesmo tempo em que é benéfica para as instituições da sociedade, a religião é maléfica para os indivíduos.

4.3.2 A vantagem duradoura é preferível à passageira?

A duradoura vantagem da comunidade deve preceder a vantagem do indivíduo, isto é, o seu momentâneo bem-estar, deve ser levado em consideração sua sobrevivência. Esse pensamento é fruto daqueles indivíduos que não são as vítimas, conforme o tópico anterior, ou seja, são frutos do pensamento da casta sacerdotal que deseja implantar a ideia de que tudo o que o homem possa viver aqui e agora não é comparado ao que ele poderá receber na vida eterna, no além.

Assim, o gozo de vivenciar o presente pode ser visto como uma possível perda do paraíso prometido por deus. O indivíduo não precisa destes gozos terrenos porque já possui a bênção de deus. Nessa perspectiva, o indivíduo pode até ter mais valor que a multidão, mas somente porque ele é um ser abençoado, separado dos demais e por isso deverá renunciar a tudo, inclusive a si mesmo e desejar uma redenção de si, e uma redenção do próprio mundo que aos seus olhos passa a ser um lugar de perdição, tentação para a sua alma. Por isso se sujeita às regras sacerdotais que apresentam suas sementes das vantagens duradouras.

Certamente esta vantagem duradoura é criticada por Nietzsche pois remete à ideia de que toda essa estratégia do sacerdote está ligado à metafísica que está unida a uma tentativa de fixar um sentido, uma verdade ou mesmo uma meta única e é contra isso que o autor lança a sua crítica - aos que, hostis à sensibilidade humana, tecem mundos onde o homem não pode experimentar a própria vida, mas deve simplesmente pensá-la de forma racional. Para o Nietzsche de *Humano, demasiado humano*, a metafísica não passaria de emprego de hipóteses e crenças que, por sua pretensão de verdade desviam o valor do conhecimento ao que fixo, deixando de lado as possibilidades de interpretações e experimentações que fazem parte da vida concreta baseada no devir.

Como busca fixa pela verdade, a metafísica leva o homem a um princípio detrator da vida: a crença metafísica que entende a busca pela verdade em sentido absoluto, conduz o homem aos “erros de interpretação” (MA/HH, 111) e à afirmação de outro mundo que não o da vida constituída na história e em devir. Por isso mesmo, o método proposto por Nietzsche, privilegia tanto o elemento histórico (ele mesmo chama o seu procedimento de “filosofia histórica” [MA/HH, 1]): o esquecimento da história é a marca da metafísica porque ela acredita que suas verdades advém de um mundo além, suprassensível, pelo qual o homem passa a valorizar de forma demasiada a racionalidade em detrimento da própria experiência e vida.

Essa supervalorização da racionalidade, portanto, é que levou o homem aos “erros da razão” (MA/HH, 133), que nada mais seria, conforme já afirmamos, do que um resultado dos “erros de interpretação” (MA/HH, 111) – constituindo as bases para que a moral se estabelecesse e criasse a possibilidade da dualidade não só do homem e da vida, mas da verdade, atribuindo valores ao racional em detrimento do sensível, corporal, das *coisas mais próximas*.

Esses erros, sobre os quais toda a história da metafísica (e, conseqüentemente, da religião e da moral) se ampararam, não passariam de uma visão distorcida, fruto da imaginação errada e do mau juízo humano. O que Nietzsche busca com seu “método” é dissipar as crenças e ficções advindas da metafísica desde Platão, e em contraposição a este, mostrar que a sabedoria não está em conquistar o conhecimento sobre o que é fixo (aos moldes da ideia e do conceito), mas no que é, justamente, passageiro como se apresenta a ideia do *andarilho* que não “pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que tenha alegria na mudança e na passagem” (MA/HH, 638). Sua visão não contempla aquilo que permanece inalterado, mas busca um constante fluir de todas as coisas.

Ao pensar o homem de forma fixa, se olvida que ele é fruto de um processo **histórico** que engloba a ação da biologia, religião, da ciência, da arte etc. Esse esquecimento de que as coisas têm uma história fez com que fosse inventado o ser perfeito e eterno, nas suas variadas formas de apresentação metafísica. Ao se esquecerem da vida, ou temê-la, criaram para si um ser que seria capaz de protegê-los a todo instante, erigiram a ideia de “Deus” e atribuíram a ela tudo aquilo que, incapazes de serem na condição terrestre, poderiam ter na pessoa dele. Daí um ser imaterial, eterno, incausado, princípio e fundamento de tudo, acima de toda a realidade conhecida.

Em outras palavras: Nietzsche acredita que a ideia de deus é uma invenção daqueles que, por medo de enfrentar as condições vitais em sua plenitude, acabaram construindo um mundo suprassensível no qual a ideia de deus passa a significar um estágio de absoluto repouso, um refúgio para a sua fraqueza. Nesse sentido, a análise “científica” proposta por Nietzsche parte da pergunta sobre a necessidade fisiopsicológica da metafísica e chega à afirmação de que é a fraqueza e o medo daqueles “setores” considerados sombrios da existência que deram origem à crença no mundo suprassensível, onde deus reinaria em absoluto e passaria, então, a gerenciar moralmente a realidade terrestre.

Para corroborar com esta ideia Wotling afirma que:

Essa necessidade de juntar uma figura do absoluto ao condicionado é, de fato, particularmente clara no caso do tratamento de processos muito complexos: o incondicionado toma muito genericamente a forma da unidade, como evidenciado, por exemplo, pela introdução do ‘eu’, do sujeito, em comparação aos pensamentos múltiplos. (...). A metafísica seria então

uma arte de inventar mundos imaginários para os quais o nome de Deus é o mais supremo e sublime deles. É uma arte de *inventar* que se traveste e quer se revelar como uma arte de *descobrir* (WOTLING, 2008. p. 68).

Essa força suprema será criticada por Nietzsche quando percebe que a ciência é referida como negadora de uma unidade absoluta a partir de um lugar fora da vida – que passa a avaliar a vida: a razão não pode tudo, ela não pode determinar verdades fixas sem levar em conta a fluidez de ideias e mudanças que perpassam a vida. Se a necessidade da fuga da vida devido à fraqueza, leva o homem ao mundo do incondicionado, o resultado não é outra coisa que o adoecimento e as formas de constituição da vida como um peso, um castigo, uma penalidade, um eterno sofrimento. E é então que ele chega à ideia de que a metafísica é um produto da insatisfação do homem consigo mesmo e da busca contínua para se redimir da culpa que o próprio homem se envolveu crendo em mundos ultramundanos⁵⁹, metafísicos.

A vida não se ajusta com a exigência da verdade para salvação desta alma imortal, e com este conhecimento o homem readquiriu a boa coragem de errar, tentar e aceitar o provisório, pois nada é tão importante. Assim o indivíduo pode experimentar a si mesmo em sua inocência, “podemos experimentar conosco mesmos! Sim, a humanidade pode fazer isso! Os maiores sacrifícios ao conhecimento ainda não foram feitos” (M/A, 501). Nietzsche relata que este pensamento poderia ter sido uma blasfêmia, o que causaria a perda da salvação eterna, mas abandonada esta crença, o homem pode também readquirir a inocência do devir e perceber que a vida se constrói a partir daquilo que é próximo e efêmero, o que leva o homem a afirmar a vida no domínio físico-empírico em detrimento de toda e qualquer metafísica, o que pode extasiar o homem não é a crença no que é fixo, mas no que é breve, atos breves, fluidos e passageiros produzem conhecimentos.

Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e estados, até ao fundo do que tem de doce e de amargo; (...) assim é com alimentos, pessoas, ideias, cidades, poemas, peças musicais, doutrinas, programa do dia, modo de vida. – Por outro lado

⁵⁹ Este mundo é aparente, *logo* existe um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado, *logo* existe um mundo incondicionado. Este mundo é cheio de contradições, *logo* existe um mundo sem contradições. Este mundo está em devir, *logo* existe um mundo do ser. (“Para a psicologia da metafísica” – NF/FP-1887, 8 [2]).

odeio os hábitos duradouros (...): por exemplo, devido a um emprego, ao trato constante com as mesmas pessoas, a uma morada fixa, uma saúde única (FW/GC, 295).

Aquele que buscou um caminho de imutabilidade é um “representante de culturas atrasadas” (MA/HH, 168) e uma pessoa que notoriamente se percebe que não teve a oportunidade de ter uma educação aos moldes nietzschianos, pois se apresenta com muita desconfiança e é incapaz de “compreender que tem de existir outras opiniões” (MA/HH, 632). Assim, é preferível, segundo Nietzsche, uma vantagem passageira, mesmo que esta não nos encaminhe a meta alguma, pois “quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois esta não existe” (MA/HH, 638). O sentimento do Andarilho em se apoiar a algo errante, fluído, passageiro, mesmo que em desvantagem por ter algumas noites ruins ou difíceis manhãs, ele sabe que noutros dias, novas oportunidades se abrirão, mas segue pleno, confiante que em seu caminho encontrará a “*filosofia da manhã*” (MA/HH, 638) que o manterá forte e decidido a contornar os valores impostos pelas doutrinas metafísicas de fixidez e enrijecimento.

Para Nietzsche, o homem forte, é tido como um “sinal decisivo de grande cultura” (MA/HH, 278), uma força que pode ser compreendida a partir da flexibilidade apresentada “tanto para ser puro e rigoroso no conhecer como para, em outros momentos deixar que a poesia, a religião e a metafísica vão cem passos a sua frente, por assim dizer apreciando-lhes o poderio e a beleza” (MA/HH, 278). Há uma grande dificuldade em encontrar uma posição entre exigências tão diversas. Ou se permanece firme nos propósitos da ciência, ou se entrega à oscilação para diversos impulsos. Como tentativa de apresentar uma solução para esse impasse Nietzsche lembra que “a *dança* não é o mesmo que um vago balanceio entre impulsos diversos” (MA/HH, 278). Para se chegar à alta cultura, precisará, como dito acima, ter muita “força e flexibilidade”⁶⁰, saber dançar com leveza para pairar com liberdade acima das coisas que o ideal exige de nós:

o grego não vê na dança um simples gesto, mas, acima de tudo, a forma mais expressiva de dizer “sim” à vida. Por acaso é possível compreender melhor a vida, a não ser dançando? Essa vinculação da dança e o bailar com a vida está demasiadamente presente desde o princípio em Nietzsche,

⁶⁰ Como critérios da dança, a flexibilidade e a força reaparecem no livro V de *A Gaia Ciência*, § 381.

já que não são mais que outra forma de anunciar a vida. Através da dança é que a vida penetra no corpo, provocando um estado de exaltação no qual o sujeito já não é mais artista, senão uma obra de arte; por isso a melhor maneira de compreender e experimentar a vida é dançando, escutando os modos de falar do corpo. (GUERVÓS, 2003, p.88)

Através da metáfora da dança, Nietzsche propõe uma arte “leve” para libertar o homem da seriedade e peso diante da vida que o mantêm prisioneiro de uma existência “pesada” pela moral, com rígidas normas, por isso a necessidade da “arte dançante” (FW/GC, 107) para que possamos alcançar esta leveza não somente com os pés, mas com os conceitos rígidos e convencionados pela estrutura metafísica, religiosa, sacerdotal, a fim de poder pairar *acima das coisas*, acima da própria moral: “e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela!” (FW/GC, 107), pois a felicidade deve ser acessível ao homem e não a um mundo onde este não possa ter acesso.

Para Nietzsche “ninguém se torna o povo mais feliz e prudente quando o elemento moral é excedido e ocorre uma transferência [da felicidade] para um mundo divino e inacessível ao homem” (NF/FP-1880, 3 [128]). Nesta perspectiva, o dançarino é aquele que sabe sentir sua vida e natureza aproveitando e expressando a alegria do corpo colocado num lugar privilegiado em detrimento de uma moral que coloca o corpo na esfera do pecado, castigo e culpas para viver uma vida infeliz em vista de todas estas punições.

Esta nova prática da filosofia de Nietzsche consiste em estabelecer uma mudança de procedimentos: de uma estrutura metafísica para uma experimental e “no que diz respeito ao conhecimento, a conquista mais útil talvez seja esta: a de que foi abandonada a crença numa alma imortal. Agora a humanidade pode esperar, agora ela já não tem necessidade de precipitar-se e engolir ideias somente meio provadas, como tinha de fazer antes” (M/A, 501). A vida é muito breve para ser formatada nos âmbitos das vantagens duradouras do além. A proposta de Nietzsche é uma experimentação da vida no aquém mesmo que esta proporcione vantagens passageiras, mas serão estas que proporcionarão, conhecimento de si e do mundo.

4.4 A ORIGEM DA JUSTIÇA

No segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* Nietzsche nos apresenta no aforismo 92 a reflexão já intitulada como *Origem da Justiça*. Ao conceito “justiça”, ele associa à palavra “equidade” e vai dizer que é possível falar de justiça nesta perspectiva quando estamos falando de pessoas que possuem aproximadamente o mesmo poder. Não podemos falar do nascimento da justiça de uma forma natural, mas somente a partir da lei. O conceito de equidade apresentado e associado por Nietzsche se difere do comumente apresentado por Aristóteles⁶¹ como veremos a seguir:

quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconsequente para os dois lados, surge a ideia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a troca é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro, ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez recebe o desejado. A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é um intercâmbio. Do mesmo modo a gratidão. — A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”. — Isso quanto à origem da justiça (MA/HH, 92).

Para Nietzsche, num primeiro momento, a Justiça é vista como retribuição e intercâmbio entre iguais, ou seja, o seu caráter enquanto equidade não passa de uma troca. A ideia de equidade aristotélica perpassa a teoria do meio-termo ou da busca por equilíbrio entre as partes, mas isso não está presente na história da justiça apresentada por Nietzsche, pois se remontarmos à história veremos que antes dos homens terem a capacidade de abstração que percebemos em

⁶¹ Segundo Aristóteles, “vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (Livro V, 1, 1985, p. 91). “Somente a justiça, entre todas as formas de excelência, é o ‘bem dos outros’, de fato ela se relaciona com o nosso próximo! fazendo o que é vantajoso para os outros, seja um governante, seja um companheiro da comunidade” (Livro V, 1, 1985, p. 93). “Com efeito, a justiça existe apenas entre pessoas cujas relações mútuas são regidas pela lei” (Livro V, 6, 1985, p. 102) e se verifica entre pessoas naturalmente sujeitas às leis. “Da justiça política, uma parte é natural e outra parte legal: natural, aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão de pensarem os homens deste ou daquele modo; legal, a que de início é indiferente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida” (Livro V, 7, 1985, p. 103). Quanto à equidade, “o que faz surgir o problema é que o equitativo é justo, porém não o legalmente justo, e sim uma correção da justiça legal [...] o homem equitativo: o homem que escolhe e pratica tais atos, que não se aferra aos seus direitos em mau sentido, mas tende a tomar menos do que seu quinhão embora tenha a lei por si, é equitativo; e essa disposição de caráter é a equidade, que é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter.” (Livro V, 10, 1985, p. 109).

Aristóteles, o que guiava os seus atos era nada mais que os seus instintos de sobrevivência e autoconservação.

Ao trabalhar na elaboração de sua obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche chega a dizer que:

não se pode refletir sobre a moral sem involuntariamente agir e torna-se conhecido moralmente. Então eu trabalhei naquele tempo no refinamento da moralidade que já sente a <<retribuição>> e o <<castigo>> como <<imorais>> e não sabe compreender o conceito de <<justiça>> além de <<compreensão afetuosa>> e no fundo como <<aprovação>>. Há talvez fraqueza nisso, talvez excesso, talvez também (NF/FP-Outono de 1885 – Primavera de 1886, 1[9]).

É mais fácil, talvez, como diz enfaticamente Nietzsche, apenas atribuir os conceitos como os recebemos do que tentar trabalhar em seu refinamento para compreender realmente o que está por trás deles ou qual valor eles carregam. Foi o esquecimento das finalidades das ações caracterizadas como justas ou equitativas que proporcionou ao homem a acreditar nas aparências de tais ações que foram ensinadas desde cedo e tomadas como boas, e sendo assim atribuí-se à estas ações boas títulos como ações altruístas. Ou seja, o esquecimento seria então uma graça divina para que o homem tomasse como valor moral os próprios valores convencionados por determinados grupos dominantes. Que precisam viver em constantes acordos entre si para evitar perigos maiores, seria uma luta pelo conhecimento, pelo poder e refinamento.

Nietzsche ensina que “com o conhecimento, o homem pode refinar não somente a própria vida, mas também a moral. No lugar do pecado como falta de Deus - <<a justiça cometida contra si mesmo>>” (NF/FP-Outono de 1885 – Primavera de 1886, 1[78]). E segue uma lista que poderíamos refinar, ressignificar: como rezar por milagres, interpretar tudo como recompensa ou castigo, sobre o amor que o cristianismo nos ensina atribuir aos homens alegando que somos irmãos, iguais etc.

Nietzsche faz a seguinte reflexão: “crítica da <<justiça>> e da <<igualdade perante a lei>>: na realidade o que se querem eliminando-as? A tensão, o ódio, – mas é um erro que dessa forma se aumente a <<felicidade>>” (NF/FP-Verão de 1886 – Outono de 1887, 5[107]). No entanto, sabemos que nós não somos iguais e esta é uma dificuldade para alguns compreenderem, pois ainda acreditam na

igualdade, ainda acreditam em deus e que são virtuosos por carregarem tais valores.

Mas quando as relações não são entre iguais Nietzsche apresenta outra estratégia para a resolução do conflito. Enquanto entre iguais há um acordo, quando se trata de alguém inferior é preciso “forçá-los a um compromisso entre si” (GM/GM, II, 8). Nietzsche caracteriza o fenômeno da moral como fenômeno animal, pois “tudo aquilo que designamos pelo nome de virtudes socráticas é animal: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos” (M/A, 26). Por este ponto consideramos que o homem superior apenas se elevou e refinou o tipo de ideia em relação ao mundo.

O senso de justiça tornou-se extraordinariamente difícil para tal espécie de homens, parecia-lhes quase inacreditável; “o justo” — isso era, entre os gregos, algo como “o santo”, entre os cristãos. Mas quando Sócrates chegou a dizer: “o homem virtuoso é o mais feliz”, não acreditaram em seus ouvidos, pensaram ter escutado uma insânia. Pois a imagem do homem feliz evocava em todo aquele de origem nobre a total inescrupulosidade e demonismo do tirano, que tudo sacrifica a sua arrogância e seu prazer. Entre indivíduos que fantasiavam secretamente acerca de uma tal felicidade, a veneração do Estado não podia ser profundamente arraigada (M/A, 199).

Sendo assim, o senso de justiça deve ser associado às características propriamente humanas, à sobrevivência, como um fenômeno animal. E dessa maneira a justiça teria um caráter muito humano, mas esse caráter não pode ser considerado retilíneo uniforme ao longo da história porque se como dissemos acima, a justiça, apesar de ter caráter muito humano, não nasce de uma forma natural, mas sim com a necessidade da criação de leis, ela também deverá ser fruto de um constante devir. E ao pensar na lei como um dispositivo jurídico precisamos levar em consideração que ela está em constante mudança conforme mudam os costumes sociais de cada grupo, inclusive os conceitos de justiça e injustiça.

Segue-se que “justo” e “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei (e não, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo). Falar de justo e injusto em si carece de qualquer sentido; em si, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter (GM/GM II, 11).

Se podemos dizer que há uma filosofia do direito em Nietzsche acerca da justiça, esta filosofia também acompanha os caminhos de seu procedimento e método científico que busca derrubar as bases ideais e miraculosas do nascimento da vida, valores etc. A justiça também tem sua raiz, sua origem no fenômeno humano. E a ofensa como vimos em *Para a genealogia da moral* não pode ser algo injusto enquanto faz parte das funções básicas da própria vida que luta para se manter. É a própria vontade de poder se fazendo presente e atuante na própria vida, mas que foi interpretada como algo “injusto” a partir de uma má observação daquilo que é próprio da natureza humana.

Essa resignificação de algo natural como injusto é fruto de forças reativas que não aceitando a realidade como ela se apresenta buscam elaborar suas interpretações de maneira discordante. Para Nietzsche tais interpretações discordantes, nesse sentido é o próprio ressentimento que leva o indivíduo a uma interiorização dos instintos, ou seja, à má-consciência, uma opressão que impede os instintos antigos realizarem as tarefas em conformidade com a nova realidade externa, pois difere do que lhes era comum, então exercem sobre si próprios.

Com o advento da lei e a necessidade de “uniformização” de um conjunto de dispositivos para uma melhor vivência em sociedade percebemos que as autoridades supremas, responsáveis pelo processo legislativo e pela promulgação das leis, combatem os sentimentos de reação e rancor impondo a lei para se sentirem fortes o bastante e protegidos por ela. Qual o benefício da instituição da lei? Podemos dizer imediatamente que com esta estratégia já conseguem evitar a vingança que teria valor apenas aos olhos do prejudicado. Pois, “após a instituição da lei, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas” (GM/GM, II, 11). O que Nietzsche demonstra aqui é que a partir de então o olho é treinado para avaliar sempre de uma maneira mais impessoal.

Sobre a ideia de um olhar pessoal para Nietzsche, num fragmento contra a justiça, contra John Stuart Mill ele diz: “abomino sua vulgaridade que disse <<o que é justo para um deve ser adequado para o outro também; o que não queiras etc., não faças a outro>>; quer que todo trato humano se fundamente na reciprocidade do benefício” (NF/FP-Novembro de 1887 – Março de 1888, 11[127]). Dessa maneira toda ação que praticamos parece uma espécie de retribuição do que nos

proporcionaram. Como se as ações possuem uma equivalência de valores pressupostas e clara para todos. E então o valor mais pessoal de uma ação é simplesmente anulado. O que eu faço, nem sempre o outro poderá retribuir a mim da mesma forma, nesse sentido a reciprocidade é uma vulgaridade, pois só poderia nos compensar os que são iguais a nós. Isso é o fundamento da separação que distancia a aristocracia da massa. Pois enquanto a massa acredita que possa existir uma igualdade ou reciprocidade compensada, a aristocracia, não.

4.4.1 Injustiça do pacto social

Se a questão da compensação não pode ser feita pela distinção de classe, lembrando que este é apenas um exemplo, precisamos saber mais sobre os motivos que levam as massas a acreditarem que possuem os mesmos direitos que a aristocracia, ou a acreditar que são iguais. Se alguém lhes contou uma história, talvez tenha então muitos erros ou omissões neste conto, ou melhor no conto de como a necessidade das leis sobreveio aos homens e como se organizaram desde então. Se antes havia essa liberdade comum, foi com o advento da sociedade civil e posteriormente do Estado que os homens puderam então notar as diferenças entre eles.

A ideia do delinquente como um “inimigo” e a ideia de exclusão deste da sociedade não é uma ideia nova, mas é muito antiga e debatida ao longo da história. Desde a teoria do pacto social da sofística grega que refletia a transposição dos conceitos religiosos da lei a outros seculares, do protagonismo de um deus ao do homem, já estabelecia que cada um tinha suas funções. Protágoras reconhece que “o respeito mútuo e a justiça são condições para a sobrevivência do homem” (ABBAGNAGNO, 2007, p. 383) e expressa que esse é o sentido do Mito de Prometeu, que evidenciaria os mecanismos que fundam as normas do direito e da moral. E para sobreviver o homem deve conformar-se a essas regras e não pode agir de maneira distinta. Então aquele que não pudesse participar da honra e justiça da sociedade “deveria ser eliminado como se fosse um tumor canceroso no corpo político” (GUTHRIE, 2003, p. 75), regra que já fazia parte do tal pacto social.

Quando abordamos este tema sob a ótica do Estado moderno encontramos várias teorias que tentam explicar o seu surgimento e o processo pelo qual a sociedade passou para chegar até os tempos de hoje. Principalmente à ideia de

expulsar certos homens de suas comunidades. Temos a teoria dos contratualistas como uma das principais fontes explicativas para esta problemática. Os três mais comentados são Thomas Hobbes, John Locke e Rousseau. Com eles esta teoria ganha corpo e visibilidade e na mesma perspectiva ambos concordam que há uma divisão lógica e cronológica para se pensar a humanidade. [1] Existência de um estado de natureza, liberdade e vivência natural dos instintos; [2] Necessidade de se estabelecer regras, por diversos motivos; [3] Pacto social, origem do Estado. Este pacto é conhecido como um contrato social. Cada um destes pensadores possuem estratégias diferentes para pensar o contrato, mas ambos acreditam que um contrato seria uma ótima saída para os problemas que cada um percebia em seus respectivos países.

Segundo Rousseau “a passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhes faltava” (1996, p. 25). E é justamente essa natureza humana que possibilita a cada um dos homens a moralidade. Traindo a sua comunidade, o indivíduo acaba atacando o direito social e converte-se com seus delitos em um rebelde que não mais fará parte do pacto social antes acordado. Mas nesse contrato social as condições de cada um são conforme a natureza, no tocante à natureza aqui é tudo aquilo que não depende da vontade dos homens.

Isto o que acabamos de relatar contrapõe-se à filosofia nietzschiana como veremos a seguir, pois a hipótese que levantamos é de que nessa mudança de um estado de natureza para um estado civil não houve sequer tempo de resistência. cremos que “a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável” (GM/GM, II, 17), contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Naturalizou-se as condições de diferença sem que houvesse uma história para contar-lhes que tudo foi criado, assim deram aos homens uma forma já determinada de vida.

A violência, no caso, não seria contra a condição da pessoa como cidadão, mas como um inimigo da comunidade, já que ele agora não é uma pessoa moral, conforme as regras estabelecidas pelo grupo e, assim, poderá ser morto ou castigado conforme seus delitos. Percebemos que o delinquente, assim, perde não somente seus direitos como cidadão, mas também como ser humano, ficando

privado inclusive de sua defesa ou reinserção social. A partir dessas premissas sobre o pacto social podemos afirmar que impor a ideia de um Estado já dotado de regras só pode ser possível a partir do uso da violência.

E para Nietzsche “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/GM, II, 17). E com essa ideia Nietzsche acredita ter lançado as premissas do nascimento do Estado para acabar de vez com toda a ideia de um sentimentalismo dos que acreditavam que tudo poderia ter se iniciado com um determinado contrato. E mais ainda, que todos livremente assinaram tal contrato.

Agora é possível vislumbrar a ideia de que o surgimento da má-consciência esteja associada ao resultado da violência e força que impulsionaram o nascimento do Estado proporcionando uma domesticação das forças humanas em prol do nascimento da sociedade, pois com o advento do contrato, as diferenças sociais ficaram bem distintas e claras proporcionando alguns questionamentos acerca das desigualdades. Além destes questionamentos o homem procurou também o culpado pela sua situação atual, pois agora precisa encontrar um responsável para assumir aquilo que simplesmente não passou de uma história muito humana.

Se fala da profunda injustiça do pacto social: como se o fato de alguns terem nascidos em condições favoráveis e outros em condições desfavoráveis fosse uma injustiça; o fato é que alguns nasceram com algumas qualidades e outros com outras... Isto pode ser combatido sem paliativos. O falso conceito de indivíduo leva a este absurdo. O isolamento de um ser humano e as circunstâncias em que cresce e se limita, por assim dizer, a colocá-lo dentro de [sua alma] ou a deixá-lo sem apoio como uma mônada psíquica: é uma consequência da miserável metafísica da alma. Ninguém lhe deu qualidades, tampouco Deus, nem seus pais; ninguém é responsável pela sua existência, de que seja como você é sob determinadas circunstâncias... o fio da vida que ele agora representa não se separará de tudo o que foi e de tudo o que necessariamente será: já que ele não é o resultado de um processo duradouro, tampouco não é em absoluto de nenhuma vontade que pretenda um ideal de ser humano, ou um ideal de felicidade ou um ideal de moralidade. É absurdo querer se descarregar da culpa a enviando a qualquer parte: como se em alguma parte houvesse uma responsabilidade (NF/FP-Novembro de 1887 – Março de 1888, 11[156]).

Assim, o pacto social, na perspectiva de Nietzsche não pode ter sido um evento ou uma desculpa para o homem se esquivar de assumir a própria vida como ela é. As condições que alguns nasceram já favoreceram sua vontade de poder

tanto para o crescimento, quanto para a própria destruição. De acordo com Ansell-Pearson “é bem possível que o homem possua um instinto sociável, mas sem os grilhões do Estado, afirma Nietzsche em concordância com Hobbes, seria impossível educar o indivíduo para ser um animal político” (1997, p. 87). Alegar que as origens do Estado são violentas e sangrentas não seria também um esquecimento de que todo direito no fundo é uma usurpação e violência? “É somente o estado, apesar de suas origens ignominiosas e seu princípio violento, que é capaz de revelar aos indivíduos seu verdadeiro valor, pois às vezes, talvez em combate, lhes pede para fazer sacrifícios e feitos heroicos” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 87). O Estado deveria ser um meio para produção da cultura e não um meio de favorecimento de indivíduos egoístas.

O Estado e as instituições das leis são criações de indivíduos fortes que pretendem impor limites sobre os sentimentos reativos dos mais fracos. As disputas não podem estar nas mãos daqueles que agem com rancor, pois não pensam pelo todo e desejam por suas diferenças querer igualar a todos, mas a partir de um ressentimento e desejo de vingança. Por isso o justo e o injusto só poderão ser discutidos a partir do estabelecimento das leis e não como valores eternos que surgiram de maneira milagrosa e misteriosa. O objetivo da sociedade não pode se basear em um fim ou objetivo moral, mas apenas na criação de exemplares mais elevados. A moralidade não pode ser o parâmetro para mensurar uma sociedade, por isso, com a ideia proposta por Nietzsche da morte de deus, a morte dos valores já preestabelecidos, o homem se percebe por outra ótica agora, a da liberdade, o além do homem agora passa a ser o sentido da terra.

4.4.2 Vingança e Ressentimento

Como vimos anteriormente, na questão do pacto social, o delinquente recebia uma sanção da sociedade. O que vamos observar agora neste tópico é que tais sanções acabavam sendo aplicadas de maneira desproporcional. Na própria obra de Foucault, *Vigiar e Punir*, descreve-se uma série de maneiras que as sociedades antigas utilizavam para punir seus condenados, mas tais punições desproporcionais não acompanhavam somente os atos praticados contra a honra e justiça daquela sociedade, mas se vinculavam ao corpo do delinquente e na maioria das vezes de maneira muito desproporcional com mortes terríveis e em alguns casos, mesmo

após a morte do delinquente lhe era aplicado mais sanções, mais violência, tudo isso para satisfazer o desejo dos espectadores presentes.

Passamos de vinganças de sangue à privação da liberdade e durante muito tempo com forte influência religiosa. O tempo histórico ajudou a institucionalizar a vingança no ato de punir. Segundo Nietzsche uma coisa é alguém causar um dano a outro de maneira intencional (legítima defesa) “quando está em jogo nossa existência ou segurança (conservação de nosso bem-estar), é admitido como sendo moral” (MA/HH, 104), pois nesse ponto de vista o próprio Estado causa um dano aplicando sanções. Mas “quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual” (MA/HH, 42). Ou seja, esse indivíduo não sente ainda os motivos mais elevados trazidos pela nova cultura, para Nietzsche ele é um ser atrasado. Um ser que concilia a vingança à justiça só pode ser alguém fruto de uma educação baseada no ressentimento.

Podemos dizer que Nietzsche encontra em Eugen Dühring a noção de ressentimento como raiz última da justiça, ou seja, esta seria o resultado do espírito de vingança a um dano recebido, ou ainda como descreve em *Para a genealogia da moral*: “sacralizar a vingança sob o nome de justiça” (GM/GM, II, 11). E depois a própria vingança promoveria todos os afetos reativos. Mas Nietzsche não concorda com essa afirmação e acredita que se fosse assim, essa seria a justiça dos fracos. O que ele percebe é que “a circunstância de que essa nova nuance de equidade científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) nasce do próprio espírito do ressentimento” (GM/GM, II, 11). É interessante ressaltar que “Nietzsche não parece demonstrar interesse pela palavra ‘ressentiment’ antes da leitura do livro *O valor da vida: uma reflexão filosófica*, de Dühring, no qual o termo se encontra ligado à tese do autor sobre a origem da justiça” (PASCHOAL, 2014, p. 78). E a partir de então o citará diversas vezes, em suas correspondências, fragmentos póstumos e principalmente em *Para a genealogia da Moral* onde os termos acima serão mais recorrentes.

A moral do ressentido pode ser associada à moral do escravo, daquele que reage de maneira ressentida, por um desejo de vingança contra a quem se opõem. Atribui a este a causa de seu sofrimento, mas não possui condições de descarregar seu ódio contra o outro de maneira clara e nobre como os senhores. Então ele vinga porque não conseguindo agir, reage de forma a anestesiar seu sofrimento. Para Nietzsche a justiça é ativa, pois ele a associa à moral do nobre, dos senhores,

enquanto Dühring vai dizer que há uma convergência entre justiça e vingança, a justiça estaria na reação.

Assim, a tese de Dühring associada a um espírito de vingança seria para Nietzsche um produto daquela moral que ele tanto se opõe (moral de rebanho), pois proporcionaria uma diminuição do homem levando-o a crer que a justiça se efetivaria com a reação (no caso a vingança) e isso seria propriamente um produto do ressentimento. Se Dühring pensa a ideia de Justiça como um tipo de sentimento, não ligado a uma consciência abstrata, mas a um impulso⁶², um afeto, ele seria então a resposta aos estímulos que reagem, numa tentativa de retribuição do dano que seria acompanhada pela vingança, a própria descarga desse impulso.

Tal agressão confere àquele que a sofreu, segundo Dühring, o direito de voltar-se contra o agressor e de descarregar nele o sentimento que inicialmente fora “voltado para trás”. Assim, a justiça, entendida como uma reação (*Rückwirkung*), como o exercício daquele direito de voltar-se contra o agressor, corresponderia a uma violência legítima (Cursus, p. 212) por parte daquele que sofreu o dano e, do ponto de vista daquele que realizou uma agressão primária, ela corresponderia a uma “colheita” (Cursus, p. 217), pois ele obteria, com ela, apenas as consequências de sua ação (PASCHOAL, 2014, p. 85).

A questão questionada por Nietzsche é que no momento em que Dühring estabelece gradações de maldade, ele diz que há ações humanas que são naturalmente más. Ele esquece da necessidade de perceber as coisas pelo método histórico onde os conceitos passaram por modificações e que não foram dados como são apresentados por Dühring. A vingança não seria então um direito de reagir daquele que sofreu o dano, mas um propósito de nivelamento do próprio homem, uma forma justa para resolverem o problema.

Mas segundo Nietzsche a doutrina da Igualdade está recheada de vingança, pois ao desconsiderar as diferenças propaga-se mais injustiças. Para Nietzsche esta

⁶² Segundo Paschoal em *A satisfação transcendente da vingança*: “Considerando que, para uma visão mais profunda, o impulso coloca-se sempre em primeiro plano e a ideia, ao contrário, em segundo, então, é possível desde já antever o modo como uma aspiração natural pode tornar-se o fundamento das representações teóricas. Nossos desejos e esforços determinam nossas opiniões sobre qualquer coisa, enquanto nossas opiniões, não havendo a oposição de uma experiência evidente, estabelecem o que é, ou mais ainda, o que não é no lugar daquilo que do ponto de vista de nossa vontade não tem sentido [...] A concepção geral de justiça e com ela todos os conceitos particulares do direito possuem sua fundamentação última no impulso de retribuição, o qual, na sua forma mais elevada, se denomina vingança” (2011a, p. 123-124). Obs.: O texto intitulado “A satisfação transcendente da vingança” (*Die transcendente Befriedigung der Rache*) é um apêndice do livro *O valor da vida*, de Eugen Dühring (*Der Werth des Lebens*. Breslau: Verlag von Eduard Trewendt, 1865, S. 219-234) que foi traduzido professor Edmilson Paschoal.

ideia é um dos venenos mais venenosos: “pois ela parece ser pregação da própria justiça, quando é o fim da justiça... ‘Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais’ — isto seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, ‘Nunca tornar igual o desigual’ (CD/CI, IX – Incursões de um extemporâneo, 48). Se todos pudessem ser iguais o fraco poderia ter agido diferente, se quisesse. Ou seja, o homem fraco é para Nietzsche uma vítima de uma desordem dominadora de seus próprios impulsos.

Pior que isso seria perceber que na atualidade o homem aprendeu a rejeitar os seus instintos, a se diminuir perante os demais. E enquanto na história vimos que as penas eram aplicadas ao corpo e muitas vezes de maneira muito violenta, agora tais penas, ou vinganças são disparadas não mais no corpo, mas em sua alma, sua consciência é o alvo. O fraco não podendo agir como gostaria atacando o corpo de seu opositor, quando necessário, ele quer incutir má consciência no forte, que ele se sinta culpado por seu sofrimento. Mas o nobre não tem nada a ver com esse sofrimento ressentido que se volta para trás e que deseja também que outros sintam sua frustração como uma culpa deles.

Na perspectiva de Paschoal, Dühring atuou como o responsável por uma renovação de um empreendimento que parecia estar em ruínas. “Um empreendimento no qual o ressentimento deixa de se apresentar como um mero afeto *reativo*, como negação da ação, para mostrar toda a potencialidade de um fenômeno *ativo*” (PASCHOAL, 2014, p. 105). Que possibilita uma ressignificação de sentimentos como ânsia de domínio, cobiça, superioridade, mas que no fundo não ele não passaria de uma estratégia de vingança.

Homens como Dühring são homens do ressentimento, pois escondem o real interesse de suas ações para se propagarem como bons, juízes e justos, que fazem o uso mais indecente e repugnante dos “tambores da moral”, considerado por Nietzsche como “fanfarrão da moral”, “fisiologicamente desgraçados e carcomidos”, com todo um mundo “fremente de subterrânea vingança” e que desejam “introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria” (GM/GM, II, 14). E ao introduzir a má consciência declara que é uma vergonha ser feliz, levando aos sadios, a doença, o debilitamento, a vingança e o ressentimento.

4.5 A ORIGEM DO CASTIGO

Depois de discutido acerca da vingança e do ressentimento, vimos que aquele que na condição de impotente contra tudo que lhe ocorreu, olha com hostilidade para o seu passado, pois não pode mudá-lo, não pode querer no passado. Então ele se vinga contra tudo o que não ressemente como ele, há um tipo de despeito, recalque, ressentimento. Daí a vingança passa a ser o ressentimento do querer contra o tempo que não pode mais voltar. Aquele que sofre, pode ainda ressignificar a vingança como um tipo de castigo para amenizar a sua vida. Assim, o sentimento de fracasso poderia também ser um desígnio de um deus, isso seria a fragilização da própria vontade de poder que é alienada a um deus ou a um terceiro.

Apesar da palavra castigo ser um substantivo singular de caráter genérico, ela carrega em si uma multiplicidade de interpretações. Como nos lembra David Garland, um importante jurista e sociólogo da área de criminologia, nós “devemos nos lembrar, repetidas vezes, que o fenômeno que chamamos de ‘castigo’ é na verdade um conjunto complexo de processos institucionais inter-relacionados, mais que um objeto ou um fato uniforme” (1999, p. 32). Cada pensador atuará em uma perspectiva acerca do castigo. Enquanto uns estudarão as formas ideológicas do sistema penal, outros como Durkheim se concentrarão nos rituais de condenação, Foucault nos hábitos institucionais e ainda segue outros autores e outras perspectivas dentro da filosofia, sociologia, direito, psicologia etc.

Nietzsche concentra sua reflexão sobre o castigo na perspectiva de sua filosofia do martelo, ou seja, com o seu procedimento científico ele pretende desvelar as bases interpretativas que asseguram uma visão errônea e distante da realidade para apresentar que os motivos que levam a castigar alguém estão repletos de sentimentalismos e valores que se distinguem da finalidade do castigo, se é que o castigo possui uma única finalidade.

A palavra castigo é de origem latina e vem do verbo *castigare*. Este verbo é composto pelo adjetivo *castus* (relacionado ao termo religioso casto, limpo, puro, aquele que está “ajustado” às regras) e *agere* (ato, fazer), ou seja, é aquele que se faz puro e se instrui nas regras. Assim, do valor de instruir vem o sentido de castigar ou reprimir para impor uma correção, tornar a pessoa pura. Podemos dizer que a palavra castigo possui uma grande presença na cultura, usada para castigar os que possuíam estilos inadequados. Por isso há uma relação também com as leis que

são as condições pelas quais os homens se “ajustam” à sociedade. Eles se aderem ou se ajustam porque querem sair das condições do seu antigo estado de natureza que não lhes proporcionavam mais segurança, queriam conservar a própria vida. Assim, sacrificam uma parte da sua liberdade para adquirirem tranquilidade. E aos que não se ajustarem, recairão sobre eles as penas, ou seja, os castigos inerentes à sua falta de honra para com a sua comunidade e o seu legítimo representante.

Podemos abordar o castigo também pela perspectiva do processo psicanalítico. Nele encontramos aqueles que precisam trabalhar com o auto-castigo. O que está estreitamente associado à nossa reflexão dentro da filosofia nietzschiana, porque as pessoas que se auto castigam se sentem responsáveis pelos seus atos e, acumulam por isso, uma sequência de culpas durante toda a vida. Elas se encontram impuras, precisando de perdão para serem novamente merecedora da felicidade, por isso desejam o castigo para se redimirem de seus pecados. Veremos que isso está associado à má compreensão do conceito de inocência, responsabilidade e à questão do livre-arbítrio dentro do pensamento de Nietzsche como abordaremos a seguir.

4.5.1 O castigo como uma *Gewissensbiß*

Ao abordar a temática do castigo Nietzsche sugere que distingamos primeiramente dois aspectos: “o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (GM/GM, II, 13). Uma coisa é saber que há um procedimento para aplicação do castigo e outra é poder afirmar que tal procedimento nasceu com esta finalidade. Nietzsche critica os genealogistas da moral e do direito pela ingenuidade em crerem que o primeiro aspecto foi criado, inventado para efetivar o segundo. Seria o mesmo que acreditar aos moldes socráticos que cada coisa possui a sua virtude, como os gregos denominavam anteriormente de *areté*: a virtude de um pé de laranja seria produzir laranjas. Mas sabemos por Nietzsche que isso não é verdade e que todas as coisas podem ter mais de um sentido devido a pluralidade de interpretações.

Quanto ao outro elemento do castigo, o fluido, o “sentido”, em um estado bastante tardio da cultura (na Europa de hoje, por exemplo) o conceito de “castigo” já não apresenta de fato um único sentido, mas toda uma síntese

de “sentidos”: a história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente indefinível. (Hoje é impossível dizer ao certo por que se castiga: todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história (GM/GM, II, 13).

Quanto mais voltamos ao tempo mais percebemos que o conceito de castigo é dissociado e mutável. Há algumas características em comum que perpassam pela maioria das interpretações como por exemplo a finalidade de intimidação, mas mesmo assim não é claro a finalidade das várias práticas de castigo⁶³ e elas não se inter-relacionam entre si. O castigo na história está carregado de utilidades, mas o nosso objetivo aqui será elaborar uma reflexão para retirar as pretensas utilidades que já fazem parte da crença popular de que “o castigo teria o valor de despertar no culpado o *sentimento da culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’” (GM/GM, II, 14). A palavra remorso em alemão, *Gewissensbiß*, literalmente significa “mordida na consciência”.

Essa reação talvez aconteça na cabeça dos espectadores que acompanham as punições, mas nem sempre na consciência do condenado que já está envolvido num emaranhado de hábitos que acaba naturalizando sua forma de agir. Ele próprio não se repreende pois vê que até mesmo a justiça utiliza meios ilícitos e de boa-consciência para conseguir o que quer, por exemplo: espionagem, fraude, armadilhas, subornos etc.

Esse sentimento de culpa que deveria despertar no condenado não foi o terreno para o nascimento da “má-consciência” segundo Nietzsche, pois “por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram consciência de estar lidando com um ‘culpado’. Mas sim com um causador de danos, com um

⁶³ Segue uma lista das múltiplas finalidades do Castigo citado por Nietzsche: “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 como escravo nas minas). Castigo como segregação de um elemento que degenera (por vezes de todo um ramo de família, como prescreve o direito chinês: como meio de preservação da pureza da raça ou de consolidação de um tipo social). Castigo como festa, ou seja, como ultraje e escárnio de um inimigo finalmente vencido. Castigo como criação de memória, seja para aquele que sofre o castigo — a chamada “correção” —, seja para aqueles que o testemunham. Castigo como pagamento de um honorário, Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, quando este é ainda mantido e reivindicado como privilégio por linhagens poderosas. Castigo como declaração e ato de guerra contra um inimigo da paz, da ordem, da autoridade” (GM/GM, II, 13).

irresponsável fragmento do destino” (GM/GM, II, 14). Tampouco o condenado experimentava uma aflição diante do que o destino lhe reservava, pois, sua vida estava lançada num constante jogo de situações de imprevistos e o que acontecesse seria para ele um evento natural como tinha que ser. O que precisava ser levado em consideração é que a necessidade deveria ser a norteadora dos julgamentos.

E apoiado no pensamento de Montesquieu sobre a ação da autoridade a partir da necessidade, Beccaria afirma que “todo ato de autoridade de homem para homem que não derive da absoluta necessidade é tirânico” (1999, p. 28). Neste princípio se funda o direito do soberano em punir os delitos para que proteja o coletivo em detrimento de uma ação particular. Ainda sobre a reflexão de Beccaria compreendemos que não foi gratuitamente que alguns homens entregaram parte de sua liberdade, pois cada homem faz de si mesmo o cento de todas as combinações para sua sobrevivência. Com uma pequena porção de liberdade de cada um no repositório público é que se forma o direito de punir. Caso ultrapasse esse limite de liberdade de cada um, seria então um abuso, mas no geral, cada um seria livre para se associar ou não ao pacto social.

Se os julgamentos levassem em conta a necessidade onde entraria a questão do livre-arbítrio? Ora, se o condenado não possui a má-consciência que deveria ser produzida pela pena e os juízes não o tratam como um culpado efetivamente, mas como um causador de dano, poderiam então atribuir a finalidade de seus atos ao bel-prazer sem um sentido próprio? Seria ele responsável pelos seus atos? Pelo seu procedimento científico, Nietzsche compreende que a vida deve ser interpretada e julgada pela via da necessidade, algo que é distanciado da interpretação moral religiosa, causadora de uma má-consciência, que aponta o homem como mau e culpado. O próprio julgamento dos juízes já está repleto de valores e é justamente por isso que Nietzsche pensa a estratégia da inocência (*Unschuld*) contraposta à necessidade de redenção da culpa (*Schuld*).

Nietzsche em *O andarilho e sua sombra* questiona: os “seguidores da doutrina do livre-arbítrio podem punir?”. E salienta que os que julgam deveriam observar alguns aspectos: [1] “se o réu é mesmo responsável pelos seus atos”, [2] se podia fazer o uso da razão”, [3] “se agiu com motivos e não inconscientemente ou por coação” (VM/OS, 23). Tais aspectos são preponderantes para nossa análise, pois não podemos castigar alguém que devendo conhecer seus deveres, os

desconhecem, a não ser que seja negligência de sua parte no aprender sobre tais deveres. Assim a pessoa então pagará pelas consequências de não ter se dedicado ao que deveria, mas ignorou conscientemente.

O réu é mesmo responsável pelos seus atos? Este é o primeiro aspecto que precisamos analisar. O réu que está sendo punido, certamente fez alguma escolha divergente da lei que ele deveria conhecer. Mas precisamos indagar se ele realmente conhecia. E se por algum motivo ele agiu por estupidez e obtusidade não sabendo a melhor escolha? Se ele não soube usar a razão para se guiar, não há como punir alguém que age como um animal, pois essa pessoa não é livre, tampouco responsável.

O delinquente pode fazer o uso da razão de maneira intencional? “Mas como pode alguém ser intencionalmente mais desarrazoado do que tem de ser? De onde vem a decisão, se os pratos da balança estão carregados de bons e maus motivos?” Qual seria as motivações de uma ação intencional contra a lei? Nietzsche continua explicitando que “não do erro, portanto, não da cegueira, não de uma coação externa, tampouco de uma interna (considere-se, aliás, que a assim chamada “coação externa” nada mais é que a coação interna do medo e da dor). De onde?” (VM/OS, 23). Não poderia ser da razão, pois não poderíamos decidir contra as melhores escolhas se tivéssemos condições de escolhê-las.

Poderia ser punido se tivesse motivos ou agido por coação? É neste instante que é invocado o socorro do livre-arbítrio. Queremos encontrar uma saída para punir caracterizando-a de uma má ação, mas “as más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu bel-prazer não nos fazer esse mal (MA/HH, 99). Seria um momento em que não operaria nenhum motivo como se o ato ocorresse por um milagre ou de uma maneira arbitrária.

Se fosse assim, por uma ação arbitrária seria punível, pois não poderíamos confiar nossas ações à arbitrariedade e ao nada, se é que existe um nada que nos impulsiona. Sempre quando agimos, agimos por um querer, por um motivo? E se uma pessoa age escolhendo os piores motivos, mas sem querer ou sem dolo? É notório que essa pessoa não aplicou neste caso sua razão, mas também não demonstrou com seu ato que não queria aplicá-la. Não podemos explicar o motivo de alguém ter feito ou não alguma coisa, é simplesmente desprovido de finalidade e racionalidade, sendo assim também não poderia ser punida.

Se negou sua razão intencionalmente para omitir o que é obrigatório, seria punível, mas anulável com a suposição do livre-arbítrio. Para explicar que temos o livre-arbítrio, Nietzsche utiliza a metáfora da cachoeira: “à vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável” Como se existisse uma inteligência responsável por nos revelar tais cálculos. “Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes” (MA/HH, 106). Então não poderíamos punir, conforme Nietzsche salienta, porque estaríamos julgando conforme os nossos próprios princípios, já que a ilusão que temos acerca de nós mesmos, ou dos outros, ou daqueles que serão julgados por nós, é fundada na crença do livre-arbítrio e essa é parte do mecanismo que seria calculado por nós, mas não podemos, não somos previsíveis a esse ponto, não temos essa ilusória onisciência.

Outra questão é que a relação do criminoso com seu juiz pode mudar significativamente dependendo do conhecimento que o juiz tenha acerca da vida de tal criminoso. O delito pode até parecer tranquilo aos olhos de quem o pratica, mas é julgado de acordo com o grau de espanto que gera em seus juízes ou comunidade que não percebem, ou não conseguem visualizar pela mesma ótica a naturalidade das ações do condenado. Saber algo da história do criminoso pode ser um atenuante no quesito inclusive de amenizar ou abolir a culpa. Segundo Nietzsche “ele tinha que agir como agiu; se o castigarmos, estaremos castigando a eterna necessidade”. — Medir o grau da pena segundo o grau de conhecimento que se tem ou se pode obter da história de um crime — isso não contraria toda equidade?” (VM/OS, 24). O que este criminoso ganhará com o conhecimento de sua vida pessoal pelo seu juiz? Como poderá retribuir? Não seria uma forma mais cruel de castigo contra a necessidade do outro?

Quando a troca seja de mercadorias ou favores não deixa clara a parte que cabe a cada um pagar, passa a não ser uma troca honesta: “quando ele faz o preço tendo em vista a necessidade do outro, é um bandido e extorsionário mais sutil” (VM/OS, 25). Assim fugimos da equidade. Não seria melhor rejeitar os atenuantes alegando que o que se julga é apenas o ato presente? Para Nietzsche nenhum ato possui passado. Mas podemos evocar o passado para exercermos uma vingança mais efetiva contra aqueles que conhecemos um pouco mais de sua história.

Usamos a palavra vingança aqui no sentido de punição, mas esta palavra já não carrega o seu valor comum para ambas às partes do litígio: “Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas! Assim também, “vingança” é ora isso, ora aquilo, ora algo bastante composto” (VM/OS, 33). Podemos nos vingar tanto no sentido de golpear um objeto que tenhamos chutado nos causando dor para aplacar a raiva, quanto contra pessoas que nos causam algum dano.

Se atacarmos alguém não pelo dano que nos gerou, mas pelo mecanismo de autopreservação, estamos pensando somente em nós e não em reagir contra alguém que nos injuriou. Num momento de raiva não temos tempo de transferir para o adversário como poderíamos atingi-lo mais certamente, isso se daria num segundo tipo de vingança, “seu pressuposto é uma reflexão sobre a vulnerabilidade e capacidade de sofrimento do outro; queremos ferir” (VM/OS, 33). Nesse caso não é o medo que nos guia a uma ação, mas um contragolpe baseado na ação do outro e nem nos interessa o que ele tenha feito. É um tipo de reparação pelo sofrimento que nos causou, o que não impede novos danos de acontecerem. Se ambos procuram na justiça uma resolução para o litígio, ainda desejarão pela voz dos juízes uma vingança, uma reparação contra o que lhe ocorreu. A determinação do tribunal é para reparar a honra tanto no âmbito privado, quanto social e não deixa de ser essa vingança um castigo: “O castigo pretende evitar mais danos, pretende intimidar. Desse modo, os dois elementos distintos da vingança se acham realmente unidos no castigo, e talvez seja isso o que mais contribui para manter a mencionada confusão conceitual” (VM/OS, 33), graças à qual a pessoa que se vinga geralmente não sabe o que realmente quer.

4.5.2 A inocência (*Unschuld*) contraposta à necessidade de redenção da culpa (*Schuld*)

São muitos os aspectos apresentados até aqui que levam o homem a se sentir culpado. Seja pela busca de santidade, da moral ascética do sacerdote, ou das diferenças vitais da própria vida de condição não nobre comparada aos nobres. o homem passa a ter um ódio por tudo o que lhe é próprio, pelas coisas humanas, e passa a odiar a si mesmo e ao mundo que vive. Ao mesmo tempo em que nega a própria expressão de vida ele aprende e associa muito bem através da religião um

amor ao próximo que termina funcionando como uma fuga de si mesmo – o altruísmo não seria outra coisa do que uma espécie de abandono de si no outro. Mas segundo Nietzsche o homem age conforme seu ego e no fundo de suas ações há sempre desejo, anseio por alimentar um prazer pessoal, mesmo quando diz o contrário.

O caminho para uma superação do ódio que o homem sente de si está no cultivo do amor e da afirmação da própria vida. Mas “apenas *ao homem enobrecido pode-se dar a liberdade de espírito*; apenas dele se aproxima o alívio da vida, pondo o bálsamo em suas feridas” (WS/AS, 350). O homem cativo ainda se vê preso nas estruturas metafísicas das instituições em que foi domesticado. E por este amor a si próprio e à vida é que surge, mesmo que a lentos passos o “*tempo dos indivíduos*” (WS/AS, 350), tempo de perceber que toda as escolhas que foram feitas, não foram frutos de um livre-arbítrio, mas de uma imposição violenta que fez o homem se enxergar através de erros da razão.

Em *A Gaia Ciência* no aforismo 115 podemos perceber que estes erros partem da ideia: [1] de que o homem se viu apenas de modo incompleto, [2] atribuiu a si características inventadas, [3] colocou-se numa falsa hierarquia em relação aos animais e a natureza, [4] inventou sempre novas tábuas de bens, vendo-as como eternas e absolutas. Estes quatro erros fundamentam toda a moral da compaixão, que descreveu e inventou o homem, o que Nietzsche analisa como uma má invenção, ou seja, uma má interpretação daquilo que seja o próprio homem, tanto que no final desse aforismo o autor explicita que “excluindo o efeito desses quatro erros, exclui-se também humanidade, humanismo e ‘dignidade humana’” (FW/GC, 115), ou seja, tudo isso é apenas resultado de erros de interpretação do próprio humano em relação a si mesmo.

Esses erros também podem ser percebidos quando comparamos a religião cristã e grega. Pois “os gregos não viam os deuses homéricos como senhores acima deles, nem mesmos como servos abaixo deles como faziam os judeus” (MA/HH, 114). Essa moral que ensina que o homem é inferior a deus e que o orienta a buscar sempre ser “santo” como o seu deus, que se encontra num mundo ideal e inventado pelos homens da religião faz que o homem continue sendo visto como uma má-interpretção, ao contrário dos gregos que viam nos deuses apenas o reflexo, dos exemplares mais bem sucedidos de sua própria casta, “um ideal, portanto, e não um oposto de seu próprio ser”. Mas o Cristianismo impossibilitou o homem de pensar

dessa forma e o ensinou a atribuir esse ideal a um ser distinto de si: “então, nesse sentimento de total abjeção, de repente fez brilhar o esplendor de uma misericórdia divina, de modo que o homem surpreendido, aturdido pela graça, soltou um grito de êxtase e por um momento acreditou carregar o céu dentro de si” (MA/HH, 114). Isso é fruto de invenções psicológicas do cristianismo que torna doente e depois oferece um alívio que não cura, mas preserva o declínio completo.

Segundo Nietzsche “a embriaguez é a verdadeira vida para eles” e o papel que eles cumpriram até então foi o de “semeadores da insatisfação consigo e com o próximo, do desprezo pela época e o mundo e, sobretudo do cansaço do mundo” (M/A, 50). Isso gerou uma distância do homem em relação a si mesmo, um sentimento de culpa por não ser perfeito como deus ou pelo mundo não ser como foi idealizado. A vida no ideal é ilusória e amarga ao mesmo tempo. E desvendar criticamente esse processo conduziria a um “alívio” (MA/HH, 280), pois o homem redescobre pela via da necessidade a “inocência” (MA/HH, 107) do devir.

A humanidade estava mergulhada em conceitos produzidos pela moral religiosa, conceitos baseados em responsabilidade e dever. O homem já não pode mais louvar nem censurar, “pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MA/HH, 107). Seu parâmetro agora é o da irresponsabilidade e inocência, “gota mais amarga que o homem do conhecimento⁶⁴ tem de engolir” (MA/HH, 107⁶⁵). Da mesma forma como ele se coloca diante de uma obra de arte, sem avaliá-la, ou elogiá-la, pois nada mudaria, ou se coloca diante de uma planta, “deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos” (MA/HH, 107), que podem ser admirados, mas não enumerados os méritos, senão já estaríamos avaliando e mensurando o que seria bom e mau segundo os nossos critérios e caindo novamente em erros.

No lugar de produzir uma má interpretação do homem e do mundo, pela consciência da culpa, é preciso criar o homem sábio e, conseqüentemente, inocente, possibilitar o surgimento do espírito livre (consciente da inocência).

⁶⁴ O homem do conhecimento, que colocou para si mesmo a tarefa de abolir a condenação moral da existência, é um homem disposto a renunciar a muitas coisas. Ele deve renunciar antes de tudo às suas antigas venerações, seja por pessoas, seja por determinados estados de ânimo que são contraproducentes na busca do conhecimento (LOPES, 2008, p. 337-338).

⁶⁵ A mesma ideia se encontra em *Aurora* quando Nietzsche menciona que a humanidade não tem mais necessidade de engolir ideias meio provadas, como fizera antes (Cf. M/A, 501).

Em *Humano, demasiado humano*, o espírito livre é aquele que não imputa culpas, nem a si próprio, nem aos outros homens, nem ao devir, reconhecendo plenamente a inocência do *fatum*. Para tal, é decisiva a crítica à ideia de que o homem seja livre para escolher o que faz ou o que é, pois encontra-se ele próprio, segundo Nietzsche, determinado pelo curso da necessidade (LOBOSQUE, 2010, p. 212-213).

Nietzsche escreve no último aforismo do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado *Contribuição à história dos sentimentos morais* que “tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (MA/HH, 107). Nesse sentido, estamos diante do resultado mais maduro do processo de conhecimento levado a cabo pelo próprio Nietzsche: conhecer é, afinal, tornar-se inocente, na medida em que a sabedoria conduz ao grande livramento em relação às más-interpretações que estiveram sempre na base da moralidade. Nesse sentido, a observação de Nietzsche não é apenas um detalhe no conjunto da obra: é preciso notar que ao fazê-la, o filósofo mostra que a história da moralidade termina na sua própria inocência. É assim, portanto, que ele anuncia, já neste aforismo, sua tese da autossupressão da moral, tal como se apresenta nos escritos tardios.

No geral, essas ideias estão ligadas à crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio que teria gerado a culpa no homem. Isso porque a metafísica representa a “velhice” da cultura, a verdade pronta e acabada, alheia ao devir e revestida de uma intocabilidade sagrada baseada na visão de um mundo erguido a partir de uma dualidade entre uma realidade verdadeira e outra aparente, certa cisão entre a coisa-em-si e o fenômeno. E nesta forma de apresentar o mundo ela pressupõe a possibilidade do conhecimento desse mundo verdadeiro em sua essência como se fosse possível nos desprendermos totalmente do mundo sensível, como se esta divisão fosse aceitável por todos e nos levasse realmente ao conhecimento⁶⁶ da coisa em si.

Se o sentimento de responsabilidade para Nietzsche é um erro, também é errado sua “antítese ‘eu não sou responsável, mas alguém deve ser’ – isso justamente não é verdadeiro” (VM/OS, 33). Para Nietzsche há um erro em julgar, avaliar tanto em se achar culpado quanto em querer transferir esta culpa a outra pessoa ou coisa. Assim, Nietzsche pensa a inocência (*Unschuld*) como contraposta

⁶⁶ O que Nietzsche pretende diante dessas proposições é dizer que “a palavra ‘conhecimento’ possui acima de tudo, um sentido, o mundo é cognoscível: mas ele é passível de receber outras explicitações, ele não possui nenhum sentido por detrás de si, mas infintos sentidos” (NF/FP-1886, 7[60]).

à culpa (*Schuld*): o indivíduo não se reconhece mais como culpado nem frente a si mesmo, nem frente aos homens e tampouco frente ao deus do desinteresse e do amor-puro, ele perdeu a crença mesmo no equívoco desses sentimentos, volta a ser inocente como a criança que vê o mundo sem culpa e ausente de pecado.

O homem não-doente, que não reage, é antes de mais nada o homem que não julga e não interfere. Para ele, toda realidade tem seu próprio direito, além do Bem e do Mal. Ele não deprecia a realidade por ressentimento. É o homem que considera o devir inocente, que tem atitude de criança, atitude de Jesus. Está tanto além do “eu sou responsável” como do “qualquer um deve ser responsável” (GISEL, 1981, p. 103).

Talvez foi o “instinto de medo” (FW/GC, 355) que gerou no homem a resistência ao que é diverso e grandioso no fluxo do devir, este homem procurava consolo e paz. No devir não há nada de seguro para se eternizar, pois se acredita que as coisas habituais são mais seguras e tranquilas para se conhecer e viver, mas segundo Nietzsche isso é um engano, pois o “habitual é o mais difícil de se ‘conhecer’, isto é, de ver como problema, como alheio, distante” (M/A, 355). O processo de conhecer é visto por Nietzsche como a capacidade de vivenciar com os problemas, com a guerra, com o devir e não com a segurança. Querer segurança não é conhecimento, mas um instinto de adaptação, uma busca por sobrevivência, por se acomodar com a realidade como tal e não a viver.

Segundo Benoit “a inocência do vir-a-ser é um *Versuch*, quer dizer, menos uma certeza que um ensaio, uma tentativa, uma experimentação no sentido de uma tomada de posição arriscada” (2012, p. 61). Isso parte do princípio da experimentação, diante de uma determinada “posição” é preciso arriscar, tomá-la ou se livrar dela para poder reorganizar as ideias, mas não podemos nos esquecer de que não há uma meta, um caminho, uma verdade única, por isso é uma “posição arriscada”, repleta de possibilidades. “O importante aqui é estimular a emergência dos possíveis, contra uma concepção imóvel do pensamento, excessivamente dobrado sobre suas certezas contestáveis, inevitavelmente desprovido desta consciência” (BENOIT, 2012, p. 61). Esta forma de busca/tentativa (*Versuch*) para Nietzsche é uma maneira para se perceber a pluralidade de como a verdade se apresenta e pode ser inventada, atividade típica do *Espírito Livre* que pela arte desenha sua própria existência.

Em *Para a genealogia da moral* Nietzsche afirma que “o homem desenvolveu em si esse estômago arruinado e essa língua saburra, que lhe tornaram

repulsivas a inocência e a alegria do animal, e sem sabor a própria vida” (GM/GM, II, 7). O homem diante de seu próprio cheiro tapa as narinas, arma o olhar com censuras e teme o sofrimento sem levar em conta que em outras épocas o sofrimento já foi um encanto de primeira ordem. Sobre e fraqueza em sentir dor de nossa época às épocas antigas, Nietzsche acredita que deixamos para trás os indivíduos da hipercultura e diz: “quanto a mim, não tenho dúvida de que, comparados com uma noite de dor de uma única mulher culta histórica, os sofrimentos de todos os animais até agora interrogados com o bisturi, para a obtenção de respostas científicas, simplesmente nada significam” (GM/GM, II, 7). Não que o prazer na crueldade fora extinto, mas o homem encontrou formas, talvez mais sutis para fazer sofrer, o corpo não suporta mais as dores de outrora, isso é notório, mas o prazer na crueldade pode ter encontrado no plano psíquico formas menos suspeitas como ensinar a própria compaixão.

O altruísmo e o amor ao outro, como um mecanismo cristão de salvação, pode ser muito mais cruel que muitos sofrimentos físicos, pois prendem o homem psicologicamente a uma estratégia doente e sem sentido, pois o cristão, mesmo argumentando seus ideais, não pode comprovar e experimentar os frutos de seus ideais. A invenção do livre-arbítrio fez com que o homem acreditasse que deus se interessaria pela sua criação a cada vez que escolhesse o bem em detrimento do mal, mas quem determinou os valores que deus se interessaria? E por esse interesse o homem foi capaz de realizar grandes espetáculos para agradar a deus e o resultado disso? Um sentimento de culpa cada vez mais profundo. Por mais que se tente agradar a deus, o homem se lembra constantemente, criou uma memória para isso, de que é pecador e inferior. Não há outra saída para esse homem que desejar a redenção.

Quanto mais se elevava o conceito deus, mais cresce o sentimento de culpa na humanidade. Mas a esperança é que considerando o declínio na fé do deus cristão se consideraria também um declínio no sentimento de culpa. “Sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima [causa primeira]. O ateísmo e uma espécie de segunda inocência são inseparáveis” (GM/GM, II, 20). Mais que inseparáveis, talvez sejam um sinal para mostrar ao homem que enquanto a culpa (*Schuld*) coloca o homem em um estado de dívida constante, a inocência (*Unschuld*) será o caminho para se livrar

não somente da culpa, mas de todas as estruturas metafísicas que promovem semelhantes prisões. E ela chegará como resultado de uma nova forma de compreensão do valor da moral.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim da presente pesquisa resta notória a importância das diversas nuances metodológicas que Nietzsche lança mão para tecer sua crítica tanto à metafísica sob o dístico de uma moral socrático-platônico-cristã, quanto ao próprio valor dos valores. Nossas considerações finais oferecem uma abertura às inúmeras possibilidades interpretativas sobre a questão do método em Nietzsche. Ao delimitar em nosso trabalho o recorte de análise a partir de *Humano, demasiado humano* levamos em consideração que este texto, que inaugura o segundo período dos escritos de Nietzsche, possui todos os substratos capazes de elaborar uma história da crítica dos valores baseada no interesse sobre a origem, proveniência dos sentimentos morais. Por isso, sua metodologia partiria, num primeiro instante, de um recuo à história, para dizer que todos estes valores possuem uma origem muito humana, ou seja, foram criados, o que difere das origens atribuídas até então pela tradição filosófica, moral e artística.

Juntamente com a estratégia do uso da história, Nietzsche percebe que nas origens, há elementos naturalizados que não compõem a estrutura natural, ao molde nietzschiano, daquilo que seja propriamente o humano. A partir daí o filósofo faz o diagnóstico da cultura e implementa ao seu procedimento científico uma análise da fisiologia e da psicologia do homem para demonstrar que as vivências do corpo digerem os alimentos nutridos pela própria psiquê. Assim, ao falar sobre o corpo, não podemos dissociá-lo da estrutura psicológica do homem – eis porque, no texto, falamos de uma fisio-psicologia. Assim, história e fisiopsicologia, nos dizeres de Tongeren “caracterizam o duplo domínio metódico no interior do qual Nietzsche desenvolve sua crítica à moral” (2012, p. 86 e 87), como modos de acesso à origem como *Herkunft*.

É justamente o olhar aguçado de Nietzsche sobre a sua cultura que o possibilitou fazer tais leituras. Estas perpassaram por diversas problemáticas que ligam tanto os textos, quanto seus respectivos períodos. Nove anos após a publicação de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche publica *Para a genealogia da moral*, na qual ele mesmo diz ter um método mais perfeito e acabado, a saber, o método genealógico, que noutra perspectiva metodológica não busca apenas analisar o passado para saber sobre a sua proveniência, mas lê o presente, na

perspectiva do futuro e, nesta leitura, elabora também uma crítica ao valor dos valores que emergiram do passado e estão em vigor no presente.

Como vimos, na verdade, o que Nietzsche acaba por desenvolver nesse momento é, também, uma autogenealogia de si mesmo, pois não importa a volta ao passado somente para entender a proveniência de algo exterior àquele que investiga, pois ao olharmos para o passado, contamos com a ajuda da memória e por essa teríamos as coisas que lembramos e ao mesmo tempo as que inventamos, como parte daquilo que nós mesmos nos tornamos. Assim, não podemos falar de um conhecimento objetivo do passado, mas o que nos interessa é perguntar sobre as condições em que se encontra ou as condições em que se formaram as próprias existências nelas envolvidas.

Nesse aspecto, tal digestão do passado pode se dar num plano tanto de compreensão e aceitação das vivências, quanto numa tentativa de eliminar ou assimilar as impressões deixadas pelo passado para que não interfira em nosso presente obstruindo nossa consciência em forma de ressentimento. Por isso em sua autogenealogia, a compreensão da máxima de Píndaro, o *torna-te aquilo que és*, mais que epígrafe em um dos seus primeiros trabalhos, demonstra sua fidelidade à máxima que o guiou e que possibilitou fazer de sua filosofia uma grande arte, uma grande “arte da transfiguração” (EH/EH, Posfácio). O filósofo é capaz de olhar para o passado e transfigurar, transvalorar os valores que outrora o mantinham preso numa situação de sofrimento para então a partir da doença em que se encontrava, suas fraquezas fisiopsicológicas, erros da razão etc., transvalorá-las em saúde.

Diante do panorama apresentado, fizemos uma breve passagem sobre a principal transformação metodológica que nosso trabalho carrega e tanto valoriza. Embora não seja a nossa intenção estabelecer aqui uma descrição de todas as divisões de nosso texto, cremos que acrescentaria à unidade metodológica da pesquisa repassar algumas de nossas principais hipóteses acerca da metodologia utilizada por Nietzsche para chegar à sua autogenealogia. Primeiro, quando lemos as duas obras em questão, fica claro para a maioria dos pensadores e comentadores de Nietzsche, pois se convencionou por uma estratégia histórico-filológica que a linguagem da *Genealogia* está mais clara e pronta, inclusive isso foi dito pelo próprio Nietzsche. Mas advertimos, com essa nossa pesquisa, que como embrião do método genealógico, o procedimento científico contido em *Humano, demasiado humano* não ficaria para trás na perspectiva de levar o filósofo à sua

autogenealogia, ao contrário, tal procedimento é o caminho seguro que Nietzsche encontrou para desenvolver o seu método, o qual, afinal, viria a se tornar um modo próprio de filosofar: aquele que une o interesse pelo passado, na perspectiva do presente e que, para ser realizado, compreende a própria atividade investigativa como parte do processo de gerenciamento e criação das concepções de realidade, o que transforma tal filosofia em uma pergunta sempre de novo colocada, sob o âmbito daquilo que chamamos aqui de autogenealogia e que não é outra coisa do que o reconhecimento de que a sabedoria/conhecimento não podem ser praticadas a não ser já como vida. Por essa razão, tal filosofia, não por acaso, só poderia ser, ela mesma, anti-metafísica.

Partimos desta hipótese seguindo a orientação interpretativa, a partir do próprio Nietzsche, em sua *Para a genealogia da moral* ao apresentar os panoramas das três dissertações da obra. Ao mostrar o funcionamento de como estes aspectos se efetivam na crítica da psicologia do cristianismo, psicologia da consciência e dos ideais ascéticos, remontamos não somente ao método genealógico e à autogenealogia de Nietzsche, mas ao substrato, ou embrião deste método, apresentado em *Humano, demasiado humano*, como procedimento científico histórico-fisiopsicológico. Em outras palavras, acreditamos que a obra de 1878 é o próprio bisturi da dissecação psicológica que levou Nietzsche ao seu método genealógico. É essa estratégia, portanto, que justifica o título de nosso trabalho como *Da filosofia histórica ao método genealógico em Friedrich Nietzsche*.

REFERÊNCIAS

1 OBRAS DE FRIEDRICH NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004c.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Correspondencia I**: Junio 1850 – Abril 1869. Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Correspondencia II**: Abril 1869 – Diciembre 1874. Traducción y notas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Introducción y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Correspondencia III**: Enero 1875 – Diciembre 1879. Traducción, introducción, notas y apéndices de Andrés Rubio. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Correspondencia IV**: Enero 1885 – Octubre 1887. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Correspondencia V**: Enero 1880 – Diciembre 1884. Traducción, introducción, notas y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos Póstumos. Volumen I** (1869-1874). Edición española dirigida por Diego Sanches Meca. Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2010a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos Póstumos. Volumen II** (1875-1882). Edición española dirigida por Diego Sanches Meca. Traducción, introducción y notas

de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos Póstumos. Volumen III** (1882-1885). Edición española dirigida por Diego Sanches Meca. Traducción, introducción y notas de Diego Sanches Meca y Jesus Conill. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2010b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Fragmentos Póstumos. Volumen IV** (1885-1889). Edición española dirigida por Diego Sanches Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinhares. 2.ed. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres**. Trad. De Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (Vol. I) e 2008c (Vol. II).

NIETZSCHE, Friedrich W. **O Nascimento da Tragédia. Ou Helenismo e Pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)**. [Digital critical edition of the complete works and letters], based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Acesso em 10 abr. 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

2 OUTRAS OBRAS CONSULTADAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABEL, Günter. Verdade e Interpretação. In: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n. 12, p. 15-32, 2002. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/CN012.15-32.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2015.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Vontade de crueldade nos escritos trágicos de Nietzsche. In.: **Filosofia Unisinos**. v. 9, n. 2, p. 120-134, 2008. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5351>. Acesso em: 10 fev. 2018.

ANDLER, Charles. **Nietzsche: vida e pensamento**. Volume I. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016a.

ANDLER, Charles. **Nietzsche: vida e pensamento**. Volume II. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016b.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**: uma introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ANTUNES, Jair. Nietzsche e Wagner: caminhos e descaminhos na concepção do trágico. In.: **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 53-70, 2008. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/02/04-jair.pdf>. Acesso em: 05 out. 2014.

ARALDI, Claudemir Luís. A fisiologia e o problema do valor na genealogia de Nietzsche. In.: **Revista Sofia**. Vitória, v. 6, n. 2, p. 3-12, 2017. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/sofia/article/view/16169/12504>. Acesso em: 15 jan. 2018.

ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche como crítico da moral. In: **Dissertatio**: Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, v. 27 e 28, p. 33-51, 2008. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/27-28/02-27-28.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2013.

ARALDI, Claudemir Luís. Nietzsche e Paul Rée: acerca da existência de impulsos altruístas. In.: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 71-87, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cniet/v37n1/2316-8242-cniet-37-01-00071.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2017.

ARALDI, Claudemir Luís. **Nietzsche: do niilismo ao naturalismo moral**. Pelotas: NEPFil online, 2013.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASSIS, Arthur Alfaix; MATA, Sergio da. O conceito de história e o lugar dos Geschichtliche Grundbegriffe na história da história dos conceitos. In.: **O conceito de História**. KOSELLECK, Reinhart et al. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 9-34.

ÁVILA, Remedios. **Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto**. Barcelona: Crítica, 1999.

AZEREDO, Vânia Dutra. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

BABICH, BABETTTE E. **Words in Blood, Like Flowers**: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger. New York: State University of New York Press (SUNY PRESS), 2006.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. Nietzsche cientista? In: **Nietzsche e as Ciências**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

BARROS, Roberto. Crítica científica e modelos interpretativos em Nietzsche. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 31, n. 2, p. 61-77, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n2/04.pdf>. Acesso em: 16 jun. 2013.

- BEARDSWORTH, Richard. **Nietzsche**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- BECCARIA, Cesare. **Dos delitos e das penas**. 2. ed. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais, 1999.
- BENOIT, Blaise. Genealogia da Inocência do vir-a-ser. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 55-72, 2012. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v5n1/4Benoit-trad.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2013.
- BENOIT, Blaise. Nietzsche e a Crítica da metafísica do sujeito: por um “si corporal”. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. CARVALHO, André Martins (Org.); SANTIAGO, H. (Org.); OLIVA, L. C. G. (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BENOIT, Blaise. Versuch e genealogia. O método nietzschiano: “dinamitar” o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão? In: **Dissertatio: Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, v. 33, p. 63-86, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8717/5760>. Acesso em: 15 jun. 2013.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. Nietzsche e a fisiologia como método de interpretação de mundo. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 67-86, 2011. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/v4n1/05-renato.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2013.
- BRITTO, Fabiano de Lemos. Nietzsche e construção messiânica do wagnerianismo. In.: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p.113-128, 2010. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/1034/933>. Acesso em: 15 out. 2014.
- BROBJER, Thomas. Nietzsche’s relation to historical methods and Nineteenth-century German historiography. In.: **History and Theory**. v. 46, p. 155-179, may, 2007.
- BURNHAM, Douglas. **The Nietzsche Dictionary**. London: Bloomsbury, 2015.
- CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 93-112, 2012. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/02/07-gustavo-camargo.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2013.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. Nietzsche, a memória e a história: Reflexões sobre a segunda consideração extemporânea. In: **Philosophos: Revista de Filosofia da UFG**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 77-105, jul./dez. de 2012. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/18860>. Acesso em: 15 mar. 2016.
- CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. In: **Cadernos Nietzsche: Revista de Filosofia da USP**, São Paulo, n. 3, p. 65-76, 1997. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_03_04%20Chaves.pdf. Acesso em: 18 jan. 2019.
- COLLARES, Regiane Lorenzetti. **A digestão do idealismo alemão pelo pensamento de Nietzsche**. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 49-64,

jan./jun. 2012. Disponível em: http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudos_nietzsche?dd1=7571&dd99=view. Acesso em: 10 jul. 2018.

COLLI, Giorgio. **Después de Nietzsche**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1978.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália**: a viagem que mudou os rumos da filosofia. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

DAIGLE, Christine. The Ethical Ideal of the Free Spirit in *Human, All Too Human*. In.: BAMFORD, Rebecca (Ed.). **Nietzsche's Free Spirit Philosophy**. London: Rowman and Littlefield International Ltd., 2015.

DANELON, Márcio. O método nietzschiano de crítica ao cristianismo: filologia e genealogia. In.: **Impulso** - Revista de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Metodista de Piracicaba. v. 12, n. 28, p. 43-58, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DIAS, Rosa Maria. A Arte e a vida no pensamento de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, v. 36, n.1, p. 224-244, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cniet/v36n1/2316-8242-cniet-36-01-00227.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2017.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREZZATTI Júnior, Wilson Antonio. Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 61-72, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=4332&dd99=view>. Acesso em: 10 mar. 2015.

FREZZATTI Júnior, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Coleção Sendas e Veredas).

GARLAND, David. **Castigo y sociedad moderna**: un estudio de teoría social. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, S.A., 1999.

GEMES, Ken; JANAWAY, Christopher. Naturalism and Value in Nietzsche. In.: **Philosophy and Phenomenological Research**. v. LXXI, n. 3, November, 2005.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. Barbárie e Civilização. In: **O Terror**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2002, p. 227-239.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIACÓIA Junior, Oswaldo. Resposta a uma questão: o que pode um corpo? In.: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio (Org.). **Nietzsche e Deleuze: o que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a, p. 199-216.

GIACOIA, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós modernos. In.: **Metafísica contemporânea**. IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luís S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org). Petrópolis: Vozes, 2007, p. 13-45.

GISEL, Pierre. Perspectivismo nietzscheano e discurso teológico. In: **Nietzsche e o Cristianismo**. Trad. de Lucia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 102-112.

GRIMM, R. H. **Nietzsche's Theory of Knowledge**. New York: Walter de Gruyter, 1977.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. Introducción al Volumen I - Friedrich Nietzsche: el camino de la filología a la filosofía. Los años de Basilea. In.: Nietzsche, F. **Fragmentos Póstumos – Volume I** (1869-1874). Madrid: Editorial Tecnos, 2010, p. 35-55.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. Introducción. In.: Nietzsche, F. **Correspondencia I: Junior 1850 – Abril 1869**. Madrid: Editorial Trotta, 2005, p. 21-37.

GUTHRIE. W. K. C. **Historia da Filosofia Griega**. Madrid: Editorial Gredos, 2003. (Vol. III).

HAAR, Michel. **Nietzsche et la metaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HAN-PILE, Béatrice. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. Tradução de André Luís Mota Itaparica. In: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n. 29, p. 163-220, 2011. Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo5.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2018.

HATAB, Lawrence J. **A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução**. São Paulo: Madras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Trad. Irene Borges Duarte et all. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. v.1. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

ITAPARICA, André Luis Mota. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. In.: **Dissertatio**: Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, v. 38, p. 57-77, verão de 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8620>. Acesso em: 16 abr. 2018.

ITAPARICA, André Luis Mota. **Nietzsche**: Estilo e Moral. São Paulo: Discurso, 2002.

JASPERS, Karl. **Nietzsche**. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

JORDAN, Wolfgang. Natureza. In.: NIEMEYER, Christian (Org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LACERDA, Tiago Eurico de; OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Amigos como Adversários: o conceito paradoxal da amizade em Nietzsche. In.: **Tabulae**: Revista de Philosophia, Curitiba da Faculdade Vicentina, v. 6, n. 12, 2012.

LOBOSQUE, Ana Marta. **A vontade livre em Nietzsche**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. UFMG: Belo Horizonte, 2010. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/BUBD-89LKLY/tese_cd_3.pdf?sequence=1. Acesso em: 10 abr. 2015.

LOPES, Rogério Antônio. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche**. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7JJLV/tesedefinitva.pdf?sequence=1>. Acesso em: 15 mar. 2016.

LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito. In: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n.1, p. 53-68, 1996. Disponível em: http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_01_03%20Lucchesi.pdf. Acesso em: 10 jun. 2015.

MACEDO, Iracema. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos**. São Paulo, Annablume, 2006.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

MARTON, Scarlett. Como ler Nietzsche? Sobre a interpretação de Patrick Wotling. In: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n. 26, 2010. Disponível em: [http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20\(35-52\).pdf](http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20(35-52).pdf). Acesso em: 20 jun. 2016.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

MARTON, Scarlett. A Terceira margem da interpretação. In.: MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 7-48.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993. (Coleção Logos).

MEDRADO, Alice. Ciência como continuação da arte em Humano, demasiado humano. In: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n. 29, 2011. Disponível em: [http://gen.ffmpeg.usp.br/sites/gen.ffmpeg.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20\(35-52\).pdf](http://gen.ffmpeg.usp.br/sites/gen.ffmpeg.usp.br/files/u41/Cadernos%20Nietzsche%2026%20(35-52).pdf). Acesso em: 15 nov. 2015.

MONZIE, Anatole. Lou Salomé – a mulher a quem Nietzsche amou. In.: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 84-87, 2016.

MORO ABADÍA, Óscar. **La perspectiva genealógica de la historia**. Santander: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In.: **Nietzsche-Studien**, 3, p. 1-60, 1947.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche, In.: **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. v. 9, p. 560-581, 2009c. Disponível em: <http://www.revistafilosofia.unisinos.br/pdf/151.pdf>. Acesso em: 26 out. 2015.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Amizade *versus* Compaixão, In: **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 1, n. 2, p. 355-371, 2010.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Nietzsche e a falha do espelho ou sobre como interpretar também é inocentar. In: **Nietzsche e a Interpretação**. AZEREDO, Vânia Dutra (Org.); SILVA JUNIOR, Ivo da (Org.), Curitiba: Editora CRV, 2012b, p. 237-246.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Nietzsche e o elogio das ilusões: uma estratégia de combate à metafísica, In: **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 3, n. 1, p. 9-29, 2012a. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=7569&dd99=view>. Acesso em: 10 jan. 2013.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O Experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. **Princípios**. Natal, v. 16, n. 26, p. 149-166, 2009b. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/index.php/principios/article/view/767/709>. Acesso em: 15 set. 2012.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. O Réalismo de Nietzsche: Marcas de uma amizade em torno da produção de *Humano, demasiado humano*. In.: **Kalagatos**: Revista de Filosofia, Ceará, v. 8, n. 16, 2011a. Disponível em: <http://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/788>. Acesso em: 10 mar. 2016.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. 2009, 386 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos - UFSCar, São Carlos, 2009d.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011b.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Sabedoria Prática**. Curitiba: Champagnat, 2012c.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Ascetismo e inocência: a questão da religião no Humano, demasiado humano de Nietzsche. In.: **Cadernos Nietzsche**: Revista de Filosofia da USP, São Paulo, n. 33, p. 215-244, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-82422013000200010. Acesso em 18 de abr. 2015.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Nietzsche e a doutrina das coisas mais próximas. In.: **Filosofia Unisinos**: Unisinos Journal of Philosophy. v. 10, n.2, 2009a, p. 174-187. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5016>. Acesso em: 10 out. 2015.

ONATE, Alberto Marcos. **Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2003.

OTTE, Rainer; SACHSA, Bad. Valores. In.: NIEMEYER, Christian (Org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

OWEN, David. Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy. In.: **European Journal of Philosophy**. Blackwell Publishing, Nova Jersey, EUA. v. 11, n. 3, p. 249-272, 2003.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **A genealogia de Nietzsche**. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2005.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. A satisfação transcendente da vingança. In.: **Estudos Nietzsche**. v. 2, n. 1, p. 123-138, 2011a.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Autogenealogia: acerca do “tornar-se o que se é”. In.: **Dissertatio**: Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, v. 42, p. 27-44, verão de 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8463>. Acesso em: 15 jan. 2016.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral**. Ijuí: Ed. Unijui, 2009. (Nietzsche em Perspectiva).

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça. In.: **Dissertatio**: Revista de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, v. 33, p. 147-172, inverno de 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8721>. Acesso em 15 out. 2015.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. **Nietzsche e o ressentimento**. São Paulo: Humanitas, 2014. (Nietzsche em Perspectiva).

PASCHOAL, Antônio Edmilson. O procedimento genealógico de Nietzsche. In.: **Revista Diálogo Educacional**, v. 1, n. 2, p. 1-21, 2000. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/1891/189118252010.pdf>. Acesso em: 15 out. 2013.

PIPPIN, Robert B. **Nietzsche, Psychology and First Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

PLATÃO. **Diálogos**. Volumes XII-XIII. Leis e Epínomis. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boer. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PONTON, Olivier. **Choses humaines, trop humaines**: "De l'âme des artistes et écrivains". Paris: Ellipses Édition, Philo-texte, 2001.

PONTON, Olivier. **Nietzsche Philosophie de la légèreté**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Band 53).

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. Nietzsche: fisiologia como fio condutor. In.: **Estudos Nietzsche**. v. 3, n. 1, p. 65-90, 2012. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=7572&dd99=view>. Acesso em: 10 jan. 2018.

RIBEIRO, Mário Sérgio. **Vida e liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche**. Londrina: Editora UEL, 1999.

RICCARDI, M. "'Der faule Fleck des kantischen Kriticismus'. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche". Basel: Schwabe, 2009.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. In.: **O que nos faz pensar**: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, n. 18, p. 213-224, setembro de 2004. Disponível em: http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_18_12_silvia_pimenta_velloso_rocha.pdf. Acesso em 12 mai. 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

RUBIO, Andrés. Introducción a la correspondencia. In.: NIETZSCHE, Friedrich. **Correspondencia III**: Enero 1875 – Diciembre 1879. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p.11-25.

SAAR, Martin. Understanding Genealogy: History, Power, and the Self. In.: **Journal of the Philosophy of History**. Koninklijke Brill NV, Leiden, v. 2, p. 295-314, 2008.

SCHOPENHAUER, A. **Dores do Mundo**. Tradução: José Souza de Oliveira. 4. ed. São Paulo: Brasil Editora, 1960.

SMALL, Robin. **Nietzsche and Rée: a star friendship**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SOBRINHO, Noéli Correia de Melo. Apresentação, tradução e notas. In.: NIETZSCHE, Friedrich W. **Escritos sobre História**. Apresentação, tradução e notas: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2005.

SOUZA, Mauro Araujo. **Alma em Nietzsche**. A concepção de espírito para o filósofo alemão. São Paulo: Leya, 2013.

SOUZA, Paulo César de. Sumário cronológico da vida de Nietzsche e Posfácio. In.: NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche**. Coletânea de Artigos: 1985-2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STEGMAIER, Werner. GM: Para uma genealogia da moral. In.: NIEMEYER, Christian (Org.). **Léxico de Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

STEGMAIER, Werner. O pessimismo dionisíaco de Nietzsche: interpretação contextual do aforismo 370 d'A Gaia Ciência. In: **Estudos Nietzsche**. v. 1, n. 1, p. 35-60, 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=4331&dd99=view>. Acesso em: 10 jan. 2013.

TOLEDO, Ricardo Oliveira. As leituras de Nietzsche sobre Comte. In.: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 102-119, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/14426/11476>. Acesso em: 10 jan. 2019.

TONGEREN, Paul Van. **A moral da crítica de Nietzsche à moral**: estudo sobre "Para além de bem e mal". Trad. Jorge Luiz Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: Ensaios 1961-2000. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editora Presença, 1990.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Nietzsche**. Traducción de Jorg e Binaghi. Barcelona: Ediciones Península, 1996.

VATTIMO, Gianni. **O sujeito e a máscara**: Nietzsche e o problema da libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. "Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a "crítica da 'razão da minha vida'" em Nietzsche". In: **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 327-353, jul./dez. 2010.

VIESENTEINER, Jorge Luiz. Sobre o significado de uma genealogia de si no livro Aurora de Nietzsche ('Si' como o próprio Nietzsche e como filósofo. In.: **Philosophica**, v. 45, p. 39-55, Lisboa, 2015. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/25592>. Acesso em: 10 de mai. 2016.

WOTLING, Patrick. **La Philosophie de L'esprit libre**. Introduction to Nietzsche. Paris: Flammarion, 2008.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

WOTLING, Patrick. What Language Do Drives Speak? In.: CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer (Org.). International Conference "**Nietzsche on Instinct and Language**", Universidade Nova de Lisboa, 2009, p. 63-79.

ZUCKERT, Catherine. Nature, History and the Self: Fr. Nietzsche's Untimely Considerations. In.: **Nietzsche-Studien**, 5, p. 55-82, 1976.