



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RESSENTIMENTO NA  
“GENEALOGIA DA MORAL” DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Marayse Muniz Guimarães

João Pessoa-PB  
2014

**MARAYSE MUNIZ GUIMARÃES**

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RESSENTIMENTO NA  
“GENEALOGIA DA MORAL” DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Nível Mestrado – do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal da Paraíba, como requisito regular para a obtenção do título de Mestre.

**Linha de Pesquisa:**

Fenomenologia e Hermenêutica

**Orientador:**

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

João Pessoa-PB  
2014

G963c Guimarães, Marayse Muniz.

Considerações acerca do ressentimento na genealogia da moral de Friedrich Nietzsche / Marayse Muniz Guimarães.-- João Pessoa, 2014.

97f.

Orientador: Robson Costa Cordeiro

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Ressentimento. 4. Valores morais. 5. Transvalorização - pensamento tradicional.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

**MARAYSE MUNIZ GUIMARÃES**

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RESSENTIMENTO NA  
“GENEALOGIA DA MORAL” DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

João Pessoa, 25 de julho de 2014

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Robson Cordeiro Costa  
Orientador (UFPB)

---

Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento  
Membro Interno (UFPB)

---

Prof. Dr. Fernando de Moraes Barros  
Membro Externo (UFCE)

Dedico este trabalho ao meu amado marido, Hélio, pelo grande incentivo, ajuda e compreensão nessa jornada, e a minha linda filhinha, Lívia, que enche minha vida de alegria, amor e beleza.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente a Deus, por todas as vitórias conquistadas em minha vida.

Ao Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, por seus ensinamentos e por toda a atenção que me dispensou nesta jornada.

Ao Prof. Dr. Marconi Pimentel Pequeno, pelo grande incentivo e assistência prestada.

Aos meus amigos, em especial Anderson, pela amizade dedicada.

Aos colegas de curso, especialmente a Edna, Ana Paula, Hallan, e Matheus, pelo companheirismo, apoio e amizade.

Aos funcionários da pós-graduação em filosofia, pela atenção e auxílio prestados.

“Perturbei esta sonolência ao ensinar que *ninguém* sabe *ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria! – Mas esse é aquele que cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro: apenas ele *faz com que* algo seja bom ou mau”.

Nietzsche

## RESUMO

Nesta dissertação, é realizada uma análise do problema do ressentimento no pensamento de Nietzsche a partir de sua crítica à filosofia de inspiração socrático-platônica e à tradição judaico-cristã. Primeiramente, buscou-se a compreensão do ponto de vista genealógico adotado pelo filósofo em sua “Genealogia da moral”, no qual o autor faz uma avaliação acerca de como os valores “bom e ruim”, criados por uma moral dos senhores, foram transmutados em “bom e mau”, simultaneamente, pela moral dos escravos. De acordo com Nietzsche, todos os valores – instituídos pela tradição –, nada mais são do que consequência de uma transvaloração de valores nobres – os quais são provenientes de um povo livre e forte –, para uma cultura de homens fracos e decadentes, a qual é tecida por uma moral escrava e doente. Uma moral metafísica que, por fim daria, ao fraco, um sentido para a vida e para o seu sofrer. Dessa forma, pautados em sua estimativa, tentamos mostrar que, em Nietzsche, o ressentimento toma um lugar essencial na história da emergência de uma determinada forma de valoração, a saber, escrava. Foram abordados, também, a gênese dos valores morais e o modo como se deu a sua transvaloração pelo pensamento tradicional. Indicou-se, pois, os principais elementos da crítica de Nietzsche à metafísica e à religião, enquanto fontes constituidoras de valores. Verificaram-se, ainda, como os problemas suscitados pela reflexão nietzschiana revelam-se atuais, notadamente os relacionados ao ressentimento.

**Palavras-chave:** Ressentimento. Nietzsche. Moral. Transvaloração.



## **ABSTRACT**

In this thesis, an analysis of the problem of resentment in Nietzsche's thought from his criticism of the Socratic - Platonic philosophy of inspiration and the Judeo-Christian tradition is held. Firstly, we sought to understand the genealogic point of view adopted by the philosopher in his "Genealogy of morals", in which the author makes an assessment as to how "good and bad" values, created by a morality of lords, were transmuted into "good and bad", by the morality of slaves. According to Nietzsche, all values - imposed by tradition - are nothing more than a result of a revaluation of noble values - which come from a free and strong people - to a culture of weak and decadent men, which is woven by a sick and slave morality. A metaphysical moral that eventually would give to the weak a meaning for life and for his suffering. Thus, guided by his estimate, we try to show that, in Nietzsche, the resentment takes a key place in the history of the emergence of a particular form of valuation, namely, slave. Were also considered, the genesis of the moral values and how happened their revaluation through traditional thinking. Was indicated, therefore, the main elements of Nietzsche's critique to metaphysics and religion, as sources that form values. It was also found, how the problems raised by Nietzsche's reflection revealed up to date, especially those concerning the relations resentment.

**Key words:** Resentment. Nietzsche. Moral. Revaluation.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2</b>	<b>O RESSENTIMENTO COMO CRIADOR DE VALORES.....</b>	<b>16</b>
2.1	MORAL DO SENHOR E MORAL DE ESCRAVO.....	16
2.2	O RESSENTIMENTO E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NOBRES	28
<b>3</b>	<b>O RESSENTIMENTO E A MÁ- CONSCIÊNCIA.....</b>	<b>36</b>
3.1	INSTINTO DE CRUELDADE E CULPA.....	36
3.2	A MÁ CONSCIÊNCIA E A DIREÇÃO INVERTIDA DO RESSENTIMENTO...	48
<b>4</b>	<b>O RESSENTIMENTO E O IDEAL ASCÉTICO.....</b>	<b>58</b>
4.1	O IDEAL ASCÉTICO DO SACERDOTE.....	58
4.2	O SACERDOTE COMO CURA E COMO DOENÇA.....	65
<b>5</b>	<b>VONTADE DE PODER E MORAL.....</b>	<b>74</b>
5.1	O CONCEITO NIETZSCHIANO DE VONTADE DE PODER.....	74
<b>6</b>	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>92</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>96</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche se constitui como um dos mais radicais críticos da moral tradicional. Em sua *Genealogia da moral* ele retrança a origem dos valores morais nobres, demonstrando como eles foram subvertidos pela moral escrava, a qual consolidou valores que tornaram o homem um ser apático, resignado e inerte diante da vida. Nietzsche denunciou o modo como essa inversão, chamada por ele de *transvaloração*, transformou os valores *bom e ruim* nos valores *bom e mau*. Para Nietzsche, esta reviravolta dos valores teria ocorrido pelo fato de que o sentimento característico dos indivíduos fracos se tornou o guia condutor da moral vigente. Para ele, esse movimento começou com a tradição socrático-platônica e atingiu seu apogeu com a entrada em cena de religiões como o judaísmo e o cristianismo, que radicalizaram tais ideais, tornando o homem prisioneiro das chamadas forças reativas que culminaram na rebelião escrava da moral. A moral forjada pelos fracos, plebeus, ao suplantar a moral aristocrática, cujo representante era o homem de estirpe nobre, tornou-se uma “tirania contra a natureza”, pois passou a defender valores incompatíveis com a condição natural do homem (a força, o vigor, a exuberância, o transbordamento).

Em seu percurso genealógico, Nietzsche se destinou a demonstrar, conceitualmente, as distintas experiências morais de valor ocorridas ao longo do tempo presentes na “escrita hieroglífica quase indecifrável do passado moral humano” (NIETZSCHE, 2009, p. 13). Eis porque ele tentou explanar o movimento das ideias, princípios e, sobretudo, valores que foram forjados ao longo da história da humanidade. Com isso, ele ofereceu uma nova fundamentação da moral, a partir da vontade de poder.

Para Nietzsche, tanto a moral quanto a religião e a metafísica estão dentro da problemática segundo a qual se criam valores contrários à vida, e que têm, por característica, o envenenamento dela. Segundo ele, o que caracteriza essas formas de pensamento é, justamente, o espírito de vingança contra a vida. Tais modos de valorar são modos de tornar a alma do homem escrava, sendo que o filósofo se posicionava contra qualquer tipo de servidão.

Ele entende a moral como um sistema de estimações que estima valores a partir de um âmbito suprasensível, procurando dar um sentido à vida que se

encontra fora do seu próprio movimento. Assim, ele relaciona, de uma maneira geral, esse tipo de moral com o platonismo e com o cristianismo. Essa generalização é apenas para mostrar esse combate entre a moral do nobre e a do escravo, da vida que ascende e da vida que representa declínio.

Segundo Nietzsche, o nobre distinguia primeiro a ele mesmo e postulava valores a partir do modo como ele mesmo se enxergava. Diferentemente disso, a moral escrava vai postular valores se contrapondo ao nobre, e não a partir dela mesma. “Foram os ‘bons’ mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu” (NIETZSCHE, 2009, pp. 16/17).

Nietzsche considerou que:

[...] toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

Em sua segunda dissertação, na *Genealogia da moral*, o filósofo trabalhou a psicologia da consciência, quando ele mostra que o homem nunca deixou de ser um animal cruel. Ele examina o “instinto” de crueldade e afirma que o homem se tornou civilizado porque houve certa domesticação, um abrandamento dos costumes e, com isso, o homem se refinou. Todavia, o “instinto” de crueldade, que define o homem, não deixa de atuar, pelo contrário, ele agora se volta contra o próprio homem, gerando a má consciência.

Para Nietzsche, a má consciência brota como um mal que tem sua origem em um rompimento, um salto, uma adaptação involuntária que se realiza quando o animal homem necessita romper propriamente com o que há de animalesco em si, ou seja, conter seus impulsos para viver em coletividade. Dessa forma, segundo ele, o homem não pode mais liberar seus impulsos. Todo seu passado de guerras, em que distinguia no risco um deleite e na quietude uma ameaça, teve de ser abandonado a partir do momento em que passou a viver em sociedade.

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu - a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz (NIETZSCHE, 2009, p. 67).

O homem, dantes, seguia inteiramente os seus instintos, tendo a direção exata do seu agir. No momento de sua entrada na sociedade, todavia, eles perderam o valor, foram postos em suspenso, porque não serviam mais de bússola para si mesmos, perante as novas condições de vivência. Assim, foram eles coagidos a desenvolver as aptidões espirituais: “[...] estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua ‘consciência’, ao seu órgão mais frágil e mais falível!” (NIETZSCHE, 2009, p. 67). Para Nietzsche, “[...] a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”. (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

A impossibilidade de liberar os impulsos não impede que eles continuem existindo, pelo contrário, permanecem ocultos e latentes, necessitando extravasar. “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’”. (NIETZSCHE, 2009, p. 67).

O filósofo procura ratificar que o homem não mudou completamente. A violência e a crueldade, que a seu ver lhe são como próprias, não se suprimiram, tão somente mudaram de direção, de maneira que a impossibilidade de dirigi-las para fora fez com que fossem contrariamente dirigidas para o interior. Dessa forma, entende-se a grandeza e o alcance da doença que o genealogista quer apontar, já que o homem passa a praticar a violência e a crueldade contra si mesmo.

Para o filósofo, na medida em que esse mundo interior cresce e o homem patente e feroz intui os limites aos seus instintos, nasce a pior das doenças: “o homem doente de si mesmo.” Essa doença é, de certa maneira, invenção da agressão que infligiu ao homem novas condições de vivência, pois aquele que antes era livre e selvagem converteu-se em domesticado, amansado e, por isso, começou a se desprezar e a se enfadar. Esse instinto de crueldade contido de se externar e que, por essa razão, se interioriza, nada mais é do que a má consciência.

A má consciência oferece prosseguimento ao ressentimento, arrasta-o além, num comando em que a contaminação se alastra. O ressentimento, por sua vez, não

se abstrai de um apavorante apelo, de um desejo, de uma vontade de expandir sua contaminação. O escravo aspira à vitória, quer fazer do senhor igualmente um tipo de escravo. No ressentimento, ele inverte os valores do senhor e separa a força do que ela pode. A má consciência busca imprimir a culpa no senhor. Nessa ocasião, faz-se mister colocar a figura do sacerdote, pois é este que, do ponto de vista nietzschiano, estabelece o rebanho e tem como empreitada a transvaloração dos valores nobres. Sua tarefa é alastrar a doença convertendo o senhor em escravo.

Para Nietzsche, o judaísmo e o cristianismo teriam promovido essa revolta escrava da moral. O homem escravo padece por não contemplar um sentido para a vida. Enquanto permanece incapaz de experimentar a prosperidade ativa, idealiza que o seu sofrer terá um fim se finalmente encontrar a explicação para seu tormento. Dessa forma, o sacerdote ascético desempenha um papel que é o de aliviar seu rebanho do acúmulo de ressentimento. Como o ressentido é alguém que sofre, e por isso, procura uma causa para o seu padecer – um culpado para, sobre ele, descarregar seu ódio, o sacerdote lhe oferece um culpado: é ele mesmo, o ressentido. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: mas você mesmo é esse alguém – somente você é culpado de si!”(NIETZSCHE, 2009, p. 109).

O pensamento de Nietzsche se configura como um dos mais densos e vigorosos capítulos da história da filosofia. Suas ideias não apenas traduzem a amplitude de sua crítica à metafísica e à religião, como revelam a instigante preocupação do filósofo com os rumos tomados pela cultura ocidental. Nietzsche, por isso, é concebido como um dos mais autênticos e lancinantes demolidores dos valores de sua época, na medida em que sua filosofia desvela o que ele chama de impostura das forças reativas que fizeram a fragilidade de alguns homens agirem em força contrária à própria vida. O teor de sua crítica alimentou inúmeras correntes que, ao se inspirarem em seu pensamento, intensificaram a crítica à metafísica e colocaram em xeque as suas verdades.

Consideramos, pois, valoroso esse esforço investigativo sobre o pensamento de um autor que goza de atualidade e cujas críticas ainda se fazem ecoar no mundo contemporâneo. Assim, investigar o problema do ressentimento na *genealogia da moral* significa também entender como foram forjados os valores dominantes do nosso tempo e como tais princípios morais ainda determinam os comportamentos e as formas de vida das sociedades. Esse tema, portanto, torna-se crucial para a

compreensão do que uma moral, eivada de valores cerceadores, é capaz de fazer com a vida.

Tais elementos, acreditamos, justificam a escolha deste tema e a importância de investigá-lo em nossa dissertação.

Inicialmente, trataremos do problema referente a moral do senhor e da moral do escravo, bem como da questão da transvaloração dos valores nobres e as suas relações com o ressentimento. Em seguida, mostraremos como Nietzsche discorre sobre a origem e a constituição da má-consciência ou consciência culpada. Para isso, falaremos sobre o instinto de crueldade e culpa, sobre a má-consciência e sobre a direção invertida do ressentimento.

Analisaremos, também, a questão do ideal ascético, onde buscaremos elucidar o ideal ascético do sacerdote, o sacerdote como cura e como doença, assim como as relações deste com o desenvolvimento da culpa e do ressentimento.

Por fim, abordaremos o conceito nietzschiano de “vontade de poder” e moral, demonstrando a moral como expressão da vontade de poder.

## 2 O RESSENTIMENTO COMO CRIADOR DE VALORES

### 2.1 MORAL DO SENHOR E MORAL DE ESCRAVO

Na interpretação de Nietzsche, a dupla designação dos juízos de valor *bom e mau*, *bom e ruim* remete, necessariamente, a duas perspectivas divergentes em termos de interpretação e avaliação, das quais procedem esses juízos. Se as formas morais se constroem a partir de interpretações e avaliações, cuja externalização seriam os valores, então existem pelo menos duas tendências de morais distintas. Logo, a duplicidade de interpretações e avaliações é referida necessariamente, a duas tipologias de homens: ao nobre/senhor e ao desprezível/escravo. Eles interpretam, avaliam e, a partir disso, postulam juízos de valor a respeito de si e da vida, configurando, assim, uma moral.

Nietzsche alega que, dentre as distintas morais avaliadas, deparou-se com certos traços comuns que lhe permitiram discernir dois tipos basais: uma moral de senhores e uma moral de escravos. Observa, porém, que possui, casualmente, mediações entre essas morais, as quais podem ter misturas de ambas em um único homem. As concernentes distinções morais, expressas através de seus valores, apresentam, em cada uma delas, sua procedência. Dessa maneira, os valores surgiram, ou de uma espécie dominante – cujo móvel é a consciência da própria diferença frente aos demais –, ou de uma espécie dominada e dependente sob qualquer forma. Em *Para além do bem e do mal*, afirma:

Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de *uma* só alma. As diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau (NIETZSCHE, 2005, pp. 155/156).

Agora, se possuem duas categorias de surgimento dos valores morais, tem-se um indício para o estabelecimento do valor desses valores, uma vez que identificar o valor deles exige uma apreciação da moral, não a partir do valor que



serve de alicerce para uma avaliação, mas, antes, pela questão aludida à origem dessa avaliação. O que apetece o senhor ao postular esse valor? O que deseja o escravo ao colocar tal valor?

A tese, diversamente formulada, “quem instituiu esse valor?” produz uma resposta, de certa forma, igual nos dois casos, mas ao mesmo tempo totalmente diferente. Em ambos os casos, a vontade de poder é a instância criadora, sendo, assim, a condição responsável pela interpretação e estimativa. “Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder” (NIETZSCHE, 2011, p. 110). Todavia, como obedecer faz do mesmo modo parte do poder, igualmente como conduzir, cabe analisar: O que almeja aquele que domina? O que quer aquele que obedece? O que manifesta cada vontade de poder em interação? Nesses termos, a pergunta remete ao sentido e ao valor, pergunta, de fato, pela definição do sentido, ao que se faz referência diretamente à relação das forças e, pelo valor dos valores, questão emitida à vontade de poder, já que ela é, em Nietzsche, responsável pelo sentido e pelo valor, enquanto elemento diferencial das forças em analogia. “A vontade de poder é o elemento diferencial, o elemento genealógico que determina a relação da força com a força e que produz a qualidade da força. Por isso a vontade de poder deve manifestar-se na força enquanto tal” (DELEUZE, 1976, p. 50).

Existem diferenças definidas que apartam a moral de senhores da moral de escravos. A principal está relacionada com a afirmação da diferença. Enquanto a moral de senhores é aquela que traz para si esforço, obrigações, deveres e tem como ponto de partida o sentimento de distância e elevação para inserir avaliações, a moral de escravos faz da equidade e da fraqueza o motor de seus julgamentos. Assim, predomina uma incompatibilidade que aparta quase que totalmente essas morais e que, de um lado, referenda a grandeza das avaliações e, de outro, esclarece a relação entre senhores e escravos. O nobre, do cume de sua soberania, adota o escravo por desprezível simplesmente pela incapacidade de elevar-se ao senhor; o escravo, avesso, olha com receio para o nobre, olha depreciativamente a vontade dos poderosos. Manifesta-se da parte do escravo uma espécie de aversão para com o senhor:

O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem *finura* na desconfiança frente a tudo “bom” que é

honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína. Inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras – pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência. A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade (NIETZSCHE, 2005, p. 158).

De acordo com o filósofo, todas as características que comportam proteger os fracos e oprimidos são tidas por boas para um tipo de moral que, tendo em vista a preservação desses fracos, escolhe aquilo que beneficia sua conservação. A moral de escravos se mede em função da utilidade e se distingue por impedir o crescimento e instigar a covardia e a igualdade. O escravo, por conseguinte, é tido como fundador de uma moral de rebanho, pois a eliminação da diferença provoca, basicamente, a manutenção da plebe.

A moral de rebanho gera desconfiança contra toda forma de discordância em relação a ela. Desta desconfiança provém a exigência de veracidade. Esta apresenta o meio de expor o que lhe é estranho, a fim de combatê-lo de modo eficiente (MULLER, 2009, p.188).

A covardia baseia a moral de escravos, uma vez que ela intimida-se daqueles que são fortes e distintos dele. A probabilidade de vivência de tipos distintos o espanta e, assim, ele inventa uma moral para a conservação do coletivo, uma moral de rebanho. O tipo escravo é aquele cuja vida é marcada pela inércia, pela paralisia, pelo dizer não à vida, no sentido da vida ser compreendida originalmente enquanto esforço para ser. O escravo, por não ter impulsos que possam alçá-lo acima da coletividade, particularmente elege uma moral que generalize em lugar de particularizar. A generalização não é mais do que uma reação de temor frente à diferença.

A moral de escravos, segundo o genealogista é, de imediato, uma moral de autodefesa, cuja diferenciação se confirma em suas avaliações. Julgam por bom o que beneficia o grupo e por mau aquilo que intimida. No vigor das estimativas dos senhores, os impulsos mais potentes, como a astúcia, força e temeridade eram instigados a alçar o tipo homem, colocando-o acima dos demais. O tipo escravo veio

a julgar esses impulsos perigosos por ameaçarem o coletivo, chegando até mesmo a considerar todas as manifestações potentes de imorais. Sobre isso, o filósofo diz:

Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente arrasta o indivíduo muito acima e além da mediania e da planura da consciência de rebanho, o amor-próprio da comunidade se acaba, sua fé em si mesma, como que sua espinha dorsal é quebrada: portanto, justamente esses impulsos serão estigmatizados e caluniados. A espiritualidade superior e independente, a vontade de estar só e mesmo a grande razão serão percebidas como perigo: tudo que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mal*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais (NIETZSCHE, 2005, p. 88)

Para Nietzsche, o homem nobre e sua moral de senhores consegue alçar o tipo homem ao fazer dele um criador de valores, cuja distinção se demonstra pelos tipos de julgamentos formados a respeito de si e da vida:

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra as coisas, que cria valores (NIETZSCHE, 2005, p. 156).

A confiança e a autoestima que ele possui são o esteio para a afirmação dos valores; os demais são apenas um patamar para ele se elevar. A superioridade, em suas avaliações do estabelecimento da diferença faz com que os valores dominantes sejam afirmadores da existência, um sinal da força tida como criação. A moral de senhores tem como peculiaridade, ainda, a fronteira da vigência do seu respectivo dever, pois, frente aos inferiores, não há deveres:

[...] apenas frente aos iguais existem deveres; de que para com os seres de categoria inferior, para com tudo que é alheio, se pode agir ao bel-prazer ou “como o coração quiser” e um respeito pela idade e tradição. A profunda reverência pela idade e pela origem – todo o direito se baseia nessa dupla reverência -, a fé e o preconceito em favor dos ancestrais e contra os vindouros são algo típico da moral dos poderosos (NIETZSCHE, 2009, p. 157).

Em termos genealógicos, o crescimento de uma moral de escravos advém da diferença entre uma aristocracia sacerdotal e uma guerreira. No texto *Genealogia da*

*moral*, Nietzsche (2009), aproveitando-se da etimologia, toma por regra a relação entre a denotação de preeminência política e a correspondente projeção espiritual. Destaca, contudo, parecer não constituir-se como motivo de exceção a essa regra, embora não necessariamente a casta sacerdotal ser a mais elevada. Até mesmo, no parágrafo 5, faz alusão ao fato de a palavra *έσθλος* (veraz, verdadeiro) que designava o homem nobre, passa, com o declínio da nobreza a designar a aristocracia espiritual: “... até que, finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar somente a aristocracia espiritual, tornando-se como que doce e madura” (NIETZSCHE, 2009, p. 20). Essa passagem direciona para a presença de diferenças entre duas aristocracias, inclusive concernentes às potencialidades de cada uma. A mudança de significação, segundo a designação, assim o mostra. Isso indica uma reorganização nas relações de potência.

Na visão do filósofo, a disputa entre uma aristocracia sacerdotal e uma guerreira pode ser comprovada pelo uso constitutivo de termos. No caso da aristocracia sacerdotal, a primazia se dá, via de regra, por expressões que remetam à sua função sacerdotal.

Por isso, utilizam “puro” e “impuro” como elementos de diferenciação de estamento, donde, posteriormente, passarão a desenvolver-se “bom” e “mau”, mas não mais para realizar distinções nesse nível (AZEREDO, 2000, p. 66).

A maneira de ser da aristocracia sacerdotal, com seus modos de domínio contrário à ação, aponta indícios para a concernente dissensão que sucede entre as aristocracias na maneira de valorar. Seus hábitos não deixam de demonstrar, até mesmo, algo de doentio. O filósofo ressalta as consequências desse comportamento como “uma neurastenia, uma debilidade intestinal” (NIETZSCHE, 2009, p. 21) que se torna intrínseca a todo e qualquer sacerdote. Esses homens criaram, inclusive, tratamentos para debilidade, desde as dietas de abstenção de carne, sexo, convívio, até atingir o cume mediante o encontro com o nada, através de uma união mística. Nietzsche faz referência ao perigo que os sacerdotes representam em termos de postulação de valores, uma vez que negam a imanência e prescrevem o transcendente como objetivo de elevação. É através do sacerdote que a alma humana ganha profundidade e se torna má. A casta sacerdotal com a espiritualidade

tornou o homem um animal interessante, mas com isso também trouxeram o envenenamento da vida.

[...] mas com alguma equidade se acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior; e tornou-se *má* (NIETZSCHE, 2009, p. 22).

Logo, se manifesta aqui a necessária oposição que se estabelece entre a aristocracia guerreira e a sacerdotal com suas consequentes antíteses em termos de valoração.

Primeiramente, existiu uma espécie de batalha entre a aristocracia guerreira e a sacerdotal em termos da precedência de suas avaliações e, consequentemente, da afirmação de suas concernentes morais. Pode-se dizer que essas morais provinham de uma mesma classe dominante, mas se diferenciavam pela adesão a princípios opostos. A primeira utilizava o princípio da força, ao passo em que a segunda, a debilidade. A moral sacerdotal se desenvolveu em sentido contrário à moral guerreira, embora tendo derivado da aristocracia guerreira, verificando-se um grande conflito quanto à disputa hegemônica de seus valores, uma vez que os juízos de uma e de outra são completamente opostos.

Enquanto os juízos de valor da aristocracia guerreira são fundados na constituição do corpo, na saúde e em tudo o que implica atividade, elementos essenciais ao *agon* homérico, os juízo de valor do sacerdote se baseiam na censura à atividade, no elogio à pureza, na “espiritualização” acarretada pela impotência de agir. Assim, já se pode suspeitar o que será do ideal ascético: antes de mais nada uma estratégia de desnaturalização, o que significará para Nietzsche, como sempre, uma negação da vontade ( MOURA, 2005, p.150).

Na moral guerreira se desenvolveu a musculatura, a saúde, a aventura, enfim, quase todas as potências do vigor e da energia. A moral sacerdotal, ao contrário, desenvolveu o declínio e a negação. Isso fez com que surgisse, justamente, o ódio radical em relação à moral guerreira. A investigação de Nietzsche procura revelar que, historicamente, houve um esforço dos sacerdotes, movidos pelo ódio ao nobre, em unir fracos e sofredores a fim de transmutar a moral de senhores em moral de escravos. Sobre isso afirma Nietzsche:

Os sacerdotes são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa. Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito de vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece (NIETZSCHE, 2000, p. 23).

Na visão do genealogista, a fraqueza promove uma excitação tal do ódio que este se torna como que um veneno maligno que estende a doença para além da debilitação constitutiva do rebanho de fracos. Se perguntar quem são os maiores odiadores da humanidade, a resposta será que são os sacerdotes. Em todos os períodos, eles acentuaram a espiritualidade e promoveram a transposição da questão moral do plano imanente para o transcendente. A crítica nietzschiana à moral sacerdotal se produz pelo conjunto dos seus princípios, que procurando a destruição da moral dos senhores, culmina por fazer o homem um tipo decadente.

Qual é o povo de sacerdotes por excelência? Conforme Nietzsche seria o judeu. Esse foi o povo que mais trouxe danos à moral guerreira, exatamente porque, carregado de ódio e impotência, serviu-se de usar a moral sacerdotal para vingar-se de seus dominantes. Sua vingança se distingui por ser eminentemente espiritual. Os judeus geraram uma mudança de valores mediante a inversão dos valores da aristocracia guerreira.

[...] foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores da aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são os bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

A despeito da moral do povo vencer e o escravo obter êxito na sua vingança imaginária, existiu, no percurso da história, oscilações em termos de dominação que apontam para a possibilidade de continuidade da luta ou, ao menos, da emergência de valores nobres em alguns tipos particulares. É o caso, muito valorizado por Nietzsche, dos romanos, pois os valores mais nobres, na sua visão, encontram em Roma seu expoente máximo: “[...] Pois os romanos eram os fortes e nobres, como

jamais existiram mais fortes e nobres, e nem foram sonhados sequer: cada vestígio, cada inscrição deles encanta, se apenas se percebe o *que* escreve aquilo”. (NIETZSCHE, 2009, p. 40).

Nietzsche se refere ao fascínio que desperta cada inscrição dos romanos, se percebe o *que* escreve. Ora, perceber o *quê*, nesse sentido, é perceber o que quer, é perceber quem quer e, assim, remeter a uma interioridade como movente, à vontade de poder como determinante de cada inscrição. Mas qual é o elemento diferencial? O *nobre*, obviamente, a plenitude da força como conferindo sentido à vontade de poder, instituindo valor. Daí serem os romanos os mais fortes, os criadores, os soberanos legisladores. Os judeus, diversamente, são definidos pelo ressentimento, sendo, portanto, representantes da doença, propagadores da doença: “os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuídos de um gênio moral-popular absolutamente sem igual” (NIETZSCHE, 2009, p. 40). O escravo teme a diferença e busca suprimi-la de todas as formas, conquanto se encontre, nele, também algo que inscreva. Mas o que? Uma força decaída como categórica, uma vontade negativa como postuladora. Por isso, o judeu, segundo Nietzsche, configura-se como um gênio moral-popular sem igual.

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, os “donos do poder”, é remotamente comparável ao que os *judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical *tresvaloração*<sup>1</sup> dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

Os judeus, conforme o genealogista obtiveram êxito em sua vingança, ao fazer com que os nobres e poderosos passassem a ser tidos como maus por toda a eternidade, pois, por meio de suas inversões, puseram a bondade nos fracos, incapazes e impotentes, e a maldade nos audaciosos, poderosos e fortes, sepultando, assim, a equação de valores aristocráticos.

Sabe-se *quem* colheu a herança dessa *tresvaloração*<sup>1</sup> judaica... A propósito da tremenda, desmesuradamente fatídica iniciativa que

---

<sup>1</sup> “*Tresvaloração*”, conforme tradução de Paulo César de Souza. Ao longo dessa Dissertação será empregada, todavia, a palavra “*Transvaloração*”, por ser a mais comumente utilizada.

ofereceram os judeus, com essa mais radical das declarações de guerra, recordo a conclusão a que cheguei num outro momento (*Além do bem e do mal*, 195) – de que com os judeus principia a *revolta dos escravos na moral*: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa...” (NIETZSCHE, 2009, p.23).

Entre os judeus, não é o sentimento de dominação e distância que institui valores, mas, diversamente, o ódio como agente da criação. Que valores seriam esses? Exatamente a bem-aventurança aos pobres, a vida eterna, o Deus salvador, onisciente, onipotente e onipresente, guardião dos fracos e oprimidos e redentor da igualdade em um reino de amor. O estabelecimento desses valores, contudo, indica a negação do homem como força e atividade, como aquele que, ao avaliar, careceria criar, fazendo dele um ser apático que deve unicamente esperar a redenção, privando-se de toda ação contrária à conservação da igualdade, em prol da preservação dos fracos e oprimidos. De fato, o ódio é criador apenas de ideais, porém, admiravelmente, através deles, transforma os valores viventes. Sobre o ódio judeu, Nietzsche afirmou ser “... o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores...” (NIETZSCHE, 2009, p. 24).

Colocando a perspectiva de um novo amor na grandeza do ódio, o filósofo vê, na proposta judaica de uma nova forma de amor, o esforço em atingir a vitória, a conquista, a sedução. Identifica, como motor desse artifício, a obrigação de transformar o forte em fraco, tornando todos iguais. Para isso, precisamente, é imprescindível erigir um ideal capaz de seduzir e de convencer os fortes mediante a compreensão da supremacia da fraqueza frente ao ideal transcendente. O genealogista chega mesmo a se indagar se Jesus de Nazaré e o evangelho encarnado de amor não estariam a representar a sedução na sua forma mais irresistível e a buscar ao mesmo tempo a adaptação dos homens aos valores judaicos. De acordo com o filósofo, há de se criar um ideal como meio para domesticar e igualar os homens: a própria crucificação de Jesus de Nazaré como móvel de uma política sórdida, de uma vingança promissora.

[...] E porventura seria possível, usando-se todo refinamento do espírito, conceber uma isca *mais perigosa*? Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrador paradoxo de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de deus *para salvação do homem*?...



Certo é, quando menos, que *sub hoc signo* [sob este signo], com sua vingança e sua tresvaloração dos valores, Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres*. (NIETZSCHE, 2009, pp. 24/25).

Na alegação de Nietzsche sob o signo do ideal da morte de Jesus para a salvação dos homens, Israel triunfou. Os sacerdotes conseguiram vitória em sua vingança imaginária. A vingança é imaginária, mas o triunfo do sacerdote sobre a aristocracia guerreira é um elemento cuja realização se dá mediante a inversão dos valores do senhor. Para o filósofo, o escravo desejava a inversão e, para efetuar-la, utilizou-se do ideal fazendo com que sua vingança gerasse uma transformação na maneira de avaliar. “O escravo nega, desde o início, o que difere; nega a imposição do senhor, pois somente mediante a negação dele consegue obter uma aparente afirmação de si” (AZEREDO, 2000, p. 72). Daí a figura do escravo ser, para Nietzsche, essencialmente contrária, já que faz da negação uma afirmação. Ele descreve o senhor a partir da sua visão de escravo; entretanto, a partir do momento em que os valores são invertidos, há uma transposição do imaginário para o efetivo pelo desenvolvimento da própria vingança através da inversão. Isso, no entanto, continua estranho, pois a inversão promove a assimilação da transcendência mediante a negação da primazia da imanência, o que, por sua vez, sugere a negação da existência. Como pode uma vontade de poder ir contra a existência, sendo que isso implicaria em ir contra ela mesma? “A força é quem pode, a vontade de poder é quem quer” (DELEUZE, 1976, p. 41).

É preciso ter presente que as distinções colocadas por Nietzsche, com relação às figuras definidoras de uma moralidade, apresentam como pano de fundo a constituição mesma de cada uma. Assim, há de se agrupar, de um lado, os indivíduos fracos e impotentes e, de outro, os fortes e potentes. Nota-se, portanto, que a constituição de um tipo está inteiramente relacionada com as forças que constituem esse tipo. Em vista disso, há distinção, uma vez que o forte demonstra uma interação de forças em que a preponderância da dominação o faz superior, ao passo que o outro expressa justamente a subjugação e, a partir disso, forma-se como escravo. Mas, se o escravo se define pela subjugação, o que o leva a querer a ascensão? “Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (NIETZSCHE, 2011, p. 109). Se a vida mesma é vontade de poder e, também, igualmente o escravo o é, ele

age movido por sua vontade de poder. É a vontade de poder que está na base da distinção das forças em interação. Mas, o que quer a vontade do escravo? Quererá ela criar? Poderá criar valores? Se pode, então por que razão inverte? Ora, se o escravo pudesse ser senhor – e utilizando aqui a sua própria constituição como critério –, já o teria sido desde sempre, já pautaria sua avaliação pela criação, pela afirmação do que difere. Porém, o escravo como que não age, reage; não cria, inverte. O que o faz agir ou ser assim?

Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é, o estimador. (...) mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói (NIETZSCHE, 2011, p. 58).

O homem, para o filósofo alemão, é apontado como aquele que avalia, que impõe sentido às coisas. O homem é vontade de poder. No entanto, o escravo, um determinado tipo de homem, inverte, o que não quer dizer que não realize uma avaliação, mas que esta não é criação e sim inversão, transformação, negação. Seria isso ainda avaliação? E, se for, de que tipo? O que a movimenta? Mudar o valor é mudar o criador. Mas será que o escravo é um criador somente por inverter? Viu-se que, mediante a distinção de juízos de valor “bom e mau” e “bom e ruim”, o escravo não consegue afirmar, porém consegue impedir a vigência de valores mediante a sua inversão.

A explanação deleuziana, que identifica a constituição do escravo como doente, tem, por alicerce, a distinção da qualidade das forças como ativa e reativa e das qualidades da vontade de poder como afirmativa e negativa. A diferença entre senhor e escravo permaneceria, assim, na predominância, no primeiro, das forças ativas e da qualidade afirmativa da vontade de poder; no outro, se conferiria exatamente o contrário: predomínio das forças reativas e da qualidade negativa da vontade de poder. “A força reativa é primeiramente uma força dominada, submissa, inferior por sua qualidade, mesmo se, em última análise, é ela que pode prevalecer” (LEFRANC, 2008, p.1520). Assim, o escravo se definiria como um homem doente, cujas forças nutrem uma relação atípica, fazendo, portanto, avaliações atípicas, que, ao invés de promoverem uma criação, fariam apenas uma inversão, uma vez que não destroem pelo estabelecimento do novo, mas pela transmutação do existente.

A moral escrava reverte a moral do mestre e recomenda submissão, abnegação e bondade como a medida para *todos* os seres humanos, mas somente a partir de uma condição de fraqueza e como estratégia para autoproteção e autoaprimoramento. A moral escrava busca a exaltação simultânea do fraco e a incapacitação do forte; mas ao fazê-lo, os tipos escravos encontram aperfeiçoamento, não por meio de sua própria ação, mas pela debilitação dos outros (HATAB, 2010, p.58).

A partir da inversão dos valores da moral de senhores, o escravo passa a estabelecer sua moral como dada, como efetiva, para além de qualquer reflexão. A absolutização da moral tem, como pano de fundo, a autodefesa, que visa, precisamente, mascarar o medo através da universalização de seus preceitos. Assim, uma dada interpretação moral é posta como “a moral”, única existente e de validade incondicional. Seus preceitos, ou, pelo menos, o valor deles, é inatingível e incontestável. No entanto, é uma moral que mascara a hostilidade frente à vida, exatamente por ter, como motor, uma vida degenerada em que a diferença e a afirmação são substituídas pela igualdade e pela negação. O escravo, sendo um tipo desprezível, ajuíza a partir de seu tipo de vida decadente, e é isto que faz com que nasça uma moral de rebanho, expressão de uma vida em declínio.

Em termos de universalidade, conforma uma justificação do estabelecido e, assim, surge sempre como uma máscara que visa a encobrir o impulso, a força que move a valoração. Sendo assim, faz-se necessário, para Nietzsche, a remoção da máscara, pois, a partir de tal desmascaramento, pode-se, inclusive, definir qual o valor dos valores: eles promovem ou obstruem a vida? Denominam que tipo de vida, que vontade de poder? Ora, uma vez que, segundo Nietzsche, por trás de toda construção teórica, de toda atividade consciente do filósofo, existe uma atividade instintiva urgente que visa à preservação e à manutenção de um determinado tipo de vida, a análise da procedência e significação de uma moral deve remeter a essa espécie de vida, desmascarando com isso as condições do tipo que estabeleceu a moral. “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, 2005, p. 11).

## 2.2 O RESSENTIMENTO E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES NOBRES

O ressentimento é um dos conceitos basais para a compreensão do triunfo da moral de escravos, pois se estabelece como referencial basal da geração de seus valores. Para Nietzsche, os tipos são definidores de modos específicos de avaliar, uma vez que sua própria constituição explicita um modo definido de ser que tem, por base, as diferenças referentes à relação das forças e à qualidade da vontade de poder. O ressentimento é definidor de um tipo, no caso, o tipo escravo, pois o configura mediante a formação do seu modo específico de ser. Logo, a revolta dele, em termos de moral, tem, no ressentimento, sua efetiva possibilidade, ao passo em que é o móvel de suas avaliações e, assim, de seus juízos de valor:

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

A analogia existente entre o ressentimento – considerado como, de um lado, formador de um tipo, e, de outro, criador de valores – solicita uma análise do que seja ação, reação e suas concernentes ligações com o expressar das forças. Observa-se, pelo texto do filósofo, que a ação propriamente dita não é característica do homem do ressentimento, cuja forma correspondente seria a vingança imaginária. O tipo do ressentimento não consegue criar a partir da interioridade como movente, carecendo, assim, de estímulos externos: o outro é o ponto de sua criação. A inversão móvel de avaliação para a exterioridade requer a negação do outro tido como condicionante de alguma postulação, ainda que aparente. O ressentimento forma um tipo que, para se definir, precisa da existência de outro e da negação desse outro, igualando, em vista disso, negação e criação.

A oposição sim/não é decisiva para compreender a relação entre ação/reação, potência/impotência. A moral de senhores nasce de um sim, isto é, de uma afirmação de si enquanto expressão de um impulso vital como determinante da avaliação, ao passo em que a moral de escravos, inversamente, precisa inventar um não-eu, opor-se a ele para, a partir disso, obter uma afirmação de si. Essa afirmação tem de se apresentar, primeiramente, como aparente, uma vez que, nesse caso, a exterioridade é determinante da avaliação; o outro se apresenta, na verdade, como

princípio de compreensão e ação. Nietzsche confere ao nobre a *ação*, diz que este age e isso se dá precisamente pelo fato de a afirmação de si e de sua diferença frente aos demais ser constitutiva do agir: “[...] o contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão” (NIETZSCHE, 2009, p. 26).

O sim se refere à ação, e o não à reação. Por conseguinte, podem-se nivelar os seguintes pares disjuntivos “sim”, “afirmação”, “ação”, “potência/não”, “negação”, e “impotência” como reveladores da distinção senhor/escravo, inclusive na constituição fisiológica de cada um. Se a vontade de poder é determinante de toda ação e, portanto, do interpretar e do avaliar, ela se mostra como impulso vital responsável pela afirmação e criação. É ela que institui novas formas mediante as relações de forças. Logo, a disjunção sim/não é importante para compreender, em Nietzsche, a constituição dos tipos, considerado expressões diferentes da vontade de poder. Desse modo, a constituição fisiológica remete, no escravo, a uma vontade de poder que, ao invés de afirmar, principia por negar. Carece do outro não como representação posterior, mas como substrato de seu valor, demonstrando, com isso, ser expressão de impotência em lugar de potência.

Ação e reação faz alusão, de certa forma distintivamente, aos tipos senhor e escravo, permitindo, assim, definir uma qualificação de forças. Tomando-se as forças como intensidades, então existirá uma variação de intensidades que estabelece a diferença entre forças, o que favorece a afirmação de que umas são dominantes e outras dominadas. Mas, se a relação dominação/subjugação tem, por base, uma diferença de intensidade, ela pode conformar uma diferença de qualidade, já que compreende a intensidade como variação de quantidade. A interpretação deleuziana faz da vontade de poder o elemento diferencial das forças em relação: a vontade de poder seria determinante da intensidade conformando a qualidade. Se ação e reação estão relacionadas com dominação e subjugação, isto é, relacionadas com as forças e, por decorrência, com a vontade de poder, pode-se, de imediato, obter uma qualificação a partir da ação e reação. A ação se relacionaria com a atividade e a reação com a reatividade.

A referência à designação ativo/reactivo aparece também quando da distinção do sentimento de felicidade entre os tipos senhor e escravo. Nessa ocasião, Nietzsche não utiliza o termo reação, mas, sim, passividade. Refere ambos, ativo e

passivo, à plenitude ou não de forças. Para ele, os nobres possuíam o sentimento de serem felizes, o qual advinha da sua própria constituição:

[...] “os bem nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

Por esse motivo, não precisavam construir seu viver e a sua felicidade artificialmente, uma vez que não conseguiam nem acreditavam na separação entre felicidade e ação. A felicidade era uma conquista da ação que os caracterizava “[...] como homens plenos, repletos de força e, portanto, *necessariamente* ativos...” (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

O escravo, diversamente, vê a felicidade sob a forma de sonho, repouso e paz, enfim, como um ideal a ser atingido mediante a apatia, em lugar de construído através da ação:

A felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente* (NIETZSCHE, 2009, p. 27).

A palavra “passivamente” provém de “passividade”, que designa, justamente, aquele que não atua, não-age, opondo-se, por conseguinte, em termos de significação, à atividade. Azeredo diz:

Ora, se a atividade é constitutiva do tipo senhor, pelo fato de ele manifestar uma sobrecarga de força, então a passividade, enquanto um não atuar constitutivo do escravo implica uma diferença na manifestação da força que faz dele um tipo passivo, cuja qualidade básica da relação das forças será reativa (AZEREDO, 2000, p. 42).

Retomando-se as afirmações nietzschianas, observa-se que ele se refere à reação como sendo própria desse tipo: “sua ação é, desde o princípio, reação”. (NIETZSCHE, 2009, p. 28). No texto *Ecce homo* (2005), diz: “Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir” (NIETZSCHE, 1995, p. 30). Não obstante, ao se fazer referência à força ativa como constitutiva do tipo senhor e à reativa como constitutiva do tipo escravo, quer-se apontar a constitutividade como

prevalência da qualidade da força tida como conformadora e diferenciadora de tipos. Com isso, as duas forças, ativa e reativa, estariam presentes em ambos.

O ressentimento é definidor do tipo escravo por lhe ser como que próprio; todavia, o mesmo também aparece no senhor, mas nele se esgota rapidamente. É como diz Nietzsche, “uma reação imediata”, por isso *não envenena*: por outro lado, nem sequer aparece” (NIETZSCHE, 2009, p. 28). A possibilidade de o ressentimento no senhor dirimir-se no instante tem, na sua formação, os elementos explicativos. Sua atividade faz com que perceba “seus inimigos”, “suas desventuras”, e seus “malfeitos” como algo sem importância. Em vista disso, as situações adversas não o intimidam, não prosternam sua atividade. Pelo contrário, demonstram ser, seu agir, expressão de plenitude de força “[...], eis o indício de naturezas fortes e plenas, em que há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento...” (NIETZSCHE, 2009, p. 28).

A alusão ao esquecimento é um dado expressivo, tanto na configuração da qualidade das forças, quanto no entender do ressentimento como doença. O esquecimento, para Nietzsche, é uma força ativa que atua evitando a fixação na consciência das vivências cotidianas: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (NIETZSCHE, 2009, p. 43). Pode-se determiná-la como uma espécie de aparelho amortecedor, cuja função seria impedir a impressão de tudo que é experimentado:

Graças ao esquecimento, o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou “assimilação física” (NIETZSCHE, 2009, p. 43).

A essa faculdade caberia, enquanto vigilante, garantir a ordem psíquica e a tranquilidade necessárias para o desenvolvimento, no homem, de funções mais nobres:

[...] 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) (NIETZSCHE, 2009, p. 43).

Se a absorção de tudo quanto se vivencia evita a abertura para o novo, então o ato de esquecer está diretamente relacionado com a possibilidade de criar e, portanto, de afirmar.

[...] Um excesso de memória consciente nos confinaria a uma fixação do passado e, assim, retardaria a atividade aberta em direção ao futuro. Nietzsche alega que o *benefício* do esquecimento ativo é que ele dá espaço para o “novo” e para as “funções mais nobres” de governar, prever e predeterminar. Além disso, diz que “não poderia haver felicidade, alegria, esperança, orgulho ou presente sem o esquecimento” (HATAB, 2010, p. 84).

Se há uma hierarquia no organismo humano, o esquecimento se apresenta como guardião dessa hierarquia, fazendo, do esquecer, algo superior ao assimilar. A consciência não seria propriamente ativa; de um lado, define-se pela receptividade, mas, de outro, pela pressuposição de que “[...] a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (NIETZSCHE, 2005, p. 10). Nietzsche crê que o próprio pensamento consciente tem, por base, diretrizes instintivas que são determinantes. Daí o nobre não prestar honras à esperteza e preocupar-se bem mais com seus instintos reguladores inconscientes em termos do seu funcionamento, pois estes são determinantes da sua plenitude:

Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos (NIETZSCHE, 2012, p. 61).

O que faz com que o ressentimento no senhor não envenene é o total funcionamento da faculdade ativa do esquecimento que, ao evitar a fixação na consciência de toda e qualquer vivência, permiti-lhe determinar a ação pela criação.

O esquecimento é antes a condição de possibilidade da vida como a concentração interior pela qual ela se harmoniza consigo no crescimento coeso de si mesmo, é a força que precede toda força, a potência de toda potência e, como condição fundamental, idêntica à essência da vida, aquilo que Nietzsche chama de saúde (HENRY, Michel, 1985, p.250).

No escravo, diversamente, a faculdade do esquecimento não funciona, fazendo com que ele desenvolva uma terrível memória. Ele revela uma



impossibilidade de esquecer, que até mesmo determina a sua percepção do inimigo como mau. Se o esquecimento é um “guardião da ordem psíquica”, a privação de seu funcionamento impõe um estado patológico definido, propriamente, como ressentimento. Em *Ecce homo*, Nietzsche (1995) afirma que “estar doente é em si uma forma de ressentimento” (NIETZSCHE, 1995, p. 30). Se no escravo o ressentimento como que o impregna, então ele se define por um estado patológico. Assim sendo, compreende-se, de um lado, a sua incapacidade de reagir e, de outro, o estabelecimento do ódio e da negação como promotores do avaliar. O escravo não realiza, propriamente, uma criação, pois não postula algo, mas justamente se utiliza do ressentimento para transvalorar os juízos de valor do nobre. Esse procedimento, ao invés de conflitar com a afirmação e manifestação das forças e das vontades de poder considerados como seus elementos definidores, demonstra haver, de fato, uma manifestação anômala na relação das forças no escravo, assim como uma diferença de qualidade na própria vontade de poder. Enquanto o senhor afirma a diferença, o escravo nega o que difere e faz da negação um ato criador. A anomalia, no escravo, pode ser referida à impossibilidade de funcionamento do esquecimento e ao desenvolvimento aguçado da memória.

O problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza. Se existe algo em absoluto a objetar no estado de doença e de fraqueza, é que nele esmorece no homem o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o instinto de defesa e ofensa. Não se sabe nada rechazar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta— tudo fere. A proximidade de homem e coisa molesta, as vivências calam fundo demais, a lembrança é uma ferida supurante (NIETZSCHE, 1995, cap.1, p. 30).

A declaração nietzschiana de que as vivências calam fundo, assim como a associação entre lembrança e ferida remete, necessariamente, à memória como soberana na receptividade, ou melhor, não há propriamente receptividade ao novo, mas manutenção e fixação do vivenciado. Em vista disso, o escravo não pode agir nem mesmo reagir. O tipo do ressentimento não tem nem mesmo, na reação, sua atividade, já que o próprio reagir implica uma atividade que, devido ao seu estado patológico, lhe é vedada: a reação não é acionada, como resultado disso, não mais reage: só sente, e sente tudo de uma maneira rancorosa e ressentida. Seja qual for o estímulo recebido por esse tipo, ele sempre o sente como agressão.

Ódio e desejo de vingança seriam as palavras-chave para compreender o ressentimento. É a diferença que causa o ódio, ou melhor, é a recusa da diferença que o engendra. Incapaz de aniquilar o forte, o homem do ressentimento quer vingar-se, mas não podendo fazê-lo, imagina o momento em que sua ira se exercerá impiedosa e implacável; é por isso que o ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para reagir ao fraco, só resta ressentir (MARTON, 2000, p.82).

Em virtude de não ter mais a sua reação acionada, revolta-se contra tudo com que se depara e sente necessidade de vingar-se dos outros tipos. “Em virtude de seu tipo, o homem do ressentimento não ‘reage’: sua reação não tem fim, ela é sentida em lugar de ser acionada” (DELEUZE, 1976, p. 96). Essa necessidade deriva de sua incapacidade de agir e reagir à excitação, de forma que passa a conceber o mundo como a razão do seu ressentimento. Toda excitação o fere, o agride e, assim, ele se volta contra a natureza e contra tipos ativos, dirigindo-lhes seu ódio.

Como a impotência do ressentido o impede de realizar qualquer atividade, ele espera que os outros a realizem por ele. No momento em que isso não acontece, procura alguém para culpar por não ter conseguido o que desejava, principalmente pela sua dor e sofrimento. A frustração consequente, entretanto, lhe desagrada e, por conseguinte, ele projeta a infelicidade como responsabilidade de outrem, tendo, como pano de fundo, a necessidade de se sentir como bom. O tipo ressentido manifesta uma vida sintomática de sua condição negadora e, como não consegue agir ou criar, atribui, à negação, essa possibilidade.

Na filosofia de Nietzsche, a diferença basal entre o tipo de homem do ressentimento escravo e o tipo ativo, senhor, está na vontade de poder que, no primeiro, mostra-se como negativa, impossibilitando a afirmação, e, no último, como afirmativa, ignorando a negação. Daí a origem da vingança imaginária que se dissimula como afirmação, procurando ocultar a dimensão da negação, o niilismo.

Estabelecendo a emergência da moral de escravo no ressentimento, o filósofo compreende a produção de seus juízos de valor a partir de uma condição de doença. Intui, por trás do procedimento do tipo escravo, a vontade negativa como promotora da transvaloração. Par Nietzsche, os fracos, pobres e miseráveis só podem passar a ser bons quando negam os fortes, quando conseguem transmutar para eles o juízo de valor mau. Em vista disso, houve inversão dos juízos de valor nobre-aristocráticos, quando bom e ruim foram substituídos por bom e mau.

Perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo rigor: *precisamente* o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento (NIETZSCHE, 2009, p. 29).

Embora o juízo bom seja expresso pelo mesmo signo, não permanece nele o mesmo significado. Quem é o bom na moral de escravos? Quem é o bom na moral dos senhores? A resposta, a essa questão remete a dois impulsos distintos, a duas vontades de poder que apresentam distinções primordiais em termos de sua respectiva qualidade (afirmação e negação). Não obstante a vitória do tipo escravo, observa-se a deficiência de sua constituição pelos sintomas expressos mediante a sua interpretação. O escravo, contudo, venceu, o ressentimento triunfou. Diante disso, resta saber o que permite, segundo Nietzsche, o triunfo dos fracos, e isso depende da análise do julgamento moral da expressão das forças realizado pelos ressentidos.

### 3 O RESSENTIMENTO E A MÁ-CONSCIÊNCIA

#### 3.1 INSTINTO DE CRUELDADE E CULPA

As análises nietzschianas têm, como cenário, a referência constante à filologia e ao estabelecimento da vontade de poder. A filologia permite elucidar o processo valorativo por meio da análise das qualificações expressas pelos tipos disjuntivos senhor/escravo. A própria disjunção é confirmada pela referência a significações distintas que os mesmos receberam em diferentes épocas, demonstrando ser, o signo, veículo de interpretações, o que requer uma produção. Com isso, o significado, ao invés de assinalar uma unilateralidade, remete a uma pluralidade, pela percepção da diversidade de sentidos possíveis. A interpretação e a avaliação, quando remetidas às forças e às vontades de poder, extinguem a significação unilateral pela inclusão necessária da pluralidade. Se a vontade de poder está na base de toda ação, e logo, apresenta-se como fundante de interpretações e avaliações, uma análise que vise ao desmascaramento do sentido e do valor deve se ater a essa vontade.

O desenvolvimento da responsabilidade remete, essencialmente, às forças e às vontades de poder tornando indispensável verificar as relações de poder, em termos de aumento ou decréscimo de potência, manifestas na diferença presente na responsabilidade ligada à dívida e ligada à culpa. Isso permite detectar o que processa com a vontade num e noutro caso e, a partir disso, indagar: quem quer a responsabilidade como dívida? O que quer aquele que associa dívida à responsabilidade? Quem quer a responsabilidade como culpa? O que quer aquele que associa culpa à responsabilidade? Em ambos os casos, é a vontade de poder, que, entretanto, não quer o mesmo em ambos. Tem-se, assim, uma distinção e, pelo meio dela, duas manifestações que expressam as disjunções presentes nas construções argumentativas de Nietzsche.

Tomando a dupla significação da palavra “*Schuld*”, que designa, ao mesmo tempo, culpa e dívida, “Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida?’” (NIETZSCHE, 2009, p. 48). Nietzsche procura derivar o sentimento de dever e de obrigação pessoal das relações contratuais entre credor e

devedor. Remete o conceito moral de culpa ao conceito material de dívida situando os supremos valores morais em sua ascendência eminentemente material: nas relações de compra, venda e intercâmbio. Mostra que, em um primeiro momento, a responsabilidade está ligada à dívida, o homem é responsável por uma dívida, e não há culpa, sendo o homem responsável por uma falta. Verifica na etimologia das palavras, a significação atribuída e, com isso, a remessa da designação à postulação de um sentido expresso em um momento histórico, bem como de suas alterações de significação que expressam reorganizações nas relações de poder: Que forças? Que vontades? Qual o estatuto da força nesse momento? Qual o estatuto da vontade nesse momento? É esse modo de proceder, respaldado pela filologia e pela história, que separa diametralmente a genealogia nietzschiana de algumas anteriormente empreendidas.

Desconhecendo esse modo de proceder, pretensos historiadores da moral não só deixam de analisar a relação conceptual entre culpa e dívida, o que implica ou a não percepção de tal relação ou um interesse manifesto em não observá-la, como atribuem à ação uma tal intencionalidade que acaba por vincular a punição, o castigo a um merecimento pela intenção que promoveu o ato. Reconhecendo, na justiça, a necessidade de punir alguém que poderia ter agido de modo diverso, terminam por colocá-la no viés do ressentimento. É de outra maneira que Nietzsche a compreende, pois, para ele, a justiça pertence ao processo formativo engendrado pelas forças ativas. A justiça, assim como a moralidade dos costumes, situa-se na pré-história da humanidade. Não obstante as teses dos historiadores da moral referirem-se à origem da justiça e do castigo, remontam, de fato, a um sentido bem posterior dado a eles, uma vez que, se situando tais signos na história, consoante a Nietzsche, eles remetem a uma outra e bem diversa significação.

Durante o mais largo período da história humana *não* se castigou, porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – sim como ainda hoje os pais castigavam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador (NIETZSCHE, 2009, p. 48).

O texto, ao referir-se ao período mais longo da história humana, remonta à própria pré-história da humanidade e, com isso, à necessidade de fazer, no homem, uma memória da vontade, fazê-lo capaz de prometer, o que encontra meio nas relações contratuais que equiparavam dano e dor. Na base da introdução do castigo está a cólera pelo dano sofrido; ainda assim é a ideia de equivalência, equiparação e medida que sustenta a relação dano/dor. São as relações contratuais que permitem equipará-los:

De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor e devedor*, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda comércio, troca e tráfico (NIETZSCHE, 2009, p. 49)

Na visão de Nietzsche, não se castigava por responsabilidade diante do ato, e sim por raiva devido ao dano e, inclusive, se introduzia a dor como um elemento que lhe era equivalente. Dessa forma, o castigo não poderia ter uma conotação moral, mas, diferentemente, buscava-se, através dele, uma reparação ou restituição do dano. Em vista disso, a sua remessa direta à esfera contratual.

Esse tipo de relação está presente principalmente nas promessas, pois se fazia um contrato em que o devedor empenhava algo seu ao credor como garantia do cumprimento da palavra. Para Nietzsche, a confiança no cumprimento da promessa requeria o empenho de algo que o promitente possuísse, de modo que este dispunha de seu corpo, sua mulher, sua vida, ou mesmo a tranquilidade pós-morte (cita o caso dos egípcios) como elementos de troca, objetos de garantia que respaldavam o empenho da palavra pela possibilidade de restituição do dano, caso a promessa não fosse cumprida. Isso se efetivava de tal modo que o credor podia, de fato, dispor do devedor: “[...], sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida.” (NIETZSCHE, 2009, p. 49).

A ideia de compensação tem por base um deleite interno, uma satisfação promovida por poder dispor de outrem. Nietzsche atribui, ao credor, a possibilidade, mediante a punição, de participação de um “*direito dos senhores*”, que seria, justamente, a intensificação de poder experimentada através da subjugação do devedor. Por isso, ele equipara um bem – terra, dinheiro, etc – à descarga da própria

potência, mediante a dor infligida ao devedor. A satisfação aparece como recompensa pelo dano sofrido e será tanto maior quanto mais baixo for o nível do devedor em termos estamentais, já que possibilita o gozo através do distanciamento e superioridade que o elevam. Na base da equiparação entre dano e dor, na ideia mesma da compensação, está presente, como imperante, o prazer da crueldade. Ante a obtenção do direito de ser cruel o credor executa a pena diretamente, ou mesmo indiretamente, na medida em que a cargo de uma autoridade, a qual lhe dá prazer, e isso, nesse momento, justifica a equiparação dano-dor: “[...] a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade”. (NIETZSCHE, 2009, p. 50).

É, no campo das relações materiais entre comprador e vendedor que surgem, segundo o filósofo, o direito e a justiça, pois foi a partir da medida, do peso, enfim, do ato de estimar que o homem chegou ao estabelecimento de direitos e deveres. A justiça recebe, assim, em Nietzsche, outro estatuto, já que a relação entre dor e esquecimento, em vista do estabelecimento de uma memória da vontade, remete ao papel da justiça. O dano representa, justamente, o descumprimento da promessa e, com isso, o esquecimento diante da palavra empenhada. Em vista disso, a dor é tanto equiparada ao esquecimento, quanto imposta como meio determinante de sua suspensão temporária, cabendo-lhe fixar, na memória, uns “quero” e uns “não quero”. O castigo aparece como meio necessário para fazer, no homem, uma memória: “castigo como criação de memória” (NIETZSCHE, 2009, p. 64). Se a necessidade de fazer no homem uma memória remonta à sua pré-história, então a equivalência entre dano e dor, concebida como modo de suspensão do esquecimento, também remonta e, justamente aí, se deve situar a justiça, que torna o devedor responsável por uma dívida. Uma tal determinação aponta para a origem de culpa e de obrigação pessoal.

O sentimento de culpa tem sua gênese na relação entre comprador e devedor, credor e devedor: “[...] foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra” (NIETZSCHE, 2009, p. 54). Essas relações, tidas por Nietzsche como as mais antigas encontradas entre os homens, apontam para o homem como aquele que valora, mede pessoa a pessoa, isto é, estabelece equivalência entre uma pessoa e outra. A troca e a valoração, na sua perspectiva, são tão fundamentais para o início do pensar humano que acabam por defini-lo e

nisso se encontra, inclusive, o sentimento de superioridade do homem sobre os demais animais, nessa sua capacidade de medir e valorar:

[...] talvez a nossa palavra “*Mensch*” (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador” (NIETZSCHE, 2009, p. 54/55).

Para Nietzsche, as relações entre comprador e vendedor, credor e devedor, antecedem qualquer organização social e, só posteriormente, passam a ser transpostas para as comunidades, uma vez que tais relações se estabelecem, primeiramente, entre as pessoas. Mais tarde, elas atingem tal refinamento que se passa a perceber, em tudo, um valor, fazendo com que cada coisa existente tenha um preço, um equivalente.

[...] Logo se chegou à grande generalização: “cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago” – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra. Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre os homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si (NIETZSCHE, 2009, p. 55).

A noção de justiça procede da possibilidade de o homem, medindo pessoa a pessoa, diferenciar os que têm mais ou menos poder, e estabelecer direitos e deveres entre os iguais. Em vista disso, os iguais ajustam-se entre si e subjugam aqueles que têm menos poder. Estabelece-se, por conseguinte, uma diferença entre o grupo de mais potentes e de menos potentes, sendo que a boa vontade se estende aos iguais, o que remete àquela noção de igualdade entre os iguais já mencionada. A extensão à comunidade se dá à medida que essas relações permeiam as demais entre os membros da comunidade. Vale observar que, nesse caso, os iguais são os próprios membros da comunidade, que acordam em agir conforme suas decisões, não obstante a necessária cobrança ao indivíduo que quebra o acordo e a sua subsequente eliminação. A partir disso, ele perde os benefícios dos costumes que o protegiam e contra os quais ele se rebela, daí a necessidade do castigo como cobrança do credor, no caso a comunidade, sobre o devedor, infrator:



[...] o criminoso é um devedor que não só não paga os proveitos e adiantamentos que lhe foram concedidos, como, inclusive, atenta contra seu credor: daí que ele não apenas será privado de todos esses benefícios e vantagens, como é justo – doravante lhe será lembrado *o quanto valem esses benefícios* (NIETZSCHE, 2009, p. 56).

A justiça, consoante à genealogia nietzschiana, intensifica-se quando as comunidades são mais vulneráveis diante da possibilidade de sua supressão. Com o aumento de seu poder, a subversão individual não a ameaça e, por isso, o indivíduo é protegido pela comunidade perante aquele a quem diretamente lesou. No caso inverso, se processa o oposto. Tem-se, assim, segundo o filósofo alemão, alguns elementos explicativos da evolução do direito penal, pois o aumento do poder da comunidade conduz a certa separação entre infrator e o ato, o que possibilita, ao infrator, o resgate da própria infração. Nesse momento, ele não é mais proscrito.

A amenidade do direito penal está relacionada com o poder da comunidade. Quanto mais aumenta o seu poder, menos ela precisa de leis duras, uma vez que reduz sua suscetibilidade, ocorrendo o inverso, caso aumente. Essa mesma relação já havia sido estabelecida, por Nietzsche, entre a memória e a dor. Caso se retome a sua afirmação de que “somente o que não cessa de *fazer mal* permanece na memória”, pode-se inferir que a relação do direito frente ao indivíduo é a mesma da dor. Intenta fazer, no homem, uma memória, conter-lhe os instintos, adestrá-lo e, com isso, torná-lo responsável pelas suas forças reativas, de modo a poder acioná-las. A imposição da lei, quando da moralidade dos costumes, tem, como fim, a sua própria supressão, mediante a formação do indivíduo soberano. Conclui-se, portanto, que a atuação da justiça, em Nietzsche, vai-se reduzindo à medida que a potência aumenta, chegando, inclusive, à sua própria supressão.

A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A autossupressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito” (NIETZSCHE, 2009, p. 57).

O indivíduo soberano prescinde da justiça, assim como da lei, pois ele é o “fruto maduro” que, mediante a moralidade do costume e da própria justiça, ambos situados na pré-história da humanidade, tornou-se primeiramente responsável para

depois tornar-se leve, livre, irresponsável. O termo irresponsável, em Nietzsche, não quer designar aquele que não se responsabiliza pelo seu ato, mas aquele que não é responsável perante nenhum tribunal, nenhum costume, nenhuma lei, daí a leveza e a incomensurabilidade da potência em proporção a uma organização instituída. Esse indivíduo soberano, sendo pleno de potência, tem suas forças reativas necessariamente acionadas, a atividade prepondera nele e, por isso, configura-se como realização do homem. A supressão da justiça é uma decorrência da própria suspensão da ação da espécie sobre o indivíduo e, com isso, da passagem da pré-história à pós-história. Todas “as coisas boas sobre a terra”, como diz Nietzsche, têm, necessariamente, que se suprimir para dar lugar à expressão plena da vontade de poder e, com isso, da afirmação da própria vida.

Para o filósofo genealogista, o processo de determinação da justiça é conduzido pela positividade, pois, na sua visão, “o último terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo!” Assim, a justiça é sempre produto da atividade, uma vez que são as forças ativas que se exercem quando da avaliação, da medida. O ressentimento, diferentemente, falseia o inimigo, o vê como mau, inverte toda valoração do tipo ativo e, com isso, não poderia a partir de si julgar, a não ser de modo reativo. “O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo” (NIETZSCHE, 2009, p. 58). Para o filósofo alemão, em todos os tempos, o direito sempre esteve ligado aos fortes e poderosos como impositores da lei e, a partir disso, do que é justo e injusto. Não existe justo e injusto em si, mas tão somente em relação a uma lei estabelecida: “[...] é a instituição da Lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto: após a instituição da lei” (NIETZSCHE, 2009, p. 59). Se perguntar quem cria valores, quem organiza a exterioridade mediante a introdução de formas, a resposta remete ao tipo senhor e, portanto, a uma vontade de poder de qualidade afirmativa.

A justiça, nessa acepção, está ligada, necessariamente, à afirmação, e, por conseguinte, à ação e nunca à reação e ao ressentimento:

Historicamente considerado, o direito representa – justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo (NIETZSCHE, 2009, p. 59).

A justiça visa conter o acionamento à força reativa e, portanto, à intensificação e afirmação da vida, nada obstante os estados de direito se constituírem como “estados de exceção”, haja vista a restrição expansiva da vontade de poder em busca de mais potência. Através da imposição da lei se restringe sua manifestação, pois, segundo a compreensão de Nietzsche, “[...] a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter” (NIETZSCHE, 2009, p. 60). Referenda-se, desse modo, a impossibilidade do justo ou injusto em si e corrobora-se a sua relação direta com a instituição da lei. Os estados de direito só se justificam como “[...] meio de luta entre complexos de poder” (NIETZSCHE, 2009, p. 60), jamais como em si mesmo, soberano, pois isso promoveria uma negação da vida e, por decorrência, do próprio homem. À justiça cabe, propriamente, conter o ressentimento, ao eliminar o ponto de vista do ofendido como medida do justo, e assim, a possibilidade da vingança reativa na avaliação.

Ao invés de derivar a justiça de uma causa final, Nietzsche a concebe enquanto produto do trabalho árduo da moralidade dos costumes. Alguns estudiosos da moral, na sua ótica, procedem de modo diverso ao introduzirem uma finalidade como causa da justiça e do castigo. Todavia, para ele, recorrer à semelhante explicação consiste em tomar um sentido como “o sentido”. Em termos genealógicos – qualquer coisa, o castigo, por exemplo –, pode ter uma utilidade, diversa inclusive. Mas essa é apenas a expressão de um dado sentido que, em um momento, lhe foi conferida devido a determinada relação de forças e de vontades de poder. A vontade de poder é a base do sentido e do valor, sendo responsável, portanto, por toda produção, organização e hierarquização. Assim, o estabelecimento de causas, funções e utilidades como justificações de existência só podem visar ao falseamento de sua manifestação e ao estabelecimento de uma interpretação como verdade.

Para Nietzsche, não existe um reino de conceitos morais que remontem aos primórdios da humanidade, nem ao menos é possível apelar para uma disposição natural presente no homem; o que existe são interpretações e avaliações introduzidas pelo homem no mundo, cujos conceitos são apenas expressões e, enquanto tais, devem sempre ser referidos a forças e a vontades de potência para poderem determinar o seu referido valor. Em vista disso, a impossibilidade de encontrar, numa natureza humana determinada, *a priori*, o dever, já que este se faz mediante as relações de potência, sempre entre aqueles que figuram como iguais.

Há, na perspectiva nietzschiana, um terceiro elemento presente nas relações formadoras primitivas que, ao mesmo tempo, equipara dano e dor, e sustenta o caráter compensador do sofrimento, qual seja, o prazer na crueldade. É justamente a satisfação de ver sofrer e, ainda mais, de fazer sofrer, que possibilita o estabelecimento de uma relação que, de certa forma, igualiza dano e dor, de modo a um poder substituir o outro. Ora, se ao infligir uma dor sobre outrem não se tem o bem restituído, então, necessariamente, deve haver outro elemento compensador para o bem perdido: no caso, o único elemento existente seria apreciar a própria imposição da dor e, portanto, o sofrimento do outro, o que implica uma satisfação ou prazer em ver sofrer ou fazer sofrer. Isso remonta aos primórdios da humanidade, uma vez que a crueldade sempre esteve presente em suas práticas e, inclusive, era exaltada como virtude e alegria extremas:

Qual o maior dos prazeres para homens em estado de guerra, numa comunidade pequena e sempre ameaçada, onde reina a mais severa moralidade? (...) o prazer na *crueldade*: assim como é tido por *virtude* de uma alma dessas, em tais condições, ser inventiva e insaciável na crueldade (NIETZSCHE, 2004, p. 24).

Na ótica de Nietzsche, a crueldade não é exaltada apenas na humanidade antiga, ainda que tenha sofrido algumas alterações; ela, no caso, por exemplo, de sua progressiva espiritualização, perpassa a história da humanidade. Em *além do bem e do mal*, Nietzsche escreve:

[...] quase tudo que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou (NIETZSCHE, 2002, p. 121).

Na sua compreensão, a espiritualização da crueldade não a exclui, apenas a transforma, de modo que ela aparece como algo inerente ao caráter humano. A crueldade está presente no humano e, como tal, embora se tenha transformado, continua presente na existência humana, de modo que ver sofrer e fazer sofrer estão associados ao bem estar de seu promotor e são apresentados como algo humano, demasiado humano.

[...] ver-se sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano, que talvez até os símios subscrevessem: conta-se que na invenção de 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*! (NIETZSCHE, 2009, p. 51).

Há um ponto interessante a ressaltar referente à crueldade, pois a sua exaltação, na visão nietzschiana, não visa, jamais, ao pessimismo diante da vida. Bem pelo contrário, em todas as épocas em que a humanidade associava a crueldade à festa e à alegria, seja para o prazer dos deuses, seja dos homens, sem inculcar nela um valor depreciativo, não havia pessimismo na avaliação da vida. A existência era mais leve e alegre quando o homem não sentia vergonha de seus instintos. O peso e o pessimismo estão diretamente relacionados com o homem domesticado, aquele que nega a vida e os instintos por se envergonhar deles. O pessimismo e o niilismo surgem a partir da moralização das noções de “culpa”, “consciência”, “dever”, e dos demais valores da moral judaico-cristã, que vê, nas manifestações espontâneas do homem, algo imoral e, com isso, decreta a vergonha do homem diante do homem.

Faz-se imprescindível determinar o sentido da dor e, a partir disso, aplicar a interpretação deleuziana a essa questão. Segundo Deleuze (1976), a dor, em Nietzsche, possui um sentido ativo, que aparece como sentido externo, isto é, a dor tida como compensação do dano jamais é interiorizada, ela é sentida apenas na exterioridade, o que possibilita, justamente, julgá-la de um ponto de vista ativo. A sua permanência na exterioridade permite, de um lado, o desenvolvimento da memória da palavra e, de outro, o constante resgate da dívida. No primeiro caso, à dor cumpre lembrar a necessidade do cumprimento da promessa – memória da vontade –, no segundo, o pagamento do dano mediante a dor – resgate da dívida. A própria dor, como meio de troca, aponta para o prazer experimentado mediante a sua imposição:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*” (NIETZSCHE, 2009, p. 49/50).

Há uma substituição do dano pela dor e, além disso, os senhores aparecem como aqueles que percebem, no prazer, um sentido da dor, pois são os que têm

mais poder, os potentes, portanto, os senhores que impõem seu poder sobre um impotente, logo, escravo. De fato, as afirmações nietzschianas acerca do sentido da dor no texto *Aurora* (2004) e mesmo em *Genealogia da moral* (2009), apontam para o prazer que advém ao contemplar a imposição da dor. O bem-estar obtido em tal ato referenda, por si mesmo, o seu sentido ativo, devido à sua permanência na exterioridade. Com isso, a dor não requer a introjeção da força, mas, diferentemente, lhe cabe, inclusive, a manutenção da atividade sobre a reatividade e a vontade de poder, enquanto manifestando a qualidade afirmativa. O predomínio das forças ativas sobre as reativas está diretamente relacionado com o adestramento do homem mediante a exigência de ele acionar as suas forças reativas – memória da vontade, pré-história da humanidade. A qualidade afirmativa se manifesta na vontade de poder em função do sentido da dor que, enquanto se mantém na exterioridade, jamais se apresenta como um argumento contra a existência, contra a vida, assegurando, conseqüentemente, o predomínio da afirmação. O sentido da dor como prazer é um argumento em favor da vida, de modo que ela não tira o sentido da existência, mas lhe fornece novos elementos para a sua afirmação, dando-lhe, então, um sentido.

Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como primeiro argumento contra a existência, como o seu maior ponto de interrogação, é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida* (NIETZSCHE, 2009, p. 52).

Um dos fatores que podem ter contribuído para que a dor e o sofrimento passassem a ser vistos como algo depreciativo é, segundo Nietzsche, o aumento progressivo da sensibilidade à dor. Enquanto em épocas remotas havia maior suportabilidade à incidência da dor, com o passar do tempo, a sensibilidade a ela acentuou-se. E isso a tal ponto que, na sua visão, ela passou a ser sentida com mais intensidade: os mesmos sacrifícios impostos aos povos primitivos não seriam suportados na atualidade, indicando que “a curva da sensibilidade humana à dor parece de fato cair extraordinariamente” (NIETZSCHE, 2009, p. 52). A crueldade, no entanto, assim como o prazer que se lhe segue, não foi eliminada, apenas transformada através de uma sutilização e sublimação, o que demonstra ser, a sua presença, uma constante na vida humana:

[...] talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeitas nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência (“a compaixão trágica” é um desses nomes; um outro é “*les nostalgies de la croix* [as nostalgias da cruz]”) (NIETZSCHE, 2009, p. 53).

Toda a história de um existente, em Nietzsche, é a expressão da disputa por mais potência, não para o reconhecimento perante os outros dessa potência, o que corresponderia a compreendê-la como representação da potência, desejo do escravo, mas a potência concebida como criadora enquanto impõe formas, isto é, organiza a exterioridade mediante a introdução de sentidos e a criação de valores. Se, à vontade de poder cumpre particularmente dar forma a uma matéria informe – estabelecendo uma síntese pela hierarquia das forças em interação –, há de se verificar o modo de manifestação dessa vontade e, com isso, determinar a qualidade primordial que em cada produção nela atua. Daí, a análise da responsabilidade tida como dívida, pois ela remete a uma vontade de poder afirmativa e, portanto, ao tipo senhor, que, mediante o acionamento de suas forças reativas, torna-se soberano legislador. Todavia, a progressiva espiritualização da dor aponta para uma mudança de qualidade da vontade de poder em ação, expressa basicamente nas interpretações e avaliações manifestas, o que indica outro sentido de responsabilidade que, ao invés de caminhar para a sua supressão, mostra a sua permanência. Ora, essa se dá através de uma distinção em termos de assimilação da culpa e da dívida. A responsabilidade-dívida, enquanto atividade da cultura, mantida na exterioridade, deve, juntamente com a moralidade dos costumes, a justiça, a própria responsabilidade, suprimir-se. De modo diferente, a culpa faz do elemento dor algo interno e, com isso, impossibilita a supressão da responsabilidade e promove a sublimação da crueldade. A sublimação da crueldade mediante a sua transposição para o plano imaginativo é propriamente o eixo central que transforma a responsabilidade-dívida em responsabilidade-culpa precipitando a cisão radical da consciência e a emergência do mal-estar da humanidade. É nesse âmbito que a força do impulso no homem e os efeitos decorrentes de sua suspensão têm caráter decisivo em termos de sua condição.

### 3.2 A MÁ CONSCIÊNCIA E A DIREÇÃO INVERTIDA DO RESSENTIMENTO

A má consciência surge, para Nietzsche, como uma doença que faz do homem um projeto de soberania, uma expressão da reação. A sua manifestação tem por fundamento um rompimento que se processa quando o animal homem necessita se apartar propriamente do que há de animal em si, isto é, breçar os seus instintos para viver em sociedade. Isso demonstra haver uma mudança de condição mesma, qual seja, a passagem da condição animal para o âmbito da sociedade e da paz. Nesse momento, o homem não pode mais liberar seus impulsos: todo o seu passado de guerras e combates, lutas, em que via no perigo um bem-estar e na paz um perigo, teve de ser deixado para trás a partir do momento em que passou a viver em sociedade:

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz (NIETZSCHE, 2009, p. 67).

Não obstante a impossibilidade de liberação dos impulsos, estes continuaram a existir e, mais ainda, permaneceram como algo oculto que precisava extravasar. A sua impossibilidade de exteriorização, devido aos obstáculos colocados pelas imposições sociais, determinou a sua interiorização. Quanto mais os instintos foram se vendo obrigados a se retraindo, maior foi o desenvolvimento da interiorização humana.

Os instintos inconscientes da vida de uma condição mais selvagem tiveram de ser sacrificados para a organização social e um reflexo mais consciente do funcionamento de sua ordem. Todavia, Nietzsche alega que os instintos mais antigos por poder e luta contra o perigo não desapareceram de fato quando a vida se tornou mais segura na sociedade. Essas forças simplesmente foram interiorizadas e abriram o novo panorama da psique (HATAB, 2010, p.114).

De acordo com o filósofo no nível em que o mundo interior vai crescendo, que o homem livre e selvagem percebe os limites aos seus instintos, este se volta contra o homem interiorizado. Esse mesmo homem selvagem, a quem tentam



domesticar à força, passa a se perseguir e a se devorar. Por falta de inimigos exteriores se viu forçado a maltratar-se, inventando, então, a má consciência:

A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: esta é a origem da má consciência (NIETZSCHE, 2009, p. 68).

A partir disso, veio ao mundo a pior das doenças, “o homem doente de si mesmo”. Essa doença é, de certo modo, produto da violência que impôs ao homem novas condições de existência, pois aquele que outrora era livre e selvagem tornou-se domesticado e, desde então, começou a se desprezar e a se entediar, tornando-se, ele mesmo, sua doença:

Esse homem que por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro, presa da ânsia e do desespero, tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava (NIETZSCHE, 2009, p. 68).

Na interpretação de Nietzsche, há uma relação direta entre o surgimento da má consciência e a opressão dos costumes. Pareceria, à primeira vista, que tal doença já deveria se ter instaurado no momento em que se efetiva a ação da espécie sobre o indivíduo, ou seja, quando da imposição da lei de obedecer leis. Todavia, nesse momento, o homem assimila uns “quero” e uns “não quero”, mas esses “não” excluem o seu tanto de selvagem, pois a hostilidade, a crueldade e a perseguição permanecem como virtudes para a humanidade. Dessa forma, apesar de haver um cerceamento dos afetos, mediante a introdução da memória da vontade, em termos de sua extensão, continua havendo à possibilidade de extravasamento, impedindo sua interiorização. “A tese nietzschiana sobre a origem da consciência moral é do seguinte teor: a consciência não é mais do que o instinto

de crueldade impedido de se exteriorizar e que por isso se interioriza” (FINK, 2009, p.143).

Daí compreender-se a má consciência, em Nietzsche, como produto de uma ruptura radical. A referência ao “âmbito da sociedade e da paz” sugere um momento em que a manifestação violenta do homem é, de fato, colocada em suspenso. Entretanto, o filósofo procura mostrar que o homem não mudou completamente. A violência e a crueldade que, na sua visão, lhe são como que próprias, não se extinguiram, apenas mudaram de direção, de modo que a impossibilidade de dirigi-las para fora fez com que fossem inversamente dirigidas para dentro. Compreende-se, assim, a extensão da doença que o filósofo quer assinalar, já que o homem passa a exercer a violência e a crueldade contra si mesmo. “Interiorizar-se, voltar-se contra si é a maneira pela qual a força ativa se torna realmente ativa” (DELEUZE, 1976, p. 106).

O filósofo faz algumas considerações referentes a essa transformação que remetem à possibilidade ou necessidade de superação do homem. A transformação que se processou nele modificou, igualmente, o aspecto da terra, o que seria decorrência das novas relações que passam a se estabelecer a partir da própria ação do homem sobre si e sobre a cultura. Mas a afirmação enfática de que “a alma animal voltada contra si mesma é algo pleno de contradição e de futuro” (NIETZSCHE, 2009, p. 68), aponta para a significação dessa transformação, que, ao fazer do homem alguém que adoece de si mesmo, indica ser ele não um fim, mas uma ponte:

[...] ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa... (NIETZSCHE, 2009, p. 68).

Tomando-se a afirmação da vida como sua expressão máxima, a doença que se instaura a partir da má consciência conflita, necessariamente, com ela. A partir disso, pode-se tomar a contradição inerente à má consciência – alma cindida –, como demonstração de uma condição do homem e dele como ponte, enquanto possibilidade de superação dessa cisão. O homem seria assim, em Nietzsche, uma promessa, um caminho para a própria retomada da afirmação e, com isso, da superação da doença. Qualquer conclusão sobre isso, porém, requer, primeiramente, a inserção dos tipos

disjuntivos senhor/escravo, a fim de verificar a relação existente entre a má consciência e a relação de forças neles.

Segundo o filósofo alemão, a própria explicação da má consciência implica duas questões concernentes ao estatuto da mudança. Inicialmente, a impossibilidade de sua associação a um processo gradativo de evolução, apresentando-se, pois, como ruptura, “uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento” (NIETZSCHE, 2009, p. 69). Em segundo lugar, que uma ação violenta foi exercida sobre uma população livre a fim de submetê-la a normas. Ao animal-homem foi dada uma forma, através de uma ação violenta que, mediante uma ruptura, estabeleceu-lhe novas condições de existência. A mudança se deve à imposição de normas a uma população que vivia sem elas. Foi por ação de um grupo de conquistadores e senhores – na interpretação nietzschiana, artistas, por tornarem uma matéria informe como algo que precisa ser trabalhado e transformado, propriamente formado – que, à custa da violência, se domesticou e se deu forma ao animal-homem. Esse é o caso, inclusive, do surgimento do “Estado”, como imposição de força, como vitória violenta de um bando de conquistadores, uma organização guerreira sobre uma população informe e errante:

[...] Algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade (NIETZSCHE, 2009, p. 69).

O estado não se originaria, nessa perspectiva, de um contrato, mas da imposição do senhor, pois quem domina não necessita desse tipo de relação contratual, apenas impõe seu domínio: “Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos - que tem a ver com contratos!” (NIETZSCHE, 2009, p. 69). Esses conquistadores e senhores dotam de sentido qualquer coisa que não possua. Por isso, são os intérpretes e avaliadores, os artistas propriamente, pois lhes cumpre, mediante a introdução de sentido e de valor, dar a forma. “Esses mestres foram “artistas inconscientes”, que criaram modos vivos de dominação e submissão por meio do puro exercício de poder ativo em seu ambiente, sem a interiorização da autorreflexão” (HATAB, 2010, p.115). Eles

organizam as forças, estabelecem a hierarquia, de modo que neles jamais se desenvolveu a má consciência. Sem eles, todavia, esta não teria surgido.

*Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente (NIETZSCHE, 2009, p. 70).*

O genealogista identifica, na eliminação, o instinto de liberdade tornado latente, a má consciência. Na sua visão, a impossibilidade de expansão dos impulsos causa seu recuo, introduzindo uma época de desespero: a alma humana cindida, a alma humana, devido à cisão, torturando-se. É a força ativa, a mesma força ativa que está na base da ação dos senhores que cria o “estado” e impõe seu domínio que, ao interiorizar, desenvolve a má consciência. Todavia, aqueles sobre os quais a ação violenta se processa, interiorizam a força e, por isso, é neles que ela se desenvolve.

A possibilidade de compreender o processo de interiorização ou não da dor no tipo escravo e no tipo senhor a partir da investigação nietzschiana passa pela relação entre credor e devedor estabelecida entre os vivos e seus antepassados. Segundo o genealogista da moral, nas sociedades primitivas, “na originária comunidade tribal”, as gerações existentes se sentiam com obrigações jurídicas em relação às gerações precedentes, principalmente com respeito à fundadora da raça. Não era um simples sentimento, pois este, enquanto sentimento na acepção atual, nem existia, mas uma nítida convicção de que a espécie não teria subsistido senão em virtude dos sacrifícios e invenções dos antepassados. Esses sacrifícios deveriam ser pagos pelas gerações subseqüentes com novos sacrifícios e invenções. A importância da dívida vai aumentando conforme os antepassados vão subsistindo como espíritos fortes e poderosos e, dessa forma, lhes conferindo novos bens e progressos.

A ideia da dívida vem da relação contratual entre um credor e um devedor. Não existe gratuidade. Tudo que foi alcançado tem de ser pago. O pagamento se dá através de sacrifícios que vão aumentando cada vez mais e ainda trazem consigo o temor de não se haver pago o suficiente. O temor ao antepassado aumenta à medida que a raça vai se tornando vitoriosa, temida e venerada, pois, nesse caso, o

conteúdo da dívida e o temor que se lhe segue vão tomando proporções imensas a ponto de criar uma divindade, “o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*” (NIETZSCHE, 2009, p. 72). O contrário se dá com a decadência da raça, pois isso diminui o temor diante de seu fundador.

A consciência de se ter uma dívida com a divindade não acabou quando se extinguiram as comunidades primitivas. Para Nietzsche, a humanidade posterior herdou a dívida para com os fundadores da raça juntamente com o temor de não os haver pago o bastante. Embora tenham herdado também os juízos de valor bom e ruim e a propensão para o estabelecimento de classes distintas da aristocracia, a noção de dívida foi mais bem desenvolvida. Desde então, a divindade não cessou de crescer, a par da evolução do conceito mesmo de Deus.

Na perspectiva nietzschiana, existe uma relação entre a progressiva ascensão de impérios universais e a correspondente propensão a divindades universais. Com isso há de se observar as transformações históricas, em termos de relações de potência, que propiciam o advento de um Deus universal, pois tanto em termos religiosos quanto políticos é preciso verificar a relação de forças e qualidade ativa ou reativa na determinação dessas organizações enquanto se instituem. Em termos políticos, para ele, “o despotismo, com seu triunfo sobre a nobreza independente, sempre abre o caminho para algum monoteísmo” (NIETZSCHE, 2009, p. 73). Qual a expressão máxima do monoteísmo? Segundo Nietzsche, com certeza o Deus cristão, uma vez que seu culto se estende ao maior número de povos e nações e, inclusive, enquanto culto à divindade, dirime as diferenças entre seus cultuadores. Mas a questão que desperta maior interesse ao genealogista é justamente a transformação que se processa a partir da hegemonia espiritual do Deus cristão. Em a *Genealogia da moral* ele afirma: “o advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (NIETZSCHE, 2009, p. 73).

Enquanto as noções de dever não havia sido moralizada, a responsabilidade não se ligava à culpa (falta). O desenvolvimento da culpa, na interpretação de Nietzsche, está diretamente relacionado com o advento do Deus Cristão, pelo fato de este fazer do homem alguém responsável por uma falta, fazendo da própria noção de responsabilidade algo culposos. A responsabilidade, anteriormente, sempre esteve ligada à dívida e à dor, nesse caso, era como que uma moeda, um elemento de troca que se ofereceria como pagamento, possibilitando o resgate da dívida. Não

obstante haver dor, ela permanecia na exterioridade e cumpria o papel de liberar a dívida, mediante “a participação de um direito de senhores”, ou mediante o sofrimento experimentado pela imposição da dor e, principalmente, da responsabilidade-dívida que, através da imposição ou submissão à potência, liberta da dívida e não desenvolve a culpa, pois não faz da consciência algo que produz dor. A dívida, nesse momento, corresponde à atividade genérica que cumpre fazer o homem responsável pelo acionamento de suas forças reativas. Todavia, viu-se que a partir da transformação que obrigou o homem a desvincular-se de seu passado animal, a força ativa foi interiorizada e, com isso, passa a produzir dor. A consciência se torna um órgão que multiplica a dor pela introjeção da força. Contudo, o desenvolvimento da má consciência não para na produção da dor. “Culpa e má consciência são uma condição psicológica interiorizada que somente surge a partir do longo processo de criar memória, promessa e responsabilidade no animal humano” (HATAB, 2010, p.99). Ela, assim como o ressentimento, se processa mediante a introdução da culpa. O homem passa, assim, a ser responsável pela própria dor porque é culpado. A má consciência se transforma em consciência da culpa, passando a desenvolvê-la. “Os instintos recalcados geram, então, um terrível sentimento de culpa; e o agente dessa culpabilização torturante, o carrasco interior, é precisamente a “má consciência” (GRANIER, 2009, p.72). Em um primeiro momento, a força é interiorizada e, a partir disso, produz e multiplica a dor. Em um segundo momento, a dor interiorizada produz culpa.

A má consciência é a consciência que multiplica sua dor, ela encontrou um meio de fabricá-la: voltar à força ativa contra si mesma, a fábrica imunda. Multiplicação da dor pela interiorização da força, pela introjeção da força, esta é a primeira definição da má consciência (DELEUZE, 1976, p. 107).

Na passagem do primeiro para o segundo momento, entra em cena a figura do sacerdote e a projeção do Deus cristão, precipitando a sublimação da crueldade.

Com a moralização das noções de culpa e dever, com seu aprofundamento na *má* consciência, houve a tentativa de *inverter* a direção do desenvolvimento acima descrito, ou ao menos de deter o seu movimento: Justamente a perspectiva de um resgate definitivo *deve* se encerrar, de modo pessimista, de uma vez por todas; o olhar *deve* se chocar e recuar desconsolado, ante uma impossibilidade férrea; as noções de culpa e dever *devem* se voltar para trás – contra *quem*? Não se pode duvidar: primeiramente contra o “devedor”, no

qual a má consciência de tal modo se enraíza, corroendo e crescendo para todos os lados como um pólipó, que, por fim, com a impossibilidade de pagar a dívida, se concebe também a impossibilidade da penitência, a ideia de que não se pode realizá-la (“o castigo *eterno*”); mas finalmente se voltam até mesmo contra o “credor”: [...] – até que subitamente nos achamos ante o expediente paradoxal e horrível no qual a humanidade atormentada encontrou um alívio momentâneo, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* (é de se dar crédito?), por amor a seu devedor!... (NIETZSCHE, 2009, pp. 74/75).

Com a chegada do Deus cristão e da moralização das noções de culpa e dever, a dívida atinge proporções imensas, torna-se impagável, torna-se eterna: a responsabilidade-dívida se transforma em responsabilidade-culpa. À medida que Deus se oferece em sacrifício para pagar as dívidas do homem, o resgate se torna impossível, e a associação da dívida com a falta faz do homem alguém responsável pela falta e, portanto, culpado.

É indispensável observar que, nesse momento, explicita-se a mudança de significação correspondente a cada designação – culpa/dívida (*Schuld*). Em um primeiro momento, culpa e dívida têm o mesmo significado; porém, posteriormente, processa-se uma mudança, que faz da culpa algo similar à falta. Ora, tomando-se a argumentação nietzschiana enquanto detendo-se na filologia para justamente demonstrar a vinculação existente entre uma alteração de significação e a correspondente reorganização das relações de potência, então, de fato, constata-se tal alteração. Quando a culpa e dívida correspondem a uma mesma significação, expressam-se determinadas relações de força: as forças ativas predominam sobre as reativas. Todavia, ao receberem significações diversas, culpa no sentido de falta, isso denota o predomínio das forças reativas sobre as ativas. Dessa forma, a transformação de significação explicita uma mudança no modo de valorar, o que possibilita a identificação de impulsos diferentes na postulação do sentido e no estabelecimento do valor. Culpa/dívida corresponde à qualidade afirmativa na vontade de poder. Essa segunda significação se relaciona, diretamente, com o sentido do Deus cristão. Deus apresenta-se, nessa acepção, como um contraste aos instintos animais e irresistíveis do homem. A partir disso, esses instintos – em outros tempos motivo de orgulho e manifestações de força –, são, agora, condenados e

passam a ser considerados hostilidade frente ao “pai” e ao “princípio do mundo”. O homem passa a negar a natureza para afirmar o verdadeiro Deus.

A concepção de um Deus universal como o Deus Cristão leva à negação de tudo aquilo que é eminentemente humano, mas essa não é a única forma de manifestação de um deus, haja vista a concepção dos deuses para os gregos, consoante Nietzsche. Deve-se, por conseguinte, estabelecer uma distinção referente à dívida no tipo senhor e no tipo escravo, a partir, inclusive, da relação que cada um deles mantém com a divindade. Viu-se que, nos nobres, nos senhores, a má consciência não se desenvolve, pois há uma relação bem específica com a divindade. Os senhores projetam, em seus deuses, todas as qualidades nobres que atribuem a si mesmos e, mediante eles, afirmam a existência com todos os sofrimentos e contradições que ela possa ter; daí a sua importância para a manutenção de uma vida afirmativa plena. Para esses deuses, o homem, ao invés de ser depreciado, é enaltecido. Os gregos se sentiam orgulhosos e divinizados em relação aos seus deuses, devido à própria utilidade deles. Os deuses gregos serviam para imunizar os homens de todas as veleidades da má consciência, para lhes permitir gozar, de forma plena, a liberdade.

Existem maneiras *mais nobres* de se utilizar a invenção de deuses, que não seja para essa violação e autocrucifixão do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua maestria – isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos *deuses gregos*, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o *animal* no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecía consigo mesmo! Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a “má consciência”, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus. (NIETZSCHE, 2009, p. 76).

Essa citação elucida bem a diferença entre os deuses gregos e o Deus cristão na ótica do genealogista. Para os gregos, cumpre aos deuses afastar qualquer possibilidade de a má consciência produzir dor, uma vez que o animal homem é divinizado. Mesmo diante de infortúnios, a palavra acrescida a eles é insensatez, mas jamais pecado. Os deuses não pensam mal dos homens, qualquer coisa ruim é associada à loucura e não à falta e, por isso, não se desenvolveu a culpa no tipo senhor, já que os próprios deuses a assumiram:



Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na sua ruindade; serviam como causa do mal – naquele tempo eles não tomavam a si o castigo, e sim, o que é *mais nobre*, a culpa [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 77).

Todavia, os deuses olímpicos foram historicamente suplantados, embora seu culto mostrasse a exuberância do mundo grego. À projeção de qualidades nobres, substituiu-se a projeção de um além mundo, de um Deus universal que, ao invés de estancar a doença, a propaga pela negação de tudo que é eminentemente humano. Assimilar a negação na avaliação da vida é, para Nietzsche, a conformação à metafísica e a seu mundo suprassensível. É a conformação ao ideal depreciativo e negativo. Quem quer os deuses gregos? Só pode haver uma resposta: são os senhores, que projetam neles suas qualidades. O que quer aqueles que criam os deuses gregos? Expressar uma força ativa, uma vontade de poder afirmativa, afirmar sua diferença. O objetivo maior na criação de tais deuses é afirmar a existência, inclusive com todos os seus sofrimentos, associando a dor ao prazer e, com isso, mantendo-a na exterioridade, o que permite ao homem viver plenamente a existência sem ideias de culpa, dever e falta, sem a sublimação da crueldade, mas a compreendendo como uma festa. A questão, remetida ao Deus cristão, aponta o escravo como seu fiel cultuador. O escravo, devido ao seu estado patológico, não pode se afirmar. Por isso, nega o outro para conseguir afirmar-se, ainda que seja de forma aparente. O seu Deus é a projeção da negação da existência que impera em seu estado ressentido, já que a impossibilidade de ter a interioridade como movente faz com que ele projete na exterioridade o sentido do valor. Essa aparente afirmação contém, para Nietzsche, todos os elementos negadores da existência e, por conseguinte, do homem mesmo, pois daí advém a impossibilidade de resgate da dívida e a perpetuação da culpa.

Faz-se necessário, nesse momento, introduzir a figura do sacerdote, pois é ele que, na perspectiva nietzschiana, organiza o rebanho e tem como tarefa a transvaloração dos valores nobres. Sua missão é propagar a doença. Todavia, a compreensão da sua missão, bem como de sua ação, requer a análise do seu ideal.

## 4 O RESSENTIMENTO E O IDEAL ASCÉTICO

### 4.1 O IDEAL ASCÉTICO DO SACERDOTE

A terceira parte de *Genealogia da moral* se destina a uma análise meticulosa do ideal ascético. Nietzsche apresenta este ideal como o único vigente e, nesse sentido, como suporte metafísico da religião, da moral, da filosofia e da ciência. A sua significação está inteiramente relacionada com a busca de sentido e a preservação da vontade de poder. Nesse ideal, quer-se o nada, mas se preserva o querer, possibilitando compreender o significado expresso na transposição do valor ao plano imaginário. O filósofo se atém, em especial, na figura do sacerdote enquanto elemento central do ideal ascético, pois, além de ser o seu representante mais expressivo, organizador e defensor do rebanho, é o responsável direto pela introdução da culpabilidade e pela transformação do doente em pecador, através da mudança de direção do ressentimento.

Para obter o resultado desejado, qual será a estratégia do sacerdote ascético? O seu método será mudar a direção do ressentimento. Se todo sofredor busca a causa de seu sofrimento, e particularmente uma causa viva e responsável, um culpável contra o qual se possa dirigir o ressentimento, o sacerdote lhe ensina que é ele mesmo o culpado de seu próprio sofrimento e com isso a direção do ressentimento é mudada (MOURA, 2005, p.156).

O ideal ascético aparece, para Nietzsche, como um instinto não satisfeito, um instinto que vem em contradição à vida, já que tem, em sua origem, uma vida que se degenera, numa vida doente que vê, nesse ideal, a única maneira de se conservar. As condições fisiológicas são determinantes na avaliação da vida, visto que a afirmação ou a negação passam, necessariamente, pelas condições do existente e, inclusive, expressam a sua condição. Daí serem tomadas como sintoma de ascendência ou degenerescência da vida. Todavia, a negação da vida se configura, de fato, como possibilidade efetiva de sua preservação, pois a negação implica a manutenção do que é negado. Assim, faz-se da negação da vida um meio de combate não contra a vida, mas contra a morte e, portanto, faz-se dela a preservação da vida:

*O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida (NIETZSCHE, 2009, p. 101).*

Na visão do genealogista, o ideal ascético é um artifício elaborado para estagnar um processo degenerativo, único encontrado para manter uma vida que estagna. É uma saída ao qual se agarram determinados tipos para lutar pela existência. A vida que não possui vontade de viver – essa afirmação pareceria um contrassenso, pois toda vida implica o querer viver; contudo, ela refere-se à impotência da vontade, e daí a falta de vontade de viver ser entendida como ausência de plenitude e afirmação da vida – procura nesse ideal a maneira de se conservar; por isso, brota de um instinto de proteção. São os instintos que ainda não degeneraram (“os mais profundos instintos da vida, que permanecem intactos”) que atuam, que propriamente lutam visando à preservação da vida. Em vista disso, a negação se constitui como meio de sobrevivência e manutenção. Há de se observar, ainda assim, que tipo de vida existente se quer através desse ideal, o que não impede que se perceba, com estranheza, esse meio de conservação, justamente por ele não só conservar como propagar o estado de degeneração, mediante a negação da força, da efetividade e da afirmação.

Tomando-se o sacerdote ascético, seja na figura do judeu, seja na do padre cristão, vê-se que nele o ideal é a síntese de suas crenças – Deus universal, vida após a morte, além mundo –, a expressão de sua vontade de poder, negação da efetividade, e, portanto, sua possibilidade de existência e ascensão. O sacerdote valora a vida a partir da negação da efetividade, pela transposição do valor ao plano imaginário. Ora, a crença na vida após a morte e no Deus universal tem, como pano de fundo, a exclusão da transitoriedade, particularidade e diferença, ou seja, do mundo e de todo vir-a-ser. A realidade, entendida como campo de forças em que se processa a doação de sentido e de valor, não respalda a universalidade e a identidade. Contudo, o sacerdote, para o filósofo alemão, estabelece uma oposição entre, de um lado, a existência, o mundo e, de outro, a ficção, o para além dele, o

suprassensível. Na sua visão, ele apresenta o primeiro somente como uma passagem necessária para se poder atingir o mundo verdadeiro:

[...] o asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação (NIETZSCHE, 2009, p. 98).

Primeiramente, ele nega a vida, pois a apresenta como um erro. Mas se há um erro, que no caso é a vida, algo há de acerto, ou de certo, verdadeiro. Se esse acerto não se encontra na vida, isso implica a afirmação da existência dele para além dela, o que ele afirma através de Deus, da essência, do bem e do verdadeiro. Ora, fazer da vida um erro é uma forma manifesta de sua negação e depreciação e, através disso, de demonstração de descontentamento. No entanto, há um tipo decadente, fisiologicamente comprometido, que encontra, na negação, uma forma de se afirmar:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força. Aqui o olhar se volta rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais auto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmonica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica (NIETZSCHE, 2009, p. 99).

A contradição de que Nietzsche está falando é a da luta contra a própria vida e, ao mesmo tempo, do retirar dessa luta a maneira de preservar a vida. Na vida ascética domina um instinto não satisfeito, um ressentimento que se volta contra tudo que é forte e próspero. Esse tipo de vida busca, somente, o sofrimento e a doença, chegando a instituir o sofrimento como algo que satisfaz e revigora. A força, nesse caso, visa ao aniquilamento da força – conversão da força ativa em reativa. Isso, por si mesmo, denota a presença da negação como movente, querendo justamente transmutar o ativo em reativo, o afirmativo em negativo. Daí sua aversão ao que é belo e alegre, em suma, ao próprio prosperar fisiológico. O paradoxo ao

qual Nietzsche se refere fica determinado pelo querer em si mesmo. O que quer essa vontade de poder? Quer dominar:

“O triunfo na agonia derradeira”: sob este signo superlativo lutou desde sempre o ideal ascético; nesse enigma de sedução, nesta imagem de êxtase e tormento ele reconheceu sua luz mais intensa, sua salvação, sua vitória final (NIETZSCHE, 2009, p. 99).

A própria cisão, aqui, é desejada, já que revigora ao mesmo tempo em que degenera. O sacerdote tem, na doença e na propagação dela, sua condição de vitória sobre a vida e sobre os fortes.

O sacerdote fará com que a alma humana saia de sua prisão, escape como por encanto de seu mal-estar e desgosto, através de uma interpretação religiosa, uma justificação religiosa, um remédio que deixará o doente ainda mais doente. Se o homem pena pela falta de um sentido em seu sofrimento, pela ausência de resposta à pergunta “*para que sofrer?*”, com o ideal ascético o sofrimento ganhava um sentido, o sacerdote se fazia professor da meta da existência... (MOURA, 2005, p.155).

Esse ideal, na perspectiva nietzschiana, propaga-se, notadamente, em condições de doença, manifestando-se historicamente porque o homem está doente dele mesmo. Por isso, o sacerdote, enquanto expressão manifesta do querer “ser-de-outro-modo”, do “estar-em-outra-parte”, encontra ouvintes e rebanho para organizar e comandar. O rebanho, cuja denominação já indica a associação de tipos ressentidos, precisa lutar contra o desgosto que a vida manifesta, a sua mesma, e, a partir dela, contra qualquer manifestação que na sua avaliação recebe o valor. Os rebanhos são formações do tipo escravo que, por não terem sua reação acionada, percebem o estímulo como agressão. A vida atua estimulando; todavia, esse tipo percebe o estímulo como agressão e, assim, percebe a vida desse modo e, por isso, está doente dela e de si. Para Nietzsche, o ideal aparece como um meio de manutenção e de suportabilidade da existência, através da sua percepção como imagem invertida: um deus universal e um além-mundo em oposição à vida e a esse mundo mesmo. As projeções são construídas para salvaguardar “o estar aqui e o ser homem”. O sacerdote ascético, sendo o desejo manifesto de ser-outro, cria as condições suportáveis do estar aqui e, com isso, agrega os doentes, os sofredores, os humildes e os malogrados, fazendo-se seu guia e pastor:

[...] já me entendem: este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* – ele exatamente está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida (NIETZSCHE, 2009, p. 102).

Em vista disso, a sua tendência em organizar rebanhos. Através desse tipo de organização, o fraco pode representar a si mesmo como mais forte, pois, no todo, ele se desvencilha da impotência que lhe é constitutiva, não de fato, mas em termos de percepção de si. Ele desvia a aversão contra si mesmo à medida que ele cultiva o desenvolvimento da comunidade:

Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza: o sacerdote ascético intui esse instinto e promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou (NIETZSCHE, 2009, p. 116).

O filósofo, enquanto genealogista da moral identifica na organização em rebanhos a tentativa de dirimir a impotência mediante o sentimento de ver a comunidade prosperar. Tem-se, por conseguinte, a negação do que difere como base de uma pretensa afirmação de força e, com isso, de elevação mediante as relações associativas. Todavia, se são os fracos que assim procedem, isso é um indicativo da fraqueza como dominante na associação. Mas, ainda assim, está presente nessa união o afeto fundamental. Dessa forma, a vontade é mantida e o desespero amortecido pela transposição da dor individual na alegria do prosperar da comunidade. A habilidade maior do sacerdote fica determinada pela seleção de meios que aliviem o sofrimento e pelo controle exercido sobre a vontade, prescrevendo sempre doses prudentes de sua expressão, de modo a manter o controle sobre o rebanho:

O amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo”, sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade – estes são, medidos pelo metro moderno, seus meios *inocentes* no combate ao desprazer (NIETZSCHE, 2009, p. 117).

A luta pela vida está no amortecimento do sofrimento, seja no trabalho, na atividade maquinal, seja no auxílio mútuo ou na alegria do amor ao próximo. A

atividade maquinal se caracteriza pela concentração em atividades rotineiras que desviam a consciência da percepção da dor, produzindo certo alívio, já que não permanece espaço para a depressão, uma vez que todo impulso é transferido para o fazer. Em se tratando do amor ao próximo, a necessidade de se encobrir o estado debilitado, bem como o da dor que se lhe segue, leva os degradados a ajudarem ao outro. A partir disso, eles obtêm uma sensação de felicidade proveniente do sentir-se, em certa medida, superior. Para Nietzsche, todo ato de auxílio se apresenta como consolo a esse tipo de vida, aos fisiologicamente obstruídos; por isso, manifestam uma tendência a se associarem, pois, através da união, prestam auxílio e amor ao próximo, o que justamente tem por base uma estimulação da vontade de poder.

O princípio dessa anestesia é afastar a atenção do sofredor de seu próprio sofrimento, ocupar sua consciência com uma atividade constante, de modo tal que sobre pouco espaço para o sofrimento. [...] tudo isso garante Nietzsche – o sacerdote soube utilizar muito bem em sua luta contra a dor (MOURA, 2005, p. 154).

Na perspectiva nietzschiana, há certa normalidade na condição doentia do homem, enquanto certa constância de condição. Em diversas épocas, o homem manifesta um fastio diante da vida, expressando, com isso, um descontentamento de si mesmo. Apesar de configurar-se o indomado, o insaciável, aquele que quer dominar o mundo ao determinar a natureza e Deus, o homem é, igualmente, o mais suscetível ao adoecimento, ao fastio diante da vida, e isso como decorrência da dificuldade e, quiçá, da impossibilidade de assimilar a transformação radical que sofreu. Somente em casos raros isso não se processa:

Se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade –, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes (NIETZSCHE, 2009, p. 103).

Há uma observação, presente nos textos de Nietzsche, que aponta para a necessidade de proteger os sãos dos doentes, já que, para ele, “os doentes são o maior perigo para os sãos” (NIETZSCHE, 2009, p. 103). Em sua exposição, os fortes são temidos e venerados, ao passo em que os fracos são tidos como desprezíveis. A associação de forças reativas neutraliza a força ativa e faz da vingança imaginária

algo efetivo, desenvolvendo-a mediante a separação da força ativa daquilo que ela pode, através da introjeção da força e, posteriormente, da dor. A força ativa se torna, de fato, reativa. Enquanto os fortes inspiram temor diante do homem, os fracos inspiram a ojeriza do homem, o que faz com que se tenha, de um lado, a terribilidade que faz do forte mais forte e, de outro, a compaixão, que faz do fraco mais fraco. Em vista disso, a necessidade de proteger os sãos dos doentes, já que estes representam um perigo em termos de desenvolvimento e propagação da fraqueza e consequentemente, da doença. A associação entre o nojo e a compaixão do homem é condição, em Nietzsche, para que se efetive o desejo pelo nada, noutros termos, pelo niilismo.

Os doentes não são neutros, haja vista sua ação sobre os sãos no ressentimento. Com isso, inverteu-se a relação de juízos de valor bom e ruim, bom e mau, passando-se a julgar como bons e justos somente os fracos e doentes.

O objetivo maior dos doentes é tornar todos doentes e, por isso, toda força, saúde e orgulho são vistos como algo depreciativo. Todavia, aparecem, assim, aos rancorosos, que mascaram a vingança e o rancor na forma de um novo amor, ocultando, com isso, o ódio presente no interpretar e avaliar. O que quer aquele que se alia e se organiza junto aos doentes? A resposta a essa questão permite identificar o culto ao nada, ao niilismo, na base das postulações, e denunciar a sua vitória como um meio de introduzir a miséria nos fortes:

[...] quando alcançariam realmente o seu último, mais sutil, mais sublime triunfo da vingança? Indubitavelmente, quando lograssem introduzir na consciência dos felizes sua própria miséria, toda a miséria, de modo que estes um dia comessem a se envergonhar da sua felicidade, e dissessem talvez uns aos outros: “é uma vergonha ser feliz! *Existe muita miséria!*”... (NIETZSCHE, 2009, p.105).

Os fortes, portanto, colocam-se em uma situação paradoxal: infelizes diante da própria felicidade, envergonhados diante da própria força. Se os fortes não podem se juntar aos fracos, então não cabe a eles igualmente tratá-los. Há uma impossibilidade natural de transpor o *pathos* da distância, o que torna impossível, ao senhor, rebaixar-se a escravo ou tornar-se instrumento dele, ainda que como curandeiro, pressupondo que isso fosse possível, já que o tipo senhor não é imune ao nojo e à compaixão. Embora o senhor não se rebaixe ao nível do escravo, na



qualidade de senhor, isso não determina sua permanência como tal, uma vez que, historicamente, dada a ação da cultura, ou melhor, dado o seu falseamento através da associação de forças reativas, o senhor se tornou escravo. Contudo, os senhores não precisam cuidar dos doentes, pois, segundo Nietzsche, alguém, historicamente, sempre se encarregou dessa tarefa e fez dela sua missão histórica: o sacerdote ascético. Ele atua como defensor dos doentes, mas, para entender-se com eles, é necessária certa identificação e, nesse sentido, tem de aparentar-se aos doentes, não obstante também ser suficientemente forte, “inteiro em sua vontade de poder”, para conquistar a confiança de seus parceiros.

O sacerdote ascético, formador de rebanhos, defende-os dos sãos e da inveja que aqueles inspiram, sendo um inimigo natural de toda saúde. Ele lutará de todas as formas para semear a dor, a divisão, e a contradição, a fim de se apoderar de novos súditos: “[...] esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso” (NIETZSCHE, 2009, p. 107).

#### 4.2 O SACERDOTE COMO CURA E COMO DOENÇA

Ao identificar, na figura do sacerdote, a função de adoecer e amansar, Nietzsche percebe, nas atividades agregadoras desenvolvidas por ele, um empenho em controlar os afetos. Assim, a compreensão dos sentimentos vitais; a atividade mecânica – sobretudo a alegria do amor ao próximo – a organização em rebanho; o sentimento de poder na comunidade e o tédio individual substituído pela satisfação de ver a comunidade prosperar atuam simultaneamente como estímulo e controle da vontade. Esse homem, para poder “curar”, necessita antes ferir. Por isso, tudo o que fica à sua volta adocece e se domestica. Ele fica atento ao seu rebanho, dirigindo seu ressentimento, mas, para que esse rebanho não se torne rebelde, procura mudar a direção do ressentimento. O ressentimento comporta uma carga de afetos reprimidos devido à impossibilidade de agir, reagir em suma, devido à passividade que lhe é constitutiva. Tais afetos, porém, não podem se voltar contra o rebanho, assim como contra seu pastor. Por isso, é preciso neutralizá-lo, suspender definitivamente a busca de um culpado como causa da dor, mudando a direção da busca e, portanto, do ressentimento.

Com a introdução do pecado como interpretação dos fatos, como novo nome da má consciência, a dor é interpretada como castigo, a nova imagem do enfermo é a de pecador, e o sofrimento adquire um "sentido" quando reportado a um mundo extranatural o triunfo do ideal ascético, enquanto método de culpabilidade, é transformar a dor em desejo de dor, junto a um sofredor que é sempre culpado. E por isso o sacerdote acético, apesar de representar uma contradição diante da própria vida, já que ele consegue dar um sentido a existência escrava. Agora, garante Nietzsche, a vida não parece mais um brinquedo do acaso, ela tem um sentido, uma finalidade, uma razão... (MOURA, 2005, p.156).

Na perspectiva de Nietzsche, todo homem que sofre procura a causa de seu sofrimento. Procura uma causa animada, um ser vivo contra o qual possa descarregar sua paixão. A busca de um agente como responsável pela sua dor é justamente a tentativa de descarga do afeto, visando à obtenção de um alívio na forma de entorpecimento:

Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* (NIETZSCHE, 2009, p. 108).

Esse entorpecimento se dá mediante a própria descarga do afeto, concebido como o produtor de uma emoção intensa que tem como efeito a suspensão do mal-estar; em vista disso está a necessidade dessa descarga. A projeção do outro como culpado atua como elemento que a possibilita. Porém, o descontrole que poderia advir com isso faz com que o sacerdote introduza uma nova compreensão da culpa, qual seja, a culpa como responsabilidade do próprio agente e não de outrem. Para que a culpa seja assimilada, o sacerdote ascético introduz a noção de pecado, segundo a qual os males seriam provenientes de faltas cometidas no passado. Se um homem está mal é porque pecou, e a dor seria uma consequência disso, um castigo pela falta cometida:

"Eu sofro: disso alguém deve ser culpado" – assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: "Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém – *somente você é culpada de si...*". Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – *mudada* (NIETZSCHE, 2009, p. 109).

A consequência direta da introdução da noção de pecado é a mudança de direção do ressentimento. A sua função, bem como dos conceitos falta e condenação, é tornar inofensivos os doentes:

[...] para tornar os doentes *inofensivos* até certo ponto, para fazer os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar os levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento (“uma só coisa é necessária” –), e desta maneira *aproveitar* os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação (NIETZSCHE, 2009, p. 109).

Não se trata, para Nietzsche, de uma cura, mas sim de concentração e organização da doença, visto que a própria causa da doença nem sequer é identificada.

O pecado, para Nietzsche, não é um fato, e sim uma interpretação de um fato, um mal-estar fisiológico estimado sob o ponto de vista moral e religioso. A noção de pecado sobre essa interpretação serve ao sacerdote para imprimir, no homem, a culpa, transformando-o em pecador. [...] “*Por conseguinte*, é preciso tornar o homem ‘infeliz’ – esta foi, em todos os tempos, a lógica do sacerdote. – Já se percebe o que, conforme essa lógica, veio então ao mundo: – o ‘pecado[...]” (NIETZSCHE, 2007, p. 59). A sua obra-prima, na figura do padre cristão, foi depositar, na alma humana, o sentimento de culpabilidade.

Com a invenção do “pecado”, todo sofrimento passa a ser visto como castigo por uma culpa, e se certamente essa “interpretação” trouxe um novo sofrimento, ainda mais nocivo à vida, pelo menos a porta se fechava ao mais extremo niilismo: o homem tinha um sentido, ele podia querer alguma coisa. (MOURA, 2005, p.155).

A terapia sacerdotal faz o homem melhor, só que aprimorar o homem representa domesticar, abrandar, degradar, de modo que o aprimoramento incide na intensificação da doença.

A introdução da culpa/falta faz com que a própria dor seja interiorizada como produto da falta. “A palavra falta remete agora à falta que cometi, à minha própria falta, à minha culpa. Eis aí como a dor é interiorizada, consequência de um pecado, não tem mais outro sentido a não ser um sentido íntimo” (DELEUZE, 1976, p. 109). A introjeção da força produzia dor, mas a introdução da culpa ocasiona a

interiorização dessa dor: dor como decorrência da falta. O sacerdote combate o sofrimento, não a causa. Por isso, não poder ser médico, mesmo que almeje tal designação. Apesar de tudo isso, o sacerdote, assim como o ideal por ele propagado, tem uma função em termos de assimilação da existência. A constituição de seu ideal tem em vista a preservação da vontade. O sacerdote assume, como missão, cuidar de uma vida que se degenera, que, para sobreviver, precisa de uma justificação, de um sentido, em suma, de um ideal.

O sacerdote ascético é o desejo encarnado de viver de outro modo, mas é exatamente a potência de seu desejo que o liga ao mundo, faz com que ele se torne o instrumento que trabalha para criar condições melhores para se viver no mundo. E é com essa potência que ele mantém ligado à vida todo o rebanho dos descontentes, malogrados, os sofredores de toda espécie, fazendo-se espontaneamente seu pastor e seu guia. Assim, esse aparente inimigo da vida é, na verdade, uma potência conservadora e afirmativa da vida. Mas da vida adoecida... o rebanho dos enfermos precisa de um enfermeiro que seja, ele mesmo, um doente; se o sacerdote é um médico, ele será um mau médico, aquele que combate a dor mas não as causas da dor, nunca o verdadeiro estado de doente. Mas nessa perspectiva de combater os efeitos e não as causas, a dor e não a doença, a imaginação do sacerdote será realmente admirável (MOURA, 2005, p. 153).

Logo, o sacerdote, sendo desejo manifesto de ser outro e de estar em outro lugar, estabelece as condições necessárias para a viabilidade do querer nesse mundo, ainda que transferindo a satisfação, a plenitude e o bem-estar a uma outra dimensão:

[...] mais precisamente o *poder* do seu desejo, é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem [...] (NIETZSCHE, 2009, p. 102).

O sacerdote descobre os recursos adequados para mitigar a alma humana cindida, pois oferece um sentido para a dor. Se a introdução do homem na sociedade fez com que seus instintos fossem postos em suspenso, isso causou uma dor insuportável e a sua constante multiplicação. Entretanto, a manutenção da existência requer narcóticos, algo que alivie a dor, ainda que isso aumente a doença. Esse é o papel da religião para Nietzsche: aliviar a dor mediante a introdução de um sentido para ela.

O sacerdote ascético não é apenas esperto, ele é espertíssimo – e ainda não chegamos perto de seu estratagema fundamental. O recalque do sentimento de vida, a promoção da atividade maquinal e da pequena alegria no amor ao próximo são os meios ainda inocentes de sua luta contra o mal-estar. Mas o seu método principal não será nada inocente, visto que ele consistira em certa utilização do ideal ascético como meio de um desregramento afetivo (MOURA, 2005, p.155).

A equiparação da dor ao pecado sugere o seu reconhecimento como condição de suportabilidade do mal-estar. Ele não é superado, mas apenas entorpecido através de sua justificação; daí a introdução da noção de pecado como um sentido para a dor. Tem-se, de um lado, o passado animal, de outro, o recuo do instinto e, no centro, exatamente entre as duas posições, o homem, a partir dessa cisão, doente de si, pois não pode libertar o animal, não suporta o seu recuo e, ainda mais, passa a envergonhar-se de sua existência. Como decorrência disso, ele desenvolve um nojo de si, a própria depreciação e a multiplicação da dor. Uma dor que corrói, aniquila, mata, apresentando-se de tal modo insuportável que requer narcóticos para manter, ao menos existente, o doente. A vontade de poder se manifesta na religião, recebe um estímulo, ainda que em dosagens controladas, e, com isso, torna a existência suportável.

Falar de suportabilidade ou não da existência requer a determinação da significação do ideal ascético. Em Nietzsche, a afirmação do supracensível – objeto da transcendência – tem como pano de fundo o niilismo, que se instaura a partir de três elementos básicos: ressentimento, má consciência e ideal ascético. O ideal ascético sempre esteve presente, tanto no ressentimento quanto na má consciência, pois é a partir desse ideal que a direção do ressentimento é mudada, fazendo com que a má consciência substitua o ressentimento. Não são tipos diferentes que estão na base do ressentimento e da má consciência: é o mesmo tipo escravo presente em ambos, em ambos, a doença; em ambos, a reação. Se há alguma mudança é em termos de procedimento, não de tipo. Essa mudança, inclusive, pressupõe certa continuidade, pois as forças reativas fazem da má consciência um prolongamento do ressentimento que lhes possibilita o triunfo. Mas existe uma significação por demais especial por trás desse ideal, o homem através dele, descobre um sentido para a existência, um sentido para a dor e, com isso, sobrevive, pois, segundo o filósofo, o homem suporta a dor, mas não a sua falta de 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 sentido!* Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o “*faute de mieux*” [mal menor] *par excellence* (NIETZSCHE, 2009, p. 139).

Com isso, salvou-se a vontade. O homem encontra, nesse ideal, uma finalidade, uma razão de ser e consegue desenvolver uma vontade, ainda que seja a vontade do nada.

Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida – trouxe consigo novo sofrimento, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e nocivo à vida: colocou todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... Mas apesar de tudo – o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem sentido, ele podia *querer* algo – não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*. Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda, ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*[...] (NIETZSCHE, 2009, pp.139,140).

O ideal ascético se apresenta como possibilidade de preenchimento do vazio existencial, impedindo, com isso, a negação da vontade, embora seja expressão de uma vontade de negar. O niilismo inerente ao ideal ascético deprecia a vida, opõe um mundo suprassensível ao sensível, estabelece parâmetros universais como o ser, o bem, o verdadeiro, o Deus universal.

Não existe nenhuma verdade; não há nenhuma propriedade absoluta das coisas, nenhuma “coisa em si”. – isso mesmo é um niilismo, e deveras o mais extremo. Ele desloca o valor das coisas para um âmbito no qual esse valor não corresponde nem pode ser correspondido nenhuma realidade, mas que é somente um sintoma de força por parte de quem confere valor, uma simplificação para a finalidade da vida (NIETZSCHE, 2008, p.33).

Todavia, essa transposição para o plano imaginário, que implica a negação da efetividade, salvaguarda o querer mesmo e, portanto, a vontade de poder. Mas é preciso ter presente o que foi necessário para a manutenção desse ideal. Nesse sentido, cumpre retomar as perguntas que encerram a segunda dissertação de *Genealogia da moral*:

Mas nunca se perguntaram realmente a si mesmos quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta realidade teve de ser denegrida e negada, quanta mentira teve de ser santificada, quanta consciência transtornada, quanto “Deus” sacrificado? (...) Uma tentativa inversa é em si possível – mas quem é forte o bastante para isso? (NIETZSCHE, 2009, p. 77).

A referência nietzschiana a “quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal” remete diretamente à negação de toda a efetividade, de toda existência e afirmação, da vontade de poder considerada como plenitude. Quanto o homem teve de se submeter a torturas: ressentimento, má consciência! Quão prejudicial foi sua herança: o mau tratamento exercido sobre ele por milhares de anos e ao qual se habituou! O homem olhou durante muito tempo de maneira hostil para suas inclinações naturais e as identificou com a má consciência. É como se Nietzsche nos dissesse que todo ideal até agora na terra foi um ideal ascético, mas quando ele diz isso, ele não está propondo a eliminação desse ideal, ele não está dizendo: voltemos ao estado primitivo de natureza, de guerra, em que o homem era compreendido mais como um animal, do que propriamente como homem. Nietzsche não propõe um retorno à animalidade. O que o filósofo quer apontar é uma forma possível de espiritualidade que não envenene a vida; é eliminar a doença sem ter que voltar ao estado primitivo. Será possível, entretanto, reverter essa situação? Será possível uma transvaloração, a afirmação ao invés da negação? É preciso estancar a doença, o que implica ou a cura do homem mesmo, ou alguém que não seja suscetível a ela. Há de se retomar as afirmações de Nietzsche quando da exposição da má consciência, em que percebeu, devido ao seu desenvolvimento, que o homem pareceria ser mais um meio, uma ponte, do que uma meta.

Mas se o homem é naturalmente doente, então é naturalmente suscetível ao ressentimento e a má consciência, o que nos remete à afirmação nietzschiana de que o homem é uma promessa. Mas promessa de que? Com certeza de atividade e afirmação, daí a criação e a consequente soberania. Contudo, a associação de

forças reativas malogrou a cultura, fez com que a força ativa se tornasse reativa, e com isso, decretou a doença do homem, que acabou por fazer-se uma promessa não cumprida. Não obstante, espera-se que alguém cumpra essa promessa. Mas seria ainda o homem ou isso requereria uma outra sensibilidade, um outro devir? Essa questão sugere um retorno à interpretação deleuziana que percebe, na exposição de Nietzsche, um devir reativo mesmo nos fortes. “... Desse ponto de vista, admite-se a realidade do devir como *única* realidade, interdita-se toda espécie de via de escape para o mundo do além e para falsas divindades – mas *não se suporta este mundo, que já não se está disposto a negar...*” (NIETSCHE, 2008, p.32). A possibilidade de compreensão do malogro da atividade genérica pelas forças reativas, assim como do advento do niilismo e de sua propagação, está determinada por um devir geral das forças, apesar de haver transformações e reorganizações das relações de potência no decurso da história, apresentando ora tipos senhores, ora tipos escravos determinando a avaliação e, portanto o valor, há um devir reativo das forças no homem, e esse é determinante no seu sucumbir, no fato de ele ser uma promessa, uma ponte. “[...] Nietzsche converte agora a tensão da existência; no entanto, não se trata para ele de rejeitar o ideal, mas de o tornar, num outro sentido, conforme à vida. O homem torna-se ponte entre ele próprio e o super-homem” ( FINK, 2009, p.145).

Faz-se necessário apontar a sentença inscrita no início do prefácio de *Assim falou Zaratustra*: “[...] o homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo” (NIETZSCHE, 2011, p. 16). O animal, a nosso ver, corresponde, em Nietzsche, ao passado do homem, ao instinto desenfreado, ao impulso livre, à inexistência da consciência, tanto como responsabilidade quanto como culpa. A corda corresponde à história do homem, o momento de suspensão do instinto tido como guia, quando o animal-homem foi encerrado no âmbito da sociedade e da paz e, a partir disso, começou a sofrer de si, a interiorizar o instinto e, posteriormente, a dor. “Torna-se recomendável, portanto, considerar a noção de vontade de poder prioritariamente enquanto desafio, enquanto tarefa em cuja consumação o si atinge seus limites e prenuncia a aurora do além-do-homem (ONATE, 2003, p.296). Mas o que seria um além-do-homem? Seria um estado de superação do homem, superação da culpa que ele carrega, superação da doença que se expandiu na terra. Um homem para além dessa determinação judaico-cristã metafísica. O homem é uma ponte para chegar no além do homem que possa ser



uma caracterização desse homem não mais doente, doente de si mesmo, doente dos seus próprios ideais que ele mesmo criou. Isso seria o além-do-homem. Essa doença é inevitável no homem; conforme a exposição anterior, entendida como história universal, visto ser essa uma descrição das tentativas construídas para assimilar e suspender os instintos, judaísmo, cristianismo, em suma, ideal ascético. Compreendendo o humano com essa condição, não há possibilidade de sua superação, enquanto humano, não obstante se querer isso. Todavia, para tal, há de vir uma outra sensibilidade, um além-do-homem: “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma *passagem e um declínio*” (NIETZSCHE, 2011, p. 16). sua significação em Nietzsche, e não como demonstração de sua efetividade, o que não implica, em momento algum, a sua negação. Ora, uma vez que se quer expor a desconstrução nietzschiana da moral judaico-cristã e, com isso, de toda ética que impõe um dever como constitutivo do ser, o que se faz imprescindível é tematizar a significação do ideal ascético e, mais especificamente, deste ideal na filosofia como base de suas construções argumentativas.

## 5 VONTADE DE PODER E MORAL

### 5.1 O CONCEITO NIETZSCHIANO DE VONTADE DE PODER

A diferenciação entre a força e suas consequências manifesta-se em uma ficção que tem por intuito possibilitar o julgamento da força, à medida que suas expressões passam a ser vistas como realizadas por um sujeito de forma livre e espontânea. A sedução da linguagem causa, segundo Nietzsche, essa separação, a partir do condicionamento do ato a uma causa eficiente. Todo esse mecanismo construído tem por finalidade imprimir na força uma culpa pelas suas expressões espontâneas. Dessa forma, o efeito, manifestação da força, seria condicionado por um sujeito livre que poderia ou não ter agido de determinada maneira. O fraco se utiliza da sedução da linguagem para sustentar que o forte é fraco, ou, como na metáfora utilizada por Nietzsche, que “a ave de rapina pode ser cordeiro”. Dessa maneira, poderiam pedir contas à ave de rapina por ela ser ave de rapina:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força (NIETZSCHE, 2009, p.32/33).

No ponto de vista do filósofo, o desenvolvimento de um fenômeno em causa e efeito constitui um erro, devido a sua não existência. A força não incide somente no querer ser forte, mas no ser forte. A ação é tudo, pois, ao mesmo tempo, expressa a força ou a fraqueza, que acham sua determinação na relação de uma força com a outra. Segundo a quantidade, a força será ativa ou reativa. Apesar de haver uma identificação entre força e manifestação de força, evidencia-se, em diversos pensadores, a postulação de um sujeito como fundante da ação e, dessa maneira, o estabelecimento de uma diferenciação entre o ser e o querer. Para o filósofo, é um contrassenso separar a força de sua manifestação, pois a força só pode ser reduzida à força e, toda e qualquer realidade é sempre manifestação de força. Não há possibilidade de sustentar um momento que anteceda a ação como antecipação mental de resultados.

[...] a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do agir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo”(NIETZSCHE, 2009, p.33).

A metafísica, conforme Nietzsche, sempre ocultou o valor dos valores pelo mascaramento das relações de força, presentes em todo e qualquer existente, mediante a introdução de um sujeito fundante do ser, do conhecer e dos agir. Esse sujeito é uma ficção que justamente mascara a vontade de poder como determinante de toda ação e implica, igualmente, em suprimir a relação de forças como imperante na interpretação.

Apenas na medida em que a vontade decadente de potência *forja* uma outra realidade a partir da qual pode resultar sua condenação. O que é forjado precisa aparecer como sendo o mundo *verdadeiro*. Tal ficção é *possível* por conta da necessidade biológica do homem de conceber como igual tudo o que é semelhante, de fixar o que na torrente do vir-a-ser é móvel. O pretensamente igual, ou seja, estável, pode ser desligado do vir-a-ser como sendo-parasiti” (MULLER, 2009, p.137).

Assim, nega-se o fenômeno como sintoma e perpetua-se um modo de interpretar e avaliar. Com isso, não se percebe, ou não se deixa perceber, a pluralidade e a diferença como pressuposto do interpretar e do avaliar e institui-se, dessa forma, a identidade e a unilateralidade do sentido e do valor. Todavia, esse mascaramento, quando aludido à vontade de poder, mostra uma qualidade das forças, uma qualidade mesma da vontade e, portanto, um tipo de vida. A identificação da procedência requer a exclusão de algo como procedente e o estabelecimento de todo fenômeno como sintoma, cuja possibilidade de interpretação e avaliação tem nas forças e nas vontades de poder seu estabelecimento. O que quer aquele que separa a força de sua manifestação? A resposta a essa pergunta exige, essencialmente, um retorno ao tipo do ressentimento.

O tipo do ressentimento se distingue exatamente pela não atividade das forças ativas. Ele quer, a despeito disso, triunfar sobre as forças ativas tentando fazer com que estas também se furtem à atividade. O método encontrado para atingir tal fim, de acordo com Nietzsche, é a separação da força em causa e efeito:

separar a força do que ela pode fazer para, assim, poder julgar suas manifestações. O tipo em que as forças funcionam normalmente passa, conseqüentemente, a se sentir culpado pela manifestação espontânea de sua força. O tipo reativo, ao imaginar um sujeito livre que pode agir ou não, incute no outro uma culpa moral pelas suas ações.

Uma vontade inicialmente submetida e fraca tenciona ao nada. É preciso entender essa intenção como *reação* à força de uma vontade vitoriosa e, antes de mais nada, dominante. Assim a moral do ressentimento irrompe “do não” à moral dos nobres. Caso possa ser “criadora”, ela será em seu fundamento uma *inversão* dos valores que estará ligada àquilo que inverte” ( MULLER, 2009,p.136).

As forças ativas se tornam reativas através desse processo. O tipo do ressentimento, o escravo, triunfa quando, através de uma ficção, separa a força do que ela pode e faz de suas manifestações algo espontâneo e livre. A força será culpada de agir e, em contrapartida, terá méritos ao se furtar à ação. Assim, as forças ativas acabam por furtar-se à ação e as forças reativas triunfam. Embora o triunfo expresse uma busca de dominação, ele remete mais profundamente a uma necessidade de autoconservação de uma vida que degenera.

Então, é preciso acrescentar: mesmo o seu triunfo sobre os fortes, mesmo a sua imprescindibilidade até agora para a conservação da espécie, não deve mais esconder que eles levam adiante sua autodestruição e, com isso, a destruição do homem (MULLER, 2009, p.139).

O julgamento moral das manifestações das forças oculta a necessidade interior de justificação da própria fraqueza. O escravo, para o filósofo, necessita se afirmar e, para tanto, precisa constantemente negar o outro. Em vista disso, a necessidade de inverter os juízos de valor bom e mau, bom e ruim, assim como da introdução de julgamentos moral da manifestação das forças. Nesse caso, tanto a inversão quanto o julgamento estão diretamente relacionados:

Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem *necessita* crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher”. O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a

fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito” (NIETZSCHE, 2009, p.34).

A investigação genealógica empreendida por Nietzsche permite compreender o mecanismo que viabiliza o triunfo das forças reativas sobre as ativas a partir de um duplo processo. Primeiro, ocorre a anomalia na função das forças. As forças reativas não realizam suas funções fazendo com que a memória invada a consciência, de modo que as forças reativas passam a preponderar sobre as ativas. Nesse momento, forma-se o tipo do ressentimento, ocorrendo, por conseguinte, o primeiro triunfo das forças reativas. Posteriormente, a força é separada em causa e efeito, de forma que todas as suas manifestações passam a ser julgadas moralmente. No momento em que a força é privada de sua manifestação, ocorre o segundo triunfo das forças reativas.

Parece assim que nem o tipo forte nem o fraco podem impedir o declínio da humanidade. Pois, segundo Nietzsche, tal como a força dos fracos, a fraqueza dos fortes, em sua necessidade, deve limitar-se à história de até então, em que predominou o acaso. Somente uma “raça forte” futura, através de planejamento e cultivo, poderá extrair do acaso a sua potência e não perdê-la mais para a maioria dos fracos. Apenas esses fortes estarão em harmonia com “a vida” que, em sua figura verídica, nada mais é do que o predomínio da vontade de potência ascendente sobre a vontade de potência declinante (MULLER, 2009, p.140).

A busca genealógica nietzschiana na Genealogia da moral decorre de uma desconstrução do parecer dos moralistas ingleses quanto ao estabelecimento da definição dos conceitos *bom* e *mau*, tanto com relação a sua efetividade, em termos de sentido, quanto à sua origem. Inicialmente, pode-se dizer que *bom* e *mau* ou *bom* e *ruim* não são de fato conceitos, e sim demonstrações do caráter de ser daqueles que avaliam. Seriam deste modo, ao ver do filósofo, valores, cujo valor necessitaria ser buscado em suas condições de criação. Carece, portanto, indagar: como se consolidou a valoração do bom e do ruim? O que ela propaga? A quem deve ser mencionada? O que quer aquele que institui o bom e o ruim como valor?

Nietzsche inicia, na filosofia, os conceitos de sentido e de valor, suscitando, assim, a eliminação de fatos. Agora, se não existem fatos morais e sim uma interpretação moral dos fatos, logo, necessita de um indivíduo que interprete e avalie. Por conseguinte, a interpretação precisa se constituir como axioma de um

sentido e a avaliação como estabelecimento de um valor. Avaliar a origem de um valor faz alusão, essencialmente, às suas condições de criação, por inserir a genealogia como processo orientador que consente solucionar as perspectivas indicadas nas estimativas e, deste modo, constituir o valor dos próprios valores.

A introdução na filosofia dos conceitos de sentido e de valor causa uma inversão crítica, precisamente por não aceitar o valor instituído, questionando, no entanto, pelo valor desse valor. Os valores, de um modo, conduzem a uma avaliação e, de outro, decorrem de uma avaliação. Se o problema crítico é o problema da criação, então o ponto principal seria: de onde provém esta avaliação? O recurso a esse tipo de questionamento, em Nietzsche, conduz para o método genealógico concebido como abertura para uma análise mais meticulosa. A crítica, referida aos valores, não se satisfaria em indagar qual o valor que está por trás dessa avaliação, mas qual a avaliação que determina o valor desse valor.

De tal modo fizeram os que precederam Nietzsche, entre eles Kant e Hegel, aos quais ele faz menção em “Alem do bem e do mal” como “trabalhadores filosóficos”:

Os trabalhadores filósofos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel tem de estabelecer e colocar em formas, seja no reino do *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto e, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas “verdades” (NIETZSCHE, 2005, p. 105).

Contudo, quanto à menção a Kant e a Hegel, essa crítica recai também sobre os moralistas ingleses, visto que eles, ao fazerem com que os valores procedam daquilo que vale para todos, tendo como critérios a utilidade, furtam-se à pergunta pelo valor dos valores e, por esse motivo, mesmo que não sendo chamados trabalhadores filosóficos, terão suas apreciações também colocadas à prova e recusadas como idiossincráticas. Nessa perspectiva, eles obstruem novamente a questão essencial: quem adota como critério de avaliação a utilidade? O que quer aquele que faz da utilidade critério de avaliação? O filósofo chega a chamar a genealogia de tais moralistas de inábil por fazerem uma análise a-histórica do juízo bom:

Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica; quanto a isso não há dúvida. O caráter tosco da sua genealogia da moral se evidencia já no início,

quando se trata de investigar a origem do conceito e do juízo “bom” (NIETZSCHE, 2009, p. 16).

A experiência com o pensamento, a partir dos aforismos, permite considerar a declaração nietzschiana de que “nós somos homens do desconhecimento”. (NIETZSCHE, 2009, p. 7) associando-a com a inaptidão de os filósofos alcançarem a grandeza da moralidade e a genealogia como método que viabilizaria a sua apreensão.

Pareceria incoerente alegar que os homens do conhecimento seriam, ao mesmo tempo, homens do desconhecimento. Porém, referindo-se tal afirmação a Nietzsche, pode-se compreender que o que está fundamentando o conhecimento desses homens é uma apreciação superficial, pois, não obstante se aterem a um dado conhecimento, nem sequer interrogavam seu valor. Não formulam a questão: quem procura esse conhecimento? O que quer aquele que procura esse conhecimento? Voltando à citação de Nietzsche concernente aos trabalhadores filosóficos, e mesmo aos moralistas ingleses, o contrassenso se dirime, uma vez que a superficialidade de suas construções sugere o desconhecimento de suas condições de criação e, conseqüentemente, da interpretação e da avaliação que as orientam. Sugere ainda o desconhecimento do próprio homem como autor de interpretações e promotor de avaliações. Com isso, tem-se de aceitar, de fato, que tais homens do conhecimento seriam homens do desconhecimento.

Todos os valores com os quais nós, até agora, em primeira instância procuramos tornar o mundo avaliável para nós e por fim, justamente por isso, o *desvalorizamos*, quando se tornarem inadequados – todos esses valores, computados psicologicamente, são resultados de determinadas perspectivas da utilidade para sustentação e o incremento de configurações de domínio humanas: e só falsamente foram projetadas na essência das coisas (NIETZSCHE, 2008, p.33).

A desconfiança quanto aos desígnios e às consequências da moralidade já tomavam Nietzsche desde o texto *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2000), e antes desse escrito. Nesse período, no entanto, a tese colocada mencionava à “Origem de nossos preconceitos morais” (NIETZSCHE, 2009, p. 7). Não obstante encontrar-se a alusão à moralidade em termos de preconceitos, sentimentos ou conceitos, não se encontra ainda a formulação remetida ao valor, sobretudo quanto às suas condições de concepção. A entrada e a tematização do

valor surgem a partir do escrito *Assim falou Zaratustra* (NIETZSCHE, 2011) e notadamente em *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 2009). Nietzsche procede a um desmascaramento da moral, ao sugerir uma análise de seus valores. Neste texto, o filósofo reformula a questão perguntando: “[...] sob que condições inventou o homem aqueles juízos de valor, ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles?” (NIETZSCHE, 2009, p. 9). Observa-se que a expressão “sob que condições?” dá a entender que possuem várias condições possíveis, mas que, especialmente sobre algumas, o homem criou, isto é, não lhe foram dadas, não estavam prontas, foram criadas pelo homem, restando saber, portanto, sob que condições. A questão agora se refere, de fato, a alguém que cria e que o faz sob determinadas condições e, mais profundamente ainda, que valor tem os valores criados. Qual o valor da invenção humana do bom e do mau?

Obstruíram ou viram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles plenitude; a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 2009, p. 9).

A leitura minuciosa do texto nietzschiano permite inferir que os juízos de valor bom e mau podem tanto ter obstruído, quanto ter promovido o prosperar da humanidade. Pode tanto indicar a degeneração da vida quanto sua plenitude, força, vontade de vida. Com isso, surge a necessidade de uma crítica dos valores morais, para, justamente, poder determinar o seu valor, verificando se obstruem ou promovem o crescimento da humanidade, se são indícios de degeneração ou plenitude da vida. Em vista disso, a necessidade da interpretação e da avaliação referidas ao próprio estabelecimento dos valores, à gênese deles.

A questão de Nietzsche é igualmente o “valor da moral” (NIETZSCHE, 2009, p. 10), uma vez que a relação que se estabelece entre a moral e a compaixão, notadamente no pensamento de Schopenhauer, fez com que Nietzsche percebesse uma implicação existente entre valoração negativa da vida e a negação do próprio homem; a moral da compaixão oculta o nada, o niilismo. Os instintos de abnegação, sacrifício e compaixão mascaram “a vontade que se volta contra a vida” (NIETZSCHE, 2009, p. 10), o niilismo junto à compaixão. O questionamento sobre o valor da moral da compaixão não se configura como algo à parte, mas remete a uma desconfiança com relação a toda moral e ao seu respectivo valor. Ora, se as



análises da moralidade remetem a um modo coletivo ou a um modo de valorar absoluto em que o valor da vida é depreciado, então é imprescindível que se proceda a uma crítica da moral. Precisa-se estabelecer o valor da moral que só poderá se efetivar mediante uma crítica de seus valores.

[...] necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado (NIETZSCHE, 2009, p. 12).

Constata-se, aqui, a inversão crítica proposta por Nietzsche, uma vez que a pergunta não incide sobre os valores existentes, mas, anteriormente, sobre o valor desses valores, e isso requer, justamente, a identificação das suas condições de surgimento, desenvolvimento e modificação. Observe-se a relação de palavras utilizadas por Nietzsche: surgimento – de onde provêm os valores, como se originam; desenvolvimento – como aquilo nasceu e se desenvolveu; e, por fim, modificação – como os valores se modificaram. A palavra modificação pressupõe a possibilidade de tornar diferente do que era, dar nova forma, o que, por si só, já requereria uma análise das modificações dos valores com relação ao seu surgimento. Ora, se os valores surgiram se desenvolveram e se modificaram dentro de uma determinada moral, perguntar pelo valor dos valores é, necessariamente, perguntar pelo valor da moral. Em vista disso, a possibilidade de a moral ser apresentada como sintoma, máscara, mal-entendido ou, ainda, como causa medicamento, veneno.

A análise dos valores apresenta dois aspectos: por um lado, o valor é o ponto de partida para a avaliação. A questão da avaliação é o ponto principal para o estabelecimento de um valor como sendo ou não valor, na medida em que se refere ou não à promoção da vida. Visando interpretar o estabelecimento deste ou daquele valor como valor, Nietzsche utiliza a genealogia para o estudo e o conhecimento da criação e das condições de criação dos valores. A genealogia coloca os próprios valores em questão quando pergunta pelo valor deles.

Para Nietzsche, o termo “interpretação” designa, antes de qualquer coisa, o exercício próprio de uma determinada forma de vontade de poder na busca por uma melhor posição num determinado jogo, seu esforço por ascender ao domínio ou exercê-lo no evento em que ela emerge. O agir dessa vontade de poder – que só existe nesse jogo e enquanto relação – é o seu interpretar” (PASCHOAL, 2009, p.62).

A genealogia não é apenas um modo de interpretação, mas é também uma avaliação, que se caracteriza, de acordo com Deleuze, como sendo: “O elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes” (DELEUZE, 1976, p. 2). Ela diz respeito ao modo como se dá valor. Nietzsche entende o aspecto genealógico tendo uma relação com vida e valor. A vida como aquela que cria valor.

Interpretar é, portanto, tornar-se senhor de alguma coisa, impor-lhe um novo sentido, dela apoderar-se, apropriar-se, coligir e selecionar fenômenos e fatos através de um contínuo reinventar, de um perpétuo recriar. Por isso, seria absurdo perguntar: “quem, pois, interpreta?”, já que para Nietzsche o próprio interpretar, enquanto forma da vontade de poder, existe como um afeto, ou um *pathos*, ou uma paixão, ou um processo, ou um vir-a-ser, e não como um “ser”. Mas, assim como a interpretação pode ser sintoma de crescimento e afirmação da vida quando ela é feita a partir de uma multiplicidade de novas perspectivas, ela pode também ser sintoma de decadência e esgotamento quando estão em jogo as forças da *inércia*, que não querem contestar o caráter enigmático e inquietante da existência (ALMEIDA, 2005,p.105).

É a partir do *pathos da distância* que os nobres se denominaram criadores de valores. O nobre sentia, com relação ao escravo, que havia essa distância de caráter que os separavam. Através do *pathos da distância*, os nobres sentiam-se diferentes. Eles criavam valores, não a partir da utilidade, mas cunhavam nomes para os valores a partir, propriamente, desse interesse na ação que é própria da atitude nobre. A origem ou nascimento dos valores é referida ao nobre, elemento diferencial dos valores, genealógico e crítico. “O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro e dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, como um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (NIETZSCHE, 2009, p. 17).

Os valores, enquanto referidos ao seu nascimento, podem provir tanto do nobre quanto do vil, por isso, encontram-se avaliações divergentes com relação à moralidade e aos seus valores, por decorrerem de modos distintos de avaliar. A genealogia vai buscar a gênese de determinado valor a partir de um distanciamento

dele para, justamente, poder analisar as condições de sua criação como proveniente de uma avaliação nobre ou vil. O mais importante é saber qual é o princípio sobre o qual está fundamentando o valor.

O que determina uma avaliação como sendo nobre ou vil é a vontade que impulsiona a valoração, isto é, se a criação desse ou daquele valor tem sua origem numa vontade nobre ou vil. Todavia, resta saber o que seria essa vontade que “opta” pela nobreza ou vilania das valorações; ela seria, em Nietzsche, a expressão do movimento natural das forças existentes que procuram se afirmar e se diferenciar. A vontade de poder constitui o elemento diferencial da força, concebida como um princípio plástico que é determinadora da força, sendo o seu elemento genealógico. É a vontade de poder que determina a relação de uma força com a outra, já que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. A força é aquilo que se apropria dos fenômenos e lhes confere sentido. Configura-se, propriamente, enquanto dominação de uma quantidade de realidade, uma vez que toda e qualquer realidade é, desde sempre, um campo de forças em interação. “[...] a vida é constituída por forças que interagem, criando diversas configurações e assumindo várias formas de coordenação e desintegração” (MARTON, 2000, p.99). Não existe apenas uma força e, conseqüentemente, vai existir mais de um sentido segundo as forças que se apropriam e se digladiam para dar forma a esse ou aquele fenômeno. É, na busca por compreender os diversos sentidos ocultos nos fenômenos que se utiliza a genealogia; é ela que apresenta a possibilidade de interpretação dos diversos sentidos de um mesmo fenômeno buscados na origem e na criação pela determinação da força que se apropriou dele e da vontade de poder que determina a diferença de quantidade das forças em interação e conforma, com isso, a quantidade delas:

Mas todos os fins, todas as utilidades, são apenas *indícios* de que imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual (NIETZSCHE, 2009, p. 61).

Esta citação, referente à impossibilidade da finalidade como móvel ou causa da existência de algo, demonstra o caráter primordial da vontade de poder, visto que

todo existente corpo biológico, social, político, é apenas vontade de poder, cujas manifestações são sempre sintomas, signos a serem interpretados, pois o ato de assenhorar-se de algo implica, desde sempre, a fixação de uma interpretação. Não obstante ser utilizada a palavra fixação, quer-se fazer referência a um sentido que, num dado momento, foi posto e que posteriormente poderá sofrer novas interpretações, conforme as alternâncias de dominação. A interpretação é sempre a imposição de uma perspectiva, cuja base é dada pelas configurações de domínio manifestas pelas forças e vontades em interação. São as forças e as vontades de poder que, ao interpretarem e avaliarem introduzem estimativas de valor. O próprio mundo é definido por Nietzsche como um mundo de forças em constante relação, em constante jogo, sem início e sem fim, cuja denominação precisa seria vontade de poder. “[...] onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder” (NIETZSCHE, 2011, p. 109).

As avaliações devem sempre ser referidas à vontade de poder, já que ela introduz avaliações, ela cria valores. O apoderar-se é criador, pois institui um valor e a sucessão do assenhorar-se introduz novas interpretações e avaliações. As avaliações são referidas à vontade de poder, uma vez que toda força é vontade de poder.

A vontade de poder não é um caso especial do querer. Uma vontade “em si” ou “como tal” é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder (MULLER, 2009, p.54).

A vontade de poder é o afeto elementar da vida, enquanto introduz nas forças, como seu elemento genético, um querer que, por conseguinte, se configura como vontade, não uma vontade de adaptação, mas de introduzir interpretações sempre novas, sempre transformadoras e formadoras dos existentes. Em vista disso, há uma impossibilidade de associação entre adaptação e vontade de poder, exceto como uma forma de negação.

Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “adaptação” (NIETZSCHE, 2009, p. 62).

A vontade de poder é apresentada como sendo a base do sentido e do valor, uma vez que a redução do fenômeno a forças espontâneas lhes confere a criação de formas e de interpretações. Se os fenômenos são, de fato, uma pluralidade de forças que interagem e resultam em dominação e subjugação, cujo querer faz delas uma vontade, então há, conseqüentemente, uma pluralidade de sentidos, segundo a força que, num dado momento, se expressa segundo a vontade que exerce o domínio. Daí a emergência da genealogia como método de interpretação e avaliação, referindo-se sempre ao sentido e ao valor, às forças e às vontades de poder em interação. “Uma força se define do mesmo modo como se define a própria vontade de poder, pelo seu atuar” (PASCHOAL, 2009, p.47).

O móvel de todo agir, de todo pensar e de todo sentir é a vontade de poder, pois ela é o próprio agir, pensar e sentir. É um impulso vital, é o querer como base da ação, transformação e criação, visto ser um impulso de comando de tal modo primordial que todo sentimento, todo impulso mesmo, é referido diretamente a essa forma fundamental, que seria justamente a vontade de poder. Nietzsche (2005), no aforismo 36 do texto *Além do bem e do mal*, define, de certa forma hipoteticamente, a vontade de poder, e termina por defini-la como sendo a realidade de nossos impulsos, para além ou para aquém da qual é impossível buscar uma explicação para ação:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese*; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais (NIETZSCHE, 2005, p. 40).

Ora, uma vez que a vontade de poder é a base de toda interpretação e avaliação, e a moralidade se apresenta, justamente, como conceptualização de interpretações e avaliações, a compreensão da vontade de poder é condição de possibilidade para compreender a própria moralidade, não como algo dado, mas como construção e expressão de um impulso vital concebido como a base das valorações e, portanto, como móvel das configurações morais. Com referência à questão moral, percebe-se que ela, na visão de Nietzsche, não é mais do que um

modo de interpretação dos fenômenos, que, na medida em que interpretados pela moral tradicional, efetivaram-se como absolutos. Como o filósofo alemão considera os fenômenos como tendo uma pluralidade de sentidos, segundo a força e a vontade em ação, vai utilizar a genealogia para desvendar os diversos sentidos que estão por trás da interpretação moral tradicional. Por isso, utiliza, como critério de julgamento de tais interpretações, a vontade de poder, enquanto avalia, a partir da própria vida, por ser a vontade de poder a própria vida.

Fui atrás do que vive, fui pelos maiores e os menores caminhos, para conhecer sua maneira. Com espelho de cem faces olhei seu olhar, quando tinha a boca fechada: para que seus olhos me falassem. E seus olhos me falaram. Mas, onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece. E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive. Mas esta foi a terceira coisa: que dar ordens é mais difícil que obedecer. E não apenas porque o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem, e esse fardo pode facilmente esmagá-lo: - Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo. E também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei. Mas como acontece isto? Perguntei a mim mesmo. O que persuade o vivente a obedecer, ordenar e, ordenando, também exercer a obediência? Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre todos! Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei a vontade de poder (NIETZSCHE, 2011, p. 109).

Podemos afirmar que a vontade de poder é a força universal, impulsionante, fundamental e imanente do mundo efetivo, bem como o modo de todas as nossas valorações, pelas quais tentamos explicar todos os fenômenos, tanto do mundo natural quanto fisiológico, psicológico, histórico e sociocultural. Esse princípio, que é a vontade de poder, não significa essencialmente que a vontade queira o poder, ou queira dominar, no sentido arbitrário. Se avaliarmos desse modo, ficaremos presos aos valores estabelecidos e, dessa forma, não compreenderemos a vontade de poder como princípio plástico de todas as avaliações, enquanto princípio para criação de novos valores que não foram reconhecidos.

Nesse discurso “Da superação de si mesmo”, podemos compreender que a vida aparece para Zaratustra como vontade de poder, a abundante e criativa “vontade-vida”. Nesse discurso, Zaratustra nos revela a vida como um jogo de

*mando e obediência*. Onde existe vida, precisa existir mando e obediência e isso é a força determinante de auto-superação, isto é, de criar para além de si. O filósofo afirma, assim, que a vontade de poder opera em todos os âmbitos do devir.

No parágrafo citado, a dinâmica da vida segue o rumo da vontade de poder, isto é, vida é vontade de poder. A característica fundamental dessa vontade é a tendência à intensificação de forças, o impulso ao aumento contínuo de poder. Como diz o texto: “eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo”. Segundo Nietzsche, o superar a si mesmo deve ser concebido como um constante movimento de diferenciação: criar a diferença onde não há aparentemente diferença através da auto-superação. Inicia-se um crescimento, uma intensificação que lança luz através do *pathos* da distância, quer dizer, da força, do afeto, do sentimento de distância das situações em nossas valorações, tão necessárias ao nosso crescimento “interior”.

Para haver auto-superação é necessário sempre poder querer, o que implica estar à “escuta” para o que se anuncia como nova possibilidade de vida. Possibilidade de vida, como aquilo que se anuncia, é nada, pois é só o poder ser. Isto significa dizer que o que se anuncia não é coisa, ente algum, mas um puro possível (CORDEIRO, 2012, p.115).

Quando o filósofo diz que é mais fácil obedecer do que mandar, esse “mandar” significa dar destino, destinar-se, isto é, dar norte, porque existir para o homem, significa dar destino a si mesmo, de modo que aquilo que o homem venha a ser seja fruto de seu fazer. Existir, nesse sentido consiste em poder vir-a-ser o seu próprio “poder-ser”, ou seja, ser o que já se abriu para ele. O homem ao vir-a-ser, realiza o “poder-ser” que ele já é. “Então, viver, existir, é estar, a cada passo, a cada momento, lançado e lançando-se no que será, no que precisa ser – melhor: vir a ser. Essa dinâmica de auto-superação e que, viu-se também, se faz como jogo de mando e obediência, pode e precisa ser determinada como *decisão*. É entendendo-se decisão que se entenderá como e porque todo mando “é uma tentativa e um risco” e como quem manda, ao mandar, “arrisca-se a si próprio” (FOGEL, 2005, p.120/121).

Não obstante, existir para o homem é decidir. A palavra “decidir” vem do latim *decidere*, que quer dizer “separar cortando”. “Separar cortando” é separar daquilo que já foi e lançar-se no que está porvir. O abandono, a separação, é algo próprio do

decidir, que implica nisso. Há justamente com o abandono uma união com o que precisa vir, com o que precisa ser. Dessa forma, o homem retoma a vida como sendo originariamente possibilidade para ser, que é o elemento próprio da vida. Assim, decidir é abandonar o já feito e lançar-se no por-fazer. Quando o homem não abandona mais o que precisa ser abandonado, ele não se lança no que precisa ser feito. Para Nietzsche, decidir é se lançar no “poder-ser”. O homem precisa se lançar nesse indeterminado, incerto, não assegurado e ao lançar-se nisso ele retoma a vida como poder ser o que precisa ser. Portanto, existir é um processo de vir-a-ser, justamente porque a vida não está dada, conquistada – é preciso conquistá-la. É por isso que, nesse sentido, o homem é o único ente que existe de fato, porque só o homem pode responder por si mesmo, ou seja, aquilo que o homem venha ser será decorrente do seu fazer. “O homem é livre por ser originariamente uma abertura, um oco, um vazio, um nada, em suma, ele é livre por ser uma possibilidade de vir-a-ser tocado, tomado por (afeto, “pathos”)” (CORDEIRO, 2010, P.37). Dessa forma, originariamente, o homem não é ser algum, digo, no sentido de um subtrato, de um “Eu”, uma consciência, uma razão, um espírito. O homem é vontade para Ser. O “Eu” em Nietzsche não é fundamento, ele é decorrente. Não que o “Eu” não exista, mas a busca do filósofo é no originário e o “Eu” é tardio, secundário. Nietzsche diz: “Um pensamento vem quando “ele” quer e não quando “eu” quero” (NIETZSCHE, 2005, p.21). De modo que não é o “Eu” que pensa. O “eu” é constituído pelo pensar. É por isso que há uma imensa responsabilidade no existir. Deste modo, exercer o comando traz consigo um alto grau de responsabilidade difícil de lidar. Se a vida é vontade de poder, tudo aquilo que vive quer crescer, quer se tornar mais forte, este é o caminho da vontade, um caminho para a potência. Sendo assim, somente a vontade forte é capaz de mandar, pois, para isto, é preciso que domine as demais vontades, isto é, force-as a obedecer. Há uma relação de luta entre as vontades dentro de um mesmo mecanismo. Todas querem tornar-se mais potentes. A vontade forte manda e as vontades fracas obedecem. Esse “mandar” ao qual nos referimos é propriamente obedecer, logo, o mandar no sentido originário é obedecer, isto é, aquele que manda em si é aquele que obedece aquilo que ele pode ser, de outro modo ele conduziria a sua existência de forma totalmente arbitrária.

Assim sendo, o homem é aquele que deve superar a si mesmo. O que Nietzsche entende por obediência deriva do verbo “ouvir”. Em alemão, *gehorschen* (obedecer) e *Gehorsam* (obediência) deriva de *hören* (ouvir). Assim, obediência é



escuta. O homem para destinar a si mesmo precisa ouvir. Logo, Aquele que manda propriamente em si é aquele que pode ouvir a si mesmo, desse modo, o “mandar” é legítimo, de outro modo, seria autoritário, visto que o “mandar” autoritário não se dá a partir de uma obediência. Portanto, obediência é escuta. Mais: é ausculta. Daí que não cabe, de cara, entender rasa e futilmente “mandar” como presunção – e, por outro lado, “obedecer” como submissão servil, como subserviência (FOGEL, 2005, p.117).

Assim, o homem nobre é aquele que destina a sua vida a partir do mandar, que obedece a si, portanto, aquele que ouve, que escuta, não no sentido fisiológico, e sim como num modo de afecção. Aquele que se destina, isto é, “vem a ser o que tu és” (Píndaro). Nietzsche pretende mostrar a vida a partir dessa passagem de Píndaro, assim sendo, o existir é a execução desse mandamento. Poder querer o poder que já se é, isso é vontade de poder. O homem para destinar-se propriamente, precisa se lançar nessa abertura, porque, senão, ele viverá apenas no que já está dado, terminado, concretizado, sem destinar-se a partir dele próprio, mas sim daquilo que já vigora. “[...] E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio”. Nietzsche esta falando, do modo de vida do ruim, do escravo que conduz a sua vida a partir do já colocado, do simples, porque viver desse modo é mais cômodo por não exigir esforço. Logo, é muito mais fácil ser conduzido e levar uma vida a partir de algo que conduza este existir. Para Nietzsche, a compaixão muitas vezes tem essa conotação, como se o compadecer fosse uma forma de trazer a tarefa que era própria do outro para si. Não é que toda compaixão represente isso, mas a compaixão também pode ter esse sentido. O que ele está querendo dizer é que quem não manda em si se deixa mandar através de outro. Logo, o homem não governa o seu existir a partir do momento em que ele delega aquilo que ele poderia ser a outro. Isso, na concepção de Nietzsche, seria um apiedamento da vida, uma auto-compaixão. O homem apieda-se de si mesmo, porque o existir é dor, sofrer no sentido de ser esforço para ser.

O que não obedece a si mesmo é o que não se atém à “escuta” do que lhe é próprio, e assim não manda em si mesmo. Isto porque viver para ele consiste em poupar esforço, em fugir da dor que é inerente à sua existência, enfim, em economizar vida, pois vida, originariamente, é esbanjamento, superabundância, desperdício, esforço próprio de conquista de si mesmo, sem finalidade, sem desígnio algum para além dessa atividade própria de auto-

superação. O que se poupa é o que se deixa levar, conduzir por um outro (CORDEIRO, 2010, p.36).

Uma vida assim, não é uma vida plena, nobre, que deveria poder se lançar nesse aberto, nessa abertura, momento de decisão em que o homem determina o seu próprio destinar-se. Isso é o que Nietzsche entende por “instante”. O decidir se dá no instante. Logo, é preciso não entender o tempo como aquele destruidor, o que sempre passa, o devorador, e sim, como criador. O instante não é o “agora” da nossa representação habitual do tempo. O instante é o momento da decisão do próprio existir do homem. Então, o tempo na visão de Nietzsche é criador.

A decisão é o instante (“hora”) de realização do passado, presente e do futuro de vida, isto é, da ação interessada. Melhor: decisão é o nome do instante de temporalização do interesse enquanto dinâmica de um “vem a ser o que tu (interesse) és”, à medida que se vai ao passado e se retoma a fundação originária em nos projetando e porque nos projetando na direção do imperativo da possibilidade do precisar-poder-ser desde um aqui e agora (FOGEL, 2005, p.122).

A vida para Nietzsche é essa unidade que sempre se mostra de várias formas, é um eterno devir. Um eterno aparecer, um eterno mostrar do mesmo. É isso que Nietzsche chama de eterno retorno do mesmo. Portanto, é através da Vontade criadora que o homem deve se libertar e se redimir do tempo. Diante a impossibilidade da reversão do tempo, ele nos ensina a fazer as pazes com o tempo quando nos convida a afirmar e transformar o “assim foi” (Passado) em “Assim eu o quis” (Afirmação do tempo passado) e desse modo, superar a distinção entre tempo e eternidade, através do Eterno Retorno.

O eterno vir a ser de novas possibilidades de ser, mostra que no homem se reúnem num só tempo, no instante (“Augenblick”), o abandonar-se e o criar-se a si mesmo, a cinza e o vir a ser, o passado e o futuro. A vontade de poder é que eternamente deve retornar. Ela que é sempre um vir a ser, um devir, eternamente deve retornar, isto é, estar presente” (CORDEIRO, 2010, p.37).

A vida, o existir, o real, é o eterno retorno do mesmo. O “mesmo” não quer dizer do “igual”, e sim daquilo que sempre se origina, é o que sempre aparece de maneira diferenciada, múltipla. É o princípio fundamental da filosofia de Heráclito. “Vontade de poder, portanto, não corresponde apenas ao vir a ser, a um mero fluxo de todas as coisas. Vontade de poder é a essência do real, o seu ser, mas não

enquanto substrato, e sim como o que não cessa de vir a ser” (CORDEIRO, 2010, p.38).

Não obstante, existir é continuamente esforço. Quando deixa de haver a luta, a guerra, o Pólemos, como dizia Heráclito, se instala na vida a paralisia, o definhamento. Isso ocorre quando o homem tenta se apropriar da vida como aquilo que já está conquistado, garantido. É preciso que o homem diga não à vida como sendo isso, ou seja, veja a vida como esforço, e esse esforço não é nenhuma determinação da autonomia da consciência, que determine o que vai ser. O homem não pode determinar desde o seu arbítrio. É preciso que o homem esteja na “escuta”, no sentido de ver, perceber, para assim mandar em si mesmo, para assim saber aquilo que se pode ser. “O homem, no entanto, tem que está atento, alerta, à “escuta” desse poder ser que se lhe apresenta, para que possa ser-lhe obediente e comandar a si mesmo a partir dessa obediência” (CORDEIRO, 2012, p.83).

No pensamento de Nietzsche, ser livre é necessariamente aceitar aquilo que tem que vir. É compreender vida como sendo esforço, o homem livre é aquele que reclama esforço para si. É aquele que é responsável pelos seus próprios atos. É poder abrir-se para o seu destinar-se próprio, ou seja, é escutar e ser obediente ao que se pode ser. Nesse sentido não há um determinismo, porque quando escolhemos, escolhemos dentro daquilo que já se abriu, já se mostrou, já se desvencilhou. De acordo com Nietzsche, ser aquilo que se pode ser é ser livre.

## 6 CONCLUSÃO

Nesta pesquisa, nos propusemos a estudar o problema do ressentimento trazido por Friedrich Nietzsche em sua obra *Genealogia da moral*, como o motor que produziu tanto a transvaloração dos valores nobres como também, através do seu processo de interiorização, a má consciência, a consciência de culpa, impagável e irremediável, provocada pela ação do sacerdote.

O propósito do estudo dele na primeira dissertação é a psicologia do cristianismo, ou seja, o modo como o cristianismo surgiu do espírito de vingança contra a vida. A análise de Nietzsche consiste em mostrar de que modo surgiram essas antíteses de valor bom e mau que caracterizaram o cristianismo. Antíteses essas, que surgiram a partir de um afeto que Nietzsche nomeia como ressentimento. O cristianismo para ele tem sua origem no espírito do ressentimento, ou seja, no espírito do ressentimento contra a vida. Ressentimento contra a vida enquanto crescimento, exuberância, vigor, força, poder. E é através desse espírito do ressentimento que se ressent contra a vida que surgem essas antíteses de valor bom e mau, e que se contrapõe àquele outro modo ou àquela outra posição característica do nobre, que era bom e ruim.

Bom e mau/bom e ruim não são conceitos, mas juízos de valor que expressam o modo de ser daquele que avalia. Assim, colocam-se dois pares de valores contrapostos, pois eles remetem, enquanto condições de sua criação, a dois tipos distintos como determinantes de seu valor. O recurso à etimologia mostrou uma reorganização nas relações de poder, expressa pelas mudanças de designações dos juízos bom e ruim, o que remete à disputa dos tipos disjuntivos senhor/escravo. A diferença de designação remete mesmo à diferença de postulação, e, conseqüentemente, aos tipos distintos. Bom/ruim são postulações do senhor/nobre que, a partir do *pathos* da distância, afirma sua diferença frente ao desprezível. De outro modo, bom/mau são inversões do tipo escravo que, negando o que difere, toma o senhor por mau, malvado, e atribui o juízo bom ao desprezível. Mas a questão fundamental nessa estimativa é o apreciar e depreciar a vida, e isso se revela na interpretação e avaliação dos tipos disjuntivos, pois apenas o senhor cria. O escravo inverte. A impossibilidade da criação está determinada pelas

condições mesmas do escravo, visto ser ele um tipo ressentido e, em vista disso, doente.

Inicialmente, demonstramos o problema referente à moral do senhor e moral do escravo, bem como da questão da transvaloração dos valores nobres e as suas relações com o ressentimento. Achamos a compreensão do problema do ressentimento do ponto de vista genealógico adotado pelo filósofo em sua *Genealogia da moral*. De acordo com Nietzsche, todos os valores instituídos pela tradição nada mais são do que consequência de uma transvaloração de valores nobres para uma cultura de homens fracos e decadentes, tecida por uma moral escrava e doente e capitaneada pelo ressentimento. Dessa forma, pautados em sua estimativa, apontamos que, em Nietzsche, o ressentimento toma um lugar essencial na história da emergência de uma determinada forma de valoração, a saber, a escrava.

Em seguida, mostramos como Nietzsche discorre sobre a origem e a constituição da má-consciência ou consciência culpada. Para isso, falamos sobre o instinto de crueldade e culpa, sobre a má-consciência e sobre a direção invertida do ressentimento. A consciência moral é um produto do instinto de crueldade voltado para o interior do próprio homem. Daí entra o papel do sacerdote que vai direcionar o ressentimento contra o próprio homem. O homem da moral escrava, a partir da intervenção do sacerdote, dirige o ressentimento contra ele mesmo, diferentemente do que ocorre com a moral nobre. A moral escrava, para transvalorar os valores da moral nobre, vai utilizar o ressentimento como o afeto que vai permitir isso, ou seja, que vai direcionar o ressentimento contra o homem da moral nobre. No caso da má consciência ou consciência de culpa, o que ocorre é esse sentimento, esse afeto voltado contra ele mesmo. O homem se refina, se torna um animal interessante, mas com isso ele adocece, se torna doente dele mesmo. O tornar-se civilizado não significa que ele se tornou melhor, refinado, interiorizado, mas sim doente.

Analisamos, também, a questão do ideal ascético, onde buscamos elucidar o ideal ascético do sacerdote, o sacerdote como cura e como doença, assim como as relações deste com o desenvolvimento da culpa e do ressentimento. Existe uma anomalia na função das forças que determina o predomínio das forças reativas sobre as ativas. Com isso, as forças reativas deixam de ser acionadas e o homem que se encontra nesse estado percebe qualquer estímulo como agressão, de modo que se volta contra os fortes. Por isso, nega seus valores. É o debilitamento que está

na base de sua postulação; e por isso a inversão. O empreendimento de vingança do escravo tem na base seu estado patológico, mas o escravo, mesmo doente, é conduzido e pode ser levado à vitória. Essa é a tarefa do sacerdote judeu: levar ao triunfo o tipo do ressentimento. Daí conferir aos juízos de valor bom/mau o estatuto de valores absolutos, mediante a ficção de outro mundo e de um Deus universal. Tem-se, de um lado, a espiritualidade exacerbada nos valores bom e mau e, de outro, a efetividade, mediante a afirmação da distância e da diferença frente aos demais, sintetizadas nos valores bom e ruim. A disputa de domínio entre os pares contrapostos de valores constitui-se como um relato das oscilações de dominação presentes na história da humanidade. A referência à história quer assinalar não um desenvolvimento progressivo, mas o campo de forças em combate, onde a fraqueza determinou até o momento da vitória. Contudo, a análise do valor dos valores possibilita a identificação de dois modos distintos de valorar que remetem, necessariamente, à qualidade das forças e qualidades da vontade de poder. Com isso, a igualdade, a fraqueza e a impotência, ainda que prevalentes, perdem, necessariamente, o estatuto absoluto de seus valores, que passam a ser vistos como interpretações e avaliações construídas a partir de exigências fisiológicas de um determinado tipo. Daí serem signos, sintomas a serem interpretados, avaliados, e, portanto, referidos à vontade de poder. O que fundamenta tudo isso, para o filósofo, é o espírito do ressentimento. Ele trata esse afeto como criador de valor, que a partir dessa transvaloração dos valores nobres operada pelo espírito do ressentimento, isto é, os valores agora que são colocados como sendo valores representativos do bem, são aqueles associados à decadência da força. Então, isso vai caracterizar aquilo que Nietzsche chama de moral escrava. Esse é todo um trabalho que ele descreve como sendo um trabalho que é efetuado através da moralidade dos costumes.

O emprego da psicologia permite chegar ao tipo do ressentimento, bem como à caracterização desse tipo, tanto no aspecto do deslocamento da força, invasão da consciência pela memória, quanto seu aspecto tipológico; a formação do tipo do ressentimento incapaz de agir e reagir. Permite também compreender a dimensão da doença que atingiu o homem a partir do surgimento da má consciência, da interiorização da dor, assim como a contradição que vigora no sacerdote enquanto desejo manifesto de ser outro, criando condições de sobrevivência para estar aqui.

Daí a sua aliança com as forças reativas, visando à obtenção da plena manifestação da vontade de nada, inclusive enquanto preservação dessa vontade.

Por fim, abordamos o conceito nietzschiano de “vontade de poder” e moral, demonstrando a moral como expressão da vontade de poder. Compreende-se agora a dimensão da filosofia a marteladas, destruidoras de ideias e de ideais, pois a crítica de Nietzsche cumpriu denunciar o ideal ascético na base da religião, da moral, da filosofia e da ciência e, desse modo, apresentar as consequências da vigência desse ideal enquanto negação da efetividade pela transposição do valor a outro mundo, e, como decorrência disso, negação do homem e da vontade de poder. A crítica de Nietzsche coloca-se para além desse ou daquele fundamento, toma como critério de avaliação a “vontade de poder” enquanto avalia a partir da vida; a apreciação ou depreciação da vida seriam critérios de sua promoção ou obstrução.

Cumpra agora pensar a questão de Nietzsche hoje, em termos de reflexos e possibilidades que advêm de sua crítica à moral. Nossa atualidade é expressão de profundas contradições e tensões produzidas, basicamente, pela perda de um fundamento último como determinante do conhecer e do agir. Não há um Deus, razão, ou natureza humana determinada que possa suplantar a angústia advinda da compreensão da ausência de fundamento e particularidade como dimensões imperantes. Mas se, de um lado, se processa um abandono do fundamento seguro (ainda que não se remonte a Nietzsche essa efetiva possibilidade, ao menos se tem de inseri-lo como um de seus agentes), de outro, permanece a angústia demonstrando certa necessidade desse fundamento. Nesse sentido, parece que se precisa ainda de um ideal. Não houve assimilação do querer como igual a criar. O “tu deves” ainda impera, ainda que se negue o dever como inerente ao ser. Não se atingiu a inocência da criança, a afirmação, o sim diante da vida. O homem do futuro deve ser um criador de valores, mas é preciso, primeiro, destruir as antigas tábuas de valor.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da Unijuí, 2000.
- CORDEIRO, Robson Costa. *O corpo como grande razão: análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger*. João pessoa: editora universitária da UFPB, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial & Editora UNIJUÍ, 2005.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.
- HATAB, Lawrence J. *A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução*. Trad. Nancy juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.
- HENRY, Michel. *Vida e afetividade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MULLER- Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O anticristo: Maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.



\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo. Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: contraponto, 2008.

ONATE, Alberto Marcos. *Entre o eu o si*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2003.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a auto-superação da moral*. Ijuí: Unijuí, 2009.