



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MORALIDADE, CIVILIZAÇÃO E DECADÊNCIA:  
UMA HISTÓRIA NATURAL DA MORAL ASCÉTICA**

**POR**

**MARIANA LINS COSTA**

**ORIENTADOR: PROF. DR. MONCLAR VALVERDE**

**SALVADOR, BAHIA-BRASIL  
2009**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MORALIDADE, CIVILIZAÇÃO E DECADÊNCIA:  
UMA HISTÓRIA NATURAL DA MORAL ASCÉTICA**

**MARIANA LINS COSTA**

Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Monclar Valverde

**SALVADOR, BAHIA-BRASIL  
2009**

- 
- 
- C837 Costa, Mariana Lins  
Moralidade, civilização e decadência: uma história natural da moral ascética / Mariana Lins  
Costa. – Salvador, 2009.  
136 f.
- Orientador: Prof. Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde  
Dissertação: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas, 2009.
1. Ascetismo. 2. Homem. 3. Moral. I. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 – 1900.  
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

**MORALIDADE, CIVILIZAÇÃO E DECADÊNCIA:  
UMA HISTÓRIA NATURAL DA MORAL ASCÉTICA**

**MARIANA LINS COSTA**

**Dissertação para a obtenção do título de mestre em filosofia**

**Banca Examinadora:**

---

Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde (UFBA)

---

Dra. Sílvia Faustino de Assis Saes (UFBA)

---

Dr. Miguel Antônio Nascimento (UFPB)

**SALVADOR, BAHIA-BRASIL  
2009**

Para Lorenzo, meu raio de sol,  
e Mario, meu companheiro querido.

## AGRADECIMENTOS

A Monclar Valverde pela orientação rigorosa e pelo apoio.

Aos professores José Crisóstomo de Souza e Silvia Faustino, pelos valiosos comentários ao texto.

A André Itaparica, pelas inúmeras contribuições.

A Ricardo Andrade e Hilton Leal, pela amizade e pela leitura dos originais.

A Márcia Gomes, pelo cuidado.

A Rosa Maria, minha mãe, pela preciosa dedicação.

A FAPESB, pelo apoio financeiro durante a pesquisa.

## RESUMO

Na filosofia nietzschiana, os valores possuem lugar de destaque, uma vez que se configuram como o sustentáculo das civilizações: os valores são as condições de conservação e crescimento dessas organizações. Todavia, tanto no que se refere à civilização ocidental, quanto à oriental, os valores dominantes – por Nietzsche, compreendidos como valores ascéticos – seriam valores hostis à vida, o que significa que eles promoveriam uma existência mórbida e declinante. Frente a esse panorama, a presente dissertação buscou esclarecer como, de acordo com os critérios da filosofia nietzschiana, foi possível a formação de valores mórbidos e o seu, conseqüente, império.

Palavras-chaves: homem, moral, vontade de potência, ascetismo, Nietzsche.

## ABSTRACT

In Nietzsche's philosophy, values have a prominent position since they are the support of civilization: the values are the conditions of preservation and growth of these organizations. However, with regard to Western civilization and also Oriental civilization, the dominant values – understood by Nietzsche as ascetic values – would be values hostile to life, meaning that they promote a morbid and declining existence. Facing this situation, this dissertation sought to clarify, according to the criteria of Nietzsche's philosophy, how the formation of morbid values and, therefore, its domination was possible.

Keywords: man, moral, will to power, asceticism, Nietzsche.

## NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

As obras sem indicação de autor são obras de Nietzsche. Como tem se tornado usual entre os intérpretes da filosofia nietzschiana, adotamos as seguintes abreviações:

A – *Aurora*

AC – *O Anticristo*

BM – *Além do Bem e do Mal*

CI – *Crepúsculo dos Ídolos*

CW – *O Caso Wagner*

EC – *Ecce Homo*

GC – *Gaia Ciência*

GM – *Genealogia da Moral*

VP – *Vontade de Potência*

Os números em arábico indicam o aforismo e os em romano, as partes do livro – caso, exclusivo, da *Genealogia da Moral*. Como as partes de *Ecce Homo* não estão divididas em números, colocamos entre aspas o nome da parte em questão.



## SUMÁRIO

Introdução.....	10
-----------------	----

### Capítulo I

#### ***Hominização e cosmovisão***

1. Homem, valor e civilização.....	14
2. O caráter da existência.....	25
3. Crescimento <i>versus</i> conservação.....	34
4. Complexidade <i>versus</i> coerção.....	39
5. Prelúdio para uma diferenciação tipológica.....	44
6. Algumas considerações sobre a fisiologia.....	54

### Capítulo II

#### ***Formação e declínio das civilizações vitais***

Critérios gerais da avaliação nietzschiana dos tipos e das suas respectivas morais.....	59
Nobreza e auto-elevação: a moral dos senhores.....	70
O processo de <i>décadence</i> .....	85

### Capítulo III

#### ***A origem do ideal ascético***

1. Doença e civilização.....	94
2. O tipo ascético: a criação de um novo poder.....	107
3. A inversão da hierarquia ou o domínio do ideal ascético.....	116

Conclusão.....	128
----------------	-----

Referência Bibliográfica.....	131
-------------------------------	-----

## INTRODUÇÃO

Como a maioria dos seus leitores reconhece, se quisermos compreender a filosofia nietzschiana, devemos atentar para a noção de valor. Toda a crítica de Nietzsche ao modo dominante de interpretação da existência – que, segundo ele, é o modo ascético –, bem como toda a construção da sua cosmovisão, têm na noção de valor o ponto de maior relevância. Essa proeminência está diretamente relacionada ao seu principal anseio, que é o de promover uma forma de valoração que se ponha de acordo com o caráter da vida (o que, certamente, exige uma definição da própria vida) e assim a eleve e fortaleça. Tal anseio, porém, é tido, pelo próprio filósofo, como algo contrário ao que até aqui vem sendo promovido pela interpretação dominante (a ascética) – cujos valores, hostis à vida, dão ensejo a uma existência medíocre e declinante. Disso, podemos rapidamente vislumbrar a ligação, constituída através da noção de valor, entre a crítica de Nietzsche à interpretação dominante e a sua cosmovisão – ou seja, a sua interpretação da existência posta de acordo com a vida.

Apesar dos desdobramentos concernentes à crítica e à cosmologia parecerem-nos suficientes para uma compreensão geral da filosofia de Nietzsche, todos eles pressupõem uma assertiva deveras curiosa: a de que valores hostis à vida imperam séculos a fio. Ora, não seria de se esperar que um homem ou um povo que depreciasse a vida, desse um fim a sua própria vida? Se considerarmos ainda o papel desempenhado por tais valores, a excentricidade dessa “assertiva pressuposta” aumenta ainda mais. De acordo com Nietzsche, é nos valores hostis à vida, valores que conformam a visão de mundo ascética, que encontramos a base da civilização não só ocidental, como oriental – o que, numa perspectiva antropomórfica, significa que a Terra, em um dado momento, passou a ser dominada por valores hostis à vida.

A presente dissertação originou-se da inquietação provocada pela perspectiva acima. Afinal, o que teria conduzido Nietzsche a compreender a humanidade como dominada pela morbidez? Essa compreensão – que não deixa de ser uma acusação –, pareceu-nos bastante

grave. A nossa pergunta, portanto, não se voltou para as características concernentes à morbidez – o que nos conduziria a discorrer principalmente sobre as características do ideal ascético –, mas para “como ela foi possível?”.

A necessidade de buscar essa resposta foi intensificada com a leitura das anotações do filósofo. Estamos cientes dos problemas referentes à utilização de fragmentos não publicados pelo autor, mas dada a riqueza de idéias que encontramos ali, idéias que muitas vezes aparecem apenas de forma alusiva nas suas obras publicadas, a sua utilização foi absolutamente indispensável. Além de justificada pelo largo uso que seus intérpretes costumam fazer deles e pelas palavras de Müller-Lauter, para quem, “Nietzsche não era como os outros autores”:

Nietzsche não só retinha muitas de suas concepções. Ele também dava expressão a algumas delas, em seus escritos, apenas de modo encoberto, simplesmente alusivo, ou também em forma hipotética. A indicação a respeito da peculiar significação dos póstumos de Nietzsche perde em estranheza, quando ouvimos que Nietzsche se compreendia como o mais escondido de todos os ocultos. Em *Para Além do Bem e do Mal* ele até escreve que não amamos nosso conhecimento, tão logo o comunicamos. E num apontamento póstumo quando se lê: ‘Eu não considero mais os leitores: como poderia escrever para leitores?... Mas eu me anoto, para mim.’ Aquilo que Nietzsche reteve adquire peso particular a partir de tais declarações. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.58)

Tanto os fragmentos, compilados na coletânea *Vontade de Potência*, quanto as obras utilizadas na presente pesquisa estão inseridos na chamada terceira fase do pensamento nietzschiano, a fase da Reconstrução da Obra. Nesta fase, que abrange os anos de 1882 a 1888, estão inseridos os livros *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), *Além do Bem e do Mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *O Caso Wagner* (1888), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *O Anticristo* (1888), *Ecce Homo* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888), *Ditirambos de Dioniso* (1888), bem como o “Livro V” de *A Gaia Ciência* (1887) e os prefácios aos seus livros já publicados (1886). Desses livros e escritos, os que não nos detivemos em absoluto foram: *Assim falou Zaratustra*, uma vez que este livro exige uma análise literária que extrapola os limites do presente trabalho; *Ditirambos de Dioniso*, que além de também exigir uma análise literária, possui uma temática distanciada da por nós escolhida; e *Nietzsche contra Wagner*, seleção de escritos anteriores feita pelo próprio filósofo, cuja temática também não se aproxima da aqui delineada. Utilizamos ainda os aforismos 9 e 42 de *Aurora* (1881), que apesar de se concentrarem na segunda fase, a do Positivismo Cético, são indicados por Nietzsche na *Genealogia da Moral*.

Como podemos perceber no parágrafo acima, estamos adotando certa periodização da obra nietzschiana, mais propriamente a defendida por Scarlett Marton (MARTON, 1990, pp. 24-27). De acordo com Marton, a obra nietzschiana pode ser compreendida como dotada de três fases: a do Pessimismo Romântico, que abrange os escritos redigidos entre 1870 e 1876 e que estaria marcada pela influência da filosofia de Arthur Schopenhauer e da música de Richard Wagner, e as já mencionadas, Positivismo Cético, que abrange os escritos do período de 1876 a 1882, sendo sobretudo marcada pela influência de Augusto Comte, e a da Reconstrução da Obra, a “derradeira fase”, na qual Nietzsche “salienta seu empenho em elaborar, de forma consistente, a sua própria filosofia” (MARTON, 1990, p.27). Apesar de reconhecermos proximidades temáticas no decorrer de toda a obra de Nietzsche, bem como as discordâncias existentes entre os seus intérpretes no que se refere à periodização, adotamo-la para fins puramente didáticos. Afinal, uma vez que nosso tema é mais precisamente desenvolvido nos escritos da terceira fase, julgamos suficiente que nos concentremos nesta.

Direcionados pela nossa questão, logo percebemos que uma possível resposta a ela não se revelava como algo simplesmente encontrável nos escritos nietzschianos. Não obstante, mostrava-se passível de ser *construída*. Uma vez que o contato com os diversos textos do filósofo suscitou em nós a expectativa de uma unidade, ainda que dispersa, empenhamo-nos na tarefa de reconstruir essa unidade para que, através dela compreendêssemos da maneira mais clara possível o caminho que, de acordo com, Nietzsche, veio a possibilitar o domínio de valores mórbidos e de uma vida medíocre em praticamente toda a humanidade. As idéias que encontramos em alguns momentos causaram-nos certo desconforto (vide página 54), o que não se configurou propriamente como um assombro, já que de antemão, estávamos cientes da forte negação que o filósofo empreendeu contra o ideal ascético, dentro do qual, ele insere valores caros ao Ocidente, como, por exemplo, os cristãos e os democráticos.

Dado que, só no que se refere ao Ocidente, os valores ascéticos remontam, de acordo com Nietzsche, a mais de dois mil anos, dirigimo-nos às idéias que discerniam sobre os tempos mais remotos da humanidade, sobre os tempos que precediam o ascetismo, e também às que tratavam de assuntos mais gerais – doutrina da vontade de potência e fisiologia que, na nossa interpretação, conformam uma espécie de fundamento para a “grande narrativa” que é construída com a pergunta de “como se deu a origem do ideal

ascético”. Com essa abordagem pudemos tanto confirmar a unidade do pensamento nietzschiano, quanto compreender que o ideal ascético é uma etapa natural no ciclo de uma sociedade.

No Capítulo I, “Hominização e cosmovisão”, tratamos de explicitar a relação entre homem e valor, bem como a fundamentação ontológica (doutrina da vontade de potência) que subjaz a essa relação. Nesse primeiro momento, buscamos os argumentos nietzschianos que conduzem à origem dessa relação, que, por sua vez, remonta ao próprio processo de hominização, a pré-história do homem. Também nesse capítulo, mais propriamente nos itens 3 e 4, fizemos vir à tona uma certa teoria psicológica estritamente correlacionada à doutrina da vontade de potência e que, por sua vez, é fundamental para a compreensão dos diferentes tipos de homem. O significado e a diferença entre os “tipos” nos dão uma idéia inicial acerca das possíveis formas de relação entre corpo e moral – que podem ser mais ou menos vigorosas, doentes ou saudáveis.

No Capítulo II, “Formação e declínio das civilizações vitais”, situamos o problema da moral na filosofia de Nietzsche, para em seguida continuarmos a desenvolver a relação entre homem e valor sob a lógica de uma ordem histórica. Assim, explicitamos a era que se segue à pré-história, a “era intermediária da humanidade”, na qual encontramos a época, que, para Nietzsche, configura-se como a de maior vigor do homem e da sua sociedade, a época da moral como auto-elevação. Também nesse capítulo introduzimos o tema da *décadence*, processo natural de perecimento das concreções sociais, que é o que abre as portas para a origem e o domínio do ideal ascético.

Por fim, no terceiro capítulo empenhamo-nos em elaborar a nossa resposta para o como foi possível a origem e o domínio do ideal ascético de acordo com Nietzsche. Também lá são explicitadas algumas idéias referentes ao significado desse ideal.

## CAPÍTULO I

### *Hominização e cosmovisão*

#### **1. Homem, valor e civilização**

De acordo com Nietzsche, “avaliar” caracteriza-se como o modo tipicamente humano de assimilação da existência. Enquanto os outros animais são determinados a partir de uma rija e sólida disposição dos instintos – o que lhes confere uma considerável homogeneidade comportamental –, o bicho homem, devido à sua complexidade instintual, tem seus instintos fixados pelos seus *valores*. Isso significa que os instintos dominantes em um homem, só conseguem fixar-se como dominantes, quando transmoldados em uma estimativa valorativa. Como “fixar domínio” é justamente o que configura a existência de um ente<sup>1</sup>, temos que a relação entre homem e valor é uma relação *necessária*.

Todo instinto (*Trieb*) é compreendido pelo filósofo, como “uma espécie de ambição despótica”, e isso de tal modo que “cada um tem a sua perspectiva que gostaria de impor sobre os demais como uma norma” (VP §481). Dito em palavras breves, isso significa que cada instinto busca invariavelmente dominar os demais, para que estes trabalhem na realização daquilo a que ele impele. Os instintos mais fortes impõem-se aos mais fracos – *dirigindo*, dessa maneira, o animal por eles conformado. Não basta que essa imposição seja momentânea, é necessário que ela se fixe, conforme uma determinada hierarquia instintual. Através das relações hierarquizadas, os instintos tolhem-se mutuamente – o que é imprescindível. Dado o caráter insaciavelmente despótico dos instintos, não havendo moderação, eles simplesmente destroem-se uns aos outros: “todo instinto, enquanto esteja ativo, sacrifica força e outros instintos: finalmente ele é tolhido; caso não o fosse ele destruiria a tudo através do seu desperdício” (VP §372).

Diante desse caráter tirânico dos instintos, em nenhum animal, a hierarquia se estabelece pacificamente. Não havendo, porém, oposição entre eles, é possível que cada um realize a sua potência – ainda que sob a coordenação (tolhimento) de um outro mais poderoso. Bem verdade, é justamente nesse aspecto que reside a diferença mais elementar

---

<sup>1</sup> No item seguinte desenvolveremos o porquê desta afirmação.

entre homens e “animais”, pois os homens diferentemente dos animais são constituídos por uma profusão de instintos contrários uns aos outros: “em um único homem habita uma vasta confusão de [...] instintos contraditórios [...] o que se dá em contraste aos animais, nos quais todos os instintos existentes correspondem a tarefas [*Aufgaben*] bastante precisas” (VP §259). Essa rica e confusa compleição instintiva do homem, não lhe possibilita qualquer determinação: tudo dependerá de como os instintos venham a se hierarquizar – algo de absolutamente imprevisível. Daí Nietzsche considerar o homem como o animal ainda não determinado, isto é, como o animal não fixado de maneira determinada pelos instintos.

O fato de o homem ser um animal indeterminado é tomado, por alguns intérpretes da obra nietzschiana, como sinônimo de doença. Para Karl Jaspers, por exemplo, a não fixação do homem o torna necessariamente doente. Curiosamente, é fazendo uso da anotação citada no parágrafo anterior, que ele chega a essa conclusão: “A doença da humanidade 'em contraste aos animais, nos quais todos os instintos existentes correspondem a tarefas bastante precisas' é expressa pelo fato de que o homem, sendo um mero feixe de possibilidades não realizadas de uma 'natureza indeterminada', 'pulula de avaliações contraditórias e, por conseguinte de impulsos contraditórios” (JASPERS, 1997, p. 130). Mais do que um ser doente, para Jaspers, a indeterminação faz do homem, um não animal – já que segundo ele, é algo cuja natureza ainda está por ser determinada: “Mas, de fato, *o homem não é um animal*. É apenas porque ele distingue a si mesmo dos demais animais que é tão óbvio para ele ser um animal ou estar apto a sê-lo” (JASPERS, 1997, p. 129).

De maneira diversa, para nós, Nietzsche não apenas defende que o homem é um animal<sup>2</sup>, mas também que, através da criação e fixação dos valores (cujo desenvolvimento será explicitado no presente item), o homem conseguiu, sim, embora não de maneira definitiva ou *homogênea*, fixar os seus instintos hierarquicamente – sendo justamente esse movimento, o que o constituiu enquanto homem, melhor dizendo, no *animal avaliador*. Bem verdade, se não lhe fosse nunca possível alguma espécie de determinação, o homem simplesmente teria sucumbido no curso do devir – pois, como dissemos logo no início do presente item, “fixar domínio” é justamente o que, para Nietzsche, configura a existência de um ente. Nesse sentido, não compreendemos o homem como um animal

---

<sup>2</sup> Para que justifiquemos essa nossa compreensão do homem como animal, uma série de outras considerações se fazem ainda necessárias – o que nos obriga, forçosamente, a deixar essa justificação para o terceiro capítulo.

necessariamente doente, mas como um animal que, dada a sua complexidade e força, veio a tornar-se, ao longo da sua “saga”, o animal cuja condição normal é a doença. Os esclarecimentos acerca disso irão surgir ao longo do texto – caminhemos sem pressa.

Podemos compreender a contraditória compleição instintiva do homem como um indicador de que uma subjugação muito mais violenta se faz necessária. Isso significa que, no seu caso, uma grande variedade de instintos, os contrários aos dominantes, simplesmente não podem vir a realizar a sua propensão. No homem, o instinto (ou conjunto de instintos) que consegue impor-se como soberano tem de ter força suficiente para incessantemente debilitar e refinar o a ele contrário de modo a que este possa lhe servir<sup>3</sup>. Decerto isso acarreta uma hierarquia instintual tensa e frágil, mas, também, um imenso excedente de poder<sup>4</sup>. É graças a essa capacidade de síntese, que o homem é, nas palavras de Nietzsche, “o senhor do mundo”.

A relação entre valor e hierarquia instintiva é uma relação recíproca. Ao mesmo tempo em que os instintos dominantes criam um determinado “sistema de valores” – isto é, uma hierarquia de valores –, esse sistema de valores é o que lhes permite, como já o dissemos, continuar como dominantes. Essa criação deve ser entendida no sentido de uma transmutação instinto-valor. Para Nietzsche, as avaliações morais não se configuram como algo de estranho aos instintos, antes são a sua expressão em um plano mais elaborado – “os instintos governantes querem ser considerados como as mais altas instâncias de valor” (VP §677). A complexidade instintual do homem, ao lhe acarretar um imenso excedente de poder, necessita de uma outra esfera, de um outro complexo de poder mais elaborado para governá-lo: o avaliar é uma criação dos instintos que acaba por garantir a sua hierarquia.

Não é, porém, como uma esfera imediatamente posta pelos instintos que os valores fixam a hierarquia desses e se apresentam como o modo tipicamente humano de assimilação da existência. Pois nesse sentido do imediatamente posto pelos instintos, o avaliar pode ser compreendido como algo de condizente a todos os animais. Afinal, podemos compreender o dirigir-se instintivamente para essa e não para aquela presa como uma forma de avaliação. Dizer isso, porém, de modo algum explica como, no caso do bicho homem, os valores poderiam vir a fixar a hierarquia instintual. Para que os valores sejam efetivamente capazes de fixá-la, eles têm de constituir-se não só como um plano

---

<sup>3</sup> Certamente, nos outros animais também o instinto dominante tem de constantemente debilitar e refinar os que pretende submeter. A diferença no caso do homem é que o instinto (ou conjunto de instintos) dominante muitas vezes tem de debilitar e refinar um instinto a ele contrário, e daí a ser necessária uma subjugação muito mais violenta, opressiva.

<sup>4</sup> Essa relação aparentemente dual, “hierarquia tensa e frágil” *versus* imenso excedente de poder será explicitada no item 4 do presente capítulo.



superior em complexidade, mas, principalmente, como um plano superior em poder – relativamente independente da espontaneidade instintual que lhe deu origem. Ora, muitas serão as mediações necessárias para que isso se faça possível, pois valores conformando uma esfera superior aos instintos significa o mesmo que valores conformando uma esfera superior ao homem como um todo – e aqui adentramos no âmbito da moralidade.

Como já podemos antever, a moralidade, a hierarquia entre os valores, é concebida por Nietzsche, ao menos de acordo com a nossa interpretação, como algo não só completamente natural ao homem, mas também, em certa medida, como algo positivo e saudável – afinal, ao fixar os instintos, a moralidade possibilitou tanto a permanência do homem, quanto, tal como desenvolveremos adiante, a ampliação da sua potência (o homem como soberano, como senhor de si). Julgamos que essa nossa interpretação é em boa medida compartilhada por Vânia Dutra de Azevedo para quem a moralidade na sua fase inicial, que é a que estamos tratando de introduzir, é tida como “afirmativa”<sup>5</sup>. De acordo com essa intérprete, o caráter “afirmativo” da moralidade inicial se deve ao fato de que somente através dela foi possível dar “fixidez ao desregramento instintual”, e, assim, conformar o “indivíduo soberano” – que dito em palavras breves, seria o ápice, o coroamento de toda a criação, desse trabalho pré-histórico do homem sobre si (AZEVEDO, 2008, p. 249).

Também Herman Siemens referenda, a nosso ver, a concepção acerca da boa valoração de Nietzsche com relação a essa fase inicial da moral. Para ele, tal como para Azevedo, a capacidade de soberania – esta, irrefutavelmente apreciada pelo filósofo – foi produzida na pré-história do homem (SIEMENS, 2006, p. 439), na qual, evidentemente, insere-se a fase inicial da moral. Nesse sentido, poderíamos citar ainda Gilles Deleuze, apesar de a nossa interpretação se colocar, de um modo geral, bastante distante da sua. De acordo com o filósofo francês, a moralidade na sua fase inicial, denominada por ele como a fase da pré-história da cultura, de fato veio a acarretar uma grave doença ao homem (no que concordamos), mas não por isso se faz correto considerá-la como algo essencialmente negativo. Pois, também para Deleuze, foi a moralidade que conduziu o homem ao seu apogeu: “o produto dessa atividade [moralidade inicial]: o homem ativo, livre e poderoso, que pode prometer” (DELEUZE, 1976, p. 112).

Essa positividade com relação à moral na sua origem tem, como já podemos antever, os seus limites. Pois, como veremos ao longo da presente dissertação, do mesmo modo que

---

<sup>5</sup> O termo “afirmativo” faz parte do vocabulário da intérprete citada. Na nossa opinião, seria mais apropriado o termo “saudável”. Nos itens seguintes o porquê dessa preferência será explicitado.

ela foi responsável pelo aprimoramento do homem (homem soberano, consciência moral como auto-afirmação, como auto-elevação), ela foi responsável pelo adoecimento da maioria dos homens (homem ressentido, má-consciência)<sup>6</sup>. Isso significa que quando pensamos a origem do homem e da moral, essa dualidade deve se fazer presente. De qualquer sorte, para Nietzsche, a doença oriunda da moralidade só se apresenta propriamente como um problema quando o estrato dos doentes deixa de se submeter ao dos saudáveis.

Até agora consideramos o homem apenas sob o ponto de vista das suas partes, qual seja, o homem como multiplicidade hierarquizada de instintos. Considerando-o, porém, como um todo – isto é, como “homem” –, veremos que ele, tal como os instintos que o conformam, também é compreendido, pelo filósofo, como uma ambição despótica que combate incessantemente por mais domínio. Esse combate se estabelecerá contra tudo aquilo que o cerca, inclusive contra os outros homens. Frente a isso, percebamos que a mesma luta que se estabelece no interior de um homem, ocorre no seu exterior, só que enquanto no primeiro caso ele é o todo, no segundo ele é a parte. Da luta entre os homens dá-se, como no caso dos instintos, o autodesperdício e o caos, mas também a formação de hierarquias, o que conduz ao *tolhimento mútuo* das propensões desregradas e, com isso, à economia de forças – economia esta, que é essencial para a formação das comunidades humanas.

Em conjunto com a ânsia desenfreada por mais domínio, é, também, inerente ao homem, a propensão a formar hierarquias, que nesse caso, são os complexos, as comunidades humanas. Para Nietzsche, toda comunidade humana, quando expressão de abundância de vida – o que, para ele, não ocorre com a democrática, socialista e, também, anarquista civilização ocidental a ele contemporânea –, dispõem-se sob a forma hierárquica, na qual os homens mais fortes dominam os mais fracos, utilizando-os para a realização das suas propensões<sup>7</sup>. Como na origem, toda civilização é, de modo geral, expressão de abundância de vida, podemos concluir, junto com o filósofo, que todas as

---

<sup>6</sup> Como a má-consciência está intimamente ligada à formação do ideal ascético deixaremos para desenvolvê-la no último capítulo, que se dedica à explicitação da origem do mencionado ideal. Desse modo, toda a explicitação acerca da origem e desenvolvimento da moralidade se concentra, no presente item, exclusivamente na perspectiva positiva, a que, como já o sabemos, veio a desembocar na formação do homem soberano.

<sup>7</sup> A saúde e doença provocadas pela moralidade se relacionam diretamente ao lugar ocupado pelo homem na hierarquia. Assim, no que diz respeito a esses tempos arcaicos, a soberania estaria associada aos homens mais fortes e a má-consciência aos mais fracos.

sociedades arcaicas dispunham-se de maneira hierarquizada.

Alguns intérpretes, como André Luís Mota Itaparica e Wilson Antonio Frezzatti Jr., compreendem o impulso que veio a conformar as sociedades sob uma outra perspectiva: a da fragilidade e gregarismo inerentes ao bicho homem. Enquanto para Frezzatti “o surgimento da sociedade, isto é, a formação do rebanho (Heerden-Bildung) é uma necessidade resultante do medo de indivíduos fracos” (FREZZATTI, 2006, p.83); para Itaparica, o surgimento dessa, deve-se sobretudo ao gregarismo do homem: “Sendo um animal gregário, o homem é obrigado a arrefecer seus impulsos mais violentos em nome do crescimento da comunidade” (ITAPARICA, 2008, p.33). Ora, podemos até admitir junto a esses intérpretes que a origem sociedade tenha se dado, para Nietzsche, por conta da fraqueza e do caráter gregário do bicho homem, mas e aqui colocamos a nossa ressalva, oriunda *em parte*. E isso, em especial quando nos concentramos exclusivamente na terceira fase do pensamento de Nietzsche, na qual essa idéia do gregarismo como mola propulsora da formação das comunidades perde a força de maneira considerável.

De fato, Nietzsche compreende o gregarismo como algo que diz respeito principalmente ao bicho homem: “O homem, mais do que todo animal é originariamente *altruísta*. [...] Os animais de rapina são bem mais individuais do que o homem” (VP §771). Todavia, isso não significa que o gregarismo do homem seja algo completamente mal visto pelo filósofo. Em sua anotação, Nietzsche explicita como os “*sentimentos de simpatia e comunhão*”, próprios ao homem que vive em coletividade, vieram a se desenvolver no “sentimento de dignidade própria pessoal” (VP §773) – que é o mesmo que o sentimento de soberania mencionado anteriormente. Nietzsche chega mesmo a afirmar que “os sentimentos de dignidade próprios coletivos são a grande pré-escola da soberania pessoal” (idem). Todavia, quando ele fala de coletividade aí, é verdade, ele está se remetendo à formação dos clãs e não à formação de rebanhos. Em ambos os casos, temos um gregarismo por parte do homem, embora as duas formações indicadas apontem para coisas distintas. O surgimento dos clãs, que se baseiam em laços sanguíneos, possibilita como estamos tratando de mostrar aqui, a hierarquização dos instintos – e de fato, ao menos na nossa interpretação, é o que veio a culminar, segundo Nietzsche, na formação das sociedades. Desse modo, acreditamos que o gregarismo pode ser, sob a perspectiva do princípio da economia, positivamente apreciado, ao menos no que se refere ao primeiro caso. Compreendemos, portanto esse gregarismo inicial (indispensável para a formação do tipo de homem que Nietzsche mais propriamente admira) como algo posto sobre parâmetros diferentes do gregarismo que vem a dominar através do ascetismo, o “rebanho”

– pois a primeira se estabelece para a ampliação da potência e a segunda, como veremos, para o asseguramento de uma vida em declínio.

De acordo com Nietzsche, é somente através da formação e estabilização das hierarquias humanas que os valores se alçam a instância superior aos homens, estabelecendo-se enquanto moral, e tornando-se por fim capazes de fixar no homem a sua hierarquia instintual. Naturalmente esse “alçar-se” dos valores a uma instância superior não é algo que ocorre do “dia para noite”. Bem verdade, de acordo com Nietzsche, esse trabalho do homem sobre si mesmo configura-se como o seu período “pré-histórico”, o mais longo da existência humana: “o autêntico trabalho do homem sobre si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo o trabalho *pré-histórico* encontra nisto [uniformização do homem] seu sentido, sua justificação” (GM II §2)<sup>8</sup>. Sendo o homem uma profusão de instintos contraditórios, não poderia ser-lhe fácil ou rápido tornar-se confiável: a violência e a constância na violência empregada para a besta homem tornar-se constante, teve de ser muita.

Uma vez que os homens passam a conformar um todo, uma sociedade, há, necessariamente, a formação e a imposição tirânica de regras e leis; afinal, somente através dessas é possível o convívio social: “A lei: formulação fundamentalmente realista de certas condições de auto-preservação de uma comunidade” (VP §204). Observemos que são as leis, os instrumentos para o tolhimento das possibilidades e potencialidades do homem. Ao tolherem o homem, negando essa e afirmando aquela possibilidade de conduta, as implacáveis leis antigas – para as quais qualquer mínimo deslize era punido com torturas e morte – acabaram por *moldar* o homem: “O mais antigo 'Estado'<sup>9</sup> [...] apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho,

---

<sup>8</sup> No aforismo citado, Nietzsche fala sobre a origem da responsabilidade e, assim do homem soberano, já que este seria, como desenvolveremos no item 2 do capítulo a seguir, o homem dotado de responsabilidade. Este homem se configura, para o filósofo, como o fruto maduro e tardio do período pré-histórico, contudo não a sua razão. No presente item, veremos que todo o trabalho da moral na sua fase inicial se dispõe no sentido de promover a hierarquização dos instintos, o que não é o mesmo, embora seja fundamental, para a formação do homem soberano. No mencionado aforismo, é importante que salientemos, Nietzsche não relaciona o trabalho pré-histórico à hierarquização dos instintos, mas ao fato de tornar o homem constante, confiável. Como na nossa interpretação, que nesse momento baseia-se sobretudo nos fragmentos publicados postumamente, o “tornar constante” está diretamente relacionado à questão da hierarquização dos instintos, permitimo-nos utilizar a referida citação para confirmar a relação entre pré-história e hierarquização dos instintos.

<sup>9</sup> O fato de Estado estar aí entre aspas, deve ser levado em consideração. Naturalmente, não podemos entender esse 'Estado' dos tempos remotos como um poder em alguma medida institucionalizado ou formulado por leis gerais razoavelmente postas, elaboradas. Tenhamos sempre em mente que, aqui, estamos tratando da pré-história do homem, e, portanto, de um período não regido pelo “mundo das abstrações”. Nesse sentido, devemos entender o “Estado” arcaico como uma forma de vigilância mútua, como um mecanismo absolutamente rudimentar e violento (se comparado com o nosso) de contenção das partes para a garantia do todo.

até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma” (GM II §17). Diante disso, podemos perceber que nesses tempos remotos, os valores (moralidade) não se apresentavam, ao menos não de início, através de conceitos sublimes acerca do bem e do mal – como nos diz Nietzsche, “os conceitos da humanidade antiga foram inicialmente compreendidos, numa medida para nós impensável, de modo grosseiro, tosco, improfundo, estreito, sobretudo e francamente *assimbólico*” (GM I §6) –, mas como regras, como *leis* ligadas à prática social. Através da imposição de leis terríveis foi possível criar no homem uma memória – “a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento” – e com essa a tão almejada constância e auto-domínio: “A razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos os privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! (GM II §3).

Esse imenso trabalho pré-histórico, através do qual o homem moldou, criou a si mesmo, é denominado por Nietzsche de *moralidade dos costumes* (*Sittlichkeit der Sitte*). Observemos que quando determinadas leis e práticas de conduta se propagam ao longo de gerações, elas se tornam, inevitavelmente, *costumes*. Isso indica que essas leis passam a ser internalizadas como algo pertencente ao indivíduo que nasce nessa comunidade, já que se configuram como a sua *tradição*. A tradição nas sociedades arcaicas não era concebida como algo ultrapassado ou como um conjunto de práticas separadas do dia-a-dia – como práticas folclóricas. A tradição, os desígnios indicados pela tradição, apresentavam-se como ordem suprema, como o único caminho a ser seguido: “O que é tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*” (A §9). O poder da tradição torna a geração atuante como que devedora dos antepassados, em especial da geração fundadora da estirpe. Assim, sacrifícios e rituais como modos de agradecimento passam a ser criados. Com isso vemos surgir junto à opressão civilizatória, a cultura, o início do plano simbólico e abstrato.

Tendo ao seu lado o poder da tradição, a obediência aos costumes torna-se um dever do homem para com a comunidade, revelando-se como *moralidade* – e daí o termo “moralidade dos costumes”. Nesse sentido, Jaspers afirma que: “Nós aplicamos o termo 'moral' àquelas leis sob as quais a conduta e atitudes humanas foram subjugadas para que o homem se tornasse aquilo que ele é”. (JASPERS, 1997, pp. 139-140). Embora toda moralidade, mesmo as mais espiritualizadas, ainda conservem, para Nietzsche, algo da moralidade dos costumes – “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; [...] Em coisas nas quais nenhuma

tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor a moralidade” –, em se tratando da pré-história, o poder da moralidade era por demais rígido e abrangia todos os aspectos da sociedade: “Originalmente, fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses” (A §9). A moralidade dos costumes exigia que alguém observasse e seguisse os seus preceitos sem pensar em si como indivíduo, afinal, somente assim, a sua tarefa de “tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre os iguais, constante e, portanto, confiável” (GM II §2) seria, de fato, atingida. Apropriando-nos das palavras de Azevedo, podemos afirmar que o papel fundamental da moralidade dos costumes e da tradição seria o de inscrever o homem no social, conter-lhe os instintos (AZEVEDO, 2008, p. 249).

Um homem, então, que quisesse se erguer acima do poder do costume teria de, necessariamente, tornar-se um *criador* de costumes, o que em termos sociais equivaleria a tornar-se um “legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus” (A §9). “Tal prática, todavia”, salienta Azevedo, “constitui-se como perigosa, haja vista o poder ordenador que envolve o próprio costume e a conotação imoral daquele que o enfrenta” (AZEVEDO, 2008, p. 248). Face a essa dualidade, podemos observar que, para Nietzsche, a hierarquia das sociedades arcaicas era formada, basicamente, por dois pólos: o do legislador e o do executor da lei (maior número). Independentemente, porém, de legislando ou executando as leis, o que nos interessa notar é que foi graças à moralidade dos costumes em conjunto à camisa-de-força social que o homem tornou-se, finalmente, confiável (GM II §2). Mais do que se tornar confiável, o homem, através da moralidade dos costumes, tornou-se responsável. Nesse sentido, podemos afirmar que a pré-história da moralidade é a história da transformação do animal, enquanto instinto desenfreado (o antecedente do homem), em homem que controla e domina as exigências do desejo (AZEVEDO, 2008, p. 243).

Uma vez que os costumes e o poder da tradição se propaguem através de diversas gerações, teremos no homem um “automatismo” equivalente ao que os instintos produzem nos outros animais: “[a]quilo que uma moral, um código cria é o instinto profundo para o [...] automatismo” (VP §68). Por representar uma instância de poder superior aos indivíduos, a moral, isto é, a imposição de costumes, acabou por fixar um determinado modo de comportamento que, propagado ao longo do tempo, terminará por fixar-lhes os instintos. Para o filósofo, a moral é prática no seu mais alto grau. Com isso, podemos perceber que, se nos outros animais a auto-regulação é atingida prontamente pelos

instintos, no caso do homem uma série de mecanismos de coerção externa, os mecanismos civilizatórios, são criados para que essa auto-regulação instintual seja alcançada. O bicho homem, ainda que inconscientemente, julga/avalia determinadas ações, pondo algumas como leis e, outras como crimes. Na medida em que diversas gerações obedecem às mesmas leis – o que significa que cada geração repetirá o comportamento das gerações precedentes (homogeneidade comportamental) –, essas leis e comportamentos serão internalizados e, assim, finalmente os instintos regulados. Isso significa que o comportamento que antes era obtido mediante coerção, passa a ser constituinte, automático, *instintivo*. Ao garantir a estabilidade da hierarquia instintual de um homem, os valores, ou melhor, a moral garante-lhe a vida e a possibilidade de ampliação da sua potência – e daí o filósofo afirmar que as “morais são a expressão de hierarquias localmente delimitadas nesse mundo multifacetado dos instintos: de modo que o homem não sucumba as suas *contradições*” (VP §966)<sup>10</sup>. Estando claros os meios pelos quais os valores puderam vir a fixar os instintos, garantindo a existência, ao mesmo tempo em que formando o bicho homem, parece que nos aproximamos definitivamente do significado de “o avaliar como modo tipicamente humano de assimilação da existência”. Homem, valor e civilização – uma tríade que, para Nietzsche, é impossível de ser dissociada.

A partir do que foi dito, fica claro que Nietzsche concebe a moral sob a perspectiva da coerção introjetada: “O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção” (BM §188). O fato de o bicho homem criar todo um aparato moral e civilizatório para garantir a estabilidade dos seus instintos, não o torna distante ou essencialmente distinto do restante da natureza. Bem verdade, no registro em que ele concebe a formação da moral e da civilização – formações que são tão indissociáveis uma da outra quanto da formação do homem enquanto homem –, estas devem ser compreendidas como pertencentes à natureza, como orgânicas. Se Nietzsche, então, por um lado, afirma que a moral é “um pouco de tirania contra a ‘natureza’” – já que tolhe, limita e molda, a partir de “fora”, o material humano –, por outro, afirma que é justamente a “natureza” na moral que “ensina a odiar o *laissez aller* [deixar ir], a liberdade excessiva [instintos desenfreados], e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas”. Certamente, o homem é o autor da sua própria coerção e, assim, da sua forma, mas é através da *escravidão* a essa sua criação (a moral) que ele se disciplina e cultiva – “a escravidão é, no sentido mais grosseiro ou no mais sutil, o meio indispensável

---

<sup>10</sup> Relembremo-nos que, no presente item, estamos tratando apenas das conseqüências positivas da moralidade.

também para a disciplina e cultivo espiritual” – atingindo, com isso, “alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra”:

O essencial, 'no céu como na terra', ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina. (idem)

Ficando claro que o homem e a sua sociedade são moldados através da obediência a uma determinada moral, torna-se acessível a afirmação nietzschiana de que “o ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e crescimento de complexas formas de vida”<sup>11</sup> (VP §715). Os valores, ao estabilizarem e propagarem a hierarquia instintual que lhe deu origem ao longo de diversas gerações, fixam as condições nas quais um homem e uma sociedade se formam, crescem e se conservam, expressando, portanto, “o ponto de vista das suas condições de conservação e crescimento”. Frente a isso, podemos afirmar conjuntamente a Theodore R. Schatzki que “a moralidade é a linguagem dos afetos e instintos; a cultura começa no corpo” (SCHATZKI, 1994, p.148).

Com isso, as noções de Bem e Mal, tão comuns nas discussões sobre a moralidade, ganham, na concepção nietzschiana, uma nova abordagem: bem passa a se referir a tudo aquilo que promove a conservação e crescimento do homem e mal ao que promove o seu esvanecimento. Nietzsche designa essa tendência das suas considerações como uma “imoralidade natural” – chegando mesmo a afirmá-lo como a sua tarefa: “minha tarefa é transportar novamente para a natureza o valor moral aparentemente emancipado e tornado *sem natureza* – isto é, para a sua “*imoralidade*” natural” (VP §299).

Curiosamente, então, podemos perceber que, para Nietzsche, o homem civilizado, no sentido aqui estabelecido, está longe de ser um animal enfraquecido. A civilidade veio nesse primeiro momento a hierarquizar, a conter, educar os instintos, de modo que fosse possível, a partir da continuação do trabalho dos antepassados, brotar organicamente no homem aquilo que lhe é mais vigoroso. Como veremos adiante, a capacidade de obedecer é, para o filósofo, absolutamente indispensável para o desenvolvimento da arte de mandar. Sendo a opressão civilizatória o que veio a acarretar no desenvolvimento daquela capacidade, temos que a própria opressão pode ser, a depender dos parâmetros em que esteja posta, um elemento de fortalecimento.

---

<sup>11</sup> Por “complexas formas de vida”, devemos entender o homem e as suas conformações sociais.



Não pensemos, porém, que o poder dessa opressão civilizatória venha a amansar o bicho homem *bem-sucedido*. Certamente, no seio da sua comunidade, os homens são, como vimos, obrigados a seguir determinadas leis e regras de conduta, mas “para fora, ali onde começa o que é estranho, o *estrangeiro*, eles não são melhores que animais de rapina deixados à solta”. Isso significa que também as civilizações são compreendidas pelo filósofo como uma ambição despótica que anseia pelo poder. Daí que, através das guerras, conquistas e vinganças empreendidas entre as diferentes civilizações, os homens tenham a chance de desfrutar da liberdade de toda coerção social e retornar à inocente consciência de animal de rapina, deixando atrás de si “uma sucessão horrenda de assassínios, incêndios, violações e torturas” (GM I §11).

## 2. O caráter da existência

Ao discorrermos sobre a relação entre homem, valor e civilização em Nietzsche – para a qual a noção de instinto se revelou fundamental –, vimos que um mesmo caráter foi sempre atribuído: a busca insaciável por mais domínio e a conformação através da hierarquia. Tal caráter, porém, não é restrito ao universo humano e animal, ele se estende a tudo o que há – constituindo-se, portanto, como o caráter da própria existência – “Podemos dissecar espacialmente o nosso corpo, e então obteremos dele uma representação que é em tudo idêntica ao sistema estelar, e a diferença entre orgânico e inorgânico não salta mais aos olhos” (VP §676). No presente item, aprofundar-nos-emos em algumas nuances referentes a esse caráter, por Nietzsche nomeado de *vontade de potência*.

Nietzsche “anteviu” o princípio da existência. Como afirma Marton, o filósofo, tal como os evolucionistas da sua época, buscou encontrar o ponto de ligação entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geistwissenschaften*). Todavia, percorrendo um caminho inverso ao dos evolucionistas, Nietzsche partiu assumidamente da história das civilizações para chegar à filosofia da natureza – sendo esta que lhe forneceu os *fundamentos* para “diagnosticar” os problemas postos pela condição humana (MARTON, 1990, p. 13).

De acordo com o que foi dito no item anterior, podemos afirmar que o “corpo”, hierarquia entre instintos, e as suas necessidades, conservação e crescimento – devendo crescimento ser entendido no sentido de expansão e dominação –, são compreendidos por Nietzsche como o ponto de partida da formação das complexas estruturas humanas (moral

e civilização). Ora, uma vez que o filósofo “encontra” nessas tão diferentes instâncias os mesmos aspectos primordiais, ele se questiona se não seria lícito compreender a existência também de acordo com essa perspectiva: “A vontade de acumulação de força como específica para o fenômeno da vida, nutrição, geração, transmissão hereditária, – da sociedade, Estado, costume, autoridade. – Não deveríamos poder supor essa vontade como causa motora também na química? – e na ordem cósmica?” (VP §689). A partir das suas conclusões referentes aos fenômenos internos ao corpo e o modo como esse “comportou-se em relação ao restante da natureza” (VP §691) – o que, por sua vez, põe-se de acordo com as suas prévias considerações no campo da antropologia –, Nietzsche concebe o princípio fundamental da vida e, com esse, o princípio fundamental de toda existência. Sendo, para ele, a vida, “*essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e no mínimo e mais comedido exploração” (BM §259), temos configurado um caráter pouco convencional para o existir.

No presente item, tal como já podemos perceber, modificaremos a perspectiva pela qual abordamos a filosofia nietzschiana no item 1. Pois se iniciamos a presente dissertação com a abordagem das questões referentes ao homem e às suas criações, ou seja, com as considerações filosófico-antropológicas de Nietzsche, neste segundo momento nos deteremos na parte mais elementar da cosmovisão nietzschiana, que concerne não só ao homem e às suas criações, mas a tudo o que há. Esse plano, que poderíamos chamar de ontológico – tendo em vista que ele se refere ao mais geral do real –, não é o objetivo final do nosso estudo, mas é fundamental tanto para uma compreensão da antropologia filosófica nietzschiana, quanto para a compreensão da fundamentação biológico-filosófica que Nietzsche conferiu ao seu pensamento – que, por sua vez, são imprescindíveis para a compreensão da existência dos valores hostis à vida e, por conseguinte, do ascetismo (esses sim objetos do nosso estudo). Adiantemos que a perspectiva agora adotada será também mantida nos itens 3 e 4.

Ao compreender os diferentes entes e instâncias como ânsia por mais domínio, ou seja, como vontade de potência, Nietzsche parece conceber a vontade de potência como a *substância* que diz sobre a essência íntima de todas as coisas. Ora, apesar de considerarmos que em muitos momentos o modo de exposição de Nietzsche conduza a essa interpretação – que, por sua vez, é adotada por ninguém menos do que Martin Heidegger –, não a assumimos como a nossa. Sustentando-nos nas considerações de Wolfgang Müller-Lauter, acreditamos que a vontade de potência se apresenta não como uma substância essencial,

mas como *qualidade*, isto é, como a qualidade primordial que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp.83-5).

De acordo com Marton, é no terceiro e último período do pensamento nietzschiano, que a noção de vontade de potência passa a designar o caráter da existência como um todo, pois, até então, essa noção caracterizava-se unicamente como vontade orgânica – equivale a dizer que se restringia ao plano biológico. Essa nova e maior dimensão do conceito de vontade de potência é estabelecida quando ele passa a ser identificado com o conceito físico de “força eficiente” (MARTON, 1990, p. 52). Ora, tal identificação/reformulação amplia a extensão da noção de vontade de potência para o âmbito das questões referentes à “física”, e, portanto, das questões referentes ao que há de mais elementar. Naturalmente, em se tratando de uma ampliação/transformação e não de uma ruptura, a concepção de vontade de potência como vontade orgânica não é abandonada – e daí a esta noção poder abarcar a existência como um todo.

Se repararmos bem, nessa ampliação é revelada a própria trajetória dos estudos de Nietzsche, afinal, tal como nos indica Marton, Nietzsche inicia as suas investigações na filologia e outras ciências humanas como a antropologia, etimologia e história –, passa para a biologia (quando o conceito da vontade de potência é cunhado) e finaliza na física (quando a vontade de potência passa a caracterizar a existência, tudo o que há) (MARTON, 1990, pp.11-28). Tais considerações nos fornecem a chave para a compreensão da citação explicitada na página anterior (VP §689), já que nessa, como podemos perceber, ainda que não na ordem aqui mencionada, a pergunta pela vontade de potência como qualidade essencial ir passando pelas várias esferas do conhecimento.

Nietzsche não utiliza passivamente a noção física de força eficiente, antes se apropria dela, utilizando-a em um sentido próprio, correlacionado à noção de vontade de potência. Nesse ponto há interpretações controversas. Staten, por exemplo – baseado na anotação na qual Nietzsche afirma que ao conceito físico de força deve ser atribuído um mundo interno, a vontade de potência (VP §619) –, compreende que a noção de vontade de potência vem a complementar a noção física de força. Para ele, a vontade de potência seria posta por Nietzsche como o elemento interno da força, uma espécie de tendência intrínseca para a expansão, isto é, uma tendência à superação e apropriação de todas as forças externas que, por sua vez, também estariam nesse mesmo caminho de expansão (STATEN, 2006, p. 566). Ora, essa interpretação parece sugerir uma fusão entre força e vontade de potência – o que significa que o termo “força”, quando não utilizado no sentido da física, seria o mesmo que vontade de potência. Para Müller-Lauter é isso o que de fato se dá, embora, de

maneira mais radical, ele sequer admita a concepção de vontade de potência como elemento interno da força. Ele julga que essa forma de compreensão significa tomar “demasiado literalmente a consideração de Nietzsche de que o conceito de força carece de um complemento por meio da vontade de potência”. Müller-Lauter acredita que, na obra nietzschiana, ou o termo força é empregado no sentido do representar mecanicista – sendo nessa acepção criticado – ou no sentido de vontade de potência (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 110-12).

Poderíamos citar aqui outras interpretações relacionadas a uma possível diferenciação entre força (no sentido dado por Nietzsche) e vontade de potência, tais como a de Marton, que, ao apontar para as problematizações referentes a essa questão, parece não julgar que haja uma diferença contundente – a sua hipótese é a de que a vontade de potência seja a explicitação do caráter intrínseco da força (MARTON, 1990, p. 55) –, e a de Deleuze que teria diferenciado de maneira bastante pormenorizada a força da vontade de potência (DELEUZE, 1976, pp. 32-43). Apesar de não desconsiderarmos de toda a possibilidade de haver alguma espécie de diferenciação entre os termos força e vontade de potência, acreditamos que ela, se existe, não é passível de definição e, assim, optaremos, na presente dissertação por empregar os conceitos de força e vontade de potência como sinônimos.

Através da concepção de vontade de potência como caráter da existência, Nietzsche não só deixa de lado a idéia do mundo “material”, o mundo das unidades fixas inseridas num desencadeamento causal, como também a do mundo imaterial, o das substâncias irreduzíveis e imutáveis. Para Nietzsche, não há nenhum “Ser” no sentido estável, bem como não há “mônadas” indivisíveis. Todas as concepções filosóficas que remontem a essas conclusões são, para o filósofo, ficções cunhadas a partir da doença ascética. Diante disso, podemos perceber que a noção de vontade de potência como caráter da existência coloca o mundo sob a perspectiva do vir-a-ser, o que significa que as unidades (os entes) são concebidas como continuamente mutáveis, de fronteiras inseguras, além de desprovidas de qualquer essência transcendental. Para Nietzsche, essência e existência são uma coisa só; e, é nesse sentido que devemos entender o conformar-se e apresentar-se dos entes como vontade de potência.

A vontade de potência não deve ser, então, compreendida como algo que subsistindo “por si”, viria a se impor sobre as demais vontades. De acordo com a perspectiva por nós adotada, temos de nos prevenir de substancializar a força/vontade de potência, o que significa que não devemos compreendê-la como sujeito, como Um – que, para Nietzsche, seria o caso do átomo. Como expusemos acima, a vontade de potência é tida por nós como

uma qualidade: “A qualidade 'vontade de poder' não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é 'fundamento do ser' (*Seinsgrund*)” (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp.83-5)<sup>12</sup>.

A noção de vontade de potência traz para o “existir” um caráter dinâmico e relacional. Para Nietzsche, a força/vontade de potência é um desencadear-se, um efetivar-se que só se estabelece na relação com outras forças/vontades. Certamente esta relação é, de modo necessário, uma relação de embate: “uma força só se efetiva face a resistências, e por isso procura o que fatalmente lhe resiste” (VP §656)<sup>13</sup>. Diante dessa consideração, podemos perceber mais claramente porque o caráter combativo descrito no item anterior faz parte do caráter da própria existência: a inerência entre combatividade e força é dada nas próprias condições em que o filósofo admite o existir da força mesma: “Querendo-vir-a-ser-mais-forte, a força esbarra em outras que a ela resistem; é inevitável a luta – por mais potência” (MARTON, 1990, p. 55).

O “querer-poder”, o “querer-vir-a-ser-mais-forte expresso pela vontade não é apenas desejar, aspirar, exigir, mas também e principalmente um “afeto de comando” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54): “o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer [...] – essa consciência se esconde em toda vontade” (BM §19). Aqui, temos não só uma outra perspectiva para compreender a inerência entre combatividade e força, mas também a perspectiva que nos conduzirá a compreender como desse combate incessante podem resultar hierarquias. É através do afeto de comando constituinte das vontades, que emerge o sistema hierárquico-organizacional teorizado por Nietzsche.

Quanto maior for a “força” de uma vontade, maior será a sua capacidade de resistir às demais e, por conseguinte, maior, a sua possibilidade de dominá-las. Ora se as vontades se efetivam mediante o embate com outras vontades e se nesse embate a vontade mais forte subjuga e a mais fraca é subjugada, então, podemos afirmar junto com Nietzsche que “'obedecer' e 'comandar' são formas da luta” (VP §642). A fixação desse “comandar” e “obedecer” se configurará como uma *hierarquia* entre forças, e essa, como um ente. Com isso, podemos perceber que o estabelecimento da hierarquia não significa, em absoluto, o fim da luta, rigidez das formas ou qualquer outra coisa parecida. Afinal, mesmo em se

<sup>12</sup> Bem verdade, essa não-estabilidade e não-substancialização da força/vontade de potência constitui-se, a nosso ver, como a principal contribuição que a noção física de força trouxe para a concepção de vontade de potência como vontade orgânica.

<sup>13</sup> Observemos que também o, digamos, “antecedente do homem” molda a si mesmo em “homem” – isto é, em “animal avaliador” – a partir das *relações* travadas com os outros “antecedentes do homem” (ele não é “em si”). Além disso, tampouco o homem é concebido no sentido de uma alma indivisa ou qualquer outra espécie de substância, já que é multiplicidade mais ou menos organizada.

tratando de um grande poder de domínio, a resistência das vontades subjugadas nunca é completamente eliminada – como nos diz Nietzsche, “há no mandar, um reconhecimento de que o poder absoluto do opositor não está vencido, não está incorporado” (idem). Sendo o “comandar” e o “obedecer”, as formas do jogo da luta, temos que hierarquia e luta estão completamente imbricadas – elas conformam a *dynamis* da existência. Um ente nunca é algo de estanque ou definitivo: está sempre vindo-a-ser, está sempre sob a tensão de que a força (ou partido de forças) dominante continue a exercer o seu domínio.

Se uma vontade se configura a partir das relações estabelecidas – que, como vimos, são relações hierarquizadas –, cada uma delas tem a sua potência e, conseqüentemente, a sua posição hierárquica determinadas através dessas relações – “A medida de poder determina que essência tem outra medida de poder: sob que forma, domínio e coação esse ser atua ou resiste” (VP §568). Frente a isso, podemos perceber que numa estrutura hierarquizada, cada vontade assume certa perspectiva para com o todo, sendo essa perspectiva o que a particulariza. Ao mesmo tempo em que as vontades, estejam no comando ou não, assemelham-se por serem “desenfreada ambição por domínio”, elas se diferenciam por ocuparem diferentes perspectivas em um complexo de domínio: “cada centro de força tem a sua perspectiva para todo o resto, isto é, sua espécie de ação, sua espécie de resistência” (VP §567).

O fato de uma vontade/força poder ocupar diferentes posições numa dada estrutura não significa que haja diferentes tipos de forças. No plano do mais elementar, uma força é busca por manutenção e ampliação de domínio, e nada mais. O fato de ela conseguir ou não se impor sobre as demais, não se refere a variações no seu caráter, mas exclusivamente ao maior ou menor vigor para o domínio. Não é assim, porém, que pensa Deleuze. Para ele, “as forças inferiores definem-se como reativas” e as forças superiores como ativas (DELEUZE, 1976, pp. 33-4). Ora, primeiramente atentemos para que, na filosofia nietzschiana, não há forças inferiores e superiores no sentido que Deleuze sugere – para ele, as forças reativas cuidariam das funções menores e as ativas das maiores. O que há são simplesmente forças mais fortes e forças mais fracas.

Dito de modo bastante direto, acreditamos que essa compreensão acerca de uma tipologia das forças deriva de uma transposição equivocada das características referentes aos entes complexos, mais propriamente o homem, para as forças elementares. Pois, de fato existe, na filosofia nietzschiana, o homem ativo, que é superior (o nobre) e o homem reativo, que é inferior (o escravo). Deleuze toma, portanto, as características referentes ao homem nobre e as atribui às forças que comandam, e de modo correlato, toma as

características referentes ao homem escravo e as atribui às forças subordinadas. Decerto, todo ente se configura como uma relação entre vontades. Mas isso não significa que os entes complexos se restrinjam a uma atuação idêntica ao que há de mais elementar na existência – afinal, se assim fosse não faria sentido falar em complexidade. A complexidade confere camadas, especializações, diferentes modos de atuação que de fato podem ser retraduzidos ao mais elementar, mas não o contrário – uma força, por exemplo, não é doente e, portanto, não é reativa, pois a reatividade é para Nietzsche própria ao que é doente e complexo. Além disso, quando, de modo inverso, as considerações sobre a superioridade/inferioridade dos homens são retraduzidas para o plano das forças, Deleuze, que não faz uma distinção entre o que é complexo e o que é simples, isenta completamente Nietzsche das suas perigosas afirmações no campo da ética. Afinal, o escravo que para Nietzsche deve servir ao senhor ou a maioria dos homens que deve sucumbir para que o homem elevado se faça possível desconfiguram-se na lógica deleuziana – tornando-se meramente forças reativas.

Apesar de não haver diferentes tipos de vontades de potência (nesse sentido do mais elementar) é inevitável que vontades diferentes – surgidas e conformadas a partir de diferentes relações –, quando no comando, conformarão diferentes hierarquias, já que imporão diferentes *direções*. Além disso, como o todo se porta de acordo com a perspectiva das vontades dominantes – ele é a ampliação do domínio delas, o resultado do seu crescimento e conservação –, temos que o “poder maior corresponde a uma outra consciência, a um outro sentimento, a um outro desejo, a um outro olhar perspectivo”<sup>14</sup> (VP §564). Somente às vontades dominantes faz-se possível o exercício da plasmação, da criação de formas.

A vontade de potência dominante se apropria das vontades a elas subordinadas, comandando-as para a efetivação da ampliação e conservação do *seu* domínio. Na medida em que a vontade subordinada nunca perde absolutamente o poder sobre si – a sua perspectiva, portanto –, ela assimilará o comando da vontade dominante de maneira não inteiramente equivalente às demais subordinadas. Devido a esse sem-número de perspectivas não completamente subjugadas a conformar uma estrutura, dá-se toda a imprevisibilidade da potência criadora da existência. Não há lei que assegure regularidades imutáveis<sup>15</sup>: “todo poder delinea as suas últimas conseqüências a cada

<sup>14</sup> Aqui, já temos uma chave de compreensão para a profunda diferenciação que Nietzsche traça entre os homens dominantes (os nobres) e os homens dominados (os escravos).

<sup>15</sup> Essa afirmação, que fique claro, indica que não há lei *universal e necessária* – como alguns filósofos, por

momento” (VP §634).

De acordo com o que foi dito, podemos perceber que Nietzsche concebe todos os entes como unidades de fachada, tendo em vista que eles são sempre uma multiplicidade de vontades: “Toda unidade *só* é unidade como *organização e combinação*” (VP §561). Além disso, tenhamos em mente que, sendo a *dynamis* da existência um jogo e contrajogo de forças, “essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem”, e daí essas “unidades” serem continuamente mutáveis. Como diz Müller-Lauter, “[u]nidade é sempre apenas organização, sob ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.75).

Curiosamente, porém, também a vontade de potência no sentido mais elementar é entendida pelo filósofo como multiplicidade, isto é, como algo que só enquanto palavra constitui uma unidade. Para Nietzsche, em todo querer existe tanto uma pluralidade de sensações, quanto um pensamento que comanda. Caso nos detenhamos no que foi até agora explicitado acerca da vontade – ela anseia por domínio, lança-se sobre as demais e, quando bem sucedida, comanda com o intuito de preservar e ampliar o seu domínio –, não parecerá estranho atribuir-lhe um sentir e um pensar. Vontade, pensamento e sentimento são, de maneira geral, indissociáveis, e, nesse plano do mais elementar, são mesmo indiscerníveis: “A vontade de potência é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são configurações suas” (VP §688)<sup>16</sup>.

O pensamento está, portanto, longe de ser uma propriedade do intelecto, ou uma faculdade restrita ao gênero humano<sup>17</sup>. Pensar e sentir acham-se disseminados por todo o corpo: todas as organizações de domínio são em Nietzsche, como bem afirma Abraham Olivier, *inteligentes* (OLIVIER, 2003, p. 131). Se, no bicho homem, eles se apresentam como instâncias diferentes, é porque no homem, tais potencialidades se especializaram – nele, determinados complexos de vontade ao se conformarem fizeram ora essa, ora aquela característica impor-se como dominante. Parece-nos bastante plausível que, para a

---

exemplo, pretendam que seja a lei de causa e efeito –, e não que não há leis de qualquer espécie. Certamente, toda conformação, na medida em que é hierarquia, tem leis próprias, mas essas possuem duração finita e pertinência finita e pontual, já que só existem e valem para o ente que possibilitam.

<sup>16</sup> Embora o pensamento, o sentimento e a vontade sejam indissociáveis, eles não são equivalentes. Afinal, no caso de organismos complexos, como o homem, podemos conceber o pensamento, o sentimento e a vontade como especializações, como diferentes potencialidades. De todo modo, Nietzsche, parece levar essa indissociabilidade, e mesmo indiscernibilidade referente aos planos mais elementares, bastante a sério. Como afirma Marton, Nietzsche concebia que os pensamentos e os sentimentos estavam disseminados, por todo corpo, achando-se, portanto, presentes nas células, tecidos e órgãos (MARTON, 1990, pp.32-33).

<sup>17</sup> Aqui, temos uma contraposição de Nietzsche ao modo pelo qual comumente se distinguia os homens dos demais animais e mesmo dos outros entes.



organização de entes complexos, sejam necessárias especializações daquilo que se encontra indiferenciado nas conformações mais elementares. Se no homem o pensamento se apresentou como uma das potencialidades mais preponderantes, isso se deve à relevância que o pensamento adquiriu para a promoção das suas condições de conservação e crescimento. Sendo o mais intensa e continuamente exercido, o pensamento tornou-se com o tempo, cada vez mais poderoso e pleno de reivindicações, tirano de todas as outras forças – ou, nas palavras de Nietzsche, a “paixão em si” do bicho homem (VP §611).

Sob a perspectiva do “mundo como vontade de potência”, Nietzsche não difere de maneira essencial o “pensar humano” do “pensar mais elementar”. Para ele, independentemente do grau de complexidade, todo “pensar, julgar, perceber, *comparar* tem como pressuposição um 'equiparar', ou antes, um '*tornar igual*”. Por “tornar igual”, devemos compreender o tornar conforme a vontade dominante, isto é, o pôr uma nova e estranha perspectiva de acordo com a perspectiva da vontade dominante. Embora, a diferença nunca seja completamente eliminada, ela é guardada e domada – e daí o “pensar” poder também ser entendido como um dominar a diferença. Sendo, então, esse “dominar a diferença”, esse “tornar igual” concernente a todas as formas de pensamento, dá-se que o pensamento humano, longe de assemelhar-se a alguma característica divina, assemelha-se, por exemplo, tanto ao “processo de incorporação de matéria apropriada na ameba” (VP §501), quanto à cristalização das formas, como é o caso dos cristais (VP §499) – nada de tão diferente.

Olivier afirma que esses “processos inteligentes” disseminados por todo corpo – ao mesmo tempo em que conformando-o – devem, para Nietzsche, ser entendidos sob o signo da interpretação. Tal concepção se fundamenta na afirmação nietzschiana de que todos “os tipos de processos, físicos e mentais, orgânicos e inorgânicos, podem ser explicados em termos de processos interpretativos” (KSA 12, 2[148] *apud* OLIVIER, 2003, p.131). Naturalmente, esses processos interpretativos devem, por sua vez, ser entendidos sob os parâmetros da vontade de potência: “Se [...] caracterizamos o perceber das vontades de poder como relação de acontecimentos entre si, que se fixam mutuamente, pode-se dizer, então, sob o aspecto aqui destacado, que vontades de poder se contrapõem como interpretações, continuamente mutantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997 ,p. 125).

Para Nietzsche, portanto, não há nada de divino, sobrenatural ou transcendental no pensamento:

“A ninguém ocorreu a idéia de entender o seu estômago como estranho,

como por exemplo, um estômago divino: mas compreender os seus pensamentos como 'inspirados', suas apreciações de valor como 'insufladas por um deus', seus instintos como atividade penumbrosa: para esse pendor e gosto do homem há testemunhos em toda humanidade” (VP §659).

Mesmos os “órgãos e sentidos do conhecimento” teriam se desenvolvido com referência às condições de conservação e crescimento (VP §507), ou seja, a partir de necessidades biológicas. Com isso, todas as considerações acerca da verdade, da moral, da existência são ressignificadas por Nietzsche – e isso, como já o podemos perceber, sob diversas perspectivas. Para o filósofo, se esse “mais universal e mais básico instinto presente em todo atuar e desejar” (a vontade de potência), foi o que justamente permaneceu mais oculto e desconhecido – a ponto de toda uma civilização, a ocidental, ter sido construída em cima do seu mal-entendido – isso se deve ao fato de que “*in praxi*, nós sempre seguimos o seu mandamento, porque nós *somos* esse mandamento” (VP §675).

### 3. Crescimento *versus* conservação

Boa parte da argumentação do item anterior foi desenvolvida no sentido de mostrar como todo e qualquer ente é formado a partir do domínio das vontades mais fortes – sejam essas complexas (outros entes) ou não (vontades de potência elementares) – por sobre as mais fracas. Apesar de considerarmos que essa questão foi suficientemente exposta, cabe-nos ainda tecer algumas elucidações sobre ela, afinal, a conformação de um ente não deve e nem pode ser compreendida como uma mera conseqüência da luta entre as vontades, ou, ainda, como o fim último dessa. A formação de um ente, ou melhor, de um complexo de poder – expressão mais ajustada à compreensão nietzschiana de “ente” – é o *meio* de a busca por potência ampliar os seus domínios e as proporções de poder envolvidas numa luta.

Com a formação dos complexos, as vontades ampliam a sua potência e o alcance do seu domínio para além de si mesmas – sendo isso o que, de fato, configura o sentido da “unidade”. A formação dos complexos potencializa a luta. Retomando o que foi dito acerca dos instintos com relação aos homens e dos homens com relação às civilizações, não é difícil perceber que na luta que se estabelece entre os homens (hierarquia entre instintos) há muito mais poder envolvido do que na luta que se estabelece entre os instintos – e mais

do que nessas duas, na luta que se estabelece entre as civilizações (hierarquia entre os homens). Se a *dynamis* da existência é dada pelo “jogo” entre luta e conformação de hierarquia, é natural, uma vez que esse “jogo” é movido pela ambição por domínio, que essa luta e hierarquia assumam proporções de domínio cada vez maiores.

Além dessa “potencialização” luta-hierarquia, o estabelecimento de um complexo é, em certa medida, o que possibilita a preservação das vontades que o constituem – mas, isso sim, é mera consequência. Lembremos do que foi dito acerca dos homens e das civilizações. A formação de uma civilização, tal como o dissemos, propicia ao homem tanto o domínio sobre si (hierarquização dos instintos), como o domínio sobre aquilo que o cerca (hierarquização entre os homens). O homem, ao conformar uma organização social garante como consequência do aumento do seu poder, a sua preservação. Frente a isso, podemos afirmar que com a conformação de uma estrutura, a potência de diversas vontades – em especial, as dominantes que são as que impõem formas<sup>18</sup> –, ao invés de desperdiçadas em pequenos combates, são economizadas – e daí que com a formação de uma civilização, dá-se a preservação do homem (ele não se desperdiça). Como nos diz Nietzsche, “não apenas energia constante: mas sim máxima economia de consumo: de modo que o querer tornar-se mais forte a partir de cada centro de força seja a única realidade” (VP §689).

Se a conservação das partes é mera consequência da formação do todo, ou seja, do aumento da potência, podemos concluir que as condições de conservação são secundárias às de crescimento. Apesar de, em alguns momentos do texto, termos afirmado – utilizando uma expressão do próprio Nietzsche – que tal ou qual propriedade é propícia ou expressa as *condições de conservação e crescimento* de um determinado complexo, a autoconservação está, na filosofia nietzschiana, bem longe de ser considerada o impulso cardinal ou um dos impulsos cardiais de um ser. Para Nietzsche, a autoconservação é uma atividade secundária, e portanto insuficiente para explicar o desenvolvimento de um organismo individual ou da espécie como um todo.

Percebamos que essa oposição à conservação como impulso cardinal vai diretamente contra a concepção darwinista. De acordo com Gregory Moore, Nietzsche, leal à tradição

---

<sup>18</sup> Dizer que a formação do todo possibilita a conservação das partes, não significa que cada uma das partes, em específico, conservam-se. Bem verdade, em toda formação há o sacrifício de inúmeras partes, ou melhor, da maioria das partes. Contudo, caso não houvesse a formação do todo, o desperdício seria geral e, assim, nada seria conformado, haveria apenas o caos. Daí, então, a afirmarmos que a conformação do todo possibilita a conservação das partes – sobretudo das partes dominantes, que são as que importam para Nietzsche: “O fenômeno fundamental: *inúmeros indivíduos sacrificados por causa de poucos*: para viabilizar a possibilidade desses” (VP §679).

vitalista da ciência alemã, aderiu à concepção de que a engrenagem da evolução estaria não na maior ou menor capacidade de adaptação aos fatores externos, mas sim em um diretivo interno, uma espécie de força interna transformadora (*Bildungstrieb*)<sup>19</sup> (MOORE, 2006, p. 519). Ora, se em posse dessas considerações nos remetermos ao processo de hominização explicitado no item 1, veremos a coerência das idéias nietzschianas. Pois lá fica bastante claro que não foram os perigos do meio, (como pretendem alguns intérpretes) que conduziram o antecedente do homem a se agregar e, assim, a se conformar em homem, mas sim a necessidade de economia para a ampliação da potência. Ao invés de enfatizar a relação entre o organismo e o meio, Nietzsche localiza o “primeiro motor da evolução” na força criativa inerente à natureza – a vontade de potência (MOORE, 2006, p. 520).

Uma outra contraposição à noção de conservação como impulso cardinal, residiria no fato de que, para Nietzsche, nem sempre aquilo que promove o crescimento de um ente é propício à sua conservação. Tomando o protoplasma como parâmetro, Nietzsche assegura que não se pode deduzir da vontade de autoconservação a sua atividade mais básica e original, tendo em vista que ele absorve insensatamente muito mais do que exigiria a sua conservação – de modo que não se conserva com isso, mas se arruína (VP §651). A ruína de uma estrutura – outra expressão para designar um ente, um complexo – não significa necessariamente, porém, o seu aniquilamento. A criação, especialização e engendramento são conseqüências da incapacidade da estrutura de assimilar o material apreendido. Retornando ao caso do protoplasma, Nietzsche afirma que a sua divisão ocorre quando o seu poder não é suficiente para dominar o que foi apropriado – e daí, a curiosamente afirmar que “a reprodução é conseqüência de uma impotência” (VP §654). Em outros casos, porém, a ligação entre o material desvencilhado e a estrutura que lhe deu origem não é completamente abandonada – o que, ao longo do tempo, pode vir a culminar com transformação desse “material não completamente desvencilhado” em uma nova propriedade, em uma especialização da estrutura. Com isso, já podemos antever o porquê de, para Nietzsche, o crescimento e a exuberância andarem tão próximos ao aniquilamento e à destruição. Tão próximos que, em um dado momento, será impossível à estrutura processar a potência acumulada – por mais que ela crie e se especialize não escapará do seu aniquilamento efetivo.

Nietzsche não concebe, então, o surgimento de uma nova propriedade a partir da sua

---

<sup>19</sup> Ainda de acordo com Moore, a noção de *Bildungstrieb* foi, bem verdade, “ressuscitada” pelos biólogos alemães do século dezenove como um contramovimento à, para eles, “sintomática” concepção inglesa de seleção natural.

utilidade à estrutura. Para o filósofo, as vontades simplesmente ampliam o seu domínio e, se, do “material parcialmente desvencilhado”, surgem novas formas e novas utilidades, não é porque ele foi desvencilhado com vistas a esse fim. No longo tempo durante o qual uma propriedade se forma, ela não assegura a estrutura e tampouco lhe é útil – podendo, com isso, ser repelida ou mesmo aniquilada. A sua durabilidade, porém, será prova de que incorporou-se ao todo, de que moldou-se de maneira a ser útil ao todo – “pois na luta das partes, uma nova forma não permaneceria muito tempo sem uma utilidade parcial” (VP §647).

Toda essa compreensão está estritamente relacionada à concepção de natureza como vontade de potência. Não há um *telos* que guie as vontades de modo que elas conformem tais ou quais estruturas. Caso aceitássemos isso, teríamos de admitir a natureza (ou Deus) enquanto sujeito que, com o intuito de conformar uma determinada estrutura, legislaria racionalmente sobre o modo de interação das forças. E, de acordo com Staten, seria justamente a essa idéia, a de um propósito de evolução conscientemente imaginado e tencionado (seja lá por qual entidade) que Nietzsche mais radicalmente se oporia, mais radicalmente até do que a idéia de finalidade (STATEN, 2006, p.568). De qualquer modo, porém, na filosofia nietzschiana, não é admitida a existência de uma regra *a priori* fixada pela natureza, o que significa que não há objetivo a atingir ou meta a alcançar; “a vontade de potência é desprovida de qualquer caráter teleológico – assim como a luta que se desencadeia pelo fato de ela exercer-se” (MARTON, 1990, p. 39).

Nietzsche nega a compreensão de natureza como uma marcha rumo ao progresso, ao mesmo tempo em que adota a idéia de natureza como “tremendo laboratório experimental” – no qual as vontades se coadunam sem premeditação ou desvios, de maneira livre, sem constrangimentos. Observemos que essa não-premeditação conferida à natureza, permite que o filósofo possa justificar “cientificamente” o seu despreço dedicado à maioria. Afinal, não é de estranhar que desse espontâneo “arranjo” entre as vontades de potência sejam originados um sem-número de fracassos e aberrações – em contraposição a uns poucos e raros sucessos<sup>20</sup> (VP §90).

Diferentemente de Darwin e Spencer, que compreenderiam a evolução sob a perspectiva da espécie, Nietzsche estabelece como o ponto central da evolução não a

---

<sup>20</sup> As informações contidas nesse parágrafo indicam que nem sempre o poder das partes dominantes é suficiente para conter, de maneira satisfatória, a resistência das partes não-dominantes. Essa não contenção, como também já podemos antever, sendo o mais comum, culmina em um sem-número de estruturas mal-formadas. Adiante, tais considerações serão aplicadas para uma diferenciação entre os homens.

espécie, mas organismos solitários – que, por sua vez, em nada contribuem para a melhoria da espécie: “Primeiro princípio: como espécie, o homem não está em progresso. Tipos mais elevados são provavelmente alcançados, mas eles *não* se mantêm. O nível da espécie *não* se eleva” (VP §684). Ora, sendo, para Nietzsche, o normal da natureza, a má-formação – “Existe entre os homens, como em toda espécie animal, um excedente de malogrados, enfermos, degenerados, fracos e votados ao sofrimento, também entre os homens os casos bem-sucedidos constituem exceção” (BM §62) –, temos que esses casos isolados – que podem se configurar tanto como indivíduos singulares (por exemplo, Napoleão), quanto como um determinado povo ou civilização (por exemplo, os gregos e romanos) – configuram-se como raras exceções. Por ora, tenhamos apenas em mente que a noção de vontade de potência expressa não só o caráter da existência, mas também um ideal de perfeição, pois esses homens ou povos que se constituem como exceções, os por Nietzsche denominados de “acaso feliz” (*Glücksfall*), seriam a expressão máxima da vontade de potência.

Diante do que foi dito, uma nova perspectiva de compreensão se abre às transmutações – instinto-valor, valor-moral, moral-costumes –, desenvolvidas no primeiro item. Toda a formação referente ao homem não obedece a leis previamente postas e nem se segue de maneira racional, antes é fruto de um acréscimo de poder que ora cresce para esse, ora para aquele lado<sup>21</sup>. O homem não é o objetivo oculto da evolução animal e tampouco a coroa da criação. Longe, então, de ser a finalidade última da realidade, o homem poderia ser definido como um “amontoado” de forças que conseguiu organizar-se, que conseguiu permanecer. A custa de quê, isso é o que veremos mais adiante.

Nos dois itens precedentes nos restringimos ao aspecto, digamos, mais apolíneo da argumentação nietzschiana – ao aspecto em que as questões relativas à formação e plasmação ganham uma maior força. Neste item, porém, expusemos o lado mais trágico, mais absurdo dessas formações – o lado mais dionisíaco. Apesar das perspectivas referentes a esses dois “lados” não se harmonizarem totalmente, de maneira irreprochável, acreditamos que elas se complementam e trazem uma tensão à coerência – tão almejada neste trabalho – que em se tratando da filosofia nietzschiana é algo de absolutamente inevitável. Como afirma Marton, essa tensão é condensada na noção de vontade de

---

<sup>21</sup> Mesmo sendo conformada e assegurada através da imposição (coerção), uma estrutura, inevitavelmente, modifica-se – em especial, quando o domínio é ampliado. Essa “modificação” não é algo previsto, dá-se no curso do devir. Como exemplo, pensemos no fato de o “antecedente do homem” ter-se estabelecido como o animal avaliador. Isso não estava como que já previsto no seu destino, antes, foi uma consequência de como aquele conseguiu estabelecer-se no mundo.

potência, pois enquanto dionisíaco é o princípio que quebra barreiras, rompe limites, dissolve e entrega; apolíneo, o que delinea, distingue, dá forma (MARTON, 1990, p. 56): “O engano de *Apolo*: a eternidade da bela forma; a legislação aristocrática, 'assim deve ser para sempre!' *Dionisos*: sensualidade e crueldade. Transitoriedade pode ser interpretada como gozo das forças produtivas e destrutivas, como contínua criação” (VP §1049).

#### 4. Complexidade *versus* coesão

Mais um acréscimo, que acaba por ser um outro ponto de tensão, faz-se necessário ao item anterior. Pois ainda que consideremos a formação de um ente como meio para a ampliação do domínio e potencialização da luta – o que nos conduz a enfatizar o *crescimento* –, não é lícito deixarmos de considerá-lo como uma multiplicidade de vontades de potência – o que nos conduz a enfatizar a *conservação*; afinal, para que a multiplicidade conforme um todo, a hierarquia tem de ser constantemente assegurada. Dada essa dualidade irrevogável, temos de considerar um ente tanto sob o ponto de vista de “*unidade* que expressa um maior poder de domínio”, quanto sob o ponto de vista de “*multiplicidade* organizada de vontades”.

Juntamente à ânsia por estender o domínio ao que é *exterior*, é inerente ao ente manter o domínio do que foi *interiorizado* – e, com isso, temos a importância de o poder coercitivo das leis continuar a ser exercido. Ora, isso parece contradizer o item anterior, já que parece recolocar a conservação de um ente no mesmo patamar do seu crescimento. Não exatamente, pois dizer que a manutenção da hierarquia é crucial ao ente não é o mesmo que dizer que a autoconservação é a sua finalidade. Bem verdade, para o filósofo, quando a conservação passa de atividade secundária para atividade principal é porque o sistema, o organismo em questão, está em processo de degeneração – o que será explicitado no terceiro capítulo.

De qualquer sorte, é inegável que “ampliar o domínio” pressuponha a “manutenção do domínio do já incorporado” – e daí a conservação ser uma atividade secundária. Se não houvesse a manutenção do “já incorporado”, não seria possível a *ampliação* do domínio, haveria apenas um eterno começar – o que, na leitura nietzschiana, resultaria não em entes, mas em caos. Frente a isso, podemos chegar a uma fusão – ainda que tensa – entre as perspectivas trazidas pelos termos “conservação” e “crescimento”: o ente é uma ampliação-restrição da potência das vontades que o constituem, de fato é uma ânsia desenfreada por domínio, mas uma ânsia cujo “desenfreamento” tende à disciplina e

restrição<sup>22</sup> – daí a Nietzsche admitir dois tipos de utilidade: “Útil em relação ao aumento da velocidade do compasso do desenvolvimento é um outro 'útil' diferente daquele que se refere às maiores fixação e durabilidade do que foi desenvolvido” (VP §648). Como exemplo dessa “fusão”, pensemos no imenso trabalho pré-histórico do homem sobre si mesmo (moralidade dos costumes): de fato esse ampliou a potência do homem, mas através de coerção e restrição violentas – de modo, inclusive a exigir um “*estreitamento* das suas perspectivas, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento (BM §188).

Deleuze tenta resolver essa questão atribuindo às forças reativas as tarefas referentes à conservação e às ativas, as tarefas referentes ao crescimento ou aumento da potência (DELEUZE, 1976, p.33-4). Ora, essa distribuição de tarefas se apresenta como uma solução realmente prática, já que elimina qualquer tensão entre conservação e crescimento – afinal, torna coerente a opção nietzschiana pela ampliação do domínio como impulso cardinal, sem ter de, com isso, abrir mão da conservação como um impulso relevante, ainda que secundário. Apesar da praticidade, essa solução coloca-se fora dos limites da filosofia nietzschiana. Não há tal de divisão das atividades, a ampliação e manutenção da hierarquia se dão simultaneamente. Para que as vontades dominantes possam estabelecer uma determinada direção, um determinado modo de apropriação do que é exterior, é necessário que elas fixem esse modo de apropriação no seu “interior”. De qualquer sorte, esta contraposição à interpretação deleuziana já era algo esperado – na medida em que não concordamos com a concepção de ativo e reativo como qualidades originais das relações entre as forças, a discordância agora assinalada segue necessariamente<sup>23</sup>.

Sob a ótica da natureza como laboratório experimental, dá-se que a coerção imposta pelas vontades dominantes é algo construído na relação com as vontades subordinadas, no momento da subordinação – e daí a espontaneidade e não premeditação desses “arranjos”.

<sup>22</sup> Estamos cientes da estranheza que a concepção de um “desenfreamento que tende à disciplina e restrição” pode causar. Todavia, acreditamos que a noção de vontade de potência se caracteriza por essa tensão, já que ela na sua ampliação incessante por domínio – o que associamos ao “desenfreamento” – tende, necessariamente, a formar hierarquias – o que associamos à disciplina e à restrição. Estendendo um pouco mais essas considerações, podemos perceber que na filosofia nietzschiana não há oposição entre espontaneidade e coerção, uma vez que a vontade de potência é naquilo que lhe é mais espontâneo, coercitiva.

<sup>23</sup> Diante de tal contraposição, bem como de toda ênfase por nós dada à noção de hierarquia, ousamos afirmar que embora Nietzsche se designe como um discípulo de Dioniso, as noções “apolíneas” de organização, disciplina, obediência e comando são igualmente cruciais na sua cosmovisão. Nesse ponto específico, parece que nos aproximamos de Walter Kaufmann, já que segundo ele: “a vontade de potência não é apenas uma pulsão impetuosa dionisíaca, semelhante à irracional vontade schopenhaueriana, mas é também apolínea e possui uma capacidade inerente de dar a si mesma uma forma. A vitória do dionisíaco não é, deste modo, completa, sendo a vontade de potência, a síntese dos dois antigos princípios de Nietzsche” (KAUFFMAN, 1986, pp. 235-36).



Isso significa que o sucesso dessa coerção-formação e conseguinte/concomitante crescimento da estrutura *não estão garantidos*: serão formados entes mais e menos coesos, mais e menos complexos – e disso, temos a abertura para um grande número de más e medíocres formações e raridade de boas formações – os “acazos felizes”, como já o dissemos. Acreditamos que essas variações estruturais, relativas sobretudo à complexidade e coesão<sup>24</sup>, conformam a base para uma diferenciação geral (entes de gêneros diferentes) e específica (entes de um mesmo gênero) dos entes. E daí a podermos afirmar, conjuntamente a Schatzki, que aquilo que diferencia os homens dos animais é o mesmo que diferencia o homem superior do inferior (SCHATZKI, 1994, p. 151)<sup>25</sup>.

No que se refere a uma diferenciação geral, não podemos ir mais adiante: o filósofo não nos oferece quaisquer elementos, além desses. O motivo para isso é que todo o seu interesse nas questões relativas à complexidade e à coesão – que, é bem verdade, ele não trata com a especificidade aqui presente –, concentra-se em desenvolver as bases para uma diferenciação entre os homens. O interesse nessa diferenciação é não só algo de natural, mas mesmo algo de crucial à sua filosofia, tendo em vista o seu principal intento, que, como já anunciamos, consiste na promoção de uma forma de valoração que se ponha de acordo com o caráter da vida. Ora, sendo os valores a expressão mais complexa dos instintos e havendo diferentes formas de avaliar, podemos concluir que, no âmbito do humano, há diferentes modos de hierarquização entre instintos – se assim não o fosse não seria possível haver diferentes formas de avaliação – e, por conseguinte, diferentes *tipos* de homem – uma vez que esses são justamente a *hierarquia* entre os instintos. Para que atentemos com propriedade para as diferenciações *tipológicas* existentes entre os homens, julgamos interessante que estejamos previamente atentos às nuances mais genéricas pertencentes ao plano estrutural – do qual todos os outros são derivados. Começemos, então.

O grau de complexidade de um ente<sup>26</sup> está, para Nietzsche, diretamente relacionado à

---

<sup>24</sup> Há ainda um terceiro ponto igualmente importante para uma diferenciação dos entes: o modo de disposição das forças que pode ser ascendente (de acordo com a vida) ou descendente (de acordo com a degeneração). Como esse “ponto” está relacionado à questão da *décadence*, julgamos oportuno desenvolvê-lo mais adiante.

<sup>25</sup> Schatzki não faz essa afirmação pensando na questão da complexidade e da coesão, todavia como ele a coloca de maneira geral, julgamos apropriado apoiarmo-nos nele.

<sup>26</sup> Apesar de admitirmos que a doutrina da vontade de potência não nos oferece elementos suficientes para uma diferenciação dos entes em geral, optamos pelo uso do termo genérico “ente” ao termo “homem”, porque caso o usássemos seria quase inevitável invocar os outros planos a ele referentes – o que não é o objetivo do presente item, que visa concentrar-se apenas no plano do mais elementar. Além disso, à medida que Nietzsche admite que haja na natureza um “excedente de malogrados” e que, na nossa interpretação da doutrina da vontade de potência, essas questões referentes à má-formação estão

quantidade de vontades que o compõem. Quanto mais vontades compuserem um ente, mais complexo ele será. A partir disso, podemos dizer que um ente complexo só se forma quando as vontades nele dominantes possuem uma grande força de domínio e plasmação – afinal, caso assim não fosse, não ser-lhes-ia possível submeter um sem-número de vontades. Quando o número de vontades a conformar um ente é muito grande, ocorrerá, inevitavelmente, de o direcionamento imposto pelas vontades dominantes se ramificar (“arruinar”) em um sem-número de especializações e subespecializações. Isso significa que em uma estrutura complexa, teremos algo como diversos núcleos que, embora subordinados a um mesmo poder e interconectados entre si, conformam diferentes áreas ou funções, regendo-se, portanto, de diferentes modos<sup>27</sup>.

Nesse sentido, Olivier afirma que a incessante formação de uma unidade, tal como Nietzsche pretende, acaba por dar lugar a uma de-formação: no processo de uma formação (*Gestaltung*) excessiva toda forma de unidade é quebrada recorrentemente para que sejam formadas novas e mais exuberantes unidades – e daí a todo percussor no poder (a vontade dominante) ser vítima da sua superpotencialização (OLIVIER, 2003, p.132). Por outro lado, porém, essa crescente potencialização e, por conseguinte, crescente complexidade, podem vir a comprometer a conservação do todo, já que ela aumenta as dificuldades em garantir a manutenção da unidade da estrutura, em outras palavras, a *coesão* das suas múltiplas partes<sup>28</sup>.

A coesão da multiplicidade constituinte de uma estrutura é de suma importância, já que, como vimos, é justamente o que possibilita à estrutura que se disponha enquanto *um*, que se comporte enquanto *uma* vontade de potência (complexa). Quanto mais vigorosa for a coesão, a harmonia entre o “comandar” e o “obedecer”, mais forte será a estrutura, ou seja, maior será a força com a qual o ente voltará a sua sede de domínio contra aquilo que lhe é estranho, “exterior” – os outros entes.

Ora, observemos que a conexão, por nós proposta, entre complexidade e coesão abriga

---

diretamente relacionadas às questões da complexidade e coesão, acreditamos que as considerações a seguir podem, em grande parte, ser aplicadas às demais estruturas complexas.

<sup>27</sup> Como exemplo interessante, pensemos nos diferentes órgãos e funções vitais de um dado organismo ou nos diversos aspectos referentes a uma cultura.

<sup>28</sup> Certamente, como já o dissemos, todo ente, seja ele mais ou menos complexo, terá, em algum momento, a sua conservação comprometida de modo a ser-lhe impossível evitar o perecimento. Tudo que nasce, perece, tudo que surge, desfaz-se – isso é algo de absolutamente necessário para Nietzsche. A própria vida orgânica, sendo concebida pelo filósofo como uma forma de ampliação da potência, tem na morte, na desagregação das partes, a contrapartida do seu crescimento: a divisão de trabalho presente nos organismos traz consigo, inevitavelmente, “uma atrofia e um enfraquecimento das partes, e finalmente a morte para o todo” (VP §678). Bem verdade, o processo de perecimento (desagregação das partes, retorno ao caos) é inevitável a todos os entes, mas o risco que um ente complexo corre é o de, digamos, entrar precocemente e de maneira irrevogável neste processo – algo como um envelhecer prematuro.

um paradoxo. Pois ao mesmo tempo em que esses dois elementos são indícios de uma maior força, eles se inviabilizam mutuamente (mas não de maneira necessária), tornando-se assim também um indício de fraqueza – embora o termo fraqueza não se aplique da mesma maneira nos dois casos. Um ente complexo cujas partes não se encontrem lá muito coesas, possui, como vimos, um grande poder de apropriação-criação, mas, por outro lado, pode vir a sucumbir com certa facilidade, já que, estando a sua inteireza comprometida (a *forma* da sua criação crescente em multiplicidade), grande será o desgaste interno, e assim, grande a sua fragilidade quando tiver de resistir contra aquilo que se lhe opuser. E, de acordo com Nietzsche, não são poucas as forças que se contrapõem a um ente complexo, pois a sua rica e múltipla formação o coloca quase sempre em choque com a ordem vigente, com o que há de mediano – que está sempre em maior número (adiante desenvolveremos o porquê disso). Além do mais, observemos que essa expansão inerente a todo ente complexo, poderá, em um dado momento, desenvolver-se a tal ponto que lhe será impossível conter a sua apropriação-criação – e isso independentemente da resistência imposta pelo meio.

Já um ente cujas partes estejam bem coesas encontrará a força justamente na sua “inteireza”: sendo grande a harmonia entre a parte que comanda e a que obedece, e, assim, pequeno o desgaste interno, este ente terá a cumplicidade de praticamente todas as suas partes constituintes quando voltar-se contra o que exteriormente se lhe interpõe. Contudo, essa inteireza pode se tornar por demais rígida<sup>29</sup>, e assim pequena será a sua capacidade para a (auto)criação e plasmação e, desse modo, pode vir a sucumbir com a mais simples mudança. Integridade e rigidez constituem, portanto, dois lados de uma mesma moeda e, enquanto um expressa força e abundância de vida, o outro expressa decréscimo, pois para Nietzsche, não é sintoma de força uma estrutura que se conserve às custas de qualquer tentativa de superação ou auto-criação – mesmo que nesta tentativa resida a sua própria derrocada.

A partir de agora, conforme o enunciado no item 2, encerraremos as nossas considerações especificamente referentes ao “plano ontológico”. Decerto, essas considerações poderiam estender-se, já que Nietzsche, sobretudo nas suas anotações, deteve-se com bastante afinco em afirmar a noção de vontade de potência como a

---

<sup>29</sup> Essa rigidez pode, por exemplo, acompanhar a senilidade da estrutura, quando ela já sem forças para apropriar-se de mais potência, converte toda a sua energia para cristalizar o já apreendido.

explicação geral para todas as coisas. Contudo, todas as noções interessantes para o presente trabalho, já foram por nós destacadas. Antes de adentrarmos os meandros concernentes à tipologia nietzschiana, consideremos apenas que todas as noções ontológicas por nós expostas conformam uma espécie de cosmovisão ou filosofia da natureza. Para muitos filósofos, o desenvolvimento de uma filosofia da natureza se configura como principal objetivo, mas não pensamos que seja isto o que ocorra no caso de Nietzsche. Acreditamos que a sua filosofia da natureza tem como principal função estabelecer o caráter da vida – e, num sentido mais amplo, o da existência –, já que assim serão fornecidas as bases para uma valoração dos homens e das suas conformações (moral e civilização). Não nos esqueçamos que todo esse esforço nietzschiano em promover uma valoração e interpretação a favor da vida é indissociável do seu combate ao ideal dominante, em outras palavras, à vida empobrecida da qual, segundo ele, todos nós fazemos parte: “Minha tarefa é preparar a humanidade para a grande tomada de consciência, um grande meio-dia em que ela olhe para trás e para adiante, em que ela escape ao domínio do acaso e do sacerdote [ascético]” (EC “Aurora” §2).

### 5. Prelúdio a uma diferenciação tipológica

No item 1, quando tratamos da pré-história do homem e das suas conformações sociais, a noção de tipo ainda não encontrava lugar. A frágil e desgovernada compleição instintiva que dera origem à moralidade dos costumes<sup>30</sup> não era capaz de configurar um *determinado tipo* – devido à caotização instintiva peculiar ao “antecedente do homem”. Contudo, uma vez que os instintos estejam fixados<sup>31</sup>, teremos como consequência a formação de um determinado *tipo* de homem, que ao menos nos tempos mais remotos está diretamente associada à formação de uma estirpe de homens, isto é, a um grupo de homens cujos instintos se dispõem de uma maneira *determinada e específica* – o que se revelará em um modo de comportamento, bem como em um sistema de crenças igualmente

---

<sup>30</sup> Lembremo-nos que a caoticidade instintiva inerente ao antecedente do homem deu origem à moralidade dos costumes à medida que somente através de uma coerção externa os instintos poderiam vir a se fixar. Por outro lado, foi a fixação dos instintos o que possibilitou a consolidação da moralidade dos costumes. Tal como dissemos na página 7, a relação entre valor e a hierarquia instintiva é uma relação recíproca.

<sup>31</sup> Essa fixação dos instintos propiciada pela moralidade dos costumes, nunca deve ser compreendida como algo de definitivo ou completamente rígido. O motivo disso está no próprio caráter dinâmico da vontade de potência que naturalmente se reflete na hierarquia. Em palavras diretas, isso significa que a hierarquia não é imutável e tampouco eterna. Ela é sempre de duração relativa, bem como é sempre mutável – embora nunca absolutamente, senão dar-se-ia a desestruturação da hierarquia e não sua mutação.

determinados e específicos. Frente a isso, podemos perceber que um *tipo* de homem só se estabelece quando o homem atinge aquele automatismo equivalente ao dos outros animais; quando a moralidade se torna “instinto”; quando os instintos se fixam e propagam-se através de gerações, conformando uma determinada *estirpe*, uma determinada *linhagem* de homens. A moralidade é, pois, fundamental para a criação de um tipo. A sua justificação estética, reside, para Nietzsche, nessa sua potencialidade em conformar diferentes exemplares humanos: “a justificação estética (a conformação de tipos sólidos juntamente com a satisfação do próprio tipo)” (VP §719).

A *formação* de um tipo em nada se relaciona, portanto, ao indivíduo singular: o “reino do 'indivíduo' só pode ser curto. O desperdício é muito grande; falta a possibilidade de reunir, de capitalizar, e o esgotamento acoisa nos calcanhares” (VP §93). Somente através de um processo de continuidade entre gerações – processo este, que, como vimos, é possibilitado e garantido pela moral: “[a moral é] *essencialmente* o meio de fazer com que algo dure para além dos indivíduos” (VP §730) – faz-se possível a criação de um determinado *tipo* de homem. Ora, observemos que no item 1 essa mesma consideração foi feita, residindo a única diferença no fato de que agora acrescentamos o termo *tipo*. Esse acréscimo é de suma importância, pois, através dele, podemos concluir que o antecedente do homem ao moldar-se em homem (animal avaliador), moldou-se não em um homem detentor de valores e características referentes a todos os outros homens, isto é, em um homem detentor de valores e características gerais, mas em um determinado *tipo* de homem, ou seja, em um homem com características e valores específicos, diferentes das características e valores dos demais tipos de homens<sup>32</sup>.

De acordo com a interpretação por nós, até agora, desenvolvida, parece-nos claro que, para Nietzsche, a hierarquização dos instintos de um homem que se faz possível no interior de um determinado *grupo* de homens que conseguiu marcar com as suas obras e criações (de início, sobretudo associadas às leis e ao cumprimento das leis) as gerações a ele posteriores<sup>33</sup>. Disso, podemos afirmar, sem maiores receios, que homens pertencentes a

---

<sup>32</sup> Naturalmente, estamos cientes de que Nietzsche, ainda que não exclusivamente, utiliza o termo “tipo” em um sentido mais específico do que o utilizado no presente item, relacionando-o principalmente aos pólos, por ele criados, nobre e escravo – que serão explicitados mais adiante, quando tratarmos da tipologia nietzschiana propriamente dita. De qualquer sorte, como não poderia ser diferente, julgamos estar de acordo com a filosofia nietzschiana o modo que aqui utilizamos esse termo, que é o de relacioná-lo à noção de povo, de raça. E isso por dois motivos: primeiro, porque como desenvolveremos adiante, há toda uma crítica de Nietzsche à noção de humanidade, o que significa que, para ele, não podemos falar do homem num sentido universal, mas somente em tipos de homens, segundo, porque o próprio filósofo, utiliza o termo nessa acepção mais plural, ainda que esta não se configure como o ponto mais trabalhado da sua tipologia – e daí o presente item ser apenas um prelúdio.

<sup>33</sup> Percebamos que o homem como indivíduo não é aqui considerado. Isso se deve ao fato, como bem

grupos diferentes criaram diferentes leis, constituindo-se, portanto, ao fim de uma longa jornada, em homens com diferentes hierarquias instintuais, isto é, em homens *tipologicamente* diferentes.

Nietzsche não discorre de maneira minuciosa sobre quais seriam os fatores que influenciariam na formação de um determinado tipo de homem. O papel do meio é algo que, por exemplo, fica um tanto dúbio. Pois ao mesmo tempo em que Nietzsche, como já o vimos, concebe que tudo depende da interioridade do homem, ou seja, da força e capacidade de criação e coesão dos seus instintos, ele em determinados argumentos dá a entender, ainda que não diretamente, que o meio<sup>34</sup> possui, sim, papel fundamental na conformação de um tipo. E isso a ponto de alguns intérpretes defenderem essa perspectiva. Gerd Schank, por exemplo, no seu artigo sobre as noções de raça (*race*) e educação (*breeding*) em Nietzsche, afirma, sem maiores ponderações, que os povos desenvolvem o seu caráter de acordo com o meio em que habitam durante extensos períodos de tempo. Isso não indica, porém, que o intérprete conceba, de maneira tosca, que para Nietzsche o meio molda os povos. Plausivelmente – embora nem por isso concordemos com ele –, Schank afirma que as condições externas (o meio) influenciam na constituição fisiológica de um povo enquanto esta se expressa como fenômeno cultural, isto é, como moral, religião *et cetera* (SCHANK, 2003, p. 239). Em posse dessas duas possibilidades de interpretação acerca da influência do meio, perguntamo-nos se seria possível encontrar alguma espécie de equilíbrio entre elas. Para que uma resposta se faça possível, temos de examiná-las mais de perto.

Como dissemos anteriormente, para o filósofo, os rumos que a formação instintual tomará são imprevisíveis, dada a imensa capacidade de criação advinda do excedente de força que é o homem. Nessa perspectiva é que ele chega a afirmar que a força interior é infinitamente superior à das causas exteriores: os mesmos meios, a depender da compleição instintiva do homem, podem ser interpretados e utilizados de maneiras opostas, não havendo, portanto, como a partir do conhecimento do meio, prever de que modo se estabelecerá a hierarquização entre os instintos e, por conseguinte, a moral de um homem. Para o filósofo, então, “muito do que parece ser influência externa é somente adequação a partir do interior” (VP §70). De maneira ainda mais direta, Nietzsche chega a afirmar que

---

salienta Siemens, de que “indivíduos” nem sequer existiam nesses tempos remotos. A sociedade não é formada por indivíduos preexistentes: os indivíduos é que são produtos da sociedade (SIEMENS, 2006, p.440).

<sup>34</sup> O termo “meio” não deve ser entendido aqui apenas no sentido geofísico, mas como todo o conjunto de elementos materiais e circunstanciais que podem vir a influenciar na formação de um tipo.

“o essencial no processo da vida é justamente o poder imensamente configurador, criador das formas a partir de dentro, o qual explora, despoja as circunstâncias externas” (VP §647).

Ainda que Nietzsche tenha exposto de maneira bastante taxativa que a influência do meio não é um fator considerável na formação de um tipo, há outros momentos da sua argumentação que podemos inferir ser grande a relevância dessa influência. Em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, há um aforismo, o 262, no qual, embora não encontremos a afirmação explícita de que o meio determine, em maior ou menor medida, as características de um grupo de homens, encontramos a concepção subjacente de que o meio é um fator considerável na formação de um tipo, já que é propiciador da inteireza ou complexidade de uma determinada estirpe de homens – sendo complexidade e inteireza, tal como vimos no item anterior, características que conformam a base da tipologia nietzschiana.

Nesse aforismo, podemos perceber que, para Nietzsche, a força e a firmeza de um tipo (formação de um homem com poucas, mas arraigadas características) são propiciadas quando, por exemplo, um determinado grupo de homens vive, por um longo período de tempo – isto é, ao longo de diversas gerações –, em condições desfavoráveis (e sem consideráveis variações) à sua conservação e crescimento: “um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais” (idem). Quando o extermínio se põe como algo de muito próximo – seja por conta de guerras prolongadas, de um clima muito frio ou desértico, alimentação escassa, etc. –, dá-se a necessidade de uma moral imperiosamente dura, de comportamentos determinados e executados com rigor – e isso, mesmo que para além da época da formação do homem enquanto homem, da época pré-histórica (moralidade dos costumes) que tratamos no item 1.

De modo semelhante, mas inverso, “as espécies<sup>35</sup> favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos)” (ibidem). Ora, estando as condições de vida asseguradas, a moral – após o período da moralidade dos costumes – tende a “afrouxar-se”, permitindo com isso uma variabilidade comportamental, ou seja, variações de um mesmo tipo<sup>36</sup>. Essa variabilidade tornará mais complexa a comunidade, e, sendo prematura, poderá vir a aproximar, também

---

<sup>35</sup> Como veremos mais adiante, Nietzsche critica, de maneira veemente, a noção de espécie. Contudo, e é esse o caso aqui, muitas vezes a toma como sinônimo do termo “tipo”.

<sup>36</sup> Civilizações complexas como a Ocidental são compostas não por variações de um mesmo tipo, mas sim por diversos tipos de homem.

prematuramente, a comunidade do seu perecimento<sup>37</sup>.

De acordo com as considerações precedentes, o meio, quando hostil às condições de conservação e crescimento, dá ensejo, sob risco de morte, ao desenvolvimento da força e da coesão entre as partes, e, já quando fértil, seguro e abundante, dá ensejo à variabilidade, promovendo, com isso, a complexidade. No terceiro capítulo, veremos que o meio também pode vir a ensejar a debilitação de tipos antes bem constituídos e mesmo a degenerescência dos homens superiores. Embora as considerações presentes pareçam suficientes para decidirmo-nos pela relevância da influência do meio na formação de um tipo, tenhamos em mente que esse “ensejar” não deve ser entendido como algo de necessário, já que, em grande medida, tudo depende da força interna do grupo em questão, que é sempre incalculável<sup>38</sup>. Tal ponderação nos indica que nem todos os grupos de homens que estiveram sob condições desfavoráveis vieram a conformar tipos fortes e sólidos. Bem verdade, seguindo a lógica nietzschiana de natureza como laboratório experimental, podemos mesmo afirmar que a maioria simplesmente sucumbiu – não conformando tipo algum. Já no que se refere ao outro caso, abundância de vida e conseqüente riqueza de tipos, embora tampouco conforme uma necessidade, parece ser algo de mais ordinário, ao menos de acordo com o referido aforismo: “Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante e cuidado extra, *logo propendem* fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades” [grifo nosso] (BM §262).

Dito sem meias palavras, acreditamos que se deixarmos-nos guiar pelo caráter relacional da vontade de potência, a interação entre meio e interioridade parece ser o mais admissível. Bem verdade, essa contraposição excessiva à influência do meio, parece ser mais uma tentativa de negação da concepção darwinista, que Nietzsche considerava uma expressão dos valores ascéticos – tendo em vista, a sua ênfase na conservação –, do que uma negação da idéia da influência do meio – que, de qualquer sorte, é posta por Nietzsche em limites mais restritos. Em posse dessas considerações, longe de chegar a um equilíbrio entre essas duas perspectivas, concluímos por concebê-las como mais um ponto de tensão da filosofia nietzschiana.

<sup>37</sup> Notemos que as considerações feitas nesse parágrafo e no que lhe é precedente são derivações, em um plano mais detalhado, das feitas no item anterior referentes à complexidade e coesão.

<sup>38</sup> O meio não só interfere na formação de um tipo, como parece ser, para o filósofo, fundamental para o fortalecimento ou enfraquecimento de um tipo já constituído. Isso significa que, por exemplo, um homem com uma determinada compleição orgânica pode vir a sucumbir, uma vez que se encontre em um clima ou disponha de uma alimentação ou ambiente cultural que vá de encontro às suas condições de conservação e crescimento. No Capítulo II, isso se fará claro.



Deixada de lado a questão referente à influência do meio, percebamos que, a todo momento, estamos relacionando a formação de um tipo à *continuidade* (moral e comportamental) entre diferentes gerações. Ora, percebamos que se estamos falando de *gerações*, inevitavelmente, estamos falando de reprodução e, assim, de hereditariedade, ou seja, da transmissão de uma herança não só moral – e, portanto, civilizatória-cultural –, mas de uma transmissão de caracteres *fisiológicos*. Dito isso, dá-se que o conceito de raça está, invariavelmente, relacionado ao conceito de tipo na acepção aqui utilizada<sup>39</sup>.

A concepção exposta acima deve ser compreendida com cautela, pois há um grande receio, por parte de alguns intérpretes – tais como Kaufmann, Tongeren e Schank –, acerca dos possíveis entendimentos da noção de raça na filosofia nietzschiana – principalmente quando esta é associada à biologia e áreas afins. Esse receio está relacionado à indevida apropriação nazista das idéias de Nietzsche, ou seja, o que esses intérpretes temem é que a associação entre raça e biologia conduza ao entendimento de que o racismo nazista está presente nas concepções nietzschianas. Ora, advogamos aqui – sem grandes justificativas, já que esse delicado assunto não faz muito parte do nosso tema – que o filósofo não concebia, tal como pretendiam os nazistas, que os alemães conformavam alguma espécie de raça superior. Isso não significa, porém, que o filósofo não tinha concepções que poderiam ser ditas racistas – como é o defendido pelos intérpretes mencionados. Como é comum quando tratamos de filósofos, o racismo de Nietzsche, bem como a relação por ele traçada entre raça e fisiologia, são-lhe peculiares – o que significa que não podem ser traduzidas, ao menos não completamente, pelo modo de compreensão comum na sua época.

Os conceitos de raça, estirpe, linhagem são, de ordinário, quase que exclusivamente associados a aspectos biológicos. Na filosofia nietzschiana, porém, eles estão tanto relacionados ao plano biológico quanto ao moral e social. Tongeren, ainda que tomado pelo *pathos* de defender Nietzsche da apropriação nazista, até admite a relação entre raça e biologia, mas a relega para um plano secundário: “as características das raças são mais sociais e culturais do que biológicas” (TONGEREN, 2003, p. 205). O motivo mais relevante, dado por ele, para explicar essa posição secundária concentra-se no fato de a noção de biologia em Nietzsche, mais propriamente a de fisiologia, não estar disposta a

---

<sup>39</sup> A noção de tipo no seu sentido mais estrito, também está relacionada à de raça. Contudo somente quando os termos nobre e escravos estão postos no seu sentido histórico e não no seu sentido psicológico. Pois, como detalharemos melhor adiante, os termos nobre e escravo podem ser entendidos em duas acepções: como posições sociais – e portanto fisiológicas, culturais e morais – o que remonta a tempos arcaicos; como quanto estruturas psicológicas, o que remonta ao homem individual independentemente da época em que ele se encontre.

partir dos parâmetros da ciência da época – o que concordamos. Contudo, para nós, o fato da biologia e da fisiologia estarem, na filosofia nietzschiana, relacionadas à doutrina da vontade de potência não implica que a relação entre biologia e raça esteja em um segundo plano. Até mesmo porque, como o próprio Tongeren acredita, também a noção de sociedade e cultura estão em Nietzsche relacionadas à doutrina da vontade de potência. Na filosofia nietzschiana, esses diferentes âmbitos não estão dispostos, como pudemos testemunhar, em diferentes graus de importância, mas em diferentes graus de complexidade e assim, confundem-se uns com os outros, permeiam-se.

De acordo com o que vimos, o corpo, nos seus aspectos fisiológicos, e a moral não conformam instâncias essencialmente distintas, mas antes instâncias derivadas que se afetam mutuamente. Daí à noção de raça ser, para Nietzsche, similar à de povo: “quando as pessoas viveram juntas por muito tempo, em condições semelhantes (clima, solo, perigos, necessidade, trabalho), *nasce* algo que 'se entende' um povo” (BM §268). Uma raça, um povo se conforma não só pelas semelhanças fisiológicas entre os seus representantes, mas pela vivência em condições de conservação e crescimento semelhantes, que, por sua vez, fazem com que essas semelhanças fisiológicas se acentuem ainda mais e, assim, vice-versa. Moral, cultura, corpo e comportamento são igualmente importantes para a compreensão de uma raça: são indissociáveis – não havendo, portanto, qualquer dualidade entre eles.

Uma vez que um homem pertence, necessariamente, a um determinado tipo, ele não pode ser compreendido como um caso isolado – cujos pais seriam apenas uma “causa acidental” –, e nem como o “resultado” de todo o trabalho dos seus antepassados (VP §379). Para Nietzsche, o homem não é um *individuum*, mas um todo orgânico que continua a viver em uma única linha determinada. Isso significa que a hierarquia instintiva do homem pré-histórico sobrevive nos seus descendentes, ainda que esses conformem um complexo de poder muito maior. Lembremo-nos que toda hierarquia entre instintos pressupõe que alguns estejam no comando e outros na subordinação. O domínio daqueles sobre esses irá imprimir uma direção específica, um modo determinado de assimilação e interpretação (que se dão sob a forma “valor”) da existência. Essa hierarquia instintiva e sua conseguinte forma de moralidade – que, como afirma Schatzki, é solidificada pela hereditariedade (SCHATZKI, 1994, p. 149) – irão permanecer por toda a linhagem, já que configuram justamente aquilo que mais propriamente a caracteriza: “Que ele [um homem] exista prova que uma espécie de interpretação (mesmo que acréscimos lhe sejam ainda adicionados) teve sucesso, que um sistema de interpretação não mudou” (VP §678).

Com o que foi dito, podemos perceber a singularidade com a qual Nietzsche compreende a noção de hereditariedade – e isso a ponto de ele afirmar que a hereditariedade, como é ordinariamente compreendida, é um falso conceito. Sua postura é tão radical que, para ele, as capacidades de um indivíduo não são proporcionais ao que este fez, sacrificou ou sofreu por elas. Devem ser consideradas a partir da sua história familiar, na qual iremos achar a história de um tremendo estoque e acumulação capital de força possibilitados através de todos os tipos de renúncia, luta e trabalho. Para o filósofo, todas as grandes potencialidades e capacidades de um homem não surgiram simplesmente, como um milagre ou presente dos céus, antes foram minuciosamente pagas pelos seus antepassados: “Os antepassados de um homem pagaram o preço pelo que ele é” (VP §969).

Na posse dessas informações, fica bastante claro porque para Nietzsche é impossível que um homem “não tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências provem o contrário”. Em geral, como podemos presumir a partir do parágrafo anterior, ele concebe essas características como indeléveis: “Não se pode extinguir da alma de um homem aquilo que seus ancestrais fizeram com maior prazer e constância [...] e com a ajuda da melhor educação e cultura não se consegue mais que *enganar* a respeito dessa herança” (BM §264). Todavia como em se tratando de Nietzsche as posturas dificilmente são definitivas, ele admite, em não tão raros momentos, que as características de um tipo sejam passíveis de serem transformadas e fortalecidas – desde que seja proposta, e imposta, ao longo de algumas gerações, uma rígida e renovada disciplina: “ascetismo e puritanismo são meios de educação e enobrecimento quase indispensáveis, quando uma raça pretende triunfar de sua origem plebéia e ascender ao domínio no futuro”<sup>40</sup> (BM §61).

Independentemente dessas considerações mais flexíveis, a inegável questão é que o filósofo, atribui, sim, grande importância à genealogia de um homem, e, portanto, à raça da qual um homem provém. Afinal, para Nietzsche, as raças são valorativamente desiguais, já que há raças mais fortes e mais fracas, o que, dito de uma maneira mais direta, significa que há raças superiores e inferiores – e aqui poderíamos afirmar a presença de posturas com tonalidades racistas no pensamento nietzschiano. Sob essa perspectiva é que Nietzsche, ao depreciar os alemães, aqueles seus contemporâneos, reivindica para si uma ascendência que de acordo com pesquisas genealógicas mais recentes é absolutamente improcedente (EC, nota de Paulo César de Souza, p.122): “meus antepassados eram nobres

---

<sup>40</sup> Não intentemos compreender essa citação para além do propósito pelo qual ela foi citada, já que há neste trecho termos que ainda não foram explicitados por nós.

poloneses: deles tenho muito instinto de raça no corpo, quem sabe até mesmo ainda o *liberum veto*” (EC “Por que sou tão sábio” §3).

Walter Kaufmann, nesse sentido, vai em uma direção completamente oposta. A precedência polonesa que Nietzsche reivindica para si, é compreendida por Kaufmann como um assentimento do filósofo a favor da miscigenação. Ora, julgamos essa uma interpretação equivocada, influenciada pela ânsia de inocentar o filósofo da apropriação nazista – tarefa à qual Kaufmann se dedicou com veemência. Concordamos com a sua afirmação de que nenhum processo da vida humana, incluindo a hereditariedade, é concebido por Nietzsche apenas em termos de sangue (KAUFMANN, 1986, p. 295), mas daí a advogar que o filósofo era a favor da mistura de raças constitui, a nosso ver, uma deturpação. Pois, para Nietzsche, o homem mestiço é via de regra um homem fraco:

“O homem de uma era de mestiçagem confusa [...], que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua – esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco” (BM §200).

Se Nietzsche, porém, reivindica para si uma outra ascendência que não a alemã, não é porque ele queria se dizer um fraco, pois nos homens de exceção, que é como filósofo concebe a si mesmo, “a contradição e a guerra atuam como uma atração, um estímulo *mais*”. Contudo, tampouco essa potencialização das exceções<sup>41</sup>, pode ser tomada como argumento para a concepção de que o filósofo defenderia a miscigenação.

De acordo com o que vimos, para que compreendamos o tipo que um homem representa, temos de perpassar todos os diversos âmbitos que o conformam. O tipo se relaciona tanto a questões fisiológicas – referentes ao corpo, à hierarquização dos instintos –, quanto a questões morais, psicológicas, comportamentais e, nos tempos remotos – nos quais a individualidade não existia – a questões sobretudo sociais. Curioso é que, para Nietzsche, essas diferenças desassemelham a tal ponto os variados tipos de homem que ele decidiu certas horas por arrematá-las de modo extremo: para ele, não há humanidade – “A

---

<sup>41</sup> Essas exceções estão associadas a uma outra época, bem como estão mais associadas a indivíduos, os frutos maduros de todo processo de hominização.

'humanidade' não avança, ela nem ao menos existe. O aspecto geral das coisas é um tremendo laboratório experimental no qual uns poucos sucessos são atingidos, dispersos ao longo de todas as épocas, enquanto existem inúmeros fracassos, e toda ordem, lógica, união estão faltando” (VP §90).

Testemunhamos, assim, no presente item, o estabelecimento da noção de tipo em detrimento da noção de espécie. Na concepção nietzschiana, o termo “espécie” é algo de muito genérico, pois só tem aplicabilidade garantida quando abstraída a maior parte dos atributos referentes aos tipos que visa agregar. Sendo um conceito pautado no destaque de características muito gerais, a noção de espécie é insuficiente para a compreensão do homem – afinal, de acordo com os parâmetros nietzschianos, não é dado pensar o homem excluindo a questão do valor ou as questões relativas às suas condições de conservação e crescimento. Para Nietzsche, os homens devem ser, então, compreendidos a partir da sua *diferença* tipológica e não da sua *igualdade* de espécie. Homens tipologicamente diferentes serão animais desiguais fisiológica, psicológica e *valorativamente* – o que torna o conceito de espécie um conceito vazio: “Os conceitos de 'indivíduo' e 'espécie' são igualmente falsos e meramente aparentes. 'Espécie' expressa apenas o fato de que uma quantidade de seres semelhantes surge ao mesmo tempo e que o compasso do contínuo medrar e modificar-se torna-se mais moroso” (VP §521).

De acordo com Müller-Lauter, os últimos “organismos” (formações de domínio, hierarquia entre vontades) admitidos por Nietzsche seriam os povos, estados e sociedades. Isso porque, segundo ele, toda vontade de potência (e essas formações são vontades de potência complexas) carece de uma contra-vontade, isto é, de uma vontade que se lhe oponha. Daí é que ele compreende o motivo da rejeição de Nietzsche à noção de humanidade: “a humanidade não é, para ele [Nietzsche], organismo e, com isso, não é vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 97). Ora, apesar de não termos recorrido a essa idéia em nossa argumentação, julgamos oportuno expô-la, já que ela se apresenta como via interpretativa bastante apropriada e interessante.

Uma série de nuances, conceitos e reflexões se fazem ainda necessários para a compreensão da noção de tipo, bem como para uma diferenciação tipológica. Aqui tratamos apenas de introduzir algumas noções preliminares, com o intuito de que nos iniciemos na pluralidade sob a qual Nietzsche compreende o homem, pluralidade que, como vimos, é indicada através do termo tipo. No decorrer da dissertação, nos depararemos com o lado mais geral da tipologia nietzschiana, no qual esses tipos são separados e entendidos a partir de categorias tipológicas.

## 6. Algumas considerações sobre a fisiologia

Como dissemos logo no início, Nietzsche, na última fase do seu pensamento, desenvolve uma fundamentação biológico-filosófica. Utilizamos a expressão “biológico-filosófica”, e não simplesmente “biológica”, porque, como já mencionamos, Nietzsche não condiciona as suas reflexões aos parâmetros impostos pelas ciências naturais, antes faz uso delas de modo a convertê-las a serviço das suas concepções – que, como vimos no item 2, foram inicialmente moldadas “apenas” a partir da perspectiva de noções da filologia, história, antropologia etc. Não devemos pensar com isso, porém, que o pensamento de Nietzsche sobre a biologia se configura como um mero adorno. Apesar da falta de conhecimentos especializados nas ciências da natureza, Nietzsche, que em biologia interessava-se sobretudo pelas questões referentes à teoria da evolução e à fisiologia, transforma aquilo que lhe foi possível adaptar em matéria da sua cosmovisão ou filosofia da natureza e fundamento de suas concepções morais.

Quando estivermos tratando da “fisiologia” no sentido dado por Nietzsche, devemos ter em mente que estamos tratando, ao menos de acordo com os anseios explicitados pelo filósofo, de algo bastante diferente da fisiologia compreendida sob os parâmetros darwinistas: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico” (BM §13). Contudo, o fato de a “fisiologia” nietzschiana pretender pôr-se distante das interpretações de cunho darwinista não significa, tal como pretende Tongeren, que ela se ponha distante de todas as concepções fisiológicas: “Fisiologia [a nietzschiana] não deve ser tomada no sentido que os fisiólogos a tomam, que interpretam o organismo a partir do instinto de autopreservação” (TONGEREN, 2003, p.207). Nietzsche, como bem afirma Moore, leu um expressivo número de livros sobre o evolucionismo, tratados de biologia especializada, e também trabalhos de ciência para divulgação popular<sup>42</sup> (MOORE, 2006, pp.519-20).

Dentre os pesquisadores das ciências naturais que mais influenciaram o pensamento de Nietzsche, podemos destacar os biólogos Wilhelm Roux e William Rolph. Roux teria fornecido ao filósofo a idéia de que a concorrência vital situada por Darwin apenas no exterior, estaria também presente no interior do organismo, reproduzindo-se nas suas mais ínfimas partículas. Essa luta interna seria ainda concebida por ele como mais relevante para a evolução das espécies do que a concorrência externa. Já de Rolph, ele teria incorporado a

---

<sup>42</sup> Esses textos, que curiosamente, expressavam, sem exceção, posturas não-darwinistas, certamente influenciaram “para melhor ou pior” as concepções nietzschianas referentes à biologia e à fisiologia.

idéia de que o ser vivo absorveria mais alimento do que precisava, dada a sua insaciabilidade. Essa insaciabilidade, por sua vez, seria o que, ao invés da necessidade de sobrevivência, conduziria à deflagração do combate. A evolução ocorreria justamente a partir desse acúmulo de alimento. A concorrência portanto longe de prejudicar a vida, aumentaria a sua qualidade (MARTON, 1990, p. 43).

Poderíamos citar outros exemplos, mas não julgamos necessário. Só com esses dois podemos perceber que a doutrina da vontade de potência, bem como a “fisiologia”, que, naturalmente, deve ser entendida em correlação à essa doutrina – são conformadas a partir de um intenso, embora não especializado, diálogo entre Nietzsche e as ciências da época. Daí é que Müller-Lauter afirma que uma das acepções de “fisiologia” estaria de acordo com o uso feito pelas ciências da época.

O papel da “fisiologia” no pensamento nietzschiano é crucial. O estudo do corpo permitiu ao filósofo tanto uma “fundamentação” para a existência e domínio dos “valores hostis à vida”, quanto uma justificativa para o que ele entende por “valores de acordo com a vida”. Com essa consideração, entramos em contato com a segunda acepção da fisiologia propagada por Müller-Lauter, qual seja a de fisiologia como “o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens. Está na base, em sua respectiva auto-compreensão, dos ocultamentos “ideais” taticamente já dados” (MÜLLER-LAUTER, 1999, p. 21). Sob essa perspectiva, dá-se que enquanto um corpo debilitado fisiologicamente viria a promover uma valoração negativa acerca da vida, um corpo saudável e robusto viria a promover uma valoração a favor da vida: “Nossas convicções mais sagradas, nosso permanecer imutável com respeito aos valores supremos são juízos dos nossos músculos” (VP §314). Frente a essas, ainda sucintas considerações, podemos destacar dois pontos de extrema relevância para a compreensão da “fisiologia” de Nietzsche.

A “fisiologia” está também relacionada ao modo de hierarquização dos instintos (ou vontades)<sup>43</sup>, isto é, ao grau de coesão e complexidade da hierarquia instintiva. Há ainda um terceiro elemento, o do modo de disposição das vontades que, tal como dissemos na nota

---

<sup>43</sup> Podemos tomar aqui os termos “instinto” e “vontade de potência” de modo a não distingui-los, pois o instinto, apesar de se configurar como uma instância mais complexa que a vontade de potência, é algo de muito elementar nos animais, o que implica em a sua descrição, em muitos momentos, não diferir da descrição da vontade de potência no seu sentido mais elementar. Naturalmente, o homem, a civilização são também expressões mais complexas da vontade, mas por serem bem mais complexos, cabe a eles uma série de considerações que não cabem à vontade de potência nesse sentido do que há de mais elementar. No caso dos instintos, porém, embora possamos supor que eles sejam conformados por múltiplas vontades de potência, não há mudança de sentido em dizer “homem como multiplicidade de vontades” ou “homem como multiplicidade de instintos”.

22, por se relacionar à *décadence* ainda não é passível de ser desenvolvido. Detendo-nos, então, naquilo que nos é possibilitado agora, observemos que, enquanto a saúde e a doença estão relacionadas ao grau de coesão, a excepcionalidade – algo de extremamente relevante na tipologia nietzschiana – está relacionada ao grau de complexidade.

Concentrando-nos ao primeiro ponto, grau de coesão, teremos que um homem cujas partes estejam bem conexas será um homem saudável – visto que pouco será o seu desgaste interno (a luta entre os seus diferentes instintos estará controlada) e assim, grande a força para o domínio e ampliação da sua potência. Já um homem cujas partes estejam mal conexas, possuirá grande desgaste interno, e assim pouco vigor para o domínio. Como é conhecido, toda essa insuficiente ou mais que suficiente coesão entre as partes, refletir-se-á diretamente na estrutura psíquica e moral de um homem. Daí a Nietzsche cunhar o termo *fisiopsicologia* (BM §23) como algo de bastante próprio aos seus intentos.

A força e a fraqueza de um homem são postas pelo filósofo como correlatas à sua saúde e doença. Isso significa que um homem saudável seria necessariamente forte e um homem doente necessariamente fraco. Embora essa correlação valha para a maior parte dos casos, podemos conceber certas exceções. Afinal, se há povos mais fortes que outros, podemos afirmar que há homens mais coesos, mais inteiros do que outros. A maior coesão de um homem em relação a outro não indicaria, porém, necessariamente, uma doença por parte do menos coeso, mas uma menor força, ou ainda, uma maior fraqueza. Com isso, podemos afirmar que homens mais fracos ou menos coesos, tenderiam a conformar sociedades pacíficas, dadas à agricultura e comércio, enquanto os mais fortes, ou mais coesos, uma sociedade guerreira, tenderiam a se impor sobre as demais sociedades, subjogando-as: “bárbaros em toda terrível acepção da palavra, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsia de poder intactas, arremeteram sobre raças mais fracas, mais polidas, mais pacíficas, raças comerciantes ou pastoras, talvez, ou sobre culturas antigas e murchas [...] sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica – eram os homens mais inteiros (o que em qualquer nível significa também 'bestas mais inteiras')” (BM §257). Uma outra exceção, e essa ainda mais contundente, seria a do asceta cujas partes bem coesas lhe conferiria força, mas não saúde. Como o porquê disso está relacionado à questão do “modo de disposição entre as vontades”, adiantemos, apenas, que o tipo ascético, por expressar uma inversão na hierarquia instintiva, e, assim, um estado de morbidez, jamais poderia ser considerado como saudável.

No que se refere aos homens mais complexos, teríamos neles algo que se põe à



margem das questões de saúde e doença. Afinal, tais homens são os “acazos felizes” dos quais nos fala Nietzsche, em outras palavras, o tipo superior. Essa superioridade, ou maior complexidade, diferentemente das demais características tipológicas, como a propensão à saúde ou doença, não é transmitida pela hereditariedade – “O tipo é herdado, um tipo não é nada de extremo não é nenhum 'acaso feliz” (VP §684) –, antes se configura como um acontecimento imprevisível que pode surgir no seio de qualquer povo, em qualquer época: “nos mais diversos lugares da Terra e nas mais diversas culturas, nos quais *um tipo mais elevado* realmente se manifesta: algo que em relação à humanidade como um todo, é uma espécie de super-homem” (AC §4).

Para Nietzsche, o homem superior é justamente o mais rico em contradições, o que têm uma espécie de “antena para todos os tipos de homem”<sup>44</sup>. A riqueza de contradições permite que na lide com uma determinada situação, uma série de afetos fale sobre ela, interpretem-na. Essa pluralidade de vozes, de perspectivas possibilita uma compreensão maior, mais completa daquilo que está sendo tratado – o que indica pois uma maior sabedoria da parte do detentor de tal suma de interpretações. Contudo, para que esta pluralidade de vozes faça-se possível sem que leve o indivíduo a uma anarquia é necessário, inclusive para a sua conservação, “momentos de grande harmonia”. E isso é um acontecimento ainda mais difícil do que a formação de um tipo superior (VP §259)<sup>45</sup>.

A concepção de fisiologia é amplamente utilizada pelo filósofo. Contudo, apesar de ser bastante relevante a sua aplicabilidade, ele não oferece informações suficientes para uma conceituação mais apurada. Além de estar relacionada às questões referentes à hierarquia instintiva, podemos apenas acrescentar ao conceito de “fisiologia” que Nietzsche também o relaciona a questões referentes a uma hierarquização entre órgãos, células e tecidos que compõem um corpo, que compõem um homem. Disso se segue que, para o filósofo, o corpo, no seu sentido mais estrito (conjunto de órgãos, tecidos, células e funções vitais), também deve ser compreendido como uma formação de domínio, à qual são inerentes a luta e o estabelecimento de hierarquia: “O indivíduo é uma luta das partes (pela nutrição, pelo espaço etc.): sua evolução está unida à vitória ou à predominância de partes individuais, a um perecer, a um “vir-a-ser órgão” de outras partes” (VP §647).

<sup>44</sup> O “gênio” é o exemplo mais pertinente para isso. Para Nietzsche, não é raro que ao lado de toda a potencialidade característica a esse tipo resida um forte componente degenerativo – para uma aceitação dessa hipótese, basta que nos detenhamos, rapidamente, na história desses grandes homens. O gênio, por ser um homem mais complexo, possui um maior poder criativo e plasmador, mas tende, por isso mesmo, a uma degeneração precoce.

<sup>45</sup> É importante que notemos que esse homem contraditório do qual falamos aqui, é bastante diferente do bicho homem ainda não civilizado. Como ainda nos faltam uma série de concepções para que essa diferença seja compreendida, contentemo-nos, por ora, com esse aviso.

Diante dessas considerações, podemos perceber que tudo o que se refere a um organismo é configurado sob a insígnia da vontade de potência: “A vontade de potência se especializa como vontade de nutrição, de propriedade, de instrumentos, de sentidos (que obedecem) e comandam: por exemplo, no corpo. A vontade mais forte dirige a mais débil” (VP §658). Todavia, sendo essas concepções acerca do corpo como aristocracia de células, tecidos e órgãos, extremamente pontuais, é mais proveitoso que, ao pensarmos na fisiologia nietzschiana, compreendamo-la sobretudo como referente à hierarquia entre os instintos.

## CAPÍTULO II

### *Formação e declínio das civilizações vitais*

#### **1. Critérios gerais da avaliação nietzschiana dos tipos e das suas respectivas morais**

No capítulo anterior, vimos que Nietzsche compreende a moral como algo plural e mesmo mutável. Também vimos que as diferentes morais estão relacionadas a diferentes tipos de homens. Para que nos situemos ante a gama de idéias expostas no capítulo anterior e nos apropriemos dos critérios gerais aos quais Nietzsche submete essa variedade de tipos – de modo a poder, valorá-los, hierarquizá-los –, é indispensável que compreendamos o *pathos* que deu origem a esses critérios. *Pathos*, porque o problema da moral não se configura em Nietzsche como uma mera especulação filosófica. Do mesmo modo que o filósofo não compreende a moralidade como algo alicerçado pela racionalidade, ele tampouco compreende a problematização dela como um movimento puramente especulativo – a moral está na filosofia nietzschiana completamente relacionada à vida. Desse modo, se no capítulo anterior expusemos como para Nietzsche se deu o surgimento da moral e os diversos âmbitos que o fundamentam ou que dele se seguem, no presente item concentrar-nos-emos em desvendar a perspectiva, os critérios em que se situa o problema dos valores, isto é, o problema da moral.

O percurso que conduziu Nietzsche às conclusões apontadas, por nós, no Capítulo I –, iniciou-se através da investigação sobre a origem dos valores da moral dominante, entendida por ele como moral ascética. É curioso notarmos que o interesse de Nietzsche pela questão da moral é concebido, por ele, como algo que em muito ultrapassa o mero âmbito da especulação filosófica. Uma espécie de “escrúpulo” para com a moral dominante seria o seu “*a priori*” existencial:

“Por um escrúpulo que me é peculiar, e que confesso a contragosto – diz respeito à *moral*, a tudo o que até agora foi celebrado na terra como moral –, escrúpulo que surgiu em minha vida tão insolicitado, tão incontido, tão em contradição com ambiente, idade, exemplo, procedência que eu quase

poderia denominá-lo meu *a priori* – tanto minha curiosidade quanto a minha suspeita deveriam logo deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal” (GM “Prólogo” §3).

Apesar de não ser o nosso propósito tecer as possíveis relações entre o “homem Nietzsche” e a “filosofia nietzschiana”, em alguma medida isso se faz inevitável, uma vez que queiramos contemplar, com propriedade, o problema da moral tal como o “filósofo” o concebeu. Primeiramente, atentemos para o fato de que a atitude de trazer, para o âmago do seu pensamento, características pessoais – que englobam tanto a sua experiência vivencial, quanto a sua constituição psicológica e fisiológica – não se configura como uma justificação de cunho subjetivista, e, muito menos, como um mero exibicionismo. Longe disso, é algo que condiz diretamente com as suas concepções filosóficas.

Para Nietzsche, o homem é, necessariamente, o “animal avaliador”, o animal que é conformado não só por um corpo, mas também por uma moral. Certamente, em tempos remotos, não era possível colocar-se de maneira pessoal em relação à moral. E isso não só por conta da opressão imposta nesses tempos remotos, mas também por que essa possibilidade de colocar-se *pessoalmente* ante a moral é um fruto tardio, já que pressupõe justamente a autonomia que mencionamos acima. Além disso, na modernidade – período no qual Nietzsche está situado –, as imposições coercitivas da moral tornaram-se mais “frouxas” – entrando mesmo em colapso. Nessas condições, um posicionamento crítico e pessoal<sup>46</sup>, perante a moral, faz-se não só possível como é absolutamente necessário, uma vez que questionemos em alguma medida a autoridade desta. Dito isso, podemos vislumbrar o porquê do estranhamento do filósofo ante a constatação da total impessoalidade com que o problema da moral continuava a ser tratado, isto é, ante a total aceitação que, a seu ver, invariavelmente se encontrava presente nas investigações (inclusive as mais ilustres) acerca da moral:

“Como pode suceder, então, que eu ainda não tenha encontrado ninguém, nem mesmo em livros, que tomasse tal posição pessoal ante a moral, que conhecesse a moral como problema e este problema como sua aflição, volúpia, paixão pessoal? Evidentemente, até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo que os homens entravam de acordo, após toda desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz, em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriam forças” (GC §345).

---

<sup>46</sup> Neste caso específico, por “pessoal” devemos compreender aquilo que é próprio e que, assim, tende a ir contra a comunidade.

A crítica nietzschiana à impessoalidade presente nas investigações acerca da moral, atinge diretamente o cerne da sua crítica ao ideal ascético – e, desse modo, não nos é possível agora desenvolvê-la com maior profundidade. Antes, porém, de encerramos, temporariamente, essa questão, percebamos apenas que nessa atitude, a de colocar-se pessoalmente ante o problema da moral, reside uma determinada *tonalidade* que não pode ser ignorada na compreensão do problema da moral posto por Nietzsche. Afinal de contas, essa *tonalidade* se configura não só como afirmação de uma determinada postura para com a investigação filosófica, mas como uma determinada estética da existência – que permeia e caracteriza a filosofia nietzschiana como um todo:

“A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda de diferenciar alma de espírito. 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 sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver – isto significa em nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; não podemos agir de outro modo” (GC “Prólogo” §3).

Retornando à questão do percurso das investigações de Nietzsche, observemos que renunciando-se nele uma “desconfiança apriorística” com relação à moral dominante, a sua “perspectiva inquiridora” sobre a origem desta foi, naturalmente, bastante diferente da adotada pelos demais genealogistas da moral, que nem sequer tomavam, de acordo com Nietzsche, a moral como um problema. Esses investigadores, encerrados no âmbito da própria moral, buscaram uma “origem” que reafirmasse os valores dela<sup>47</sup>. Já Nietzsche, munido da sua desconfiança, dirigiu-se a ela com o intuito de solapá-la:

“Naquele tempo<sup>48</sup> empreendi algo que não pode ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construíamos, como se fora o mais seguro fundamento [...]: eu me pus a

<sup>47</sup> De acordo com Nietzsche, esses “genealogistas da moral” seriam constituídos sobretudo pelos psicólogos e utilitaristas ingleses. Tais psicólogos e utilitaristas ingleses – aos quais se deveriam as primeiras tentativas “de subtrair da metafísica o estudo dos problemas relativos à conduta humana, para aplicar nesse domínio os mesmos métodos empregados na filosofia da natureza” (MARTON, 1990, p.129) – padeceriam do mesmo mal que os filósofos, qual seja: faltar-lhes-ia o “espírito histórico”. Desse modo, teriam produzido uma genealogia tosca que em nada questionaria os valores ou mesmo admitiria a mudança desses ao longo da história (GM I §1, 2).

<sup>48</sup> O “tempo” referido por Nietzsche, é o tempo da execução de *Aurora*. Este livro que se segue ao *Humano demasiado Humano*, ambos referentes à segunda fase do pensamento nietzschiano, constituiria junto a esse as primeiras tentativas ostensivas de Nietzsche de reconstrução da origem e crítica dos valores dominantes.

solapar nossa *confiança na moral*. Estão me compreendendo?” (A, “Prefácio” §2).

É bem verdade que o interesse de Nietzsche, como ele mesmo afirma, concentrava-se não propriamente na origem da moral, mas no *valor* da moral. A reconstrução da sua origem configurava-se apenas como um meio de fazer emergir o seu pouco valor, o seu caráter, já preconcebido, como doentio: “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral” (GM, “Prólogo” §5). Notemos que ao questionar a moral “dominante”, Nietzsche questionava preceitos que eram tidos não como “dominantes” – essa concepção de “moral dominante” é já algo que se insere no interior da sua filosofia –, mas como os únicos preceitos possíveis, cujos valores eram verdadeiros e, assim, absolutamente inquestionáveis: “Tomava-se o valor desses 'valores' como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao 'bom' valor mais elevado que ao 'mau' [...] *E se o contrário fosse a verdade?*” [grifo nosso] (GM §6).

Devido a essa total ausência de “companheiros” – “Não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostumada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores” (GC §345) – e sobretudo à própria orientação da investigação – bem verdade, a falta de “companheiros” se dava em decorrência dessa orientação mesma –, Nietzsche qualifica a sua empreitada filosófica como algo de perigoso, subterrâneo e solitário: “Até agora foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira: sempre foi um tema demasiado perigoso. A consciência, a boa reputação, o inferno, às vezes até a polícia não permitiam e não permitem a imparcialidade; na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí – *se obedece*” (A, “Prólogo” §3). Apesar do excesso de clamor que, a nosso ver, muitas vezes acompanha as reivindicações de Nietzsche, não nos parece exagerada a ousadia e o perigo evocados nesse caso. Afinal, não é nada simples ir contra o cerne de uma moral tida até então como algo de absolutamente inquestionável, melhor dizendo, como *o* absolutamente inquestionável. Ainda que ele não tenha sido condenado a morte ou a torturas físicas – o que fatalmente lhe aconteceria em épocas precedentes à sua –, foi condenado (ou autocondenou-se) a uma solidão atroz e não nos é dado saber por quais tipos de crises passou a sua consciência, por

isso:

“Supondo, porém, que alguém tome os afetos de ódio, inveja, cupidez, ânsia de domínio, como afetos que condicionam a vida, como algo que tem de estar presente, por princípio e de modo essencial, na economia global da vida, e em conseqüência deve ser realçado, se a vida é para ser realçada – esse alguém sofrerá com tal orientação do seu julgamento como quem sofre de enjôo ao mar. No entanto, mesmo essa hipótese está longe de ser a mais dolorosa e mais estranha nesse desmesurado, quase inexplorado reino dos conhecimentos perigosos; e existe, de fato, uma centena de boas razões para que dele mantenha distância todo aquele que – *puder!*” (BM §23).

Independentemente, das concepções nietzschianas acerca da moral e da sua relação com o homem e as civilizações serem ou não pertinentes, Nietzsche, inegavelmente, contrapôs-se a aspectos muito caros à moral ocidental. E dada a ostensividade da sua contraposição, ela, muitas vezes, tende a provocar certo desconforto e mesmo receio com relação às suas possíveis implicações. Para confirmar essa nossa posição, julgamos suficiente a reprodução do segundo aforismo de *O Anticristo*:

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.  
 O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.  
 O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que a resistência é superada.  
*Não* a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude; mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtú*, virtude isenta de moralina).  
 Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio do nosso amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso.  
 O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo...

Uma vez que expusemos – como nos é dado comprovar –, textualmente, a contraposição nietzschiana à moral dominante, já não é necessário tentar afirmar o alto grau da ostensividade da sua contraposição e nem a sua “periculosidade”. Ao contrário, parece-nos necessário tentar amenizar o provável assombro que tais considerações tenham vindo a causar. Dito isso, sugerimos uma postura preventiva com relação a possíveis rejeições ou rotulações prematuras. Em palavras diretas: resguardemo-nos, ao menos por ora, de tecer validações ou invalidações à filosofia nietzschiana – até mesmo porque não é este, o nosso propósito.

A partir de agora, concentrar-nos-emos em compreender os critérios gerais que

conduziram Nietzsche à sua avaliação da moral dominante e, concomitante, rejeição. Tais critérios, como veremos, serão aplicados não só para a avaliação da moral dominante, mas para a avaliação de toda e qualquer moral.

Apesar da rejeição instintiva da moral dominante, Nietzsche não pretende remontar a sua origem a partir de puras e simples idiossincrasias. Longe disso, e, segundo ele, até mesmo em oposição ao trabalho dos demais genealogistas da moral – cujas hipóteses “se perdem no azul” –, o filósofo busca desenvolver um olhar agudo, imparcial, *científico* para essa origem: ele visa desenvolver “a efetiva *história da moral*”. Posto o seu intento, a filologia, história, psicologia e, em especial no último ano, a fisiologia são as ciências reivindicadas como fundamentais para a reconstrução da origem dos valores morais – cujo momento inicial, moralidade dos costumes, foi tratado no primeiro item do capítulo anterior: “Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra a longa e quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (GM, “Prólogo” §7).

De acordo com Oswaldo Giacoia Jr., Nietzsche, ao se posicionar de maneira “efetivamente científica” ante a origem da moral, recusa a estratégia empregada pelos demais genealogistas que, como vimos, consiste na “justificação da moral” (dominante): “Percebe-se, assim, que o primeiro passo em direção a uma postura efetivamente científica diante da moral [...] consiste em recusar a estratégia da justificação, pois esta se enraíza em uma crença irrefletida, que é também a expressão erudita da mesma moralidade dominante e, com isso, a confissão velada de uma interdição” (GIACOIA, 2008, p. 192). Ora, ainda que admitamos que essa justificação se enraíze numa crença irrefletida, ousamos discordar que a negação dessa estratégia se deva a uma postura “efetivamente científica”.

De acordo com S. Kemal, não há na genealogia nietzschiana separação entre método e finalidade: se “o 'objetivo' do diagnóstico é identificar a ordem e a relação entre valor e poder, então, paradoxalmente, o 'método' deste [diagnóstico] também consiste em identificar a ordem e relação entre valor e poder” (KEMAL, 1990, p. 33). Traduzindo essa concepção, a partir das nossas palavras, isso significa que a genealogia da moral desenvolvida por Nietzsche pressupõe na sua orientação metodológica a hipótese que deveria tratar de provar, qual seja: a relação entre valor e poder, ou em outras palavras, a pertinência da noção de vontade de potência. Daí a Kemal afirmar, num sentido bastante



próximo do que expusemos acima, que a genealogia de Nietzsche padece do mesmo mal que ele imputa às outras, afinal ela também se baseia em um ponto de vista determinado e determinante: a doutrina da vontade de potência – que se configura como um contraponto radical à moral vigente. Diante disso, temos que a genealogia de Nietzsche é erigida a partir da ânsia de refutação da moral dominante e concomitante afirmação da doutrina da vontade de potência, apresentando-se, portanto, tão tendenciosa quanto aquilo que pretende negar – e daí que essa negação não se apresente, para nós, como fruto de uma postura “efetivamente científica”.

Continuando com a exposição do “método genealógico” nietzschiano, tenhamos em mente que, de acordo com o filósofo, para a reconstrução da origem da moral faz-se imprescindível – o que não deixa de ser curioso –, uma boa dose de modéstia. Uma vez que, para Nietzsche, o conhecimento relacionado à moral encontra-se ainda bastante tosco e incipiente, o que se faz justificável, em um momento inicial, é a concentração em tarefas um tanto elementares, como: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem”<sup>49</sup>. Dito de maneira breve, isso significa que, para Nietzsche, “os verdadeiros problemas da moral” só emergem “na comparação de *muitas* morais” (BM §186).

De acordo como filósofo, é justamente a não admissão da validade de outras morais – algo que ele relaciona tanto à imodéstia, quanto à inocência, que, a seu ver, são habituais na compreensão da moral –, o motivo de faltar à “ciência da moral”, o problema da moral mesma. Para ele, os filósofos da moral puseram-se sempre longe das tarefas relatadas acima, já que “[t]ão logo se ocuparam da moral como ciência, [...] exigiram de si, com uma seriedade tesa de fazer rir, algo mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a *fundamentação da moral* [...]; a moral mesma porém era tida como dada” (idem).

A lida com diversas morais, originada através do estudo de diversos povos e civilizações (muitos dos quais já “mortos”), conduz o filósofo a conceber o caráter perspectivo da moral – algo que, por si só, abala os fundamentos da moral dominante. Se toda estimação configura-se como uma determinada perspectiva – a saber, a da

---

<sup>49</sup> Os valores morais e as civilizações também possuem, como os homens e demais seres vivos, uma espécie de “ciclo vital”. Como vimos no capítulo anterior, as formações morais e sociais são inerentes à própria condição do bicho homem, não sendo, portanto algo apartado da natureza. Como exemplo para essa afirmação, lembremo-nos da civilização grega cujos deuses, língua, cidades, modos de vida estão mortos, apesar de ainda ecoar nas diversas esferas da nossa civilização ocidental (o procriar).

conservação e crescimento de um indivíduo, comunidade, raça, igreja, fé (VP §259) –, então a legitimidade da nossa moral socrático-cristã fica seriamente prejudicada – uma vez que tal legitimidade reside justamente na crença acerca da sua universalidade e necessidade. Como bem afirma Giacoia, essa incondicionalidade absoluta reivindicada pela moral dominante se estabelece abstratamente através dos vínculos que alega ter com a racionalidade e com a verdade: “‘Não há nenhuma outra moral além de mim’; isso equivale à afirmação: em mim está contido o núcleo racional, portanto, verdadeiro, de toda moralidade, que compete à filosofia apreender conceitualmente e explicitar. [...] Essa é a insidiosa cumplicidade metafísica entre moralidade e verdade, que faz com que *uma* forma de moral se institua como *a verdadeira moral*” (GIACOIA, 2008, p.193).

Curiosamente, essa pretensão ao universal não é algo que, para Nietzsche, esteja presente apenas na moral ascética, a dominante. É certo que essa moral, como nenhuma outra, levou tal pretensão às últimas conseqüências, tendo em vista que a sua sustentação encontra-se justamente na comprovação – seja através da fé (religião), seja através da racionalidade (filosofia) – dessa pretensão. Ainda que a comprovação abstrata seja algo de fundamental para a moral ascética, para Nietzsche, faz parte do caráter geral da moral que, quando internalizada, a sua proveniência – imposições coercitivas para a homogeneização dos indivíduos – seja esquecida e que, assim, seus valores sejam considerados como a única realidade possível:

“Uma moral, um modo de viver *comprovado* por longa experiência e teste, vem à consciência, por fim, como lei, como dominante [...]: ela se torna honorável, inatacável, verdadeira; pertence ao seu desenvolvimento o fato de que sua proveniência seja *esquecida*... É um sinal de que ela tornou-se senhora” (VP §514).

Não é difícil, após tudo o que foi dito, compreender o porquê desse esquecimento. O fato de a moral expressar as condições de vida de um determinado homem ou grupo de homens significa que o mundo se apresenta unicamente por meio dela, que, sob os seus critérios, e somente sob os seus critérios, faz-se visível: “Magnitude das estimações morais: elas tomam parte em praticamente todas as intuições sensíveis. Por meio dela o mundo apresenta-se-nos colorido” (VP §260). Contudo, a partir do momento em que comparamos as diferentes morais, e é isso o que Nietzsche pretende demonstrar, os seus valores se apresentam como perspectivos, circunscritos e, assim, de acordo com a pretensão inerente a toda moral (a da sua universalidade), falsos e, portanto, imorais: “na comparação dos valores revela-se que coisas contraditórias já contaram como valiosas, que

*muitas* tábuas de valores já existiram (e que, portanto, nada é válido 'em si mesmo')” (idem).

O caráter perspectivo dos valores traz à tona a concepção de que o mundo é interpretável de diversas maneiras, não possuindo, portanto nenhum sentido “atrás de si”, mas inúmeros sentidos (VP §339). Dado que o mundo não possui um cerne oculto, uma verdade “além-mundo” a ser descoberta, ocorre que, para Nietzsche, o mundo – aqui no sentido de existência – é, do ponto de vista da moralidade, falso. Ora, observemos que essa falsidade e imoralidade conferida ao mundo não estão dispostas de modo a depreciá-lo e tampouco de modo a depreciar a moralidade em geral. O fato de o mundo que nos diz respeito não ser nenhum “fato”, “mas sim uma invenção e arredondamento em cima de uma magra soma de observações” (VP §616), não deve, então, ser tomado como motivo para descrença ou para a adoção de uma postura cética para com o problema da moral.

Na filosofia nietzschiana, a não formulação de hipóteses ou a abstinência face ao problema da moral, atitudes que configurariam o cético, são compreendidas como expressões de certa debilidade da vontade<sup>50</sup>:

“Ihes agrada festejar sua virtude como uma nobre abstinência, ao dizer como Montaigne, por exemplo: 'que sei eu?'. Ou como Sócrates: 'eu sei que nada sei'. Ou: 'aqui não me atrevo, nenhuma porta se abre'. Ou: 'se uma porta se abrisse, por que entrar logo?'. Ou: 'para que servem as hipóteses apressadas?. Não formular hipóteses poderia muito bem ser parte do gosto. Vocês precisam absolutamente endireitar o que é torto? E tapar cada buraco com uma estopa? Isso não pode esperar? O tempo não pode esperar? [...]” (BM §208).

O indivíduo cético, ao não conseguir afirmar sua *interpretação*, não consegue afirmar a sua vontade de potência, o que equivale a dizer que não consegue afirmar-se enquanto vontade de potência: “Pois o cético, essa criatura delicada, apavora-se facilmente; sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida face a qualquer Não e mesmo Sim duro e decidido. Sim! e Não! – isto repugna a sua moral” (BM §208).

Face a essas considerações podemos observar que o fato de a genealogia nietzschiana partir de um ponto determinado, para tendenciosamente vir a se apropriar dos fatos de

<sup>50</sup> Naturalmente, não existe uma vontade débil ou uma vontade forte a caracterizar um homem, mas uma espécie de resultante do conjunto de vontades de potência que pode ser compreendido como vontade débil ou como vontade forte. Nesse sentido, vejamos a seguinte citação: “Debilidade da vontade: tal é uma metáfora que pode induzir ao erro. [...] A multiplicidade de impulsos, a falta de um sistema que os articule tem como resultado 'vontade fraca'; a coordenação dos mesmos sob o domínio de um único impulso tem como resultado 'vontade forte'; – no primeiro caso há oscilação e falta de peso; no último, precisão e clareza na direção” (VP §46).

modo a afirmar as suas pretensões, não se configura como um problema, no interior da lógica nietzschiana. A universalidade simplesmente não é para ele um critério de valor. Como afirma o próprio Kemal: “em Nietzsche, a genealogia torna disponível um outro ponto de vista: o que escava as raízes dos valores. [...] Deste modo, há apenas perspectivas, que não podem ser pontos de vista universais” (KEMAL, 1990, p.39).

Tenhamos em mente que o ato de interpretar é concebido por Nietzsche como vontade de potência, já que é justamente “*o meio próprio de assenhorar-se de algo*”. Nesse sentido, tanto um teórico do conhecimento quanto um órgão interpretam, tendo em vista que, em ambos os casos, dá-se uma delimitação, uma definição de graus, de diferenças de poder. As diferenças de poder mesmas só são sentidas como tais, a partir de “um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor”. Daí a Nietzsche afirmar que a “vontade de potência *interpreta*”, independentemente do nível da sua complexidade (VP §643). Em face dessa concepção, o avaliar é também tido como uma *interpretação*, como um modo de interpretar, que é, justamente, o que caracteriza a existência humana como um todo (VP §254). A partir dessas breves considerações, podemos compreender porque, para Nietzsche, um homem que não consegue impor uma interpretação apenas por estar ciente do caráter perspectivo desta, configura-se necessariamente como um fraco.

Como a verdade, no âmbito da moralidade, é inevitavelmente falsa, resta-nos legitimar o seu sentido diante de um outro tribunal – daí que para Kemal, a genealogia subverte a legitimação dos valores (KEMAL, 1990, p.38). Para que compreendamos essa outra forma de legitimação, notemos que, de acordo com a concepção aqui exposta, a verdade é um *determinar ativo* – “o valor do mundo jaz em nossa interpretação” (VP §616) –, e não um tornar-se consciente de algo que fosse “em si”, firme e determinado (VP §552). Com isso, podemos perceber claramente a associação entre verdade e vontade de potência – e aqui temos o “outro tribunal” cunhado por Nietzsche: “O critério de verdade reside no incremento do sentimento de poder” (VP §534). Ora, se a verdade é justamente vontade de poder e se tudo é vontade de poder, então, como brilhantemente sintetiza Müller-Lauter, o “critério para 'falso' e 'verdadeiro' há que se encontrar naquilo que, sem encobrimento, é vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp.87-8). Nesse sentido, portanto, é que a moral dominante seria posta por Nietzsche como falsa, já que nela tudo estaria disposto de modo a escamotear o seu caráter como vontade de potência.

Percebamos que essa concepção de verdade condiz completamente com a de *O Anticristo*, na qual Nietzsche define o que é bom como “tudo o que eleva o sentimento de

poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”. Além disso, lembremo-nos de que a vida também é por ele tida como vontade de potência, o que significa que, para ele, o bom e a vida são indissociáveis<sup>51</sup>. Dito isso, finalmente, deparamo-nos com o objetivo do presente item que é o de esclarecer os critérios gerais da avaliação nietzschiana dos tipos e das suas respectivas morais. O critério elaborado por Nietzsche se mostra, no geral, através da doutrina da vontade de potência e, no específico, através da concepção de vida como vontade de potência:

“De que valem as nossas estimações e tábuas de valores elas mesmas? *O que vem à luz em sua dominação?* Para quem? Com referência a quê? – Resposta: para a vida. Mas *o que é vida?* Aqui, portanto, necessita-se de uma nova e mais determinada apreensão do conceito de vida. Minha fórmula para isso soa da seguinte maneira: vida é vontade de potência” (VP §254).

Compreendido o espaço no qual se movem as concepções de Nietzsche, podemos atentar, com mais propriedade, para os parâmetros constituintes da “efetiva história da moral” desenvolvida por ele. Tais parâmetros, como vimos, formam-se no âmbito da doutrina da vontade de potência e têm como fim último a avaliação dos valores da moral dominantes:

“sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (GM “Prólogo” §3).

Ao realizar as tarefas por si mesmo propostas para a compreensão do problema da moral, Nietzsche visa, ainda que enquanto *tentativa*, “tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização [a possibilitada pela moral] – como preparação para uma *tipologia* da moral” (BM §186). A tipologia da moral desenvolvida por ele constitui-se como o lastro, como o documento (pretensamente) “histórico” da sua crítica e mesmo denúncia da moral dominante. Essa tipologia mais estrita, em total consonância com o seu pensamento, é conformada por dois pólos básicos que, naturalmente, estão relacionados ao grau de poder, isto é, ao pôr-se de acordo/contra o caráter da vontade de potência:

<sup>51</sup> Aqui é inevitável que nos remetamos a Platão, tendo em vista que na sua filosofia o “Bem” estaria situado no além-do-mundo (mundo inteligível) e não no mundo.

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando a Terra, encontrei certos traços que regularmente retornaram juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos* (BM §260).

## 2. Nobreza e auto-elevação: a moral dos senhores

Como vimos anteriormente na página 13 da presente dissertação, as sociedades arcaicas, possibilitadas pela moralidade dos costumes, eram conformadas por dois pólos: o dos legisladores e o dos executores das leis. Os primeiros (sempre em menor número) ocupavam uma perspectiva privilegiada ao mesmo tempo que perigosa: cabia a eles o papel de criar costumes<sup>52</sup>, isto é, de formar os homens e a sociedade. Tal formação, por sua vez, estava circunscrita, como era inevitável, a limites bastante restritos. Numa época em que nem o domínio sobre a natureza, nem o domínio sobre os próprios instintos estavam conquistados, a moral configurava-se exclusivamente como o “princípio de conservação de grandes totalidades”, ou seja, como o elemento de restrição dos membros pertencentes a uma “totalidade” (para a possibilidade desta). Frente a isso, podemos afirmar que a moralidade, nesse seu primeiro estágio, era apenas um *instrumento* (o único existente) para o domínio da natureza interna e externa ao homem (VP §266).

Retomando o que foi dito, na época da moralidade dos costumes, devido ao homem encontrar-se bastante próximo da sua natureza disforme e múltipla, a estabilidade da comunidade era ainda muito tênue, e, desse modo, nenhuma inclinação pessoal, nenhuma autenticidade (amorfa) podia ser permitida. Essa tênue estabilidade era assegurada por todos os membros da comunidade, e não apenas pelo legislador, através da vigilância mútua. De acordo com o filósofo, os membros da comunidade arcaica, fossem legisladores ou executores da lei, ao desfrutarem das vantagens de uma vida em comunidade – que englobavam “o viver protegido, cuidado, em paz e confiança, sem preocupações com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de fora” –, empenhavam-se e comprometiam-se com ela<sup>53</sup>. Desse modo, aquele que quebrava a palavra e o contrato com

<sup>52</sup> Apesar de soar estranha a concepção de que a alguém caiba “criar costumes”, tal criação parece ser o que, para Nietzsche, melhor define o papel do legislador dos tempos arcaicos: “Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse ergue-se acima dele tinha de se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de *criar costumes* – algo terrivelmente perigoso!” (A §9).

<sup>53</sup> Frente o que está sendo dito, podemos concluir que o homem se forma enquanto tal através da gregriedade, sendo, portanto, um animal gregário: “Na medida em que sempre, desde que existem

o todo era devolvido ao estado selvagem: a crueldade da qual ele era poupado, abatia-se livremente sobre ele (GM II §9).

Ultrapassado o momento da moralidade dos costumes – isto é, estando os costumes internalizados e os instintos hierarquizados –, boa parte da força que antes era dirigida para assegurar a obediência às normas, passa a ser empregada para um outro fim. Esta nova aplicabilidade da moral converge com o início de uma outra era da humanidade – a era da auto-elevação e autofortalecimento do homem: “O poder sobre a natureza está conquistado, então pode-se empregar esse poder para aperfeiçoar a si mesmo livremente: vontade de poder como auto-elevação e como autofortalecimento” (VP §403)<sup>54</sup>. De acordo com o filósofo, nessa era, a era intermediária da humanidade – posterior à moralidade dos costumes e anterior ao domínio do ascetismo (que se deu primeiramente no Oriente) –, é que foram formadas as estirpes nobres, responsáveis, ao mesmo tempo em que resultantes, da moral como auto-elevação (GM II §19).

Essa era, tida por Nietzsche como intermediária, é denominada por Deleuze como a fase da pós-história da cultura<sup>55</sup>. Ainda que, e aqui nos repetimos, não nos identifiquemos com as denominações ou mesmo concepções propagadas pelo filósofo francês, compartilhamos da periodização da história do homem adotada por ele. Nesse sentido, por pós-história, devemos ter em mente a época em que teria sido finalmente atingido o indivíduo soberano, o fruto de todo o trabalho da moralidade dos costumes, ou na denominação deleuziana (como expusemos na página 8), o fruto da pré-história da cultura: “O produto da cultura não é o homem que obedece à lei, mas o indivíduo soberano e legislador” (DELEUZE, 1976, pp. 113-14).

A internalização dos costumes significa que o poder da comunidade tanto se

homens, houve também rebanhos de homens...” (BM §199). Essa gregariedade constitutiva do bicho homem é, para Nietzsche, algo que o torna o animal “originariamente altruísta”, e daí que: “Os animais de rapina são bem mais individuais do que o homem” (VP §771). Todavia, ao lado dessa afirmação, diz-nos Nietzsche que esses sentimentos de simpatia e comunhão, inerentes à concepção de homem como animal originalmente gregário, altruísta, são apenas preparatórios para uma soberania pessoal: “os sentimentos de dignidade própria coletivos são a grande pré-escola da soberania pessoal” (VP §773).

<sup>54</sup> Neste parágrafo fica mais uma vez claro que, para nós, a internalização da coerção, a despeito das considerações da “Segunda Dissertação” da *Genealogia da Moral*, não é necessariamente maléfica, isto é, não conduz necessariamente à doença, à má-consciência – pode vir a conduzir também no seu oposto: o homem soberano.

<sup>55</sup> Deleuze compreende que Nietzsche considera a história humana a partir de três pontos de vista: o pré-histórico, o pós-histórico e o histórico, respectivamente. O período pré-histórico seria aquele no qual se daria a moralidade dos costumes (já mencionado na página 8), o pós-histórico, o período no qual o homem estaria livre da moralidade – o que nós aqui entendemos como o período da moral como auto-elevação – e o histórico, o do domínio da moral ascética (DELEUZE, 1976, pp.110-117). Apesar de concordarmos que Nietzsche devesse dividir a história humana em três períodos – época da moralidade dos costumes, da moral como auto-elevação e da moral ascética –, não aderimos a tais denominações e tampouco à interpretação que nelas se encerra.

estabilizou, quanto aumentou: a comunidade, a forma da comunidade, quando internalizada, apresenta-se em cada indivíduo. Chegando-se a esse estágio, estão postas as condições para o “afrouxamento” da moral-coerção, da moralidade que a duras penas, e isso no sentido literal, conseguiu homogeneizar os indivíduos: “Aumentado o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência o todo” (GM II §10). Ora, é justamente a partir dessa liberação para novas e mais pessoais formas de ser – como ainda estamos tratando de tempos arcaicos, sejamos cautelosos com essa noção de “pessoalidade” –, o que permite a utilização da potência para outros fins. Certamente, nem todas as sociedades que chegaram a esse estágio foram capazes de empreender tal redirecionamento das forças; muitas, e aqui nos guiamos pela lógica posta por Nietzsche, simplesmente vieram a entrar em estado precoce de degenerescência. De qualquer sorte, percebamos que esse “afrouxamento” – que poderíamos chamar de um primeiro “afrouxamento”, já que, bastante diferente do ocorrido na modernidade –, indica que a sociedade, que a totalidade, quando impressa nas suas partes, está pronta para incorporar mais poder, e assim, transformar-se. Tal incorporação, caso esteja em concordância ao conceito de “aperfeiçoamento”, revelar-se-á não apenas através de uma complexidade maior, mas de um *poder* maior (VP §660). E, esse poder maior e mais complexo é justamente o homem nobre e a sociedade aristocrática.

Tanto Deleuze, quanto Azevedo – que no aspecto a ser aqui trabalhado, filia a sua interpretação à do filósofo francês – parecem compreender esse novo poder, esse homem soberano, como o indivíduo que pode desprender-se da coerção social e do poder ordenador da lei, ou seja, como o indivíduo que pode prescindir da sua própria moralidade e responsabilidade (AZEVEDO, 2008, p. 260). Nas palavras de Deleuze, isso significa que o indivíduo soberano legislador seria o indivíduo **irresponsável** (DELEUZE, 1976, p. 114). Ora, julgamos essa posição equivocada, pois, a nosso ver, é justamente a responsabilidade que, de acordo com Nietzsche, possibilita o indivíduo soberano e legislador<sup>56</sup>. De todo modo, destacamos dois motivos aos quais atribuímos essa errônea conclusão: o primeiro estaria relacionado à compreensão da responsabilidade como ausência de liberdade e o segundo à confusão entre o tipo nobre arcaico e o tipo nobre das culturas tardias.

No que se refere ao primeiro ponto, compreendemos que a associação entre

---

<sup>56</sup> Adiante, veremos que esse legislador da “era intermediária, difere bastante do legislador da época da moralidade dos costumes.



responsabilidade e sujeição (ou ausência de liberdade) empreendida por Deleuze, revela que ele – a partir daqui pautamo-nos exclusivamente em Deleuze, já que Azevedo não nos oferece elementos outros para esta discussão – concebe a noção de responsabilidade a partir de uma perspectiva que não julgamos apropriada à filosofia nietzschiana, em especial, quando estamos tratando do homem soberano. Para Deleuze, a responsabilidade se revela exclusivamente como a capacidade de responder de maneira adequada às exigências morais/sociais. Observemos o trecho abaixo:

O produto acabado da atividade genérica [moralidade dos costumes] não é absolutamente o homem responsável ou o homem moral, mas o homem autônomo e super-moral [...] Só ele pode prometer precisamente porque não é responsável diante de nenhum tribunal. [...] Em Nietzsche, a noção de responsabilidade, mesmo em sua forma superior, tem valor limitado de um simples meio [...] É ele [o indivíduo soberano] quem fala, não precisa **responder**. [...] A responsabilidade como responsabilidade diante da lei [...] tudo isso desaparece no produto da própria cultura (DELEUZE, 1976, p. 114).

Ora, não é essa responsabilidade, a responsabilidade ante um foro moral, ante um mecanismo externo de sujeição, a que caracteriza o homem superior<sup>57</sup>. A responsabilidade que caracteriza o homem soberano é, para Nietzsche, a única responsabilidade possível, a responsabilidade instintiva oriunda de todo o trabalho dos antepassados. Lembremo-nos, como afirmamos no item 5 do capítulo anterior, que o homem não é um *individuum*, mas um todo orgânico que continua a viver em uma única linha determinada. E a responsabilidade é justamente o coroamento dessa linha, o coroamento de todo o esforço que nela está inevitavelmente presente. A responsabilidade é a prova de que os instintos estão bem hierarquizados e de que o homem está pronto para a ampliação/transformação da sua potência.

“O homem 'livre', o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nessa posse a sua medida de valor [...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele [homem soberano] até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante” (GM II §2).

O segundo ponto, a “confusão” entre o tipo nobre arcaico e o tipo nobre da cultura tardia, pode até estar pouco relacionado à justificação dada por Deleuze, mas, de todo

---

<sup>57</sup> Essa interpretação se configura, para Nietzsche, como uma psicologia ingênua (vide VP §288)

modo, julgamos oportuno salientá-lo. Primeiramente, percebamos que o “nobre”, como afirma Marton, não é um mero conceito, pois em contextos muito precisos Nietzsche acredita deparar-se com ele: “O aristocratismo ou a maneira nobre de avaliar, por certo, não constituem *a priori* metafísicos nem essências atemporais; são tipos que emergem da pesquisa histórica” (MARTON, 1990, p.81). Todavia, podemos também entender o nobre no sentido mais abstrato, isto é, como um tipo mais propriamente psicológico, desvinculado da nobreza enquanto classe social – algo que se torna possível quando o regime aristocrático entra em declínio e o termo nobre resta para designar uma proeminência espiritual.

Se estamos expondo isso, é para fazer notar que muitas das características atribuídas ao nobre como, por exemplo, a solidão e o sofrimento<sup>58</sup> se referem sobretudo a esse nobre tardio, que habita uma sociedade, para Nietzsche, medíocre – as culturas tardias são de um modo geral assim consideradas pelo filósofo. Além disso, observemos que se, para esse nobre tardio, o natural é que ele se aparte dos valores sociais, para viver de acordo com as próprias leis, o mesmo não se pode dizer do nobre arcaico. Pois foram os seus valores, as suas leis que fundaram uma nova forma de sociedade, a aristocrática e, com esta, uma nova forma de moralidade, a moral como autoelevação (a moral dos senhores).

De fato, Nietzsche afirma que o indivíduo soberano seria o indivíduo “novamente liberado da moralidade dos costumes, indivíduo autônomo e supramoral (pois 'autônomo' e 'moral' se excluem)” (GM II §2). Contudo, não julgamos que esse “autônomo e supramoral” deva ser compreendido no sentido de um abandono da moralidade como um todo – ao menos não quando pensamos nesse nobre arcaico. O indivíduo soberano encontra-se liberado da antiga coerção externa (moralidade dos costumes), já que esta não lhe é mais necessária. Mas observemos bem: esse indivíduo soberano dos tempos arcaicos, irá, como dissemos acima, conformar novas teias de relações, novos organismos, as sociedades aristocráticas. E toda relação implica em alguma espécie de tolhimento, e, sendo uma relação entre homens, alguma espécie de relação moral.

Diante do que foi dito, podemos observar que não há, nessa era intermediária, nenhuma ruptura. A coerção “afrouxa” e cabe ao homem explorar, criar novas potencialidades, novas formas de ampliação e crescimento. São essas concepções que se inserem na afirmação sintética de que:

---

<sup>58</sup> Nesse sentido, vide *Além do Bem e do Mal*, § 282 e 284.

“Os pontos altos da cultura e da civilização são diferentes [...]. Os grandes momentos da cultura foram sempre, dito moralmente, tempos de corrupção; por outro lado, foram as épocas da domesticação animal do homem, voluntária e forçada (“civilização”) os tempos de intolerância com as naturezas mais espirituais e ousadas” (VP §121).

Ao lado dessa afirmação, porém, devemos colocar uma advertência feita pelo filósofo, que se refere, justamente, à diferença entre o “afrouxamento” que resultou na aristocracia e o “afrouxamento” das culturas tardias – que vem a marginalizar o tipo nobre. Pois enquanto aquele se revela como criação/aprimoramento da cultura, esse se revela como autodissolução, como o ápice de um processo de degeneração moral, cultural, civilizatória: “*Contra o que advirto: [...] os meios da civilização que desagregam e levam necessariamente à decadence não devem ser confundidos com a cultura*” (VP §122).

Fixando-nos, então, na questão do aprimoramento do homem, não pensemos que esse aprimoramento se daria nos limites de um determinado povo, ou seja, exclusivamente a partir dos descendentes dos legisladores. Nos termos postos por Nietzsche, a formação de uma estirpe superior só se faz possível através do domínio de uma raça, de um povo sobre outro. Desse modo, se vamos pensar na formação de uma estirpe superior, de uma nobreza, temos de pensar, necessariamente, na escravização de um outro povo. Para Nietzsche, a escravização é a base necessária para a produção de um tipo superior (VP §859).

O fato de a nobreza não se originar no interior de um determinado povo, melhor dizendo de um determinado clã – já que, em se tratando desse estágio, os indivíduos de uma comunidade estariam ligados por um ancestral em comum – se deve ao sentimento de unidade entre os seus membros, sentimento, que como sabemos, foi desenvolvido durante o processo de formação do clã. E esse sentimento não admite a escravização entre os seus membros; não há distância valorativa entre eles. Lembremos que os homens pertencentes a uma estirpe se conformaram em “homem”, mais precisamente, em um determinado *tipo* de “homem”, *conjuntamente*, através da moralidade dos costumes – o elemento configurador do sentimento de unidade. Nesse sentido, é importante atentarmos para o fato de que, durante essa autoformação, os hábitos e objetos que conservavam o todo, ao mesmo tempo em que formavam os indivíduos, foram valorados positivamente, tornando-se, portanto os valores em si: “Está no instinto de uma comunidade (estirpe, linhagem, rebanho, comuna) experimentar como *valiosos em si* os estados e os desejos aos quais ela deve a sua conservação [...] – e, por conseguinte, reprimir tudo o que estorva ou contradiz os mesmos” (VP §216). Na medida em que o indivíduo representa a comunidade em sua pessoa, o seu orgulho próprio confunde-se com o orgulho do todo.

Quando se chega, porém no *estrangeiro*, o valor do “outro” não é reconhecido como um valor; os membros dos diferentes clãs, ao não se reconhecerem como iguais – “o orgulho do clã pela distância, o sentir-se desigual, a aversão contra a mediação” (VP §773) –, põem-se livres de todas as regras de conduta impostas no interior da sua comunidade, podendo exercer assim a sua sede desenfreada por domínio, que, e aqui temos um dado novo, não é aniquilada com a obtenção da civilidade:

“os mesmos homens tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mas ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme *inter pares*, que por outro lado se mostram tão pródigos em consideração, autocontrole, delicadeza, orgulho, amizade, nas relações entre si – para fora, ali onde começa o que é estranho, o *estrangeiro*, eles não são melhores que animais de rapina deixados a solta. Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social, na selva se recobram da tensão trazida por um longo cerceamento e confinamento na paz da comunidade, retornam à inocente consciência de animais de rapina, como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes” (GM I §11).

O comportamento agressivo, acima descrito, não é comum a todos os clãs. Retomando o que foi dito, há povos mais fortes e outros mais fracos, bem como povos que conseguem potencializar o crescimento e outros que entram em debilidade precoce<sup>59</sup>. Como, para Nietzsche, a força está necessariamente ligada ao *pathos* agressivo (EC I §7) – lembremos do caráter da vontade de potência, “necessita de resistências e, portanto busca resistências” –, dá-se que foram as raças agressivas, as raças violentas, mais propriamente os “bárbaros”, os responsáveis pela auto elevação do homem e, desse modo, pela criação da cultura, no seu sentido mais estrito: “Foram as raças nobres que deixaram na sua esteira a noção de 'bárbaro’” (GM I §11). De acordo com o pensamento nietzschiano, portanto, uma raça dominante só pode desenvolver-se a partir de começos terríveis e violentos (VP §868). Tamanhas terribilidade e violência revelam-se na exploração impiedosa de outros povos, na utilização insaciável da potência de outros povos a partir do seu próprio valor, para a elevação do seu próprio valor<sup>60</sup>. Daí a Nietzsche conceber que “[t]oda elevação do tipo 'homem' foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de

<sup>59</sup> “Essa humanidade não é nenhum conjunto global: é uma multiplicidade insolúvel de processos vitais ascendentes e decrescentes – ela não tem uma juventude, em seguida uma maturidade e por fim uma velhice. Os estratos estão misturados e sobrepostos – em alguns milênios pode haver tipos mais jovens de homem do que os que nós podemos apontar hoje” (VP §339).

<sup>60</sup> Remetamo-nos à questão da interpretação mencionada no item anterior.

valor entre um e outro homem, e que necessita de escravidão em algum sentido” (VP §660).

Observemos que Nietzsche compreende as condições para o aperfeiçoamento do homem de modo radicalmente oposto à moral dominante (que no Ocidente seria a socrático-cristã), mas absolutamente coerente à sua doutrina da vontade de potência: “Conclusão sobre o desenvolvimento da humanidade: o aperfeiçoamento consiste na produção de indivíduos poderosos, para os quais a maior massa possível deve ser instrumento (e deveras o instrumento mais inteligente e mais móvel)” (idem). Para o filósofo é inerente à maior força, e portanto ao homem mais forte, dominar e se apropriar da potência daquilo que lhe é mais fraco, e portanto do homem mais fraco. Dessa maneira, em condições primitivas, se determinados homens vão ser explorados, violentados, enfim se vão ter toda a sua potência utilizada para a elevação de um outro, bem, isso, para Nietzsche, é algo que faz parte do caráter da vida e que, justamente por isso, deve ser afirmado, se a vida é para ser afirmada. O fato de a moral dominante conceber essa característica como algo mau, errado, imoral é porque, dito de maneira bastante sucinta, esta nega a vida – e pior nega uma característica que também a constitui. Ancorado na sua doutrina da vontade de potência, Nietzsche se põe livre da concepção de que todos os homens, que todas as vidas humanas são valiosas: o valor, ao residir na ampliação da potência, reside exclusivamente no homem forte; o fraco é meio, serve apenas como massa para a ampliação da potência do mais forte. De acordo com essa concepção, faz-se não só admissível, mas mesmo absolutamente necessário que “*inúmeros indivíduos [sejam] sacrificados por causa de poucos*: para viabilizar a possibilidade deles” (VP § 679).

Diante dessas considerações, julgamos oportuno retornar à discussão acerca do racismo em Nietzsche. Pois o racismo nietzschiano não consiste em nada mais do que foi até aqui explicitado. Para Nietzsche, há (em especial nos períodos arcaicos) raças mais fortes e raças mais fracas, sendo o domínio e a exploração das mais fracas algo de completamente natural às mais fortes. Todavia, dado o caráter eternamente mutante da existência, uma raça não é sempre forte ou fraca – lembremo-nos que na filosofia nietzschiana não são admitidas realidades imutáveis, nem regularidades eternas. Sendo tudo devir, sendo as organizações sociais dotadas de um ciclo fisiológico, como veremos mais especificamente no item a seguir, não faz sentido em falar de uma raça que é soberana “em-si”. Nietzsche, portanto, a nosso ver, de fato valoriza a questão da raça – sendo, portanto, um racista –, mas não de modo a especificar, a determinar quais raças seriam universalmente superiores ou inferiores. Nesse sentido, concordamos com Bernal

quando ele afirma que “Nietzsche nunca destacou nenhum grupo étnico como tendo um direito nato a uma posição superior: em diferentes períodos da história, os gregos, os romanos, os vikings, os japoneses, os árabes, os incas, etc., foram raças superiores” (BORNEDAL, 2004, p. 130). Não acreditamos, porém, que essa temporária posição de superioridade seja, em Nietzsche, algo possível a todas as raças. Tal possibilidade de superioridade, como podemos observar nos exemplos oferecidos por Bornedal, diz respeito apenas às raças que em algum momento demarcaram a sua posição de domínio perante outras raças e isso de modo a conformar grandes impérios – o que faz de Nietzsche, como já mencionamos, um racista pouco vulgar.

De todo modo, tanto os homens fortes, quanto os fracos são naturalmente expressões da vontade de potência. Todavia os mais fortes, por possuírem uma hierarquia mais coesa – como expusemos no item 6, eles são as “bestas mais inteiras” –, expressariam de modo mais integral o caráter da vontade de potência, sendo portanto a essa mais facilmente identificável. Essa identificação entre homem forte e vontade de potência se revela, de maneira bastante clara, na descrição nietzschiana acerca da “audácia” das raças dominadoras:

“Essa 'audácia' das raças nobres, a maneira louca, absurda, repentina como se manifesta, o elemento incalculável, improvável, de suas empresas [...], sua indiferença e seu desprezo por segurança, corpo, vida, bem-estar, sua terrível jovialidade e intensidade no prazer de destruir, nas volúpias da vitória e crueldade – para aqueles que sofriam com isso, tudo se juntava na imagem do 'bárbaro', do 'inimigo mau', como o 'godo', o 'vândalo’” (GMI §11).

Ao lado dessa volúpia em destruir e dessa impiedade em sacrificar, Nietzsche atribui às raças dominantes – à medida em que as raças dominadas vão se lhes acoplando, mais propriamente, servindo-lhes de base – o “poder da forma, a vontade de formar-se” (VP §95). Essa “vontade de formar-se” é o elemento novo nesse mais complexo e mais potente poder, expresso nas raças nobres. Elemento novo, no sentido de ser uma nova especialização da vontade de potência, propiciada justamente pela maior complexidade – que, nesse caso, está relacionada à massa incorporada de escravos. Assim, temos em relevo duas características que embora pareçam contraditórias são ambas indispensáveis para a auto-elevação do tipo: a violenta ânsia por domínio e a vontade de formação de si. Ora, observemos que essas duas potencialidades se relacionam diretamente à questão do estabelecimento de hierarquias: a ânsia por domínio garante a ampliação da potência (a

massa) e a vontade de formar-se garante a assimilação dessa potência e, conseqüente, aprimoramento, redirecionamento, recriação, especialização das novas e antigas forças. A nobreza deve, então, ser entendida sempre sob o viés da hierarquia, esteja esta relacionada a uma superioridade de poder “(‘os poderosos’, ‘os senhores’, ‘os comandantes’)” ou a um “*traço típico do caráter*” (GM I §5).

Frente a essas considerações, podemos perceber que a filosofia nietzschiana põe-se distante das interpretações que a concebem como uma filosofia do individualismo, ao menos do individualismo generalizável. Discordamos, pois, de Kaufmann, quando ele afirma que o “*leitmotiv* da vida e pensamento de Nietzsche” seria “o indivíduo antipolítico que procura a autoperfeição no mundo moderno” (KAUFMANN, 1986, p. 418). Ora, por mais que não estejamos tratando das questões referentes à modernidade, já podemos perceber que a filosofia de Nietzsche e em especial o caminho para o cultivo de um tipo superior não prescinde da hierarquia entre os homens, o que significa o mesmo que não prescindir da escravização da maioria dos homens. Como o próprio filósofo deixa claro: “Minha filosofia está dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista” (VP §287). Assim, ainda que na modernidade já não se faça mais possível falar de povos, ou de uma aristocracia como organização sociopolítica, é imprescindível conceber a aristocracia mesmo que no plano individual. Atenuando, então, a nossa contraposição à possibilidade de individualismo na filosofia nietzschiana, podemos afirmar que se ele há, não é válido para todos, apenas para as exceções – o que nos conduziria, na tentativa de sintetizar, ao termo “individualismo aristocrático”.

As concepções esboçadas acima são o resultado da reconstrução da origem dos valores morais empreendida por Nietzsche – reconstrução que, como sabemos, configura-se apenas como o meio para a avaliação dos valores da moral ascética. Essa sua “empreitada genealógica” iniciou-se através de uma questão que, de acordo com ele, foi o que lhe propiciou estar no caminho *certo*, sendo ela: “que significam exatamente do ponto de vista etimológico, as designações para 'bom' cunhadas pelas mais diversas línguas?”. Partindo dessa questão inicial, Nietzsche “descobriu”, como já rapidamente mencionamos, que as designações para “bom” remetiam a uma mesma *transformação conceitual*: independentemente da língua em questão, o conceito de “'bom', no sentido de 'espiritualmente nobre', de 'espiritualmente bem nascido', 'espiritualmente privilegiado’” desenvolveu-se através do conceito básico de “'nobre', 'aristocrático', no sentido social”

(GM I §4).

Para que compreendamos a explicação dada por Nietzsche a esse fenômeno, o da mesma transformação conceitual pela qual passou a noção de bom, devemos nos remeter à noção de *pathos da distância*, na qual essa explicação encontra-se resumida. Analisemos, portanto, o seguinte trecho:

“Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do olhar constante e altivo da casta dominante sobre os seus súditos e instrumentos, e do seu igualmente e constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados abrangentes, em suma, a elevação do tipo 'homem', a contínua 'auto-superação do homem', para usar uma fórmula num sentido supramoral” (BM §257).

A partir do trecho citado, podemos perceber que foi o convívio distante com as estirpes dominadas o que possibilitou às estirpes nobres a elevação do seu valor, isto é, a concepção e recriação do seu valor como algo que ultrapassava os âmbitos da superioridade de força material e política, para expressar-se também e sobretudo no seu caráter e comportamento. Se essa transformação foi dada gradativamente, isso se deve ao fato de a superioridade dos nobres com relação aos escravos ser algo crescente. Afinal, uma vez que as posições nobre/escravo sejam propagadas ao longo de diversas gerações, ocorrerão, inevitavelmente, e de maneira cada vez mais marcada, mudanças na constituição física, psíquica e moral do homem em questão; enquanto um passa a ser explorado, tendo as suas perspectivas próprias minadas, o outro passa a servir-se de um excedente de poder, o que lhe permite recriar e potencializar as suas perspectivas. Disso se segue que foi desse “dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em relação com uma estirpe mais baixa com um 'sob'”, enfim do *pathos* da nobreza e da distância que os dominantes tomaram para si o direito de criar valores e, conseqüentemente, de cunhar nomes para valores – o que se revela como a origem da oposição entre “bom” (o nobre) e “ruim” (o plebeu).

É importante atentarmos para o fato de que, para Nietzsche, é a partir das estirpes nobres que teríamos a formação da moral no senso estrito, qual seja: como tentativa de autoconhecimento. Decerto, o legislador, da época da moralidade dos costumes, era um criador, mas esse criava costumes, que apesar de expressarem um modo rudimentar de valoração, não se configuravam propriamente como valores. Como bem o sabemos, a questão na época da moralidade dos costumes era a obediência aos costumes – ao menos



no que se refere à grande maioria, os “executores da lei” –, o que significa que “o valor ou não-valor de uma ação era dado pelas suas conseqüências, não se considerava a ação em si ou a sua origem”. O nobre, por sua vez, ao ter determinados costumes já internalizados e automatizados, sendo, portanto capaz de obedecer, vem a *avaliar* os seus costumes, bem como a liberalidade deles (possível quando se chega ao estrangeiro), enfim, vem a *avaliar o seu caráter e comportamento* como algo de bom e de verdadeiro e, de modo secundário e paralelo, vem a avaliar o caráter e comportamento do escravo como algo de ruim e mentiroso<sup>61</sup>. Aí, portanto, “é a origem da ação e não mais as suas conseqüências o que determina o seu valor” (BM §32).

Observemos que a possibilidade de conceber o seu comportamento próprio como “bom” é não só uma forma de reconhecimento e portanto de elevação de todo o trabalho dos antepassados, como uma forma de reconhecer-se como representante desse processo – o que só se dá através do embate com os representantes de um outro processo. Daí, então, termos nessa moral como auto-elevação, também uma moral como autoconhecimento, pois somente aquele que se reconhece, em alguma medida, é capaz de elevar-se. Contudo, tenhamos apenas cautela com o termo autoconhecimento, pois no que se refere ao nobre ele de modo algum vem a convergir, que é o que se dá a partir de Sócrates, com a hiperestimação da consciência.

De acordo com o que está sendo dito, podemos perceber que na interpretação nietzschiana, as avaliações foram primeiro aplicadas a homens, e somente depois de forma derivada, a ações. O homem nobre, sendo aquele que determina os valores, toma a si mesmo como o mais supremo valor: ele honra tudo o que conhece de si. Sendo o criador dos valores, aquele que julga, não tem necessidade alguma de ser ou ter os seus atos abonados. Ao contrário disso, ele faz sentir, inclusive por aqueles que sofrem com o seu poder elevado, a sua maglidade como algo bom: “Pertence à força, ao domínio de si e à fascinação da força que essas camadas mais fortes possuam a arte de fazer sentir sua maglidade como o mais elevado” (VP §123). Nesse sentido, semelhante moral é expressão de uma profunda fé em si mesmo, melhor dizendo, semelhante moral é uma glorificação de si em todos os aspectos, dos mais sublimes aos mais terríveis. Esse dizer sim sem reservas configura-se para Nietzsche como uma moral que afirma a vida – e assim como uma moral que, tal como podemos supor, é-lhe muito cara e preciosa:

---

<sup>61</sup> De acordo com Nietzsche, “é crença básica de todos os aristocratas que o povo comum é mentiroso” (BM §260).

“Eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido a filosofia de Platão, o idealismo inteiro como formas típicas) e uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas [...] Não há que desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável – os aspectos da existência rejeitados pelos cristãos e outros niilistas têm inclusive uma posição infinitamente mais elevada na disposição dos valores do que aquilo que o instinto de *décadence* pôde abonar, *achar bom*” (EC, “O Nascimento da Tragédia” §2).

Nietzsche atribui aos nobres uma série de características, muitas das quais ele fundamenta através de estudos etimológicos. Como não parece relevante para a compreensão do tema aqui proposto, reproduzir as hipóteses etimológicas de Nietzsche, concentrar-nos-emos tão-somente em explicitar quais seriam essas características e de que modo elas se relacionariam ao tipo nobre.

Primeiramente, atentemos para o fato de que essas qualidades estão diretamente relacionadas à noção de força, seja no sentido do homem como um todo (o homem agressivo), seja no sentido do homem como parte (homem como expressão de uma hierarquia coesa). Desse modo, no primeiro sentido teríamos: a coragem, o caráter guerreiro e a “jovialidade” no prazer de destruir; e, no segundo: a dureza, o domínio sobre si e a capacidade de manter uma determinada vontade ao longo de muito tempo.

Apesar do primeiro grupo de características ser absolutamente indispensável, como vimos, para a compreensão do tipo nobre, são as três últimas as mais reverenciadas por Nietzsche. Ora, caso remetamos esses dois grupos aos antípodas Apolo e Dioniso, veremos que enquanto as primeiras características podem ser compreendidas como características dionisíacas, as últimas e mais reverenciadas se revelam francamente apolíneas – e aqui retornamos à nossa recorrente discussão. Não querendo, porém, demorarmos nela – já que, pelos limites desse trabalho, tomamo-la por insolúvel –, o fato é que essas potencialidades mais aclamadas só são possíveis na medida em que o homem tenha os seus canais de extravasamento de forças, que possa retornar, vez por outra que seja, à “inocente consciência de animais de rapina”, enfim, na medida em que as potencialidades dionisíacas se façam possíveis e exequíveis. Independentemente, porém, da necessidade desses dois pólos, interessa-nos perceber que o nobre seria para Nietzsche – e justamente devido a essas potencialidades (dita por nós) apolíneas –, o resultado bem sucedido do processo iniciado pela moralidade dos costumes. O nobre ao configurar-se como um indivíduo bem coeso, no qual a hierarquia tem as suas partes fortemente interconectadas, revela-se como o indivíduo que, livre das amarras dos costumes, é capaz de obedecer a si mesmo, de

empenhar a palavra e cumpri-la contra todas as adversidades – sendo, então, o senhor do próprio livre-arbítrio, o animal capaz de fazer promessas, enfim o homem responsável, que explicitamos anteriormente. Sempre que intentarmos conceber o nobre de Nietzsche, devemos ter em mente essa sua força da vontade, o seu caráter duro e orgulhoso.

Uma outra característica muito destacada e apreciada por Nietzsche, e que em tudo se conecta a essa dureza e domínio de si, seria a arte da *veneração*: “São os poderosos que entendem de venerar, esta é sua arte, o reino da sua invenção”. Essa arte se expressaria no respeito à idade e origem, bem como na fé e no preconceito em favor dos ancestrais e contra os vindouros (BM §260). Ora, naturalmente essa reverência dos nobres para com seus ancestrais configura-se, como mencionamos acima, tanto como uma forma de venerar a si, quanto como uma expressão (talvez a maior delas) da plenitude, da gratidão pelo profundo orgulho do que se é:

“Mas o que significa *louvar*? Uma espécie de *compensação* em relação a um benefício recebido, uma restituição, um testemunho *do nosso* poder – pois quem louva diz sim, ajuíza, avalia, *julga*: atribui-se o direito de *poder* dizer sim, de *poder* honrar... O sentimento de vida e felicidade também é um elevado *sentimento de poder*: é a partir dele que o homem louva” (VP §775).

Além disso, observemos também que nesse ato de veneração aos antepassados revela-se que a hierarquia herdada ainda se mantém coesa, que a direção outrora tomada, apesar de potencializada, ainda persiste.

A coesão das partes e, conseqüentemente, força que caracteriza o nobre se revela não apenas na sua moral, hábitos e características psicológicas, mas também na sua constituição física. Para Nietzsche, o juízo de valor cavalheiresco-aristocrático (outra expressão para designar a moral dos senhores) “tem como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta livre e contente” (GM I, §7). Ora, aqui chegamos a um importante momento da nossa argumentação. Pois diante de tudo o que foi dito, podemos perceber que esses homens nobres, que esses “bem nascidos” eram não só felizes e plenos – “Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder” (BM §260) – mas também, e é aqui que

queremos nos deter, *necessariamente ativos*: os homens nobres “não sabiam separar felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da sua felicidade”.

Observemos que esse ser “necessariamente ativo” dos nobres implica que a sua consciência e reflexão estavam longe de se apresentar como algo de fundamental. No intuito de entendermos o que isso significa, lembremo-nos que tanto o domínio, quanto a imposição da moral dos senhores se estabeleceram unicamente através da ação, ou seja, da guerra, da força e da crueldade explícita. Os nobres encontraram a sua supremacia na ostensiva superioridade do seu poder, o papel da consciência limitava-se aí a reconhecer esse “óbvio” e louvá-lo na sua integralidade. Nesse contexto, a reflexão e mesmo a inteligência adquiriam “um gosto sutil de luxo e refinamento”, enfim, apresentavam-se-lhes como “aparatos” supérfluos que se punham muito longe de ser tão essenciais “quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na gratidão, vingança, na qual têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos” (GM I, §10). Como afirma Bornedal, a “[s]uperficialidade só é excelente quando é profunda; só é nobre quando toca o núcleo inconsciente ou instintivo” (BORNEDAL, 2004, p.132).

Os nobres não agiam, portanto, a partir de “princípios morais”, antes simplesmente agiam e depois louvavam os seus atos – sendo essa ação e *posterior* louvor o que constituía a sua moralidade; ela se seguia à ação, vinha no final. Naturalmente, propagado ao longo do tempo tal louvor configurava-se como uma espécie de código, mas um código que prescindia da reflexão. De acordo com Nietzsche, então, “tempos e povos fortes não refletem sobre seu direito, sobre os princípios do agir, sobre instinto e razão” (VP §423).

Demorando-nos um pouco mais nessa questão da consciência, ou melhor, da prescindibilidade dela, tenhamos em mente que para Nietzsche “todo pensamento que transcorre conscientemente é mera tentativa, na maioria das vezes um mero contraponto à moral”. Ora, isso nos remete à relação entre instinto e valor desenvolvida no capítulo anterior, pois, colocando o que foi dito sob a presente perspectiva, veremos que quando o corpo e a moral se encontram em harmonia, ou seja, quando a moral é apenas a expressão mais complexa da fisiologia, não há necessidade alguma da consciência auto-reflexiva. Daí é que para Nietzsche “só se age perfeitamente quando se age por instinto” e, mais do que isso, para ele, só se age moralmente quando se age por instinto, sendo essa a grande virada, a grande mudança que se expressa na moral como auto-elevação: “Quando a moral foi como que armazenada por meio do exercício em toda uma série de gerações – portanto a

sutileza, a circunspeção, a coragem, a justiça – então a força conjunta dessa atividade irradia mesmo até onde raramente chega a honestidade: até a esfera espiritual” (VP §440). Nesse sentido, como bem conclui Boredal: “A verdadeira inocência é sempre inconsciente” (BORNEDAL, 2004, p. 135).

### 3. O processo de *décadence*

É nas palavras do próprio Nietzsche que o problema da *décadence* se revela como uma questão crucial à sua filosofia: “O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence*” (CW, “Prólogo”). Ora, tal revelação, se levada a sério, pode vir a surpreender grande parte dos seus leitores, já que essa expressão de origem francesa<sup>62</sup> é algo que só aparece, ao menos de maneira significativa, no final do penúltimo ano do seu pensamento (1887-1888)<sup>63</sup> e ainda assim sem uma conceituação detalhada – e isto, em especial, no que se refere às suas obras publicadas. Contudo, essa falta de uma introdução formal e análise sustentável se dá, como afirma Conway, na maioria dos seus escritos pós-Zaratustra. Apesar de, como veremos, Nietzsche acreditar que a *décadence* aflige épocas, povos e indivíduos, ele não oferece uma descrição detalhada, de modo que essa teoria fica na sua maior parte implícita e incompleta. (CONWAY, 1999, p. 53). Independentemente, porém, do peso que essa incompletude e importância venham a ter, é certo que essa noção desempenha um papel que, se não essencial, ao menos é bastante intrigante.

O surgimento da noção de *décadence* se dá em conjunto com a ênfase na noção de fisiologia. Esta, apesar de encontrar-se presente em reflexões anteriores (desde o início da terceira fase), é revigorada com o surgimento da noção de *décadence*, já que se faz indispensável para a sua compreensão. Sinalizada essa inter-relação, observemos que a *décadence* é o elemento que – sendo essa a nossa interpretação –, mais do que qualquer outro, é capaz de sintetizar, de interconectar, as principais noções, concepções e posturas

<sup>62</sup> O fato do termo estar em francês deve-se sobretudo à influência de Paul Bourget sobre Nietzsche. No seu livro *Essays de psychologie contemporaine* (Volume I), há uma seção denominada “*Théorie de la décadence*” na qual Bourget desenvolve uma teoria da decadência literária, extraído dela uma teoria da decadência da própria sociedade. Essa teoria foi absorvida quase que inteiramente pelo filósofo, já que ela trata justamente da desconfiguração do todo a partir da desagregação das partes.

<sup>63</sup> Apesar de a *décadence* enquanto o conceito a ser aqui explicitado ter se delineado no período indicado (1887-1888), ela aparece anteriormente na obra nietzschiana: “A palavra *décadence* (sic.) aparece pela primeira vez na obra nietzschiana no final de 1876 ao verão de 1877 [...] Assim, se é correto afirmar que o termo é usado desde muito cedo por Nietzsche [...] é verdade também que ele adquire amplexidade enquanto conceito apenas no último período de sua produção, justamente ligado à reflexão tardia sobre o rompimento com Richard Wagner” (OLIVEIRA, 2008, p. 110).

filosóficas desenvolvidas (ou amadurecidas) na terceira fase do pensamento nietzschiano, sendo elas: vontade de potência, fisiologia (o corpo), moral, psicologia, hierarquia, ascetismo<sup>64</sup>, niilismo, crítica à modernidade, etc. Nesse sentido, como bem afirma Volpi “[o] tema da decadência, intimamente ligado ao do niilismo, perpassa, por assim dizer, toda a obra de Nietzsche e se torna para ele [...] um filão temático central na reflexão de seus últimos anos de lucidez” (VOLPI, 1996, p. 50).

Como não poderia ser diferente, na feitura dessa interconexão, uma determinada forma é demarcada: através da *décadence*, as diversas noções, concepções e posturas explicitadas acima se organizam sob a forma de uma grande narrativa da humanidade em geral (e assim colocamos a crítica de Nietzsche à noção de humanidade em suspenso). Diante disso, podemos compreender porque essa tão tardia e pouco desenvolvida noção é aclamada pelo filósofo como o pensamento que o ocupou mais profundamente: ela é o conceito *sintetizador* das suas principais inquietações filosóficas. Além disso – e aqui temos um segundo e forte motivo para compreender essa “profundidade” –, o problema da *décadence* é algo que se apresentou no interior da sua própria carne; Nietzsche se considerava, ainda que não de todo e nem principalmente, um *décadent*: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. [...] Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*” (EC “Por que sou tão sábio” §2).

Mas, o que afinal é *décadence*?

Toda hierarquia, lembremo-nos, para ser possível enquanto tal, deve necessariamente prevalecer sobre a tendência à dissolução que lhe é inerente. Contudo, por mais tempo que prevaleça, não é dada a nenhuma hierarquia a possibilidade de nunca sucumbir à dissolução. Não existem entes eternos: para o filósofo, tudo aquilo que se forma, que vem a ser, que cresce, “traz consigo um descomunal esfacelamento e perecer” (VP §112)

Em uma compreensão ordinária dos seres vivos ou mesmo dos seres inorgânicos, o processo de perecimento se apresenta como algo de óbvio: é definido como morte, deterioração, decomposição. Contudo, quando tratamos de mais entes complexos, como as civilizações humanas, nem sempre a aniquilação ou ainda as drásticas mutações sofridas por estes entes (vide o caso de Roma) são compreendidas sob o signo de um perecimento

---

<sup>64</sup> Lembremo-nos que o termo ascetismo engloba tanto o platonismo quanto o cristianismo.

inevitável – tal como a morte nos seres vivos. De acordo com a filosofia nietzschiana, porém – sendo isso o que a noção de *décadence* vem firmar –, o perecimento, isto é, a desestruturação absoluta da hierarquia, é um fenômeno necessário a todas as formações de domínio: toda formação hierárquica tem o seu fim, independentemente do seu grau de complexidade. Um homem morre, uma pedra se decompõe, uma sociedade degenera. Não há escapatória, não há meios de suprimir esse fenômeno: perecer é algo tão necessário como o desabrochamento e progresso da vida – e, assim, alerta o filósofo: “a razão exige que lhes deixemos seus direitos” (VP §40).

Em posse dessas considerações, podemos já vislumbrar que a noção de *décadence* reafirma a concepção da civilização como uma formação natural, dotada de um ciclo vital. Do mesmo modo que o filósofo concebe “que todo homem que não morre muito cedo representa [a *décadence*] em quase todos os sentidos” – tendo em vista que “durante a metade de quase toda vida humana o homem é *décadent*” (VP §864) –, ele concebe que “nenhuma sociedade é livre para permanecer jovem” e, que, assim, mesmo na sua melhor força tem de formar lixo e detritos, aproximando-se, com isso, inevitavelmente, da sua derrocada (VP §40).

Ora, de acordo com Nietzsche, não apenas os elementos e práticas degenerantes acompanham a sociedade na sua juventude – ou “melhor força” (lembremo-nos das reflexões acerca do “afrouxamento da moral”) –, como são uma consequência necessária de todo e qualquer “*acréscimo de vida*”: “Quanto mais enérgica e ousadamente procede [a sociedade], tanto mais rica se torna em malfadados, malformados, tanto mais próxima está da sua derrocada” (idem). Nesse sentido é que, para o filósofo, cada movimento frutífero e potente da humanidade *cria consigo*, ao mesmo tempo, um movimento de degenerescência – e daí “o vício, a doença, o crime, a prostituição”, bem como o sofrer e os sintomas do sucumbir pertencerem aos tempos de imensos adiantamentos (VP §112). Contudo, é somente a partir do momento em que esses elementos e práticas predominam, que temos não a causa, mas a indicação de que o processo de *décadence*, de morte da civilização em questão tenha se iniciado.

Algumas definições diretas são dadas à *décadence* (CW §7; AC §15; VP §40, 41) e todas elas revelam de maneira mais ou menos precisa o caminho para compreender esse conceito nietzschiano. A *décadence* se configura como um processo contínuo e inevitável de caotização da hierarquia conformadora de uma estrutura – o que significa que ela deve sempre ser entendida sob os parâmetros da doutrina da vontade de potência. Vejamos uma citação na qual a concepção de *décadence* como processo de caotização está muito bem

explicitada – embora esteja de início posta sob a perspectiva da literatura:

“Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não habitar mais o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo – o todo já não é um todo. Mas isto é a imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez a anarquia dos átomos, desagregação da vontade, 'liberdade individual', em termos morais [...] A vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância de vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto pobre de vida. Em toda parte paralisia, cansaço, entorpecimento ou inimizade e caos: uns e outros saltando aos olhos, tanto mais ascendemos nas formas de organização. O todo já não vive absolutamente: é justaposto calculado, postigo, um artefato” (CW §7).

No que se refere ao significado mais comum da *décadence*, que é o de processo de morte, de envelhecimento, a sua atuação, obviamente, restringe-se ao corpo de um indivíduo singular – não acarretando em grandes novidades, excetuando a sua relação com a doutrina da vontade de potência. Todavia, no que se refere ao seu sentido mais específico e mais próprio, o de morte das concreções humanas, os mecanismos são, e não poderia ser diferente, mais intrincados – conduzindo a concepções que, a nosso ver, são bastante surpreendentes, apesar de, como já dissemos, não desenvolvidas de maneira suficiente pelo filósofo.

Dito de modo direto, tenhamos em mente que, para Nietzsche, o processo de degenerescência da sociedade começa no corpo de seus membros: é a caotização fisiológica que conduz à caotização moral e social. Certamente, nesse caso, a caotização fisiológica não se restringe a um indivíduo singular, antes seria algo como uma epidemia, uma debilidade precoce, ou melhor, uma tendência à debilidade precoce tornada regra na sociedade em questão.

Nas suas anotações, Nietzsche chama atenção para que não confundamos as conseqüências com as causas da *décadence*, já que segundo ele foi esse erro – cujos meandros desenvolveremos no capítulo posterior – que serviu de base para a justificação dos métodos e preceitos da moral ascética. Para o filósofo, portanto, as degenerescências sociais como “[o] vício – o caráter vicioso; a doença – o caráter doentio; o crime – a criminalidade; o celibato – a esterilidade; a histeria – as fraquezas da vontade; o alcoolismo; o pessimismo; o anarquismo; a libertinagem”, são apenas conseqüências do processo de *décadence* (VP §42): “Entendimento fundamental sobre a essência da *décadence*: o que se considerou até hoje como as causas são suas conseqüências” (VP



§41).

O objetivo de Nietzsche em relação a esse alerta é o de trazer o corpo para o primeiro plano do problema da degenerescência social. É no corpo que o problema da *décadence* surge e que revela a profundidade, radicalidade do seu mal: pois além de ser passada através dos hábitos, ou seja, através do convívio cultural-social, a *décadence* também é passada hereditariamente: “Há um conceito que aparentemente não permite nenhuma confusão, nenhuma ambigüidade: é o de esgotamento. Este pode ser adquirido, pode ser herdado – em todo caso, ele modifica o aspecto das coisas, o *valor das coisas*” (VP §48).

Diante da citação acima, temos a noção de esgotamento como correlata à de *décadence*. Para compreendermos essa correlação, faz-se necessário que nos detenhamos a uma perspectiva “microscópica”, tal como fizemos no item 4 do capítulo anterior. Nesse sentido, observemos, então, que um homem que se encontre em processo de *décadence*, terá, tal como um homem saudável, as vontades mais fortes a subjugar as mais fracas, mas sendo esse subjugação cada vez mais debilitado, dar-se-á um número cada vez maior de vontades desgovernadas e assim, a anarquia se fará paulatinamente mais presente na hierarquia. Sem a coerção de outrora, muitas das vontades antes subjugadas se colocarão em pé de igualdade com as antes dominantes, deflagrando um combate sem trégua ou direção. Isso implica que o homem será palco dos mais variados antagonismos, sofrendo, dessa maneira, um profundo desgaste interno. Mais do que um homem fraco, teremos, neste caso, um homem esgotado, isto é, um *décadent*.

Uma vez que os instintos se encontrem em um processo contínuo de anarquização, torna-se impossível que a moralidade seja assegurada, já que, tal como explicitamos no item 5 do capítulo anterior, é a automatização instintiva o que possibilita ao homem tornar-se um determinado tipo de homem. E esse “tornar-se um determinado tipo” significa que o trabalho dos antepassados está garantido *fisiologicamente*, podendo então a moral, tal como vimos no item anterior, ser aprimorada e, com isso, sair do registro da mera coerção. Dito isso, percebamos que a *décadence* vem a minar o âmago do resultado de todo o trabalho da “pré-história” da humanidade – a automatização dos instintos – e com isto, naturalmente, o da história intermediária desta – auto-elevação. A *décadence* destrói a “linha” que liga os homens aos seus antepassados o que, por sua vez, implica a destruição da segurança do instinto e, portanto, da segurança do agir, da confiança em si, do orgulho de si, da harmonia entre corpo, moral e civilização. Destruir esse âmago é destruir as condições de conservação e crescimento do próprio homem, o que é o mesmo que destruir a possibilidade de existência do homem enquanto homem. A anarquia dos instintos torna a

moral e, com ela, todos os âmbitos da cultura e da civilização algo remoto, sem significado e, assim, uma lembrança dolorosa e perplexa daquilo que não é mais possível para um homem que sucumbe debatendo-se dentro e fora de si.

De acordo com Nietzsche, o combate incessante dos instintos entre si tende a causar primeiramente uma forte excitabilidade: os instintos outrora subjugados, ávidos por darem livre vazão à sua força, vêm à tona. Se, sob a imposição de uma moral (os escravos), ou em concordância instintiva com esta (os nobres), uma determinada forma de comportamento é assegurada, com a caotização dos instintos e, por conseguinte, declínio da moral, dá-se a perda de força de resistências contra os estímulos, ficando o comportamento, com isso – quer seja do nobre ou do escravo –, condicionado pelos acasos. Ora, essa casualidade comportamental implica em um homem de comportamento amorfo: o *décadent* experimenta, sem ordem ou trégua, toda espécie de paixões, inclusive as que antes se encontravam tenazmente subjugadas. Não pensemos, porém, que essa amorfia no comportamento seria algo como uma recondução do homem ao estado não-domesticado (pré-moralidade dos costumes). Sob a lógica da *décadence*, o homem não só perde a seletividade nas suas experiências, como as vulgariza e exagera até o descomunal (VP §44) – arruinando, com isso, o seu sistema nervoso, tornando-se um “doente dos nervos e da cabeça”. Daí a irritabilidade extrema, a debilidade da personalidade e a oscilação do humor passarem a fazer parte do caráter do *décadent* (VP §43), enquanto, em contrapartida, características como a temperança, a dureza para consigo, a razoabilidade frente às paixões, enfim todas as qualidades relacionadas a uma hierarquia coesa, saem definitivamente de cena.

Se, no homem saudável<sup>65</sup>, os instintos se dispõem de acordo com a morfologia da vontade de potência – os mais fortes se assenhoram dos mais fracos para garantir e potencializar a vida –, no homem *décadent*, eles se dispõem de acordo com a lógica da *décadence*, o que significa que buscam aquilo que é prejudicial, que degenera e aniquila a vida: “Digo que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso” (AC §6). Para Nietzsche, “[t]udo o que é feito na fraqueza malogra”, e, desse modo, uma vez iniciada a *décadence*, o mais apropriado seria simplesmente não agir, “não fazer nada”. Todavia, tal como vimos no parágrafo anterior, a força de não resistir, de não reagir, encontra-se extremamente

---

<sup>65</sup> Como podemos perceber, ao tratar do problema da *décadence*, os pólos nobre e escravo são substituídos pelos pólos saudável e doente – justamente devido à intra-relação entre *décadence* e fisiologia. No capítulo seguinte, trataremos de situar os pólos nobre e escravo e, por conseguinte, a moral dos senhores e a dos escravos, na discussão acerca da *décadence*.

debilitada sob a influência da *décadence*, e assim, “nunca se age mais rápida e cegamente do que quando absolutamente não se deveria reagir”: “A vontade é fraca: e a receita para prevenir coisas tolas seria ter uma vontade forte e não fazer *nada...* *Contradictio...* Uma espécie de autodestruição, o instinto de conservação está comprometido... A debilidade prejudica a si mesma... esse é o tipo de *décadence...*” (VP §45).

Sob a égide da *décadence*, então, toda conduta individual e coletiva dirige-se para o aniquilamento. Nesse sentido, os caluniadores e os destruidores encontram espaço; o vício, o estado doentio, a criminalidade, o histerismo, o alcoolismo, o pessimismo, o anarquismo e a libertinagem se propagam de maneira desbragada. Estas práticas *décadents* – que podem ser resumidas como um seguir sem freios desejos monstruosos – debilitam ainda mais o já debilitado homem *décadent*, substituindo, paulatinamente, a excitabilidade, por um profundo esgotamento, cansaço e desgosto com a vida. E aqui, presenciamos, então, o ciclo vicioso da decadência: quanto mais o corpo e a cultura desmoronam, mais os indivíduos procuram ativamente os meios de acelerar esse desmoronamento e, enfim, aniquilarem-se por completo.

Frente ao que está sendo dito, podemos já compreender a fórmula da *décadence* anunciada por Nietzsche: “A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer [...] transmite a fórmula da *décadence*” (AC §15). Ora, para o homem decadente, prazer e desprazer se convertem em um problema de primeira magnitude (VP §43). Contudo, só para o homem *décadent*, pois caso ele estivesse disposto de acordo com a morfologia da vontade de potência, os sentimentos de prazer e desprazer seriam simples fenômenos secundários. O homem saudável não tem como meta a busca do prazer e o afastamento do desprazer: o que ele busca, o que ele quer é mais potência. Desta aspiração por um *plus* de potência fazem parte tanto o prazer quanto o desprazer. O desprazer, concebido por Nietzsche como obstáculo ao sentimento de potência, à ampliação da potência constitui-se como um fato normal, como o ingrediente normal de todo fenômeno orgânico. O homem saudável não evita o desprazer, ao contrário, tem contínua necessidade dele; afinal, qualquer vitória, qualquer sentimento de prazer, qualquer acontecimento pressupõe uma resistência vencida. Ao opor-se à vontade de potência, o desprazer se converte para o homem são em estímulo, desafio. Para o homem *décadent*, porém, não é possível assimilar o desprazer como estímulo – este homem, por ser incapaz de resistência, tem no desprazer uma profunda diminuição e depressão da sua vontade de potência. Para esses dois tipos, também o prazer consiste em sentimentos bem distintos: ao saudável, prazer significa vitória, sobreposição aos obstáculos; ao *décadent*,

prazer é entorpecimento, é adormecer:

“A grande confusão dos psicólogos consiste no fato de que eles não distinguiram essas duas espécies de prazer – a do adormecer e a da vitória. Os esgotados querem repouso, espreguiçar dos membros, paz, calma [...] – os ricos e vivazes querem vitória, opositores superados, torrentes faustuosas de sentimentos de poder sobre os domínios mais vastos do que os de até então: todas as funções salutareis do organismo têm essa necessidade, – e todo organismo é um tal complexo lutando por crescimento de sentimento de poder” (VP §703).

Ora, as práticas abusivas cometidas pelo decadente revelam o movimento desesperado de alguém em luta contra o sofrimento. Para Nietzsche, o uso de produtos químicos excitantes, o apelo às emoções fortes, desmesuradas, as experiências aumentadas até o monstruoso, a precocidade erótica são exemplos que denunciam a tentativa de fuga do sentimento de desprazer através de intensas excitações, de doses cavaleares de “prazer”. A embriaguez do degenerado, portanto, os seus gestos de suprema atividade e descarga espiritual ou nervosa – que muitas vezes se caracterizavam não pelo uso de “aditivos”, mas, ao contrário, por uma radical abstinência – apesar de terem sido, como desenvolveremos no capítulo posterior, confundidos com a plenitude dos afortunados, configuram-se, para o filósofo, apenas como uma situação “de alimentação doentia do cérebro” (VP §48).

Diante disso, podemos perceber o apreço do bicho homem degenerado pelos estados de aniquilação da personalidade em detrimento da auto-afirmação de si. De qualquer sorte, a nenhum homem é dado suportar tamanho grau de excitabilidade por muito tempo: da excitabilidade se segue, como já o dissemos, um estágio de profundo esgotamento. Uma vez atingido este estágio, a morte passa a operar ainda mais sedutoramente, ela se apresenta ao *décadent* como única possibilidade de escapar do tormento que lhe é a vida. Compreendamos que, em se tratando de toda uma sociedade, esse modo de avaliar consiste em algo de bastante grave e perigoso.

Sem moral, sem a fixação de uma interpretação para a vida – ainda que temporária – o sofrimento passa a ser algo de insuportável, um fardo demasiado pesado para se carregar. O bicho homem, complexidade de potências nunca definitivamente determinadas, tem apenas na moral um meio de estabelecer-se, de tomar forma para crescer e agir. Se uma vontade não se impõe, se uma perspectiva não se fixa, o homem doente se perde na multiplicidade das suas possibilidades: todo peso de uma existência sem sentido decai sobre ele. O problema que se impõe ao esgotado não é o sofrimento mesmo, pois este

sempre existiu – a sua dor é dada pela ausência de resposta à pergunta para qual ele volta todo o seu clamor: “*para que sofrer?*”. O sofrimento sem interpretação é o que lhe era demasiado difícil de suportar (GM III, §28). O bicho homem degenerado, sem força para tomar a vida em suas mãos, para *significá-la*, perde-se no fluxo de um devir desenfreado que lhe provoca intenso sofrimento. Incapaz de valorar, as portas do suicídio são abertas. A morte passa a ser o único consolo, a única saída para um devir sem sentido e cruel – nesse momento a *décadence* se aproxima do seu desfecho.

Ao desestruturar o sistema de valores sob o qual se funda uma sociedade, o processo de *décadence* impossibilita não só uma existência saudável, como a própria existência. Quanto mais esse processo avança, mais o homem é assolado pelo desejo, pela necessidade de perecer. Sem forças para lutar contra a morte, a favor da vida, o que resta ao bicho homem doente é tomar o partido da morte. Dessa maneira, não ficando satisfeito em simplesmente deixar-se morrer, pode utilizar, tamanho é seu desgosto com a vida, o pouco de força que lhe resta para organizar verdadeiras epidemias de aniquilamento. Contudo, paradoxalmente, desse ódio contra a vida, desse desejo de morte, um direcionamento, uma valoração é extraída pelos instintos de cura e proteção da vida que degenera – e é assim que o instinto da *décadence* entra em cena como vontade de potência (VP § 401).

## CAPÍTULO III

### *A origem do ideal ascético*

#### **1. Doença e civilização**

No capítulo anterior expusemos dois movimentos significativamente opostos: apresentamos o da moral como auto-elevação – ápice evolutivo das organizações sociais – e, o da *décadence* – processo natural de degeneração social. Observemos que esses movimentos são condizentes com o ciclo do organismo social: o seu vigor e exuberância juvenis e a sua senilidade.

Contudo, nem sempre o processo de degenerescência das organizações sociais culmina – como seria de se esperar, uma vez que Nietzsche as compreende como organismos dotados de um ciclo vital – com a morte propriamente dita. Em virtude das complexas e potentes teias que compõem esse tipo de organismo, faz-se possível a criação de artifícios capazes, não de reverter a degenerescência, mas de cristalizá-la e assim, garantir uma sobrevida.

Excetuando o último item do capítulo anterior, detivemo-nos, até então, unicamente à perspectiva saudável, “feliz” – ao menos, no que se refere aos parâmetros nietzschianos – da formação do homem e da moralidade. Todavia, essa saúde das concreções sociais – que, como bem o sabemos, engloba tanto a do homem, quanto a da moralidade – configura um período (o período *intermediário*) que, de um modo geral, já passou. E isso não porque os diferentes organismos sociais tenham chegado à fase da degenerescência concomitantemente. Afinal, diferentes povos tanto podem surgir em épocas distintas, quanto as suas fases podem ter diferentes durabilidades – e, assim, um povo pode sucumbir enquanto outro se forma. Se, para Nietzsche, podemos afirmar que o período de apogeu das concreções sociais já passou – o que, por sua vez, não impede que haja novos apogeus –, é porque, para ele, houve uma contaminação geral da degenerescência<sup>66</sup>, contaminação

---

<sup>66</sup> Na anotação §143 da Vontade de Potência, podemos observar que o filósofo compreende a civilização egípcia como a primeira que esteve sob o domínio do ideal ascético. Para Nietzsche foi a degenerescência dessa civilização que veio a contaminar a grega – vide nota §427. Ainda na anotação §143, Nietzsche coloca a degenerescência cristã como derivada da judia e esta última como derivada da raça ariana. Enfim, temos nessa nota todo um esquema da contaminação da degenerescência entre as diferentes

que veio a transformar a maior parte das sociedades em sociedades degeneradas, que veio a tornar a plenitude de vida em uma desejada sobrevida, que veio a tornar o ideal oriundo da *décadence* numa espécie de ideal geral da humanidade. Essa intrigante “contaminação”, essa *morbidezza* geral da humanidade constitui, para Nietzsche, o grande enigma que o animal homem propõe ao filósofo:

Uma tal errância-total da humanidade em relação aos seus instintos fundamentais, uma tal *décadence*-total do juízo de valor é o sinal de interrogação *par excellence*, o enigma propriamente dito que o animal homem propõe ao filósofo – (VP §39)

Uma espécie de sobrevida degenerada seria, pois então o que, para Nietzsche, caracterizaria o terceiro período da saga humana – período que só no que se refere ao Ocidente dataria de mais de dois mil anos. Em palavras breves, essa “sobrevida” significa que apesar de o homem não ter sucumbido absolutamente, a sua permanência foi assegurada através da sua crescente automortificação. Para que compreendamos com propriedade o que isto quer dizer, não basta que estabeleçamos a conexão entre o período de apogeu e os primórdios do processo de degenerescência das concreções sociais – o que faltou no capítulo anterior. É necessário que antes realizemos um retrocesso, isto é, que nos detenhamos no aspecto doentio do processo de hominização. Pois todo o processo de degenerescência das concreções humanas, que é o mesmo que o processo de degenerescência do homem em geral, está, como não poderia deixar de ser, diretamente relacionado às doenças que surgiram ao longo dos dois períodos que conformam a sua história. Bem verdade, o próprio modo pelo qual o homem, depois de deflagrada a degenerescência, veio a permanecer (sua “sobrevida degenerada”), foi cunhado pela doença.

Remetendo-nos ao que foi desenvolvido anteriormente, o processo de hominização possibilitou, como fruto maduro e *tardio*, o homem soberano. Esse tipo de homem que, como vimos, é o tipo de homem reverenciado por Nietzsche – e ao qual ele, através da sua filosofia, concede um lugar natural de primazia na hierarquia –, não deve ser encarado como algo que já estava inscrito, de maneira necessária, quando se deu o início da formação humana. O homem não se formou enquanto homem, não se agregou, para atingir

o homem soberano – lembremos que a doutrina da vontade de potência rejeita a teleonomia. A formação do homem soberano é uma formação casual. Contudo, paradoxalmente, Nietzsche afirma que embora, no início do processo, não se pudesse prever tal fruto, tudo na “árvore” estava preparado e crescia com vistas a ele (GM II §2).

Observemos que as considerações expostas acima revelam a tentativa do filósofo, ainda que um tanto tensa quando posta ao lado da sua rejeição à teleonomia, em firmar um ideal de perfeição humana sem ter de recorrer a autoridades ou propósitos supra-terrenos. É na própria dinâmica do processo natural (casual e espontânea, ao mesmo tempo em que organizada e direcionada) que Nietzsche pretende encontrar os fundamentos do seu ideal de perfeição humana. Para o filósofo, de fato o processo de hominização não se deu com vistas ao homem soberano, mas o modo como este processo se organizou no curso do devir, apontava para ele como expressão suprema. E aqui deparamo-nos novamente com a ambivalência do conceito de vontade de potência, tendo em vista que ele expressa tanto o caráter da existência (dinâmica do processo natural), quanto um ideal de perfeição (tipo superior como expressão máxima da vontade de potência). Ora, mas não é neste aspecto, já trabalhado, que iremos nos deter. Se o expusemos, foi para rememorarmos que apesar de haver, no processo de hominização, um coroamento, ele, não sendo uma finalidade transcendental, é atingido apenas por poucas exceções – estando a maioria “desobrigada” da perfeição. Nietzsche, porém, como já nos é dado supor, não se satisfaz em conceber essa maioria “não perfeita” como seres medianos e medíocres. Devido à violência que, de acordo com o filósofo, possibilitou a formação do homem, uma grave doença veio a atingir os “fracos” – a má-consciência.

Quando tratamos da época da moralidade dos costumes, deixamos bem claro que esta moralidade se impôs e se firmou – vindo com isso a fixar os instintos – através da contensão violenta das propensões desregradadas, características ao antecedente do homem. Isso significa que a forma do homem foi impressa através de atos de extrema violência – através de sofrimento. Na Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche define o processo de hominização como o processo que veio a possibilitar a criação de uma *memória da vontade*. Ora, essa memória da vontade da qual fala Nietzsche nada mais é do que a potencialidade de “prosseguir-querendo o já querido” contra todas as adversidades – “de modo que entre o primitivo 'quero' e 'farei', e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa a cadeia do querer” (GM II §1) –, algo que, a nosso ver, está diretamente relacionado à questão da hierarquia entre os



instintos.

Ao apresentar essa idéia na *Genealogia*, Nietzsche antagoniza memória – resultado do processo de hominização – e esquecimento – potencialidade referente ao homem primitivo, “essa encarnação do esquecimento” (GM II §3). Ora, não pensemos que essa aparente dualidade, faça do esquecimento uma mera força inercial, dispensável uma vez que formado o homem. Longe disso, Nietzsche afirma que o esquecimento, mesmo no caso do homem dotado de uma memória, deve ser compreendido como uma força ativa, que assegura a saúde, já que fecha temporariamente “as portas e janelas da consciência”:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais na nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. (GM II §1)

A partir do que está posto acima, podemos perceber que o elogio ao esquecimento empreendido, pelo filósofo, está relacionado ao elogio que ele faz à inconsciência. Contudo, para que essa inconsciência expresse não um caos de propensões desregradadas, mas a “segurança do instinto”, em outras palavras, a hierarquia entre os instintos foi necessário todo o trabalho da moralidade dos costumes. Diante disso, dá-se que a constituição do homem soberano, o nobre, caracteriza-se, de acordo com a perspectiva presente, justamente pelo equilíbrio entre esquecimento e memória, entre inconsciente e consciência. Somente se livre das atividades dos instintos subalternos, graças à capacidade do esquecimento, a consciência permanece saudável o suficiente para assegurar a sua *memória da vontade*<sup>67</sup>. Observemos que sendo o homem uma profusão de instintos contraditórios, caso todos ou boa parte deles encontrassem espaço na consciência, o homem em questão tornar-se-ia um dispéptico, um animal que de nada consegue “dar conta”. O esquecimento é no homem, dada a sua complexa disposição, uma forma de saúde forte e só deve ser suspenso em determinados casos – os casos em que se deve prometer:

---

<sup>67</sup> A consciência no homem soberano pode tanto ser compreendida como memória da vontade, quanto como autoglorificação de si. Ambos os significados estão, por sua vez, completamente relacionados – afinal, a autoglorificação advém justamente do reconhecimento da capacidade de prometer, da “segurança do instinto”, a memória da vontade. Vejamos com isso, o quão a consciência do homem soberano está ligada à ação e, por conseguinte, distanciada dos pensamentos abstratos.

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviçais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) [...] Precisamente esse animal, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecerimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer”. (idem)

O que dizer, porém, dos homens nos quais o processo de hominização não resultou no bom funcionamento orgânico entre memória e esquecerimento? Dos homens cujos antepassados não puderam legar-lhes como herança a responsabilidade, já que nunca (ou muito pouco) puderam exercitar a capacidade de prometer, uma vez que estavam servindo de base para a realização das promessas dos homens mais fortes?

Na longa história da humanidade, os homens subalternos (os mais “fracos”) ao serem explorados, ofendidos, violentados incansavelmente geração após geração, adoeceram de tal modo, que a doença deixou de ser neles um simples estado, para vir a tornar-se a sua condição normal. Bem verdade, para Nietzsche, esses homens doentes, apesar de indispensáveis – já que meio para a ampliação da potência dos mais fortes – constituiriam justamente a excrescência da sociedade. Lembremos do que foi dito ao tratarmos do processo de *décadence* (mais propriamente na página 78): toda sociedade mesmo na sua melhor força tem de formar lixo e detritos – pois bem: esses detritos aos quais Nietzsche se refere constituem-se, entre outras coisas justamente pelos homens subalternos, que acabaram por se tornar homens doentes.

No Capítulo I, ao tratarmos do processo de hominização, detivemo-nos não só à perspectiva da saúde, como também reconstruímos a história desse processo concentrando-nos sobretudo na questão da hierarquia entre os instintos e na relação desses com os valores. Todos os argumentos ali expostos foram retirados principalmente das anotações do filósofo publicadas na coletânea *Vontade de Potência*. Já no livro *Genealogia da Moral*, a perspectiva pela qual Nietzsche desenvolve a idéia do processo de hominização está sobretudo relacionada à formação da má-consciência, bem como, e aqui temos um dado novo, à afirmação da crueldade como algo constitutivo do bicho homem. Com isso, podemos perceber que se, no Capítulo I, fixamo-nos na perspectiva mais fisiológica – tomando aqui, naturalmente, a noção de fisiologia no sentido nietzschiano –, a partir de agora nos fixaremos numa perspectiva mais psicológica.

Detendo-nos, então, na questão da crueldade como algo constitutivo do bicho homem – já que é essa crueldade internalizada que conduz à formação da má-consciência –, temos que, para Nietzsche, nas relações arcaicas a crueldade era um elemento explícito e intensamente presente. E isso, por dois motivos: primeiro, porque o sofrimento foi instintivamente concebido como um poderoso instrumento para a criação da memória e segundo porque o ato de infligir dor é no homem algo extremamente prazeroso e gratificante.

No que se refere ao primeiro motivo, Nietzsche afirma que o antiqüíssimo problema de criar no homem uma memória não foi, e nem podia – dada a violência que caracteriza o bicho homem primitivo –, ser resolvido com meios e respostas suaves. Bem verdade, para o filósofo, nada existe de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotética*: “Grava-se algo com fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (GM II §3). Ora, se remontarmos essa consideração aos costumes antigos, poderemos observar a extrema crueldade presente em alguns deles, crueldade que Nietzsche em parte compreende como necessidade de se criar uma memória:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu em si a necessidade de criar uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. (idem)

Observemos que se o processo de hominização conduz à criação de uma memória da vontade, o que torna o homem o animal capaz de prometer, então, “o estágio mais recuado do processo de hominização” deve coincidir com o surgimento da necessidade da promessa, o que, como afirma Giacoia, indica que esse “estágio mais recuado” deve ser encontrado “no terreno das relações pessoais de direito obrigacional: no âmbito das relações de escambo, troca, compra, venda, crédito” (GIACOIA, 2008, p. 199). Ora, essa última afirmação nos informa que Nietzsche, ao menos no que se refere à sua *Genealogia*, compreende as relações primordiais entre os homens sob os parâmetros da relação entre comprador e vendedor, entre credor e devedor. Para ele, sendo comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico – “[e]stabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar” – mais velhos do que os começos de qualquer forma de organização

social ou aliança, foram eles que deram forma aos mais toscos e incipientes complexos sociais, e, assim, à perspectiva sob a qual o homem veio a criar a sua própria forma – que, como sabemos, é a perspectiva do valor:

O olho estava posicionado nessa perspectiva; e com a rude coerência peculiar ao pensamento da mais antiga humanidade, pensamento difícil de mover-se, mas inexorável no caminho escolhido, logo se chegou à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago” (GM II §8)

Tenhamos em mente que a compreensão de que a relação primordial entre os homens está posta sob os parâmetros da relação de um vendedor com um comprador, revela não apenas a necessidade de desenvolver a promessa, mas a presença de uma forma rudimentar de avaliar, uma vez que a relação de compra e venda pressupõe o comparar, a avaliação. Com isso, ousamos afirmar que o homem precisou criar uma memória da vontade, porque já podia, ainda que toscamente avaliar. Explicitando em pormenores, isso significa que a ainda incipiente capacidade de avaliação, advinda da multiplicidade instintiva e expressa na relação primordial de um vendedor com um comprador, foi, sob o ponto de vista antropológico, o que incitou a necessidade de fixação dos instintos. Somente com a fixação dos instintos, os homens teriam as suas relações homogeneizadas, o que poderia garantir não só o estabelecimento dessa forma de relação (ela não seria minada por uma violência caotizada e daí vem a necessidade de prometer), mas também a formação de novos e mais potentes complexos de poder (e aqui nos remetemos novamente à perspectiva da vida). Com esses argumentos, concluímos não só pela naturalidade da capacidade de avaliação – o homem, sendo conformado por diferentes instintos é capaz de “enxergar” por diferentes perspectivas e, portanto de avaliar – quanto pela naturalidade do próprio processo de hominização – o antecedente do homem, animal não fixado, teve a necessidade de fixar-se (o que configura o processo de hominização), a partir de uma potencialidade advinda da sua riqueza instintiva. Notemos que essa última sentença é dotada de dois sentidos: a riqueza instintiva tanto necessita da fixação, para o não desperdício (ampliação da potência), quanto conduz a essa fixação. Retomando uma sentença afirmada na página 7, embora agora ela esteja dotada de uma outra densidade, podemos afirmar: o avaliar é uma criação dos instintos que acaba por garantir a sua hierarquia.

Tanto a relação da comunidade com os indivíduos que a conformavam, quanto a

relação dos indivíduos entre si estavam postas, então, sob os parâmetros da relação credor/devedor. Em se tratando da *medida* da pré-história, ao menos tal como Nietzsche a concebe, podemos imaginar os graves castigos que advinham da não quitação da dívida. No que se refere à comunidade, como não é difícil supor, aquele que quebrasse o contrato com ela, o criminoso, tinha o castigo de voltar a ocupar o lugar do inimigo odiado:

A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele. O “castigo”, nesse nível de costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança de graça (GM II §9).

No que se refere à relação entre indivíduos, a crueldade mesma não era menor, apesar de que nesse caso o inadimplente não era exatamente banido da comunidade. Tal como afirma Derek Hillard, na comunidade primitiva de Nietzsche, dizer “eu tenho um direito” significa o mesmo que “eu negocio, portanto eu tenho um direito” (HILLARD, 2002, p.44).

O devedor arcaico, “para infundir confiança em sua promessa de restituição”, bem como “para reforçar na sua consciência a restituição como dever e obrigação [...] empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda 'possua', sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida”. Nesse sentido, era possibilitado ao credor infligir sobre o corpo do devedor inadimplente “toda sorte de humilhações e torturas, como por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida” (GM II §5). Quando Nietzsche questiona de onde viria essa equivalência entre dano e dor, ele entra na seara do prazer da crueldade como algo inerente ao homem:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terras, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação da recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia em “*faire le mal pour plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar [...] A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito á crueldade. (idem)

De acordo com o filósofo, se o sofrimento veio a ser compensação para a “dívida”, isso se deu na medida em que fazer sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer.

Para Nietzsche, então, a *crueldade* constituía – e em certa medida ainda constitui, embora de maneira sublimada – o grande prazer festivo da humanidade antiga (GM II §6). Não pensemos, porém, que tal constatação indique alguma espécie de argumento contra o homem. Dada a identificação entre homem e vontade de potência, entre vida e vontade de potência, o prazer na crueldade é um traço psicológico esperado, natural – e daí o filósofo falar, com certo júbilo, acerca do fazer-sofrer como um encanto de primeira ordem, como um verdadeiro chamariz à vida:

Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mais um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção das crueldades bizarras eles já anunciam e como que “preludiam” o homem. Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de *festivo!* (idem)

Ao contrário do que podemos imaginar, não foi dessa crueldade prazerosa e ao mesmo tempo útil, já que instrumento primordial da mnemotécnica, de onde surgiu a grave doença que abateu o homem. Até mesmo porque, observemos, a sensibilidade do homem primevo à dor não era, de acordo com o filósofo, a mesma do que a de um homem moderno, espiritualizado: “A curva da sensibilidade humana à dor parece de fato cair extraordinariamente, e quase de repente, assim que deixamos para trás os primeiros 10 mil ou 10 milhões de indivíduos da hipercultura” (GM II §7). Ao que parece, a má-consciência surge não do ser alvo da crueldade, mas do não poder exercê-la.

Como dissemos anteriormente, uma vez que diferentes povos configuram diferentes organismos, eles, em um mesmo período de tempo, apresentam-se em diferentes estágios de desenvolvimento. Sob essa lógica, temos, então que, nos tempos primevos, enquanto determinados clãs já haviam, por exemplo, alcançado a automatização dos instintos, outros malmente haviam desenvolvido os seus costumes, melhor dizendo, malmente haviam entrado no estágio da moralidade dos costumes. Observemos que, no caso de ser deflagrado o domínio e, portanto, a exploração dos clãs mais avançados, e mais fortes – compostos de homens mais “*inteiros*” –, sobre os mais rudimentares – “população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade” (GM II §17) –, ocorrerá uma mudança radical, uma ruptura geral no que se refere à vida, ao modo de vida desses

últimos<sup>68</sup>. E é aí, nessa ruptura que, de acordo com o filósofo, cresce a má-consciência:

Essa hipótese sobre a origem da má-consciência pressupõe, em primeiro lugar que a mudança não tenha sido nem 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, contra qual não havia luta e nem sequer ressentimento. (idem)

Essa seria não só a origem da má-consciência, mas do Estado primevo – que teria se revelado aos subjugados como “uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável”. Ora, mas este Estado primevo nada mais é do que “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, organizada guerreiramente e com força para organizar”. Observemos que são esses homens agressivos que, como as vontades de potência mais fortes, imprimem uma nova forma de organização e, com isso, uma nova forma de organismo. Os homens pertencentes a raças violentas foram, portanto, os criadores, os artistas do Estado:

Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem uma estrutura de domínio que vive, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. (ibidem)

Aproximando-nos, então, do significado da má-consciência, tenhamos em mente que ela é justamente a doença, a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu. Essa radicalidade é tida por Nietzsche como tão profunda que ele chega a compará-la à mudança que deve ter sucedido aos animais aquáticos, “quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer”. Os homens que antes se dispunham livremente a partir do domínio de ora esse, ora aquele instinto, ou seja, “que eram levados pela água”, tiveram de aprender a “andar com os pés e 'carregar a si mesmos” (GM II §16).

Observemos que essa última sentença, “andar com os pés e 'carregar a si mesmos”, significa que esse homem subitamente domesticado teve de, sem qualquer preparo, passar a contar, para sobreviver, com a sua consciência, isto é, com “seu órgão mais frágil e mais falível”. Ora, uma vez que já não podia guiar-se pelos seus instintos desenfreados – o

---

<sup>68</sup> Com essas considerações, temos que nem todos os povos, nem todos os homens passaram por todo o processo concernente à moralidade dos costumes. Isso indica que existiram diferentes processos de hominização, o que, por sua vez, radicaliza ainda mais a noção de tipo.

castigo estava ali, justamente para lembrá-lo disso –, esse homem teve de aprender a ser prudente, a alargar a memória, agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa (GM II §15) –, enfim, teve de aprender a contar com a consciência:

Para as funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (GM II §16)

A questão, e aqui aproximamo-nos definitivamente do significado da má-consciência, é que “os velhos instintos não cessaram de fazer as suas exigências”. Todavia, completamente impedidos de descarregarem-se para fora, eles *voltaram-se para dentro*, e, assim, encontraram novas e subterrâneas gratificações. Sendo a crueldade inerente ao homem, o “voltar-se para dentro” dos instintos indica que a “hostilidade, o prazer na perseguição, na mudança, na destruição” voltou-se contra os possuidores de tais instintos – estando aí precisamente a origem da má consciência. A esse fenômeno, Nietzsche chama de *interiorização do homem*; e tudo que nele cresce após esse movimento é o que vem a denominar de “alma”:

Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos da liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. (idem)

Ora, notemos que a “força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados”, é a mesma que age, interiormente, “em escala menor e mais mesquinha”, criando a má-consciência e, como veremos adiante, o que se dá no caso do sacerdote ascético, criando os ideais contra a vida. Contudo, enquanto “no fenômeno maior e mais evidente”, a natureza violentadora e conformadora dessa força age sobre o *outro* homem, no fenômeno menor e mais mesquinho, essa força age contra o homem mesmo, contra “o velho Eu animal” (GM II §18). Diante dessa comparação, podemos ter idéia do quanto o homem “cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, corroeu, espicçou, maltratou a si mesmo” (GM II §16).



Embora, a má-consciência não tenha nascido nas estirpes de homens dominadores, o fato é que *sem* eles ela não teria nascido (GM II §17). Isso significa que foi graças ao tipo de homem que veio a se tornar o homem soberano, em verdade, para a sua possibilidade, que surgiu “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*” (GM II §16). Como salienta Carlos A. R. de Moura, “a má consciência não é assunto de dominadores, mas de dominados, não é coisa de senhores, mas de escravos” (MOURA, 2005, p. 142). Assim, portanto, reafirmamos mais uma vez que, na lógica nietzschiana, crescimento (a supremacia dos senhores) e destruição (a doença dos escravos) andam invariavelmente de “mãos dadas”.

Em posse dessas considerações, podemos afirmar em consonância com Giacoia que a palavra *Gewissen*, consciência, dissimula o abismo que separa formações distintas da consciência moral (GIACOIA, 2008, p. 197). A depender do pólo que um determinado homem, ou grupo de homens, ocupe no interior das formações de domínio, teremos uma ou outra dessas formações – sendo elas a consciência moral como afirmação de si ou a má-consciência. Contudo, se nos aproximamos da interpretação de Giacoia no mencionado ponto, afastamo-nos quando ele afirma que a má-consciência seria uma espécie de corrupção ou desvirtuamento da consciência moral – em outras palavras, um fenecimento do fruto da eticidade primitiva (idem, p.214). E isso porque, como já mencionamos, para nós, tanto a consciência moral como afirmação de si não representa uma meta a ser atingida – e daí àquele que não a atingisse estar desvirtuado –, quanto, sob o *pathos* nietzschiano da hierarquia, jamais poderia ser atingida por todos. Além disso, temos que uma vez assumida a lógica da natureza como laboratório experimental, nada mais natural que, a um animal tão complexo e ousado quanto o homem, houvesse um sem número de más formações e mesmo aberrações doentias. Lembremo-nos que se, como propõe a nossa interpretação, crescimento e destruição andam juntos, nada mais natural do que essa enfermidade do bicho homem. Nesse sentido, podemos destacar o seguinte trecho da *Genealogia*:

Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos; ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não

domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha na carne de todo presente – como não seria tão rico animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos? (GM III §13)

Numa perspectiva diferente, também ousamos discordar de André Itaparica, pois para ele, Nietzsche, nas suas interpretações acerca da moral, “elucubra como a cultura, enquanto um fenômeno natural, fez o homem passar de animal de rapina para animal doméstico” (ITAPARICA, 2008, p. ). Ora, de fato, a cultura, quando dominada pelo ascetismo, decerto faz desaparecer o animal de rapina, mas somente quando dominada pelo ideal ascético. Pois tal como vimos, a própria origem do Estado surge justamente a partir do animal de rapina e mais do que isso é posto como meio para a sua auto-elevação. Traçar uma relação absoluta entre cultura e a domesticação doentia, constitui-se para o próprio filósofo como um erro:

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como “verdade”, ou seja, que o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina “homem”, reduzi-lo a um animal manso, civilizado, *doméstico*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como autênticos *instrumentos da cultura*; com o que estaria dizendo que seus *portadores* representem eles mesmos a cultura. O contrário é que seria não apenas provável – não! atualmente é *palpável!* [...] Esses “instrumentos da cultura são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à “cultura”! (GM I §11)

Aqui, portanto, explicitado o significado e formação da má-consciência, encerramos o presente item. Antes, porém, relembremos que, estando a doença da “maioria explorada” sob o jugo dos senhores, não se tem propriamente um problema, como, por exemplo, a doença da sociedade. Lembremos que para Nietzsche uma sociedade saudável não existe para o bem de todos, mas para o bem dos nobres, dos homens superiores que detêm o poder:

O essencial numa aristocracia boa e sã é que não se sinta como função, mas como seu sentido e suprema justificativa [...] – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos. Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade não deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior de modo a ser superior (BM §258).

Todavia, como bem o sabemos, essa subjugação será em um dado momento inviável: pois tanto o homem submisso e sofredor entrará em franco colapso, quanto os próprios nobres e, por conseguinte, o seu domínio – afinal, tudo aquilo que se forma vem, em algum momento, a perecer.

## **2. O tipo ascético: a criação de um novo poder**

A partir de tudo o que foi desenvolvido no item anterior, não é difícil concluir que o processo de *décadence*, anarquia instintiva que torna a existência insuportável, atingirá, primeiramente, os homens subalternos. Afinal, eles, sob a impossibilidade de exteriorizarem os seus instintos, passaram a tê-los se contrapondo de maneira doentia e autodestrutiva – sendo essa contraposição não um mero estado, mas sim aquilo que veio distinguir esses homens, configurá-los enquanto “tipo”. Pois, notemos que a exploração à qual estavam submetidos estendeu-se ao longo de gerações, e, assim, o esgotamento, uma vez iniciado, foi tanto transmitido hereditariamente, quanto pelo meio – alimentação insuficiente, condições precárias de higiene, exploração física.

Perante esse fenômeno, concebido, pelo filósofo, como “feio e doloroso” (GM II §18), *décadence* como estado normal, podemos nos perguntar, o que fez com que esse homem, o sofredor de si, insistisse na sua existência degenerada, em outras palavras, o que o impediu de, estando sob a lógica da *décadence*, dar um “salto no nada” e finalizar a vida que a ele só se apresentou como sofrimento. Ora, tal como explicitamos no item 3 do capítulo anterior, esse “salto no nada” pode tanto se realizar a partir do suicídio direto, seja coletivo ou individual, quanto a partir de práticas abusivas que conduzem, paulatinamente, ao auto-extermínio.

A resposta a essa questão não é simples. Bem verdade, nela se encerra o objetivo da presente dissertação, que é o de compreender como os valores ascéticos, valores hostis à vida, puderam se formar e vir a imperar. Para que cheguemos a esse nosso objetivo, que como já podemos supor, em tudo está relacionado à conservação do homem portador da má-consciência, temos de compreender o tipo ascético. Pois o asceta, com a sua oculta violação de si mesmo (ele também é um homem de má-consciência), fez-se ventre de acontecimentos e ideais imaginosos (GM II §18), oferecendo com isso toda uma interpretação, todo um significado à má-consciência e ao sofrimento que dela advém – sendo justamente esta interpretação o que possibilitou a permanência e conseguinte

domínio do bicho homem degenerado.

Em um primeiro lugar, tenhamos em mente que o tipo ascético não pertence a nenhuma raça ou classe determinada – como afirma o filósofo, “ele floresce em todas as partes, brota em todas as classes” (GM III §11). Ora, isso significa que devemos nos resguardar de encerrá-lo em algum dos pólos que trabalhamos até aqui, o do homem nobre e o do homem subalterno – que, para utilizarmos uma terminologia mais nietzschiana, seria o tipo “escravo”. Como veremos ao longo deste item, o asceta dispõe em si traços referentes aos dois tipos, embora com relação ao nobre a semelhança – se é que podemos nomeá-la assim –, seja bastante pontual. Para que aproximação ao tipo nobre seja legítima, ela deve ser entendida no sentido de que o asceta também possui a sua vontade de potência bem coesa – apesar de a construção dessa coesão estar relacionada exclusivamente a ele, e não a uma linha hereditária – “Não que ele cultive e propague seu modo de valoração através da herança: ocorre o contrário – em geral, um profundo instinto lhe proíbe a procriação” (idem). A coesão faz do asceta, tal como ao nobre, um artista da violência e um criador de novas formas, embora no seu caso a violência seja uma autoviolência, e a criação a sua própria interioridade. Já no que se refere ao tipo escravo, a proximidade se faz mais palpável, pois o asceta, como mencionamos acima, também é “portador” da má-consciência<sup>69</sup>. Contudo, essa sua constituição psicológica, bem como a repressão instintiva que lhe é inerente, não estão relacionadas, ao menos não necessariamente, a uma coerção externa, como é o que se dá com o tipo escravo. A má-consciência no asceta é algo de indissociável do seu tipo desde a sua primeira manifestação. Além disso, se o escravo tem na má-consciência a sua fraqueza, o asceta tem nela a sua força, a sua possibilidade de domínio, pois a força do asceta reside não propriamente na má-consciência, mas no seu “ventre” imaginoso que confere a partir dela e para ela, uma interpretação.

Remontando-nos às primeiras manifestações desse tipo, temos o por Nietzsche chamado “homem da *vita contemplativa*”. Esse homem, caracterizado sobretudo por sua inatividade e cultivo de hábitos hostis à ação, é, para Nietzsche, um homem tipologicamente *décadent*. A sua inatividade mesma é uma expressão do seu esgotamento fisiológico: dado o seu cansaço, enfermidade, melancolia, ele é incapaz de transpor o seu mal-estar, os seus “juízos pessimistas sobre o homem e o mundo” em ações como “roubo,

---

<sup>69</sup> O budismo seria a única forma de ascetismo que, para Nietzsche, não estaria relacionada à má-consciência.

caçada, ataque, sevícia, assassinato” (A §42), isto é, em ações que, tal como os seus juízos, ponham-se contra o homem e o mundo – lembremo-nos que sendo “portador” da má-consciência, ele tem seus instintos voltados contra si, e daí, como desenvolveremos melhor adiante, a razão dos seus maus juízos, dos seus juízos pessimistas.

De todo modo, o que nos interessa notar é que o asceta não é um *décadent* comum, bem verdade, ele é o tipo *décadent* por excelência, uma vez que tem na degenerescência a sua fonte de força. Detendo-nos no que foi dito no parágrafo anterior, podemos observar que o asceta, diferente dos demais homens *décadents* – melhor dizendo, dos homens *em décadence* –, cultiva, e portanto cria, hábitos próprios, hábitos que, tal como mencionamos, são hostis à ação. Ora, se o asceta cultiva hábitos, ele possui alguma uma espécie de força, afinal o processo de degenerescência impossibilita justamente a execução de hábitos e práticas regulares, já que conduz ao comportamento caótico e autodestrutivo, ou à prostração absoluta. Diante disso, temos que os hábitos ascéticos – quais sejam: “certas formas de dieta (a abstenção da carne), o jejum, a continência sexual” e o isolamento (GM I §6) –, não se configuram como meras expressões da degenerescência, mas antes como uma forma de vida degenerada.

Apesar de o asceta surgir em tempos nos quais o processo de degenerescência já está iniciado<sup>70</sup> – o que é óbvio, sendo ele o típico *décadent* –, no momento do seu surgimento, ainda vigoravam os valores nobres. Tal como concluímos no item anterior, a *décadence* atinge primeiro os homens explorados e reprimidos e, enquanto permaneça nesse estágio – ou seja, enquanto não atinja as classes mais abastadas e os dirigentes da comunidade –, ela não implicará, ao menos não de imediato, na degenerescência do todo, estando, pois então, assegurada a vigência dos valores nobres. Dito isso, tenhamos em mente que, sendo o homem contemplativo, inativo e de constituição débil – algo contrário à atividade e vigor físico concernentes aos nobres e, portanto, aos seus valores –, a sua mais antiga linhagem não teve da comunidade um parecer favorável ao seu respeito:

Foi em forma disfarçada, com aparência ambígua, mau coração, e freqüentemente amedrontada, que a contemplação apareceu de início sobre a terra: quanto a isso não há dúvida. O que havia de inativo, cismador, não guerreiro nos instintos dos homens contemplativos, despertou por muito tempo uma profunda desconfiança à sua volta: contra isso não havia outro recurso senão inspirar um decidido *temor* a si. (GM III §10)

<sup>70</sup> Tanto em *Aurora*, no aforismo 42, quanto na “Primeira Dissertação” da *Genealogia*, aforismos 6 e 7, podemos encontrar indícios, não propriamente afirmações explícitas, acerca dessa associação entre o surgimento do tipo ascéticos e o período de degenerescência da comunidade em questão.

Em um tempo em que os valores eram cunhados por homens violentos, naturalmente temor e reverência eram indissociáveis<sup>71</sup>. Sendo “o sofrimento, a crueldade, a dissimulação, a vingança, o repúdio à verdade” claras virtudes (GM II §9), o único modo de aquele novo tipo se fazer respeitado era “inspirar um decidido temor a si”. E isso não apenas diante dos outros homens, mas – e como uma necessidade ainda mais fundamental – diante de si mesmos. Pois notemos, que os homens contemplativos com a criação de novos hábitos estavam criando novos valores e com estes todo um outro modo de portar-se, de colocar-se perante a existência. Contudo, sendo membros de uma determinada comunidade, os deuses e a tradição referentes a essa comunidade que, como sabemos, estavam de acordo com a moral dos senhores, conformavam-lhes em uma boa medida – estando aí uma outra fonte de conflito. Para poderem, então, crer em sua *inovação*, e com isso, crer em si mesmos, esses homens tiveram a necessidade de primeiro violentar dentro de si esses deuses e tradição. E quais foram os meios empregados? Ora, não é de admirar que sendo homens de tempos terríveis, eles dispusessem de meios igualmente terríveis, tais como a crueldade consigo, a automortificação inventiva, o automartírio, suplícios:

Lembro a famosa história do rei Vishvamitra, que através de milênios de automartírio alcançou tal sentimento de poder e confiança em si que empreendeu a tarefa de construir *um novo céu*: [...] todo aquele que alguma vez construiu um novo céu, encontrou poder para isso apenas no próprio inferno. (GM III §10)

Retomando a relação entre credor e devedor – que, como vimos, configura o molde das relações pré-históricas, seja dos homens entre si, ou desses para com o “Estado” –, Nietzsche afirma que ela “foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida [...] na relação entre *os vivos e seus antepassados*”. Nas comunidades arcaicas, imperava a convicção de que a sua subsistência era viabilizada pelos sacrifícios e realizações dos antepassados, em especial para com os primeiros, os fundadores da estirpe (GM II §19). Essa convicção não estava posta como um mero vínculo de sentimento – coisa que, para Nietzsche, não existia nesse mais longo período da existência humana –, mas sim como obrigação jurídica: “reconhece-se uma *dívida [Schuld]* que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua

---

<sup>71</sup> Bem verdade, para Nietzsche, independentemente de uma questão de época, tudo aquilo que é potente, triunfante, que quer tornar-se maior desperta reverência na mesma medida em que desperta temor (GM I §12).

sobrevida como espíritos poderosos de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir da sua força” (idem). Observemos que o modo de pagamento dessa dívida tanto se põe de acordo com a mnemotécnica, quanto fortalece a moralidade dos costumes, em outras palavras, a linha, o todo orgânico que um determinado indivíduo representa – além de ser uma importante expressão do prazer na crueldade:

O que se pode lhes dar em troca? Sacrifícios (inicialmente para a alimentação, entendida do modo mais grosseiro), festas, músicas, homenagens, sobretudo obediência – pois os costumes são obras dos antepassados, também seus preceitos e ordens –: é possível lhes dar bastante? Esta suspeita cresce e aumenta: de quando em quando exige um imenso resgate, algo monstruoso como pagamento ao “credor” (o famigerado sacrifício do primogênito, por exemplo; sangue, sangue humano, em todo caso). (ibidem)

Diferentemente do que podemos supor, para Nietzsche, “o medo do ancestral e do seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele – dívidas que podem ser consideradas como uma espécie rudimentar de culpa –, cresce na medida exata em que cresce o poder da estirpe, na medida em que ela se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida”. Nesse sentido, podemos então afirmar que os ancestrais das estirpes mais poderosas assumiram, “por força da fantasia do temor crescente”, proporções cada vez mais gigantescas até, por fim, desaparecerem “na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível”. Para Nietzsche, é na transfiguração do ancestral dessas estirpes *mais poderosas* que se encerra a origem da concepção de deus – “uma origem no *medo* portanto!” (ibidem).

Com a aristocratização das estirpes mais poderosas – o que ocorre na era intermediária –, é constituída uma nova forma de relação com os deuses, uma vez que eles também são aristocratizados. De acordo com o filósofo, formadas as estirpes nobres, elas, de fato, “restituíram com juro, a seus criadores, seus ancestrais (deuses, heróis), as qualidades que nesse meio tempo se haviam tornado evidentes nelas mesmas, as qualidades *nobres*” (ibidem). Utilizando, como exemplo, os deuses gregos, Nietzsche afirma que eles seriam os reflexos e expressão máxima das qualidades dos homens nobres e senhores de si, o que, por sua vez, viria a divinizar o animal no homem e assim esse não se dilacerava, não se enraivecia consigo (GM II §23). Curiosamente, Nietzsche menciona que os gregos, “essas crianças magníficas e leoninas”, utilizavam dos seus deuses precisamente para manter afastada a má consciência (idem).

Se, em consonância com Nietzsche, podemos afirmar que os escravos e servos de

gleba se adaptaram ao culto dos senhores, “seja através da coerção, seja por servilismo e *mimicry* [imitação]” (GM II §20), adotando os seus deuses – o que, notemos, é decisivo para que o escravo se resigne ante a sua posição –, o mesmo não podemos dizer sobre o tipo ascético, tendo em vista que esse, para afirmar a sua crença necessita justamente negar os deuses condizentes aos nobres. Diferentemente dos nobres, porém, não é a partir da afirmação das suas características que o asceta vem a construir a sua crença, conceber o seu deus. No asceta, a idéia de “deus” surge a partir da reinvenção e interpretação dos seus intrincados processos psicológicos (a má-consciência).

A concepção ascética de deus não está relacionada à crença de uma dívida para com os antepassados, mas sim à internalização do binômio credor/devedor. O credor do asceta não é um antepassado capaz de assegurar a comunidade – lembremo-nos que o seu tipo não está relacionado, ao menos não originalmente, há uma determinada estirpe –, mas um deus habitante da consciência que exige a eliminação impossível dos seus instintos já reprimidos. Se havia sofrimento suficiente com a impossibilidade dos instintos descarregarem-se para fora, o asceta, com sua automortificação inventiva, cria um deus para que esses instintos reprimidos transformem-se numa outra fonte de dor. O asceta, ao apreender em “deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus “autênticos insuprimíveis instintos animais”, reinterpreta esses instintos como culpa definitiva em relação a deus (GM II §22). Dessa maneira, notemos bem, a perspectiva de um resgate da dívida se encerra, uma vez que os instintos que condenam o homem são “insuprimíveis”: o homem passa a ser definitivamente culpado (GM II §21). E daí a Nietzsche afirmar que “esse homem da má-consciência se apoderou da superstição religiosa para levar o seu martírio à mais horrenda culminância” (GM II §22)<sup>72</sup> – afinal, em si mesma a religião, tal como podemos observar no caso dos nobres, nada tem a ver com a moral ascética (VP §146).

Todavia, a criação ascética não termina no “Não” que ele diz à sua animalidade doente e com esta à sua corporeidade, à vida, enfim a tudo aquilo a que essa animalidade pertence, como a “natureza”, o “mundo”, e toda esfera do vir a ser e da transitoriedade (GM III §11). De acordo com o filósofo – e, assim, aproximamo-nos definitivamente do ideal, da criação ascética –, esse Não que o asceta diz a si, “ele o projeta para fora de si, como um Sim, como algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus” (GM II §22). O

---

<sup>72</sup> Talvez, essas considerações sugiram que o asceta aí seja exclusivamente o sacerdote cristão. De fato, para o filósofo, o cristianismo seria a maior expressão do ascetismo, da doença que esse representa, mas, como ele mesmo, afirma, “[o] ascetismo não é específico do cristianismo” (VP §174).



Não do asceta garante-lhe, pois uma direção a seus instintos degenerados, assegura a sua vontade de potência, afirma o seu tipo – ainda que essa afirmação se baseie na negação do próprio corpo, dos seus instintos. Como o asceta, com a sua fisiologia debilitada e a sua psique mórbida, não é capaz de na luta com os homens nobres, fortes e vigorosos, afirmar o seu poder, ele cria uma lógica sob a qual a vida passa a valer como ponte para outra existência, existência que é conformada pela negação de tudo aquilo que, de acordo com o filósofo, é efetivamente dotado de existência:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a filosofar: onde descarregará o seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. (GM III §12)<sup>73</sup>

Toda a prática ascética – que, como vimos rapidamente, é baseada na “des-sensualização” e na inatividade – está diretamente relacionada à essa negação da existência. “O asceta trata a vida como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação” (GM III §11). Ora, uma vez que o mundo, bem verdade o seu próprio corpo se apresenta como um sofrimento intolerável, o asceta cria um mundo espiritual, que sendo em tudo contrário ao real, apresenta-se como uma promessa de felicidade. A partir disso, Nietzsche conclui que a vontade de potência ascética, fundamentando-se numa negação da vida, do efetivamente real, seria antes uma vontade de nada, uma vontade de morte tornada ideal, possibilidade de domínio.

Frente a essas últimas considerações, já podemos perceber que o sacerdote ascético tem no seu ideal, “não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse”, e isso de modo que seu “*direito* a existência se sustenta ou cai com esse ideal” (idem). Afinal, é através da sua interpretação que o asceta consegue impor domínio não só sobre si mesmo, mas também sobre os demais degenerados, os homens subalternos, detentores da má-consciência. Contudo, se a interpretação ascética garantiu a permanência e, como veremos no item a seguir, a supremacia do seu tipo, e, por conseguinte, da degeneração, por outro lado, foi ela que, ao fornecer uma interpretação, uma vontade de poder ao sofrimento, à má-consciência, “protegeu a vida diante do desespero e do salto no nada em

---

<sup>73</sup> A filosofia e o ascetismo estão, para Nietzsche, completamente imbricados. De acordo com ele, à “filosofia sucedeu inicialmente o mesmo que a todas as coisas boas – por muito tempo não tiveram coragem de ser elas mesmas”. As virtudes e impulsos dos filósofos são, pois, para Nietzsche, virtudes e impulsos ascéticos (GM III §9). Sócrates, como marco do domínio ascético no Ocidente, é o melhor exemplo destas considerações.

homens e estamentos que foram subjugados e oprimidos por homens” (VP §55). Como vimos no item 3 do capítulo anterior, é o sofrimento sem interpretação o que se apresenta, ao bicho homem degenerado, como um fardo demasiado pesado de suportar, fardo esse que o conduziria necessariamente à morte, caso não fosse a intervenção da interpretação ascética. O asceta, ao negar a vida e, através dessa negação vir a afirmar um outro mundo, uma outra realidade apazível ao sofredor, representa o “desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar”, sendo precisamente o *poder* do seu desejo, o grilhão que o prende à existência, que se torna o instrumento para que ele trabalhe na criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem. Desse modo, podemos concluir que, embora a interpretação ascética traga mais sofrimento, ela garante aos “malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores”, o *apego* à vida (GM III §13).

O tipo ascético, para Nietzsche, é um tipo extremamente paradoxal, pois ele é uma “desarmonia que se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica” (GM III §11). Ora, mas esse tipo no qual se manifesta tamanha contradição é, tal como vimos, justamente aquele que garante a existência da maioria dos homens. Sendo assim “a vida *contra* vida” que se revela na sua psicologia, no seu ideal, só pode ser aparente se considerada do ponto de vista fisiológico. O asceta, essa espécie *hostil à vida*, é um interesse da vida mesma, pois caso não o fosse, ele que sequer propaga o seu modo de valoração através da herança – tendo em vista que sua hostilidade para com a vida, o proíbe a procriação –, já teria sucumbido no curso do devir (*idem*). Assim, tal como nos indica Carlos A. R. de Moura, “esse aparente inimigo da vida é, na verdade, uma potência conservadora e afirmativa da vida” (MOURA, 2005, p.153) Para o filósofo, o ideal ascético é exatamente o contrário do que acreditam os seus adoradores, pois é a vida que “luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida”, ele está precisamente “entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida”. De fato, esse tipo surge do seio da *décadence*, sendo o *décadent* por excelência, mas surge “do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM III §13). A *dominação sobre os que sofrem* é, pois então o reino do sacerdote ascético, esse novo tipo de animal de rapina (GM III §15):

Oh, esta insana e triste besta que é o homem! Que coisas não lhe ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, que *bestialidade*

*da idéia não rompe de imediato, quando é impedida, apenas um pouco, de ser besta na ação!... (GM II §22)*

Como podemos observar, o que desenvolvemos até aqui não é ainda suficiente para que compreendamos o grande “enigma” que, de acordo com Nietzsche, o animal homem propõe ao filósofo. Pois que o asceta tenha conseguido imperar, sobre os fracos degenerados e votados ao sofrimento, não explica como ele pôde ter feito do seu domínio algo de absoluto, algo que faria do seu ideal, o ideal dominante na Terra. Pois para Nietzsche, o modo ascético de valorar se configura como um dos fatos mais difundidos e duradouros que existem e isso de modo que “[l]ida de um astro distante, a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez à conclusão de que a terra é a *estrela ascética* por excelência, um canto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, que jamais se livraram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor – provavelmente o seu único prazer” (GM III §11).

Diante disso, podemos concluir que, no presente item, atingimos apenas a primeira parte do nosso objetivo: compreender como, para o filósofo, foi possível a *origem* do ideal ascético, dos valores hostis à vida. No próximo item, dedicar-nos-emos, então, à compreensão da segunda parte: como esses valores puderam vir a triunfar, a imperar sobre os nobres – e, atingido isso, daremos por encerrada a dissertação. Como introdução ao que virá, detenhamo-nos a uma intrigante anotação, na qual Nietzsche também coloca o enigma que o bicho homem propõe ao filósofo:

Uma prolongada reflexão sobre a fisiologia do esgotamento levou-me forçosamente à questão de quanto o juízo dos esgotados teriam penetrado no mundo dos valores.

O resultado que obtive foi tão surpreendente quanto possível, mesmo para mim, que em muitos mundos estranhos já me senti em casa: encontrei todos os juízos de valor superiores, que se assenhoraram da humanidade, ao menos da humanidade domesticada, reduzidos a juízo de gente esgotada.

Entre os nomes mais santificados extirpei as tendências destrutivas; chamou-se Deus o que debilita, o que ensina a debilidade, o que infecta de debilidade... encontrei que o “homem bom” é uma forma de auto-afirmação da *décadence*.

Deve-se conservar em honra a *fatalidade*: a fatalidade que diz ao fraco: sucumba...

Chamou-se *Deus* o fato de que se tenha negado essa fatalidade, – o fato de que se tenha arruinado a humanidade e a feito apodrecer... Não se deve usar o nome de Deus inutilmente...

A raça está arruinada – não pelos seus vícios, mas por sua ignorância: ela

está arruinada porque não compreendeu o esgotamento como esgotamento: as confusões fisiológicas são causa de todo mal...

A virtude é nosso grande mal-entendido.

Problema: como os esgotados conseguiram fazer a lei dos valores?

Perguntado de outra maneira: como chegaram ao poder aqueles que são os últimos?... Como acontece do instinto do animal-homem ser posto de cabeça para baixo?... (VP §54)

### 3. A inversão da hierarquia ou o domínio do ideal ascético

Para que compreendamos como os valores ascéticos conseguiram imperar, destronar a moral como auto-elevação, a moral dos senhores, devemos ter em mente que o asceta, sendo um novo tipo de animal de rapina, possui uma forte ânsia por domínio. Essa ânsia, surgindo não da plenitude da vida, mas da sua degenerescência é, igualmente degenerada: ela deseja não assenhorar-se de algo da vida, mas sim da vida mesma, “de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (GM III §11). Ora, esse assenhorar-se das condições fundamentais da vida significa que o asceta, com a sua vontade de potência degenerada, nega essas condições, isto é, nega *tudo aquilo que expressa o caráter da vontade de potência* – em verdade, essa é a dinâmica da sua vontade de potência degenerada (vontade de nada). Dito isso, não é difícil adivinhar que o asceta se põe não só contra a moral dos senhores, mas contra os próprios senhores – que, como vimos, são a expressão máxima da vontade de potência.

Contudo, não é por causa de uma mera lógica, tal como a explicitada acima, que o asceta se contrapõe aos nobres. De acordo com o filósofo, há um ódio, um ressentimento do tipo ascético, contra o nobre. Ódio esse que, na compreensão nietzschiana, é traduzido como o ódio dos medíocres contra os tipos de exceção, o ódio dos fisiologicamente degenerados e psicologicamente atormentados contra os privilegiados de alma e corpo, enfim o ódio das almas fracassadas contra as almas belas, orgulhosas e confiantes (VP §283). Para Nietzsche, o sacerdote é o *revoltado* entre os mal-sucedidos (VP §209).

Como não é difícil perceber, estamos agora diante de uma perspectiva bastante diferente da do item anterior. Lá, expusemos a criação da moral ascética ignorando as relações nas quais se inseria o sacerdote ascético, consideramos apenas a sua psique e, tratamos de entender a origem da moral, a partir da interpretação que ele lhe ofereceu. A questão, o dado novo que trazemos aqui para complementarmos o que lá foi dito, é que toda essa interpretação parece ter também surgido a partir de um *pathos*: o ressentimento

para com os poderosos. Apesar de a interpretação do asceta surgir a partir dos seus intrincados mecanismos psicológicos, ela se configura, para o filósofo, como uma interpretação *interessada*: garantir seu domínio e ao mesmo tempo promover a sua vingança para com os nobres. Notemos que o nobre, cujos instintos se exteriorizavam livremente, é, sob a lógica da moral ascética, absolutamente culpado perante deus.

Como afirma Carlos A. R. de Moura, ao “medir-se com os fortes, a desigualdade de condições e dos talentos parecerá ao fraco um escândalo, ele se porá em busca dos culpáveis por semelhante injustiça. Esta será a astúcia do seu *ego* doentio: ele escolherá dominar indiretamente seus instintos caóticos, colocando-os sob o julgo da vontade de vingança” (MOURA, 2005, p. 245). Frente a essa instigante consideração, fica claro, já de antemão, que a moral empreendida pelo asceta é uma condenação ressentida dos nobres que conduz à auto-afirmação. O sacerdote, o “organizador do rebanho de escravos”,<sup>74</sup> (idem, p. 148) é, para Nietzsche, o grande “odiador”: “Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos em espírito” (GM I §7).

A capacidade de criar todo um reino na consciência (o reino de deus) significa, para Nietzsche, que o tipo ascético acabou por resultar em um animal mais inteligente. Podemos perceber que o desenvolvimento de um “reino” na consciência indica que o sacerdote foi o responsável pelo desenvolvimento da própria consciência, isto é, foi o responsável por tornar o “órgão mais frágil e mais falível”, num órgão de primeira instância, num órgão capaz de tyrannizar os instintos. Sem a “segurança do instinto”, nele, a inteligência, a consciência inflada, torturante, são condições de existência. Notemos que, não sendo dotado do equilíbrio entre memória e esquecimento, tudo o que lhe restava era justamente desenvolver a consciência, o que implica no desenvolvimento da própria inteligência. Dito isso, parece bastante natural que o tipo ascético resulte em um animal mais inteligente do que qualquer raça nobre:

Sua alma olha de través, ele ama os refúgios, os subterfúgios, os

---

<sup>74</sup> Moura parece admitir que a moral ascética não é exatamente a mesma que a moral de escravos, muito embora admita que ambas tenham crescido no solo do ressentimento (MOURA, 2005, p. 132). Para nós, porém, esses termos são intercambiáveis, apesar de naturalmente indicarem perspectivas diferentes. Na nossa concepção, uma vez que o escravo, como um fraco, não tem força para impor uma perspectiva não há sentido em falar de uma moral escrava, na qual não esteja sendo levada em conta a presença do asceta. Como comprovação disso, dirijamo-nos tanto a *Além do Bem e do Mal* quanto à *Genealogia da Moral*. No primeiro, Nietzsche, ao introduzir o que ele entende por “moral de escravos”, no conhecido aforismo 260, ele a coloca como suposição: “Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais?”. Já na *Genealogia*, a valoração escrava e o tipo ascético são tratados, ao longo de todo o livro, como indissociáveis.

caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria. Uma raça de tais homens do ressentimento resultará necessariamente mais inteligente que qualquer raça nobre, e venerará a inteligência numa medida muito maior: a saber, como uma condição de existência de primeira ordem, enquanto para os homens nobres ela facilmente adquire um gosto sutil de luxo e refinamento – pois neles ela está longe de ser tão essencial quanto a completa certeza de funcionamento dos instintos reguladores inconscientes” (GM I §10)

A partir do que foi posto acima podemos perceber que, para Nietzsche, o desenvolvimento da inteligência e da consciência se configura como condição de conservação e crescimento de um determinado tipo. Os valores que colocam esse desenvolvimento como algo “venerável”, almejado, como algo a ser assegurado são os valores expressos pelo asceta e que afirmam o seu tipo. Curioso, porém é pensar que o desenvolvimento da inteligência está associado à promoção da doença, às condições de conservação e crescimento do que é doente, pois o tipo ascético, como já sabemos, é o doente que se quer doente, que frui a sua doença, o seu sofrimento. Frente a isso, já temos como vislumbrar o que Nietzsche pretende dizer quando afirma que “somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*” (GM I §6) – para o filósofo, estar doente é mais instrutivo do que estar são (GM III §9).

Além do que já foi pontuado, para Nietzsche, com o sacerdote ascético “a alma humana ganhou em *profundidade* num sentido superior e tornou-se *má*” (GM I §6). Ora, observemos que a “maldade” do sacerdote ascético em muito se diferencia da do nobre. Pois o nobre, um *superficial* que não sabia separar a vontade do ato, simplesmente exteriorizava a sua agressividade, mas o sacerdote, sendo o “grande odiador”, o que se opõe, por inveja, ambição e ressentimento a tudo aquilo que é vigoroso e expressa o caráter da vontade de potência é, para o filósofo, o *mais terrível inimigo*: “Na sua impotência o ódio toma proporções sinistras, torna-se coisa mais espiritual e venenosa [...] comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram” (GM I 7). Apesar da interpretação ascética e o tipo ascético serem inerentes um ao outro, é importante que tenhamos em mente que essa interpretação surge de maneira *interessada*: para garantir o domínio do seu tipo e ao mesmo tempo promover a sua vingança para com os nobres.

Tal como vimos, no item 2 do capítulo anterior, o tipo nobre tinha na noção de bom a própria afirmação de si, a afirmação dos “estados de alma elevados e orgulhosos que são

considerados distintivos e determinantes na hierarquia” (BM §260). O que, porém, não estava relacionado a ele, o tipo escravo e as suas respectivas características, não era sentido como algo odioso, mas simplesmente como algo comum, plebeu, simples – e aí temos, como mencionamos anteriormente (página 71), a origem da noção “ruim”. De acordo com a genealogia nietzschiana, paralelamente à transformação conceitual de “aristocrático” em “bom”, deu-se, a transformação de plebeu em “ruim” (GM I §4): “O homem nobre afasta de si os seres nos quais se exprime o contrário desses estados de elevação e orgulho: ele os despreza” (BM §260).

Nascida no seio de uma época aristocrática, a moral sacerdotal – lembremos que o sacerdote, no seu surgimento, comunga em parte dos valores nobres –, deriva da moral dos senhores, afinal ela, apesar de colocar-se de acordo com a degenerescência, tanto se mantém na perspectiva do valor, quanto tem a sua escala de valores dada entre dois pólos – sendo esses, no seu caso, “bom” e “mau”. Todavia, – e aqui temos um primeiro indício para compreender o porquê do império ascético –, a valoração ascética só consegue estabelecer-se com o declínio dos valores nobres, em outras palavras, dos valores que se põem de acordo com a vida (e aqui deparamo-nos com certa normatividade por parte de Nietzsche). Somente com o declínio da nobreza é que o termo “bom” passa a designar unicamente a aristocracia espiritual. E os sacerdotes apoderaram-se desta transformação, de modo a conceber no “bom” justamente aquilo que era tido como desprezível pela moral dos senhores, tal como a “compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade”, enfim “as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem” e como “mau” as propriedades veneradas pelos senhores, como o poder, a periculosidade, enfim tudo o que lhes inspirava *medo* (BM §260). De acordo com Nietzsche, os sacerdotes promoveram uma radical trasvaloração dos valores nobres (GM I §7).

Na concepção nietzschiana, a transvaloração dos valores promovida pelo asceta – “ato *da mais espiritual vingança*” (GM I §7) – tem como marco criador a negação dos valores nobres. Estando vedada ao asceta a verdadeira reação, a dos atos, tudo o que lhe resta é obter reparo através de uma vingança imaginária. Nesse sentido é que, para Marton, é “a impossibilidade de agir neste mundo que o leva a forjar a existência de outro, onde terá posição de destaque”<sup>75</sup> (MARTON, 1990, p. 75). O asceta, portanto, inverte os valores

---

<sup>75</sup> Marton parece não conceber o tipo ascético como aquele a quem, para Nietzsche, cabe as honras pela criação do “outro mundo”. Naturalmente, ela não nega que esse seja um dos papéis do asceta, mas ao falar do “responsável” pela criação do “outro mundo”, utiliza um termo mais genérico – qual seja,

nobres, e cria o “outro mundo” para justificar essa inversão. Através desse outro mundo, o além-do-mundo, os valores nobres e tudo mais que se relaciona com a vida, com o caráter da vontade de potência são negados. Frente a isso, justifica-se a afirmação de Giacoia de que o ascetismo é um processo conduzido inteiramente pela negatividade, no qual toda e qualquer alteridade é negada (GIACOIA, 2002, p.22) – seja esta o mundo, o caráter da vida ou o próprio corpo. Ainda a partir da interpretação de Giacoia, podemos afirmar que o “imaginário reativo” que caracteriza o asceta, “cujo conteúdo é haurido na negação da alteridade, caracteriza, para Nietzsche, a *décadence* fisiológica transposta para o plano dos afetos” (idem, p. 24):

Este mundo é aparente – *consequentemente*, há um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado – *consequentemente*, há um mundo incondicionado. Este mundo é contraditório – *consequentemente*, há um mundo sem contradição. Este mundo está em devir – *consequentemente*, há um mundo que é. [...] O *sofrimento inspira* essas conclusões: no fundo são *desejos* de que pudesse haver tal mundo; do mesmo modo no simples fato de que um outro mundo seja imaginado, um mundo mais *valioso*, exprime-se ódio contra um mundo que faz sofrer: aqui o ressentimento dos metafísicos contra o real é criativo. (VP §579).

Como dissemos já na introdução do presente trabalho, não é nossa pretensão desenvolver a história do ascetismo, nem explicitar as diferentes vertentes presente nesse movimento. No que se refere ao Ocidente, por exemplo, temos dois expoentes principais: o socratismo e o cristianismo. É certo que esses movimentos – compreendidos por Nietzsche, como homogêneos – revelam diferentes estágios do desenvolvimento e soberania do ascetismo, isto é, da vontade de nada. No capítulo IV de *Crepúsculo dos Ídolos*, podemos observar a diferença de estágio entre esses dois movimentos: o cristianismo, em verdade, é a mais completa expressão do ascetismo, isto é: da sede de vingança, da impotência, da automortificação inventiva etc. De todo modo, ainda que não nos detenhamos nos estágios pelos quais se deu o crescente domínio do ascetismo – afinal, nosso objetivo finda com o entendimento de como ele pôde imperar – é importante que compreendamos, ainda que de uma maneira geral, sob que lógica eles vieram a se conformar. Lógica essa que é sempre a da negação da vida, muito embora o ressentimento não esteja presente em todas as suas expressões – como é o caso do budismo.

Detendo-nos, então na perspectiva mais geral do problema do ascetismo, em outras palavras, a mais trabalhada por Nietzsche, podemos afirmar que o asceta promoveu, de

---

“homem do ressentimento”.



acordo com o filósofo, “com apavorante coerência” – que é o que podemos observar na citação acima –, a inversão da equação dos valores aristocráticos – a saber: bom= nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses (GM I §7). Julgando a vida como algo sem valor – “[e]m todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo juízo da vida: *ela não vale nada*” (CI II §1) –, os ascetas arrancaram os juízos morais de seu caráter condicional, a partir do qual cresceram e têm algum sentido, para colocá-los de acordo com um mundo quimérico, supostamente incondicional. E aqui podemos compreender com propriedade a citação que colocamos logo no início do presente item: “de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (GM III §11). O asceta, ao negar o caráter da vida, nega não só a supremacia dos nobres, mas a possibilidade de que haja diferentes expressões tipológicas, que haja diferentes expressões culturais:

A vontade de uma única moral mostra-se, portanto, na tirania daquela espécie, que talhou essa moral única no corpo, sobre as outras espécies: trata-se do aniquilamento ou uniformização a favor da moral dominante (seja para não ser mais um motivo de temor a ela, seja para ser aproveitado por ela). (VP §315)

Uma vez que seu mundo degenerado é incondicional, o asceta passa a medir tudo o que há, que é sempre condicionado, passageiro, de acordo com o seu mundo. A suprema autoridade que o asceta reivindica para o seu mundo, mundo do qual ele é o porta-voz, revela para Nietzsche, a vontade de potência ascética: ele busca uma autoridade tão alto quanto possível, a fim de encontrar-se tão pouco quanto possível humilhado sob ela (VP §275). Dessa maneira coloca o seu tipo, “o bom”, “o feliz”, “o sábio”, “o virtuoso”, como único tipo verdadeiramente existente. Esse bom ascético, que é o mesmo que o bom escravo – ao menos no que se refere ao Ocidente –, representa uma vingança contra os nobres, ao mesmo tempo em que revela a tentativa de trazer para o primeiro plano da existência, as propriedades que servem para promover a sua existência:

Que significa essa *vontade de poder por parte dos poderes morais* que, em colossais desenvolvimentos, passaram até aqui sobre a Terra?  
*Resposta: três poderes se escondem por trás dela:* 1. o instinto do *rebanho* contra os fortes e independentes 2. o instinto dos *sofredores* e malsucedidos contra os felizes 3. o instinto dos *mediócrs* contra os tipos de exceção. *Vantagem incomparável desse movimento*, quanto de crueldade, falsidade e estupidez também contribuiu nele: (pois a história do *combate moral contra os instintos fundamentais da vida* é, ela mesma, a maior imoralidade que já existiu sobre a Terra...) (VP §274)

Toda a valoração moral promovida pelo sacerdote torna o homem um bicho enfraquecido, pois a sua interpretação condena qualquer tipo de expressão da agressividade, já que a concebe como algo de necessariamente mal. Para Nietzsche, porém, só se é bom, como a própria noção de vontade de potência vem afirmar, ao preço de também ser mau: “No conceito de poder, seja o poder de um Deus, seja o de um homem, está sempre computada, ao mesmo tempo, a capacidade de ser *útil* e a capacidade de *prejudicar*. Assim é em todas as raças fortes” (VP §352). Diferente, porém é o que o sacerdote ascético exige do seu “rebanho” (para utilizarmos um termo nietzschiano): ao tomar “o bem e o mal como realidades que estão em contradição entre si (*não* como conceitos de valor complementares, o que seria verdade), aconselha que se tome partido do bem, exige que o bem renuncie e resista ao mal até a última raiz” (VP §351). E assim o tipo que se lhe apresenta como o mais desejado termina por ser o homem inofensivo perante os outros e perante si mesmo.

Ora, observemos que o asceta, apesar de proibir ao seu “rebanho” qualquer atitude agressiva, ele mesmo, ao assumir o comando, não se comporta dessa maneira: “No ‘*pastor*’ é que vem à luz o *antagonismo*: ele deve ter características opostas às do rebanho” (VP §284). O asceta quer valer como o *mais elevado tipo de homem*, quer chegar a dominar também sobre aqueles que têm o *poder* em suas mãos, quer impor que é invulnerável, inatingível... (VP §139) e para isso, ele deve ser muito imoral: “os meios dos moralistas são os meios mais terríveis já manejados; quem não tem coragem para a imoralidade da ação serve para ser tudo, menos para ser moralista” (VP §397).

Para Nietzsche, o asceta, “não é franco, nem honesto, nem reto consigo” (GM I §10). Quando a interpretação da existência surge da perspectiva malsucedida, de um corpo fisiologicamente degenerado e uma mente insuflada por idéias imaginosas, essa interpretação, querendo afirmar-se como superior, tem de se utilizar necessariamente da mentira – “Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais do seu direito à mentira” (CI VII §5). E, por conta disso, é que foi capaz de tomar a sua fraqueza e tudo o que advinha dela como virtude:

– nós encontramos uma espécie de homem, a espécie sacerdotal, que se toma a si mesma como norma, como cume, como a mais alta expressão do tipo homem: ela toma de si mesma o conceito de melhoramento – ela crê em sua superioridade, ela a quer realmente: a causa da mentira sagrada é a *vontade de poder*...

O erguer-se da dominação: para esse fim, a dominação de conceitos que estabelecem no sacerdócio, um *non plus ultra* de poder – o poder por

meio da mentira – em reconhecimento do fato de que ele não é possuído nem física nem militarmente... a mentira como suplemento do poder (VP §142).

Ao ensinar a odiar e desprezar o mais profundamente o caráter de quem domina em conjunto com o caráter da própria existência, o sacerdote ascético restaurou no homem subalterno a sua vontade de potência. Mas notemos que esse ódio e desprezo foram postos sob a perspectiva da mentira, mentira que é perniciosa porque se mascara como verdade<sup>76</sup>. Pois se o homem subalterno desconfiasse que a sua “vontade de moral” fosse tão-somente a vontade de potência por ele odiada, disfarçada, ruiria no mesmo instante a sua crença na moral e ele voltaria ao estado de desespero correspondente ao decadente desprovido de uma interpretação. Pois ele “entenderia que estava no mesmo solo do opressor e que não tinha nenhum *privilégio*, nenhuma *dignidade superior* diante deste” (VP §55). Para que a crença na moral ascética, que é o mesmo que a crença na superioridade do tipo ascético se tornasse possível foi necessário que o asceta encobrisse com a boa consciência toda mentira e todo ódio que configuravam seu tipo e sua moral:

Os sacerdotes são os atores de uma qualquer sobre-humanidade, à qual eles devem conferir evidência, quer se trate de ideais, de deuses ou de salvadores: eles encontram nisso sua profissão, para isso têm o seu instinto; a fim de o tornarem tão crível quanto possível, precisam ir tão longe quanto possível na similitude; sua inteligência de ator deve adquirir junto deles a *boa consciência*, só com ajuda desta última ela pode ser persuadida da verdade. (VP §138)

Foi o sacerdote, o “revoltado entre os mal-sucedidos”, que incitou o povo a se insurgir contra os tipos bem estabelecidos, ao conceder ao povo uma “vontade de potência” que encontrava a sua legitimidade justamente quando contra a vontade de potência dos mais fortes – “Não é a fome que provoca as revoluções, mas antes o fato de que o povo recebeu, *en mangeant* [ao comer], um apetite” (VP §209). A história da moral ascética – e aqui nos detemos exclusivamente ao Ocidente – é, pois a história “das mentiras e arte de difamar a serviço de uma vontade de poder (da vontade de rebanho), que se subleva contra os homens mais fortes” (VP §134).

Dito isso, aproximamo-nos definitivamente do que Nietzsche compreende por *rebelião*

<sup>76</sup> Tal como nos indica Frezzatti, “se nos lembrarmos de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), talvez sintamos um certo estranhamento ao ver Nietzsche incomodado com o uso de mentiras” (FREZZATTI, 2008, p.269). Todavia, a mentira a que Nietzsche se opõe aqui é um tipo específico de mentira, a mentira que o sacerdote ascético faz uso sob os nomes mais sagrados, para convencer a si e ao seu rebanho da sua supostamente divina e inquestionável superioridade.

*escrava na moral* – que tem como expressão máxima o cristianismo. Essa rebelião nada mais significa do que uma inversão radical na hierarquia dos valores, e por conseguinte, na hierarquia social. Se antes a casta mais alta – “*os poucos*” (AC §57) – era conformada pelos indivíduos que representavam a felicidade e a beleza na Terra, com a inversão da hierarquia, esse tipo passa a ser amplamente combatido e até mesmo eliminado, seja porque “adquiriu” a má-consciência (eliminação psicológica), o que nas raças mais fortes se revela como um fenômeno ainda mais grave – “[d]egeneração e autodestruição das ‘naturezas superiores’, pois nelas justamente o conflito torna-se consciente” (VP §400) – seja porque foi de fato aniquilado. O que não é possível, para o filósofo, é que uma raça senhorial permaneça sob o julgo da dominação, pois tal como ele afirma: “uma raça senhorial ou está por cima ou sucumbe” (VP §145).

Certamente, uma vez que estamos tratando de *inversão da hierarquia*, na mesma medida em que os homens que estavam no topo da hierarquia caem, os que estavam na sua base sobem, ocupando o lugar máximo de poder. Nesse sentido é que Nietzsche aplica o conceito de *tchandalas* – que são os párias da sociedade hindu, sequer tratados como seres humanos – aos sacerdotes e o de *sudras* – a última casta do povo hindu, acima dos *tchandalas*, já que esses não pertenciam a nenhuma casta – ao povo, os fiéis do sacerdote:

*A inversão da hierarquia.* – Os piedosos falsários, os sacerdotes, tornam-se entre nós *tchandalas* [...] consideramo-los como corruptores da vontade, como os grandes difamadores e vingativos em relação à vida, como os *revoltados* entre os mal-sucedidos. Nós fizemos da classe dos serventes, os sudras, a nossa classe média, nosso povo [*Volk*], aqueles que tomam as decisões políticas.

Por outro lado, os *tchandalas* estão no topo desde tempos remotos (VP §116)<sup>77</sup>.

A inversão ascética se revela não só no que diz respeito aos valores e à disposição social, mas também no que diz respeito à hierarquia entre os seus instintos, à fisiologia. Adotando a perspectiva do mais elementar, podemos observar que ser um “novo tipo de animal de rapina” está diretamente relacionado à questão da coesão entre as partes: o asceta, tal como o nobre, é uma besta mais inteira – sendo essa, pois então a sua “aproximação” ao tipo nobre, como mencionamos na página 99. Todavia, uma vez que a

<sup>77</sup> É curioso observar que apesar de Nietzsche recusar o ascetismo, ele aqui denuncia a inversão da hierarquia promovida pelo asceta, tomando como referência a sociedade hindu que, para ele, também é uma expressão do ascetismo. Nesse sentido é que Thomas H. Brobjer afirma que “a visão nietzschiana do homem (e da sociedade) era hierárquica, elitista e antidemocrática, sendo, portanto, aparentemente, não de todo incompatível com a estratificação social *à la* Manu ou Platão”, isto é, com uma estratificação social que também é expressão do ideal ascético (BROBJER, 1998, p.313).

sua “inteireza” surge não da plenitude da vida, mas da sua degenerescência, temos que ela é igualmente degenerada. E aqui retomamos ao que foi indicado na página 32, mais propriamente na nota 24: o modo de disposição entre as vontades. O asceta possui um modo de estruturação específico e que ele naturalmente tenta imprimir naqueles que domina. Nele, os instintos mórbidos dominam os mais sãos, e daí a ele dispor-se fisiologicamente de acordo com a degeneração. Pois notemos que do embate entre seus instintos reprimidos, deu-se uma inversão da hierarquia instintual. Esta inversão configura um modo de disposição contrário ao modo de disposição de uma estrutura em ascensão e diferente o de uma em declínio, que se encontraria em processo de caotização. Assim, temos no asceta a coesão das partes, o que lhe confere força, mas não saúde. O asceta dispõe-se de acordo com a lógica da *décadence* – e, por conta disso, o seu egoísmo, a sua ânsia de domínio tem para Nietzsche pouco valor:

O egoísmo é tão valioso quanto é fisiologicamente valioso quem o tem. [...] caso ele represente a ascensão da linha-homem, então seu valor é de fato extraordinário; e o cuidado com a sua conservação e proteção deve ser extremo. (É o cuidado do futuro, que nele é promissor, que confere ao indivíduo bem sucedido um tão extraordinário direito ao egoísmo.) Caso represente a linha descendente, a decadência, o adoecimento crônico: compete-lhe então pouco valor: a equidade primeira é a de que ele roube o mínimo possível de espaço, força e raio de sol ao bem-sucedido. Nesse caso, a sociedade tem por incumbência a *restrição ao egoísmo* [...]: quer se trate de um indivíduo, quer de todo um estrato do povo que definha e degenera. (VP §373)<sup>78</sup>

O ódio do asceta e toda a criação que dele advém não são, porém suficientes para o seu domínio sobre os nobres, somente com a degenerescência dos próprios nobres é que isso se faz possível.

De acordo com Nietzsche, uma vez que as sociedades aristocráticas se mostraram estabelecidas no conjunto e protegidas dos perigos externos, a moral nobre entrou em degenerescência. Afinal, as características nobres, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, enfim todos os seus impulsos fortes e perigosos, “que até então tinham de ser não apenas respeitados como socialmente úteis [...], mas cultivados e acentuados (porque necessitava-se

<sup>78</sup> É importante que nesta citação prestemos atenção em algo para o qual Frezzatti chama atenção. Se o egoísmo, para Nietzsche, só vale no caso do indivíduo bem sucedido, que representa a ascensão da linha homem, então, “[n]esse caso, o egoísmo é num certo sentido falso, porque o que se visa é o futuro do homem (FREZZATTI, 2008, p. 274). No item a seguir, teremos a chance de compreender a presente observação com mais propriedade.

constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste), são sentidos bem mais intensamente na sua periculosidade”, pois com a estabilidade “faltam os canais de escoamento” (BM §201). Ora, uma vez que os nobres, enquanto descendentes de povos bárbaros, não estavam familiarizados com o “poder conter-se”, eles voltaram-se uns contra os outros, contra os subalternos, contra si mesmos – o que nos remete ao panorama traçado no item 3 do capítulo anterior. E daí ao filósofo afirmar que: “[a] degeneração dos soberanos e das classes dominantes provocou a maior desordem na História!” (VP §874).

Modificada as condições de existência, rompem-se os laços que mantinham a antiga disciplina, a “segurança do instinto”. O perigo – que, nesse caso, nada mais é do que a caotização social, a violência desbragada – passa a estar situado “no indivíduo, no próximo, no amigo nas ruas, no próprio filho, no próprio coração” (BM §262); as paixões corrompidas “levam para baixo suas vítimas com o peso da sua estupidez” (CI V §1). Notemos que, com a corrupção feita soberana, o único que se apresenta como exceção à toda degenerescência é o animal de rebanho<sup>79</sup> conduzido pelo asceta, animal que já havia encontrado a sua terapêutica degenerada. Apesar de, sob o ponto de vista fisiológico e psicológico, este tipo estar, para Nietzsche, ainda mais corrompido, já que negava a vida e seus instintos fundamentais, ele não se apresentava como um perigo, ao menos aparente, para si ou para os outros: havia sido “melhorado”, isto é, enfraquecido pelo asceta. Com a *décadence* tornada soberana, apenas os medíocres tinham a perspectiva de prosseguir e procriar – eles, que haviam entrado em estado de degenerescência muito antes, sob o domínio do sacerdote ascético, revelavam-se como sobreviventes:

eles são os homens do futuro, os únicos sobreviventes; ‘seja como eles! tornem-se como os medíocres!’ , diz a única moral que agora tem sentido, que ainda encontra ouvidos. – Mas é difícil de se pregar, essa moral da mediocridade! – ela não pode jamais admitir o que é e o que quer! tem de falar de medida, dignidade, dever e amor ao próximo – terá necessidade de ocultar a ironia! (BM §262)

O sacerdote ascético, por sua vez, utilizou-se do fato de os instintos estarem corrompidos, para afirmar os instintos em si como vícios, como corruptores. Com essa estratégia, ele encontrou argumentos suficientes para empreender a tarefa de aniquilar as paixões e os desejos (expressões da vontade de potência) – conceberam esse empreendimento como meio de evitar a estupidez! (CI V §1). Sendo inerente a esse tipo o

---

<sup>79</sup> Observemos que o homem subordinado, o escravo, uma vez que passe a ser conduzido pelo asceta e a comungar dos valores por ele prescritos, torna-se o por Nietzsche denominado “animal de rebanho”.

antagonismo ao solo no qual cresceu (VP §204), é-lhe também inerente responsabilizar tudo o que se refere ao seu “solo” como culpado pela degenerescência, uma vez que essa entre em ascensão. Tanto no que se refere aos cristãos frente aos romanos, quanto no que se refere à Platão e Sócrates diante dos “autênticos helenos”, podemos encontrar, de acordo com Nietzsche, essa atitude de caluniar os instintos e moral nobres, como culpados pela degenerescência. A utilização do corpo que degenerava, da moral que degenerava como argumento para a condenação do corpo e dos valores que antes tão bem imperavam resultou em que o corpo e os valores fortes passaram a ser tidos, junto com a vida e a natureza, como degenerados “em si” – e aqui, temos a confusão das conseqüências com as causas da *décadence*, contra a qual adverte Nietzsche (vide página 79). Assim, os próprios nobres que, antes da sua derrocada, já reconheciam no asceta um novo tipo de poder (BM §51), assumiram, como meio de sobrevivência, os valores ascéticos, passando a se acusar pela presença das suas características mais elevadas: “É que os homens superiores terminaram por medir-se, eles mesmos, pelo padrão de virtudes dos escravos – acusaram a si mesmos de ‘soberbos’ etc. e censuraram todas as suas características mais elevadas!” (VP §874).

Através das suas inversões e calúnias “astuciosas”, os ascetas impuseram uma terapêutica que ao invés de fornecer um sistema fortificante, relacionado ao corpo, à disciplina, à alimentação, ofereceram uma moral, que ao preço de livrar o homem da morte, do auto-assassínio, promoveu “o lento auto-assassínio; pouco a pouco uma pequena, pobre, mas duradoura vida” (VP §247).

## CONCLUSÃO

Se os nossos argumentos foram pertinentes, podemos afirmar (sem dificuldade) que, apesar de a moral ascética negar valorativamente a vida, ela é tão natural quanto qualquer outra moral. O que a diferencia fundamentalmente é que ela não se molda de acordo com os parâmetros da formação ou da auto-elevação de uma determinada linhagem de homens – que é o que ocorre com as outras morais –, mas sim a partir da degenerescência intrínseca a um determinado tipo. A moral ascética é a expressão de uma força descomunal: da força de um tipo capaz de transmutar a sua “vontade de nada” – autodestruição advinda da caotização instintiva – em vontade de potência. E, desse modo, dominar – seja através do processo natural de perecimento, seja através da contaminação – a maioria das conformações humanas.

Comparando a moral ascética com a moralidade na sua primeira fase (a moralidade dos costumes), podemos observar que se esta surgiu como instância capaz de assegurar/hierarquizar os instintos caotizados, o mesmo se deu com aquela. Todavia, enquanto a caotização que precedeu a moralidade dos costumes não implicava em degenerescência – sendo capaz, portanto, de gerar uma moral saudável –, a que precedeu a moral ascética sim. A que se deve a essa diferença?

Acreditamos que há duas respostas para essa pergunta. A primeira, e mais simples delas, está relacionada à idéia de que a caotização referente ao antecedente do homem não foi originada de uma impossibilidade de exteriorização dos instintos. O homem “selvagem” dava livre vazão aos seus instintos contraditórios. A sua caotização instintiva fazia da sua existência um intenso e múltiplo devir, do qual ele, em algum momento, inevitavelmente se tornava presa – nada, além disso. Desprovido de uma interioridade, o antecedente do homem não era um sofredor de si: não tinha os seus instintos em um ininterrupto e silencioso combate. E é precisamente esse “silêncio”, essa não exteriorização o que envenena, o que conduz à má-consciência, o que torna o homem vítima de si mesmo, um degenerado.

A outra resposta vai um pouco mais fundo. Para que a desenvolvamos, temos de nos remeter primeiramente à relação entre homem e valor, à relação que, em nossa interpretação da filosofia nietzschiana, é a que mais propriamente diz sobre o *bicho* homem. O homem é, como diz Nietzsche, o animal indeterminado, mas o animal



indeterminado que determina a si, através da construção dos valores. Ao lado da concepção do homem como o animal indeterminado, devemos, pois então colocar a do homem como o animal avaliador. Todavia, e aqui encontramos o ponto de tensão entre essas duas possibilidades/potencialidades do homem, a sua determinação é sempre algo de temporário, uma vez que a moral, sendo dotada de um ciclo vital, irá, em algum momento, perecer e com isso reconduzir o homem à sua sempre iminente indeterminação, em outras palavras, à caotização dos seus instintos.

Ora, mas com isso ainda não respondemos, porque o caos ou a indeterminação do antecedente do homem não seria degeneração, e a do homem sim. Vejamos que a resposta se encontra na própria indagação. Pois, se o homem tornou-se homem através dos valores, através do estabelecimento de uma hierarquia de valores, o esvaecimento dessa indica a perda de identidade do homem enquanto homem. Se o ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e crescimento de complexas formas de vida, temos que sem esse “ponto de vista”, os homens e sua comunidade não podem se conservar ou crescer. A possibilidade existencial do bicho homem está diretamente relacionada *a essa parte espiritual do seu organismo: a moral*

No antecedente do homem a caotização instintiva, sendo o único estado por ele vivenciado, obviamente não era sentida como perda de um sistema condutor dos instintos, que é o que ocorre com o homem pertencente a uma sociedade em degeneração. Com o processo de *décadence*, os deuses, outrora tão potentes, os valores, outrora suficientes para assegurarem e enriquecerem a vida, perdem paulatinamente a potência e com esta a credulidade. Notemos que é por meio das estimacões morais que o mundo se apresenta “colorido” (VP §260), com a sua derrocada, o mundo torna-se cinzento, ou, em palavras mais diretas, *sem sentido*.

Com o processo de *décadence* tornado epidemia, a legitimidade dos valores é posta em xeque, o que significa que a sua universalidade, antes tida como certa graças à automatização dos instintos, já não pode mais ser validada – algo que o bicho homem não suporta. Lembremo-nos, como dissemos na página 57, que a pretensão à universalidade não está apenas presente nos valores ascéticos – apesar desses terem levado tal pretensão às últimas conseqüências. Para Nietzsche, que “uma grande quantidade de *crenças* tenha de existir; que se possa julgar; que falte a dúvida em relação a todos os valores essenciais – essa é a precondição de todo vivente e de sua vida” (VP §507). E daí ao filósofo afirmar que a verdade – que nada mais é do que o ponto de vista fornecido pelos valores –, “é o tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver” (VP §493).

Assim, deparamo-nos com a primeira manifestação do niilismo, fenômeno definido pelo filósofo, como o sentimento de desolação advindo da desvalorização dos valores supremos: “Que significa niilismo? – Que *os valores supremos desvalorizem-se*. Falta o fim; falta a resposta ao ‘Por quê?’” (VP §2). Ora, tal como afirmamos na página 84, o problema que se impõe ao homem degenerado não é o sofrimento mesmo, pois este sempre existiu – sendo ferramenta fundamental do processo de hominização –, mas a questão de “*para que sofrer?*”. Com a degenerescência crescente não somente o sofrimento é trazido para o primeiro plano da existência, como a sua falta de sentido. Notemos que tendo o sofrimento sido a ferramenta modeladora do homem, a sua falta de sentido implica na falta de sentido do próprio homem: “Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; ‘para que o homem?’ – era a pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; por trás de cada grande destino humano soava, como um refrão ainda maior, um ainda maior ‘Em vão!’” (GM III §28).

Diante disso, podemos perceber que a caotização instintiva decorrente do declínio dos valores atinge o homem diretamente nas condições da sua existência, fazendo dele mais do que um sofredor de si – um sofredor existencial. E aqui chegamos ao que julgamos ser o principal motivo de o ascetismo ter conseguido imperar. Pois, de acordo com o filósofo, se “desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum” (ibidem):

O ideal ascético significa precisamente isto; que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia se justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido. [...] A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – *e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor do que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o ‘*faute de mieux*’ [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida.” (idem)

Já explicitamos suficientemente que a moral ascética foi o grande antídoto contra o niilismo prático (VP §4). Mas o que não havíamos explicitado, pois estávamos detidos numa outra perspectiva, é que o sucesso desse antídoto está relacionado ao sentido existencial trazido com essa moral – o que, por sua vez, indica uma nova necessidade por parte do bicho homem – necessidade essa ligada ao reino cunhado e desbravado pelo asceta: o reino das abstrações...

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

7. **Obras de Nietzsche:**

NIETZSCHE, F. W. **Além do Bem e do Mal**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexão sobre os preceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Caso Wagner**: um problema para músicos. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos** (ou como Filosofar com o Martelo). Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: Como alguém se torna o que se é. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

## 8. Coletâneas:

NIETZSCHE, F. W. **A Vontade de Poder**. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. **Der Wille zur Macht**. Voltmedia (s/ data).

\_\_\_\_\_. **The Will of Power**. Trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Random House, 1967.

## 9. Obras sobre Nietzsche:

ACAMPORA, Christa D. “Demos Agonistes Redux. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.32, pp. 374-90, 2003.

ANSELL-PERSON, K. “Toward the *Übermensch*: Reflections of the year Nietzsche's Daybreak”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: de Gruyter, n.23, pp. 121-45, 1994.

ARALDI, Clademir Luís. “Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche”. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, p.75-94, n. 06, 1998.

\_\_\_\_\_. **Niilismo, Criação , Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

AZEVEDO, Vânia D. de. “Eticidade do costume: a inscrição social do homem”. In: **120 anos de “Para a Genealogia da Moral”**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 243-61.

BORNEDAL, Peter. "The Incredible Profundity of the Truly Superficial Nietzsche's 'Master' and 'Slave' as Mental Configurations". In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.33, pp. 129-55, 2004.

BROBJER, Thomas H. "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings". In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.27, pp. 300-18, 1998.

CONWAY, Daniel. "The Birth of the Soul: Toward a Psychology of Decadence". In: **Nietzsche and Depth Psychology**. State University of New York Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols**. New York: Cambridge University Press, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução: Edmundo Fernandes Dias, Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DETWILER, Bruce. **Nietzsche and politics of aristocratic radicalism**. Chicago: The University Chicago Press, 1990.

EILON, Eli. "Nietzsche's Principle of Abundance as Guiding Aesthetic Value". In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.30, pp. 200-221, 2001.

FREZZATTI JUNIOR, Wilson A. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

\_\_\_\_\_. "A *pia fraus* (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da Moral*". In: **120 anos de "Para a Genealogia da Moral"**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 263-280.

GELLESPIE, Michael Allen. "Nietzsche and the anthropology of nihilism". In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.28, p. 141-55, 1999.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

\_\_\_\_\_. “Moralidade e memória: dramas do destino da alma”. In: **120 anos de “Para a Genealogia da Moral”**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 187-242.

HILLARD, Derek. “History as a Dual Process”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n. 31, pp. 40-56, 2002.

HUNT, Leslier H. **Nietzsche and the Origin of Virtue**. New York, London: Routledge, 1993.

IBÁÑEZ-NOÉ, Javier; “Nietzsche: Nihilism and Culture”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.19, pp. 1-23, 1990.

ITAPARICA, André L. M. “Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche”. In: **120 anos de “Para a Genealogia da Moral”**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 29-46.

JASPERS, Karl. **Nietzsche**. Trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1978.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist**. 3 ed. New York: Vintage Books Edition, 1986.

KEMAL, S. “Some Problems of Genealogy”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.19, pp. 30-42, 1990.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e Poderes em Nietzsche**. São Paulo: Ática. 1979.

LONG, Thomas. A. “Nietzsche's Philosophy of Medicine”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.19, pp. 112-28, 1990.

MANN, Thomas. “La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”. In: **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Madrid: Alianza Editorial, 2006, pp. 89-135.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Décadence*, um diagnóstico sem terapêutica: sobre a interpretação de Wolfgang Müller-Lauter. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, p.75-94, n. 06, 1999.

MCINTYRE, Alex. “Virtuosos of Contemp”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.21, 1992, pp. 184-210.

MOORE, Gregory. “Hysteria and Histrionics”. In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.30, pp. 246-66, 2001.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche and Evolutionary Theory”. In: **A Companion to Nietzsche**. Maden; Oxford: Blackwell, 2006, pp. 517-.

MOURA, Carlos Alberto A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. Apres. Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, p.11-30, n. 06, 1999.

OLIVEIRA, Jelson R. de. “Bourget fonte de Nietzsche: o conceito de *décadence*”. In: **120 anos de “Para a Genealogia da Moral”**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, pp. 107-128.

OLIVIER, Abraham. "Nietzsche and Neurology". In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.32, pp. 30-42, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Tradução: Lia Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCHANK, Gerd. "Race and Breeding in Nietzsche's Philosophy". In: **Nietzsche and the German Tradition**. Germany: Peter Lang, 2003, pp. 237-44.

SCHATZKI, Theodore R. "Ancient and Naturalistic Themes in Nietzsche's Ethics". In: **Nietzsche-Studien**, Berlin: Walter de Gruyter, n.23, 1994, pp. 147-67.

SIEMENS, Herman. "Nietzsche *contra* Liberalism on Freedom". In: **A Companion to Nietzsche**. Maden; Oxford: Blackwell, 2006, pp. 437-82.

STATEN, Henry. "A Critique of the Will to Power". In: **A Companion to Nietzsche**. Maden; Oxford: Blackwell, 2006, pp. 565-82.

TONGEREN, Paul J. M van. "Nietzsche and Ethics". In: **A Companion to Nietzsche**. Maden; Oxford: Blackwell, 2006, pp. 389-403.

\_\_\_\_\_. "Nietzsche's Naturalism". In: **Nietzsche and the German Tradition**. Germany: Peter Lang, 2003, pp.205-14.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Tradução Aldo Vannuchi. São Paulo: Edições Loyola, 1996.