



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIOGO HEBER ALBINO DE ALMEIDA

A “HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS” E A ORIGEM DA
JUSTIÇA COMO EQUIDADE, EM *HUMANO, DEMASIADO*
HUMANO I, DE FRIEDRICH NIETZSCHE

MARINGÁ

2016

Diogo Heber Albino de Almeida

**A “HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS” E A ORIGEM DA
JUSTIÇA COMO EQUIDADE, EM *HUMANO, DEMASIADO*
HUMANO I, DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix.

Este exemplar corresponde à versão preliminar para ser aprovada em defesa perante a Banca Examinadora.

**MARINGÁ
2016**

ALMEIDA, Diogo Heber Albino de. **A “História dos Sentimentos Morais” e a Origem da Justiça como Equidade, em *Humano, demasiado humano I*, de Friedrich Nietzsche.** Maringá, 2016. 117 f.; Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

A447h ALMEIDA, Diogo Heber Albino de
A “História dos Sentimentos Morais” e a Origem da
Justiça como Equidade, em *Humano, demasiado
humano I*, de Friedrich Nietzsche / Diogo Heber
Albino de Almeida. Maringá, 2016.

117f. ; 30cm.

Orientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade
Estadual de Maringá, Maringá, 2016.

1. Friedrich Nietzsche. 2. História dos Sentimentos
Morais 3. Justiça 4. *Humano, demasiado humano*. I.
Universidade Estadual de Maringá.

CDD
193

DIOGO HEBER ALBINO DE ALMEIDA

**A “HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS” E A ORIGEM DA
JUSTIÇA COMO EQUIDADE, EM *HUMANO, DEMASIADO
HUMANO I*, DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Estadual de Maringá como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix – Orientador

Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti Júnior - Componente da Banca

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira - Componente da Banca

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines - Componente da Banca (Suplente)

MARINGÁ

2016

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao trabalho de paciência de meu orientador, Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix, sem o qual esse trabalho não teria sido realizado. Para muito além de seu papel como orientador, prestou-me assistência e atenção inestimáveis.

Agradeço o trabalho e a atenção dispensada pelos professores que prontamente participaram da Banca de Qualificação e Banca de Defesa desse trabalho. Nomeadamente: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr., Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira, Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.

Agradeço aos demais professores do Departamento de Filosofia da UEM, por partilharem de seu tempo e conhecimento comigo durante todo o curso de pós-graduação. Agradeço aos colegas de curso por todos os momentos passados juntos, especialmente a amizade e ajuda de Victor Hugo Mazia, assim como agradeço aos funcionários do Departamento, como a Rosângela, por sempre nos atenderem com muita atenção durante todo esse processo.

Agradeço também, aos professores – e amigos (dispensam formalidades acadêmicas), de minha casa de origem, da Universidade Estadual do Norte do Paraná, Centro de Ciências Humanas e da Educação, *Campus* Jacarezinho-PR, quais sejam, Antônio Carlos de Souza, Fábio Antônio Gabriel, José Carlos da Silva, Marcio Luiz Carreri, Maurício Gonçalves Saliba, Alexander Gonçalves.

Agradeço, e não poderia deixar de assim fazer, à Fundação Educacional Miguel Mofarrej, que me possibilita a oportunidade de compartilhar do conhecimento adquirido dentro da academia, em função de formar profissionais para a sociedade, com algum intuito de ética e cidadania.

Aos meus pais (Valdemar e Rita), que nunca hesitaram em apoiar e incentivar meus estudos desde a infância, algo que, em um país com nosso histórico, é extremamente importante. Às minhas irmãs (Débora e Daisy).

Agradeço aos meus mais próximos amigos, Bruno Iauch Lopes, Felipe Eik Borges Ferreira, Francielle da Silva Alves, Anderson Francisco Ribeiro, Marcos Rogério Correa e à Aline Trigo, que fez as correções gramaticais e ortográficas necessárias no texto. Grandes companheiros de longa caminhada, pois, nem só de Lattes vive o homem.

“Observemos a propósito uma peculiaridade no tocante a todas as decisões definitivas já tomadas por ele nessa questão. Tinham elas uma qualidade estranha: quanto mais definitivas se tornavam, mais repugnantes, mais absurdas ficavam até aos olhos dele. Durante todo esse tempo, apesar de toda a sua angustiante luta interior, jamais pôde, um momento sequer, crer na exequibilidade dos seus projetos”.
(Fiodor Dostoievski, *Crime e Castigo*)

Resumo

Dentro da produção filosófica de Friedrich Nietzsche, a chamada Primeira Fase de seus escritos é caracterizada por seus comentadores pela crítica de Nietzsche ao uso excessivamente abusivo da História e da Historiografia por parte do Estado alemão, em sua construção da nova Nação. Como se sabe, o pensador empreende, em momento posterior, uma valorização do saber dito científico, com o intuito de torná-lo uma evolução do homem artístico, além de algo libertador ou alegre, amenizando o conflito entre arte e ciência. Em *HH 1*, é importante destacar, Nietzsche nos propõe uma investigação histórica sobre a moral, como parte de uma premissa que será, mais tarde, chamada de “transvaloradora”. A “História” será pensada como sendo algo germinal aos estudos que se conferem o título de “Genealogia”, que marcarão sua última fase de pensamento; e a obra *Humano, Demasiado Humano* (1878) ganha, nesse ponto, inestimável relevância, sendo nosso objeto de estudo. O capítulo “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, de *HH*, conserva algo de instigante enquanto um conceito pouco examinado entre os escritos de Nietzsche, em sua Fase Intermediária – ou Segunda Fase. Dentro desse tema, o termo “justiça” é de grande relevância no capítulo que se estuda. Nosso objeto de estudo é, assim, a questão da “Origem da Justiça como Equidade, em *Humano, demasiado humano 1*”, com suas correlações, tais como bondade, egoísmo, vingança, vaidade, gratidão, benevolência... Todas essas temáticas se entrecruzam, certamente. O problema está justamente em conduzir a pesquisa para que as ideias de “justiça” e “equidade” se justifiquem por essas relações. Essa é a relação entre “história”, para Nietzsche, com os “sentimentos morais”, “valores morais”, “filosofia histórica”, “espírito livre”, “fisiopsicologia”, “psicologia filosófica”, entre outros. A “justiça”, como valor moral social, terá elementos que lhe servirão de base.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche; História dos Sentimentos Morais; Justiça; *Humano, demasiado humano*.

Abstract

Within the philosophical production of Friedrich Nietzsche, the so-called First Period of his writing, is characterized by his researches on Nietzsche's critics to the excessive abuse of History and Historiography by the German state, in its construction as a new nation. As known, the thinker enterprises, at a later time, an appreciation of scientific knowledge said, in order to make it an evolution of the artistic man, and something liberating and joyful, easing the conflict between art and science. In *HH 1*, it is important to emphasize, Nietzsche proposes a historical research on moral, as part of a premise that is later called "revaluation". The "History", though, is thought to be something germinal to studies so-called "Genealogical", which will mark its last Period of his thought; and the work *Human, All Too Human* (1878) gets, at this point, invaluable relevance, as our object of study. The chapter "On the History of Moral Sensations", in *HH*, retains something exciting as a concept unexamined among the writings of Nietzsche, for the Middle Period. Within this topic, the term "justice" gets great importance in the studied chapter. Our study objected is, therefore, the matter of the "Origin of Justice as Fairness in *Human, all too human 1*", with its correlations, such as kindness, selfishness, revenge, pride, gratitude, grace... All these issues are intersect, certainly. Their problem lies precisely in leading the search for the "justice" ideas and "equality", that both are justified by these relationships. That's the relationship between "history" for Nietzsche with "moral sentiments", "moral values", "historical philosophy", "free spirit", "physio-psychology", "philosophical psychology", among others. The "justice" as social moral value, will meet elements that will give it some grounding.

Keywords: Friedrich Nietzsche; History of Moral Sensations; Justice; *Human, All Too human*.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: NIETZSCHE DIANTE DA “HISTÓRIA” E DA “HISTORIOGRAFIA”	31
1.1 Da Utilidade e a Desvantagem da “História”	40
CAPÍTULO 2: CONSIDERAÇÕES DE NIETZSCHE SOBRE “A HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS” EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO I</i>	51
2.1 Da História dos Sentimentos Morais e a Tradição Ocidental	56
2.2 Livre-arbítrio	63
2.3 Compaixão	70
CAPÍTULO 3: A ORIGEM DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE, A ORIGEM DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE, EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO I</i>: HIPOCRISIA, BONDADE, BENEVOLÊNCIA, VIRTUDE, VAIDADE, EGOÍSMO, VINGANÇA E GRATIDÃO	75
3.1 Sentimentos Morais conforme a lei moral.....	79
3.2 Da Hipocrisia: a Bondade, a Benevolência.....	88
3.3 Virtude e vaidade.....	91
3.4 Gratidão, Justiça, Egoísmo e Vingança.....	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	114

INTRODUÇÃO

Dentro da produção filosófica de Friedrich Nietzsche, a chamada Primeira Fase de seus escritos é caracterizada por seus comentadores pela crítica de Nietzsche ao uso abusivo da História e da historiografia por parte do Estado alemão, em sua construção da nova nação. As formas de se construir a História daquele recém-formado Estado foram interpretadas por Nietzsche como um substrato do positivismo e do hegelianismo, bem como os métodos epistemológicos utilizados foram colocados sob suspeita pelo pensador. Segundo o filósofo, os interesses envolvidos no constructo dessa História, por parte do Estado alemão, acabava se equivocando ora no cientificismo ora nas românticas exaltações, e nada disso traria benefícios *à vida (Leben)*. A questão é que todo aquele pensamento anti-positivista de outrora parece ser refletido de maneira bem diversa numa fase subsequente.

Em momento posterior aos escritos de juventude, Nietzsche passa a empreender uma valorização do saber dito científico, com o intuito de torná-lo uma evolução do homem artístico, além de algo libertador ou alegre, amenizando o conflito entre arte e ciência (GIACÓIA, 2000):

Embragado pelo aroma das flores. – A barca da humanidade, pensamos, tem um calado cada vez maior, à medida que é mais carregada; acredita-se que quanto mais profundo o pensamento do homem, quanto mais delicado seu sentimento, quanto mais elevada sua auto-estima, quanto maior sua distância dos outros animais – quanto mais ele aparece como gênio entre os animais –, tanto mais perto chega da real essência do mundo e de seu conhecimento: isso ele realmente faz com a ciência, mas *pensa* fazê-lo mais ainda com suas religiões e suas artes. Estas são, é verdade, uma floração do mundo, mas não se acham *mais próximas da raiz do mundo* do que a haste: a partir delas não se pode em absoluto entender melhor a essência das coisas, embora quase todos o creiam. O *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento teria sido incapaz disso. Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é o mundo como coisa em si, mas o mundo como representação¹ (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade. Essa conclusão leva a uma filosofia da negação lógica do mundo” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2003, p. 36-37; HH 1, § 29).

É importante destacar que em *HH*² Nietzsche nos propõe uma investigação histórica sobre a moral, como parte ainda há se constituir, futuramente, de uma premissa

¹ Quanto à influência de Schopenhauer, no que se refere à sua obra mais emblemática *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), em muito a “filosofia do jovem Nietzsche está ligada ao destino da arte e da cultura no mundo moderno” (GIACÓIA, 2000, p. 16), e, exatamente por essa razão, “ele se encontra profundamente influenciado pela metafísica da vontade de Schopenhauer (1788-1860), o teórico do pessimismo, que considerava que o universo não era expressão do intelecto e da vontade de Deus, nem efeito de outra espécie de princípio racional. Para ele, a essência do universo é um impulso cego, denominado Vontade, ávida e insaciável, eternamente em busca de satisfação” (GIACÓIA, 2000, p. 16-17).

² Sempre que possível, sem descaracterizar a explanação, serão utilizadas as seguintes – e já reconhecidas, abreviações: *Humano, Demasiado Humano: HH* (1 ou 2); *Aurora: AA*; *Genealogia da Moral: GM*; *Nascimento da*

“transvaloradora”³. A “História” será pensada como sendo algo germinal, quando se analisa os estudos que se conferem o título de “Genealogia”⁴, que marcarão sua última fase de pensamento;

Tragédia: NT; Crepúsculo dos Ídolos: CI; Além de Bem e Mal: ABM; Gaia Ciência: GC; Segunda Consideração Intempestiva: Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida: Co. Ext. II/HL; O Andarilho e sua Sombra: AS; Miscelânea de Opiniões e Sentenças: OS. Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral: VM. Assim Falava Zaratustra: ZA. Cada referência, quando se referir à obra de Nietzsche, e de nossa produção – pois temos as citações de comentadores, seguirá com o ano e o número de página, seguido de um ponto-vírgula, do que teremos adiante a obra abreviada e o número do aforismo, para facilitar na consulta, tanto de leigos quanto iniciados, conforme ex.: (NIETZSCHE, 2003, p. 70; HH 1, § 92). Para quem quiser conferir a lista oficial de abreviaturas, tanto em português quanto em alemão da *Revista Trágica*: é uma publicação oficial, de periodicidade quadrimestral (desde 2014), do Grupo de Pesquisas Spinoza & Nietzsche: estudos de filosofia da imanência (SpiN) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ). Fonte disponível em: < <http://www.tragica.org/lista-de-abreviaturas/>>. Acessada em 07 de agosto de 2015.

³ Em obra homônima de tese de doutoramento, pela USP, o pesquisador Luís Eduardo Xavier Rubira nos apresenta que o termo “transvaloração de todos os valores” ganha esse sentido anos mais tarde ao período de produção de Nietzsche, que estamos estudando. Segue citação de passagem, a qual poderemos, inclusive, constatar que sua prematura aproximação com a “física”, por exemplo, antes mesmo de *HH*, bem como, em *HH*, sua reflexão sobre a teoria do “eterno retorno” – que vai influenciar na “transvaloração” – passa a ganhar outro viés: “Foi na hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*), ou seja, na possibilidade de uma eternidade temporal, que Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*). Se somente no último semestre de sua atividade intelectual ele empreendeu a transvaloração foi porque, em face da possibilidade cosmológica do retorno, que eternamente poderia fazer regressar o niilismo, havia a necessidade de uma definitiva aquiescência ao *amor fati*. Nietzsche conhecia a hipótese da repetição cíclica de todos os acontecimentos muito antes de agosto de 1881. Desde jovem ele interessara-se pelo debate entre termodinâmica, cosmologia e filosofia que, no século XIX, reacendera a discussão – presente no pensamento grego antigo – sobre se o curso do mundo é ou não cíclico. Mas é somente a reflexão sobre a noção de valor, aprofundada desde *HH*, que permitirá ao filósofo, nas altas montanhas da Suíça, compreender o pensamento do eterno retorno do mesmo como um ‘novo peso’ (*Das neue Schwergewicht*). A partir de então, é a possibilidade cosmológica de um eterno retorno curso circular que ocupa o núcleo de seu pensamento enquanto nova e maior medida de valor, aquela que possibilitaria mudar todos os valores até então existentes. Não é por acaso, portanto, que ao criar o termo *Umwertung* ele registra em suas anotações: ‘Filosofia do eterno retorno: uma tentativa (*Versuch*) de transvaloração de todos os valores’ (XI, 26(259) – Verão – Outono de 1884). Tampouco é de modo fortuito que, no último semestre de sua atividade intelectual, concebe um projeto a ser realizado em quatro livros intitulados ‘A transvaloração de todos os valores’, sendo que o quarto e último livro aparece justamente nomeado como ‘Dioniso – filosofia do eterno retorno’ (XIII, 22(14) – Setembro – Outubro 1888). Como tentaremos mostrar, é a hipótese cosmológica do eterno retorno que permite a Nietzsche pensar, desde agosto de 1881, em uma tentativa de transvaloração de todos os valores (embora essa expressão surja somente em 1884)” (RUBIRA, 2010, p. 17-18).

⁴ Eventualmente, para dar sentido mais preciso aos termos e conceitos do pensamento de Nietzsche, este texto consistirá em trazer a descrição na íntegra, em notas como esta, conforme o dicionário de verbetes, *Vocabulário Nietzsche*, do reconhecido estudioso francês, Patrick Wotling: “Genealogia: Al.: *Genealogie*. *O termo ‘genealogia’ é tardio nos textos nietzschianos: só aparece em 1887, com o título *Zur Genealogie der Moral*. Para designar o novo modo de investigação que ele vai progressivamente utilizando, Nietzsche jogou primeiro com várias imagens: a da química em *HH* (imagem que Darwin já utilizava), mas, sobretudo, com a de ‘história natural’ (*Naturgeschichte*: ver *ABM*, seção V em particular). No entanto, somente o termo ‘genealogia’ consegue efetivamente exprimir sinteticamente as determinações do modo de pensamento que Nietzsche define. **A genealogia se opõe, para começar, à tradicional busca da essência e, de modo geral, desqualifica qualquer ideia de um dado sem origens. Representa a metodologia de questionamento própria de uma filosofia da interpretação e traduz a substituição da problemática da verdade pela problemática do valor. Caracteriza-se por uma dupla direção: a genealogia é, primeiramente, investigação regressiva que visa a identificar as fontes produtoras de um valor ou de uma interpretação (moral, religiosa, filosófica ou outra), as pulsões que lhe deram origem; é, em seguida, investigação sobre o valor dos valores assim detectados – o

primeiro momento não é o objetivo da investigação, é a condição que torna possível o segundo. É o que o prefácio da *GM* indica: ‘Enunciemos essa *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, é preciso *questionar alguma vez o próprio valor desses valores* – e, para isso, é preciso ter conhecimento das condições e das circunstâncias em que eles brotaram, por meio das quais se desenvolveram e deslocaram (a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como tartufaria, como doença, como mal-entendido; mas também a moral como causa, como remédio, como estimulante, como inibição, como veneno), um conhecimento como até hoje não existiu e que nem mesmo se desejou’ (§ 6). ***Aplicada à investigação sobre as morais, por meio da genealogia será possível identificar, notadamente, duas esferas de origem diferentes, de valor diferente. O par axiológico bom/ruim, característico do primeiro tipo de moral, teria aparecido em castas dominantes, em particular em aristocracias militares, como uma forma de autoglorificação: o termo ‘bom’ designava, então, o pertencimento a um nível social superior, a preeminência militar e política (originalmente, portanto, ele é o equivalente semântico das fórmulas ‘os poderosos, os amos, os senhores da guerra’), ou então econômico (‘os ricos, os proprietários’), bem como uma preeminência espiritual, também reivindicada com orgulho. O segundo par, bom/mau, refere-se, em contraposição, ao ressentimento e a uma surda vontade de vingança dos oprimidos em relação aos ‘bons’ da primeira moral. O gênio do ressentimento consiste aqui em inverter os valores expressos pelo primeiro par, em transformar o ‘bom’ em ‘mau’ e em glorificar o ‘ruim’ da primeira moral, fazendo dele um ‘bom’ repensado. Com base na identificação dessas pulsões fundamentais, o *pathos* da distância em um caso, o ressentimento no outro, é que Nietzsche adquire condições de diagnosticar o valor da primeira moral e o caráter nocivo da moral ascética, oriunda da segunda esfera” (WOTLING, 2011, p. 43-44). Ainda vale destacar, sobre a relação de Nietzsche com um aspecto moralista de Darwin, pode-se conhecer, por meio de artigos do professor e pesquisador Wilson Frezzatti Jr., como este, *Os Fragmentos Póstumos sobre Darwin*: “Apesar das menções a Darwin e à sua teoria da evolução, não há certeza de que Nietzsche tenha lido os textos capitais de Charles Darwin: *A origem das espécies* (1859, 1ª edição) e *A descendência do homem* (1871, 1ª edição). Havia, na biblioteca do filósofo alemão, um volume de *A variação das plantas e dos animais domesticados* (1868) (STIGLER, 998, p. 377) e há indícios que ele tenha lido *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872), como apontam os fragmentos póstumos 8 [119] inverno 1870-71 – outono 1872 e 6 [184] outono 1880. Em suas obras, no entanto, encontram-se dispersas críticas aos principais conceitos estabelecidos pelo biólogo inglês: a luta pela existência (FREZZATTI Jr., 2001, p. 61-91), a seleção natural (FREZZATTI Jr., 2001, p. 93-111), a seleção sexual (FREZZATTI, 2001, p. 129-130) e o desenvolvimento da moral a partir dos instintos de compaixão e altruísmo (*sympathy*) (FREZZATTI Jr., 2001, p. 112-121). Seu conhecimento e suas críticas sobre as teorias de Darwin foram constituídos muito provavelmente por meio de leituras indiretas: *Origem e conceito da História Natural* (1865), de Carl Naegeli; *História do materialismo* (1868), de Friedrich Albert Lange; *A natureza dos cometas* (1871), de Johann Karl Friedrich Zoellner; *Teoria da descendência e darwinismo* (1873), de Oskar Schimidt; e, especialmente, as obras dos neolamarckistas alemães Wilhelm Roux, William Henry Rolph e Carl Ludwig Rüttimeyer. O livro *A luta das partes no organismo* (1881), de Wilhelm Roux, fazia parte da biblioteca do filósofo alemão, sendo estudado em dois períodos: primavera-outono de 1881 e primavera-verão de 1883. As noções de luta entre os constituintes do corpo e de adaptação funcional foram muito importantes para o desenvolvimento da noção de vontade de potência [- anos mais tarde, além do período que estudamos nesta pesquisa]. (...) Os excertos em que Nietzsche cita explicitamente o nome de Darwin são os seguintes: a) textos publicados: *David Strauss: o devoto e o escritor*, § 7, 8 e 9; *A gaia ciência*, § 357; *Além de bem e mal*, § 253; *Genealogia da moral*, Prefácio § 7; e *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um extemporâneo § 14 (‘Anti-Darwin’); b) *fragmentos póstumos*: 8 [119] inverno 1870-71 – outono 1872, 6 [184] outono 1880, 8 [4] inverno 1880-81, 10 [D88] primavera 1880 até primavera 1881, 11 [177] primavera – outono 1881, 24 [25] inverno 1883-1884, 25 [85] primavera 1884, 28 [45] e [46] outono 1884, 34 [73] abril-junho 1885, 7 [25] fim 1886 – primavera 1887 (‘Contra o darwinismo’), 12 [1] início 1888, 14 [123] (‘Anti-Darwin’) e [133] primavera 1888 (‘Anti-Darwin’). Há ainda quatro trechos de textos publicados e 23 *fragmentos póstumos* nos quais o filósofo alemão menciona os termos *Darwinismus* (darwinismo), *Darwinish* (darwiniano), *Darwinist* (darwinista) e *Darwinistish* ou *darwinistisch* (darwinista, substantivo ou adjetivo). (...) O teor geral dos fragmentos a seguir é a crítica contra as teorias darwinianas. Além de usar alguns argumentos biológicos contra Darwin correntes em sua época, Nietzsche associa o darwinismo com a *décadence*: tal como o cristianismo, essa doutrina visa à produção do homem bom e civilizado, ou seja, o homem domesticado, uma configuração enfraquecida de impulsos. Dessa forma, podemos entender como a noção de vontade de potência [- de período posterior ao que estudamos nesta pesquisa] se antagoniza às tendências que o filósofo alemão identifica como alinhadas ao darwinismo (FREZZATTI, 2010, p. 403-405). Cf. FREZZATTI Jr., W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo:

e a obra *Humano, Demasiado Humano 1* (1878) ganha, nesse ponto, inestimável relevância, sendo nosso objeto de estudo.

Talvez, para quem fosse abrir, neste momento, as primeiras páginas de *GM* e se deparasse com as declarações de Nietzsche sobre *HH*, teria uma impressão, sobre este último, que não poderia passar – e não passaria – distraidamente. Assim, faz-se importante iniciar essa introdução com a exposição de uma passagem um tanto quanto conhecida, e muito destacada pelo próprio autor, sobre a relação entre *Genealogia da moral* e *Humano, demasiado humano*. Tal necessidade, antes, encontra-se por conta das considerações feitas pelo próprio Nietzsche, logo na referida abertura de *GM*, em seguida da qual Nietzsche elabora um questionamento sobre os escritos genealógicos da moral de um (então) amigo seu, o filósofo alemão Paul Rée, em obra chamada *A Origem das Impressões Morais* (1877). O próprio Nietzsche, no Prólogo de *GM*, nos deixa esse fato como constatação, na observação que se segue:

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

Discurso; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001; Também, pode-se ver algo em: _____. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. Mencionado na citação: STIEGLER, B. *Nietzsche lecteur de Darwin*. *Revue Philosophique*, n. 3, p. 377-395, 1998. Apenas um detalhe sobre o termo “Vontade de Potência”, ou “Vontade de Poder”. A fim de elucidar bem essa questão, segue nota publicada em obra de Wolfgang Müller-Lauter, traduzida por Giacoia Jr., e apresentada por Marton, no Brasil: Optamos por traduzir a expressão *Wille zur Macht* por vontade de potência. E isto por várias razões. Adotamos a escolha feita por Rubens Rodrigues Torres Filho na sua tradução para o volume *Nietzsche – Obras Incompletas* da coleção “Os Pensadores” (São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1978). Permanecemos fieis a outros escritos nossos, em que desde 1979 fizemos essa opção. Se traduzir *Wille zur Macht* por vontade de potência pode induzir o leitor a alguns equívocos, como o de conferir ao termo “potência” conotação aristotélica, traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-los a outros, como o de tomar o vocábulo “poder” estritamente no sentido político (e, neste caso, contribuir – sem que seja essa a intenção – para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano). Mesmo correndo o risco de fazer má filologia, parecemos ser possível entender o termo *Wille* enquanto disposição, tendência, impulso e o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar. Enquanto força evidente, a vontade de potência é força plástica, criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais. Contudo, a principal razão que nos leva a manter a escolha que fizemos consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções de tradução (“vontade de potência” e “vontade de poder”), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção *Wille zur Macht* abriga em Nietzsche. (GIACOA JR., 1987, p. 10-11 In MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Apresentação Scarlett Marton, Tradução Oswaldo Giacoia Junior. 2ª edição. Coleção E: 6. São Paulo: Annablume, 1987). Por precaução, “poder” ou “potência”, esses dois termos, vão manter-se neste texto, conforme ali colocado, por haver uma questão de embate conceitual sobre esse aspecto nas análises brasileiras sobre o assunto. Nossa postura será mesmo a de adotar os dois modos ao longo do texto, conforme a ocasião.

ocasionalmente um erro por outro. Foi então que, como disse, pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens a que são dedicadas estas dissertações, de maneira canhestra, como seria o último a negar, ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas. Confira-se, em particular, o que digo em *Humano, demasiado humano* (parágrafo 45) sobre a dupla pré-história do bem e do mal (a saber, na esfera dos nobres e na dos escravos); igualmente (§ 136) sobre valor e origem da moral ascética; igualmente (§ 96, 99, e vol. ii, 89), sobre a “moralidade do costume”, aquela espécie de moral mais antiga e primordial, que difere *toto coelo* [diametralmente] do modo de valorizar altruísta (que o dr. Rée, como todos os genealogistas da moral ingleses, vê como o modo de valorar em si); igualmente (§ 92), *O andarilho* (§ 26), *Aurora* (§ 112), sobre a origem da justiça como um acerto entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio do pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito); do mesmo modo, *O andarilho* (§ 22, 33), sobre a origem do castigo, ao qual a finalidade de intimidação não é essencial nem primordial (como pensa o dr. Rée — ela lhe é, isto sim, enxertada em determinadas circunstâncias, e sempre como algo acessório, adicionado)⁵ (destaques do original) (NIETZSCHE, 2009, p. 9-10; GM, Prólogo, § 4).

O fato é que Nietzsche carrega esse período, de *HH*, do mais requintado estilo de seus escritos, dotando-o de conhecimento mais ao científico, fisio-psicológico, como Giacóia Jr. (2000, p. 26) prefere destacar:

Data desse período intelectualista a valorização da disciplina dos métodos científicos, que marcará daqui em diante toda a sua obra. Por essa razão, Nietzsche procurará desenvolver até o máximo de refinamento seus dotes de filólogo, de psicólogo — a ponto de considerar a si mesmo, anos mais tarde, o primeiro psicólogo da Europa —,

⁵ Sabe-se da grande influência que exerceram os moralistas (alguns utilitaristas) ingleses sobre a filosofia de Nietzsche, especialmente quando desse embate de ideias com o moralismo de Paul Rée, em contraste aos moralistas franceses. Vale lembrar, aqui, quem são alguns desses moralistas, os quais veremos seus nomes sendo mencionados neste trabalho: Herbert Spencer, filósofo inglês, nascido na cidade de Derby, em 1820, morreu em 1903, na cidade litorânea de Brighton, também na Inglaterra. Não frequentou escolas, porém, foi educado em casa ao nível de ter se tornado um engenheiro da *London and Birmingham Railway*. Estudou também geologia e biologia, chegando a trabalhar como assessor do diretor do jornal *The Economist*, de Londres. Publicou textos chamados *Princípios de psicologia*, em que, de certa forma, se antecipava a Charles Darwin, na formulação do princípio da seleção natural. A partir de 1860, inicia a publicação do que chamou de “sistema de filosofia sintética”, tentando estruturar coerentemente toda a produção científica e filosófica de seu tempo, em termos de evolução. Spencer estudou também sociologia, sob um viés biologista. Para ele, a sociedade seria um organismo, como para Comte. Em termos de filosofia, Spencer proclama a tese do incognoscível, o qual seria um absoluto, assentando-se sobre ele os julgamentos humanos e convertendo-se em objetos das religiões. Assim, ele sustenta tal tese e apoia-se em duas séries de argumentos que se poderiam classificar de psicológicos e históricos. Tais séries se revelariam insuficientes, a seguir, no que se refere à determinação de sua natureza, limitando-se a fornecer evidências acerca de sua existência. Fonte disponível em:< <http://educacao.uol.com.br/biografias/herbert-spencer.jhtm>>. Acessado em 29 de julho de 2015; Stendhal era o pseudônimo do escritor francês Marie-Henri Beyle, nasceu em Grenoble, França, em 1783, vindo a morrer em 1842, em Paris. Um dos mais originais e complexos escritores da primeira metade do século XIX, conhecido por seus trabalhos de ficção. Depois de ficar órfão de mãe, viveu distante do pai, em solidão. Foi bom estudante de Literatura e Matemática, indo morar em Paris, em 1799. Sua ida à Paris tinha um motivo: tornar-se dramaturgo, porém, acabou sendo soldado da guarda de Napoleão, indo parar na Itália, cuja paisagem e arte o encantaram. Em Milão, vivendo por sete anos — após uma passagem por Paris, iniciou sua carreira literária, estudando música e artes, e escreveu suas primeiras obras, entre 1814 e 1821. Naquela oportunidade, seus trabalhos já seriam assinados com o pseudônimo de Stendhal. Seus personagens são herdeiros dos heróis românticos, porém psicologicamente mais ricos e multifacetados, porque se encontram dotados de uma maior sensibilidade. Suas obras partem da observação do real, possuem características psicológicas e sociais, e é considerado um predecessor do realismo. Fonte disponível em:< [http://www.infopedia.pt/\\$stendhal](http://www.infopedia.pt/$stendhal)>. Acessado em 29 de julho de 2015.

de historiador-filósofo, de genealogista da moral. Também intensifica seus estudos de ciências naturais, de fisiologia e biologia, e procura tomar contato com os últimos desenvolvimentos das disciplinas médicas e neurológicas.

Vale ressaltar que *HH* é escrito em um contexto de ruptura de Nietzsche com Wagner e Schopenhauer, em um ato de desencanto com a metafísica artística que estes se dedicavam a produzir. Com Wagner, seu contemporâneo, o trauma foi um tanto quanto maior, em vista de que foram, inclusive, amigos. Em carta enviada à sua amiga Mathilde Maier, em 15 de julho de 1878, o pensador diz:

Tenho causado a meus amigos alguma aflição – precisamente ao dizer como me superei. A metafísica torna as coisas simples e verdadeiras nebulosas (uma luta da razão se virar, contra a própria razão, tudo que for maravilhoso e absurdo) e uma correspondente arte barroca cheia de super-excitamento e glorificação da extravagância – quero dizer de Wagner: foram essas duas coisas que definitivamente me fizeram adoecer... Estou incomensuravelmente mais próximo dos gregos que outrora. Agora de todas as formas vivo lutando por sabedoria, enquanto que antes eu idolatrava homens sábios... Em um verão, em Bayreuth tornei-me mais consciente de tudo isso. Depois de ir às primeiras performances, eu fugi de lá para as montanhas, e lá, em uma pequena vila na floresta, produzi o primeiro rascunho de meu livro *Humano, demasiado humano*, que tinha originalmente o título de *Die Pflugschar*⁶... Então, para o prazer de minha irmã,

⁶ É verdade que, de acordo com essa fonte, não teria muita relação com outras fontes de informação, o fato de *HH* ter seu primeiro título a expressão, em alemão, *Die Pflugschar*. De acordo com Paulo César de Souza, no Posfácio de *Aurora*, “*Die Pflugschar*”, ou simplesmente “*A Relha*”, deveria estar em outra obra, seu título, não em *HH 1*: “As primeiras anotações do que viria a ser *AA* foram feitas no início de 1880, quando Nietzsche se achava em Riva del Garda, no Norte da Itália. Depois prosseguiram em Veneza, com a ajuda do amigo Heinrich Köselitz ([dono do pseudônimo] ‘Peter Gast’ [, dado por Nietzsche]), pois o autor mal conseguia ler e escrever, às voltas com a saúde frágil. Foi apenas em Gênova, no inverno de 1880-81, que elas tomaram forma de livro, inicialmente com o título *Die Pflugschar (A Relha do Arado)*. Quando Gast lhe chamou a atenção para uma bela frase dos textos sagrados hindus, Nietzsche resolveu usá-la como epígrafe e mudar o título para *Aurora* – com o qual foi publicado, em junho de 1881” (SOUZA, 2004, p. 311). É certo que filosofia oriental, hinduísmo e bramanismo, por exemplo, fosse interesse de Nietzsche, naquela altura de sua produção filosófica. A frase a qual se refere o tradutor e comentador citado anteriormente, é “há tantas auroras que não brilharam ainda”, de Rigveda (ou Rig Veda), cuja menção está na epígrafe de *AA*. É certo que, em documentos que indicam alguns caminhos que tomaram sua vida e produção, no início de 1878, Nietzsche já estava escrevendo *HH 1*, que, naquela ocasião, o livro também trazia referência aos “espíritos livres”, de dedicação ao centenário de morte de Voltaire. Sua publicação se deu em abril (cf. HANSHE, 2007, p. 44). A carta que nos referimos em citação do corpo do texto, para Mathilde Maier, foi em julho daquele mesmo ano e, naquela oportunidade, nitidamente, Nietzsche se refere à *HH 1*, como tendo sido inicialmente intitulado *Die Pflugschar* (cf. HANSHE, 2007, p. 46). O fato é que, esse título, mais uma vez, aparece no caso de *AA*: no ano de 1881, em julho, “*Morgenröthe Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. [*Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais*] é publicado em 8 de julho. Originalmente, Nietzsche estava propenso a usar este título “*Die Pflugschar*” (*A Relha do Arado*), mas depois de Gast ter-lhe enviado a inscrição de Rig Veda, Nietzsche sentiu-se provocado a mudar o título” (tradução nossa) (HANSHE, 2007, p. 55). É certo que ambas as obras, *HH* e *AA*, fazem parte de um mesmo período de produção filosófica de Nietzsche. Ao mesmo tempo, ambas se referem às questões “morais”. É verdade, também, que academicamente, em termos de Nietzsche, nem sempre podemos nos fiar absolutamente na inconstância do pensador. Poderíamos afirmar, aqui, certo desconforto em nos encontrarmos em um dilema conceitual, e aparentemente sem solução para esse problema. Foi quando – após um serviço quase de escarafunchar as fontes possíveis e confiáveis da Internet, encontramos esse artigo, do professor e pesquisador da área de Letras, Enrique Vetterli Nuesch, cujo título se auto-define, *As Metáforas da Escrita na obra de Nietzsche de 1875 a 1881: do Corpo à Natureza, da Natureza à Terra*, que deve nos auxiliar. Diz o pesquisador: “Como se sabe, *Aurora* é a afirmação do projeto nietzschiano de demolição dos conceitos morais, o qual já havia sido esboçado em escritos anteriores, mas ganha uma forma genealógica mais

retornei à Bayreuth, dessa vez com uma postura mais profunda o suficiente para sofrer do insuportável – silenciosamente, em frente a todos! Mas agora estou fora do que realmente não é meu: as pessoas (amigos e inimigos, igualmente), hábitos, frivolidades, livros. Devo viver em solidão por anos para surgir, assim, como um filósofo da vida,

delineada a partir de *HH* e atinge sua forma mais acabada muito posteriormente na *Genealogia da Moral*. Mas o projeto de *Aurora*, quer dizer, o projeto *textual* de *Aurora*, mostra-nos que antes de ser intitulada *Morgenröte*, a obra teve como possível título *Die Pflugschar (A relha do arado)*. E, mais ainda, como o mesmo Nietzsche afirma em *Ecce Homo* (*HH*, § 2), datam da época de preparação de *HH* algumas anotações sob o título *Die Pflugschar*. Em 1876, encontra-se um plano de obra com esse título, subtítulo “Um guia para a libertação espiritual [*Eine Anleitung zur geistigen Befreiung*]” (*KSA*, VIII, 17 [105]), seguindo logo abaixo de uma divisão de capítulos que em muito coincide com a de *HH*. No mesmo ano, o caderno 18 possui o mesmo título e é seguido de um trecho da obra *Meir Helmbrecht* (*KSA*, VIII, 18 [1]). Os tradutores e comentadores da edição espanhola dos *FP* adicionam uma interessante nota acerca dessa obra: é uma epopeia popular bávara escrita perto de 1250, que Nietzsche já havia citado em 1869 e, ainda, em *Aurora* § 202; igualmente, em algum momento Nietzsche projetou uma extemporânea com o título *Die Pflugschar* (*BARRIOS & ASPIUNZA*, 2008, p. 257), utilizando o termo também em *Schopenhauer como educador* (1874), num sentido muito próximo ao que visamos aqui (“(...) não haveria sulco mais profundo do que o aberto pelo seu [- de Schopenhauer -] arado na terra da humanidade moderna [keine tiefere Furche geben werde als die, welche seine Pflugschar in den Boden der neueren Menschheit reisst]” *Schopenhauer como Educador*, § 3). Vê-se, pois que a “relha do arado” tem longa vida no ideário nietzschiano, e a nota filológica de Barrios & Aspiunza que lhe aponta a fonte sugere uma instigante presença da literatura alemã medieval na sua elaboração, presença que pode nos apontar um caminho justamente entre a metáfora da escrita e a relha do arado. (...) Em 1876, ainda encontramos mais uma menção a ela [a relha do arado] (*KSA*, VIII, 18 [62]), que apresenta um tom que oscila entre o de um prefácio ou prólogo e o de um epílogo: ‘A relha do arado atravessa o terreno duro e mole, passa pelo que está mais acima e pelo que está mais abaixo e os aproxima. Este livro é para o bom e para o mau, para o humilde e para o poderoso. O mau que o ler, melhorará; o bom, piorará; o modesto far-se-á poderoso, o poderoso far-se-á mais modesto’. Interessa muito a imagem da relha, a sua função que é aproximar o alto do baixo, o baixo do alto. Já é o tempo em que Nietzsche se propõe a desmascarar os conceitos morais, e a relha do arado irá justamente mostrar o solo comum ao qual pertencem os bons (*Guten*) e os maus (*Bösen*; os poderosos, *Machtigen*; e os humildes, *Niedrigen*), que os valores morais são ‘algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável’ (*FOUCAULT*, 1974, p. 15). Mas, ‘este livro’, qual seria? Pela proximidade com *HH 1* (1878), parece ser a ele que se refere, mas não há o uso da expressão nessa obra. De fato, nos textos publicados, só irá reaparecer em *HH 2* (1879), na primeira parte, e num sentido, ainda que próximo, um tanto atenuado: Nietzsche dirá que os homens servem-se do recém-vivido, do novo, como uma relha de arado, enquanto as mulheres o transformam em um adorno (*HH 2*, § 290). Paralelamente, nos póstumos, dá-se uma situação curiosa: após o fragmento supracitado, de 1876, encontra-se um uso a mais em 1877 (*KSA*, VIII, 21 [39]), que consiste no título de mais um plano de *HH*. Após isso, o uso de *Pflugschar* desaparece e só retorna em 1880 (e se repete em anotações de 1883, assim como no *ZA* e na *GC*), quando *HH 1* e *HH 2* já estão publicados: é a época de preparação de *AA*. A situação agora se repete (como no caso de *HH 1*): *Die Pflugschar* irá figurar como possível título para *AA*: ‘A relha do arado: Reflexões sobre os preconceitos morais (*Die Pflugschar. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*)’ (*KSA*, IX, 9 [1] Título). Executando a ‘relha do arado’, o subtítulo é exatamente o mesmo dado à obra publicada como *Morgnröte*. Logo, ao longo de *AA* mesmo, veremos a *Pflugschar* no já mencionado trecho (que Nietzsche utilizou em 1876, no caderno 18) da epopeia *Meir Helmbrecht* no § 202; e, antes, veremos o termo no § 146. Após esses usos, cessam os planos de obra com a relha do arado como título. A sua imagem irá ainda ser empregada em *GC* (§ 4), *ZA* (Dos virtuosos; Do sublime; Da redenção), e será lembrada, como mencionamos, em *EH*, porém ela nunca mais será projetada como possível título para uma obra” (*NUESCH*, 2013, p. 42-43). Cf. *BARRIOS, Manuel & ASPIUNZA, Jaime. Introucción*. In: NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Tecnos: Madrid, 2008. v. II.; Cf. *FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Machado e Eduardo Movais. Rio de Janeiro: Nau, 1974. A questão da imagem na metáfora da relha do arado, em como esse significado vem carregado de simbologia, em termos de que, como diz a frase do próprio Nietzsche, “O mau que o ler, melhorará; o bom, piorará; o modesto far-se-á poderoso, o poderoso far-se-á mais modesto”, em como são remexidos esses sentimentos, e, nos dizeres do autor auxiliado pelos de Foucault, “os valores morais são ‘algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável’”, e vêm à superfície, como na imagem do arado.

amadurecido e preparado, e ousarei arriscar (deverei mesmo exigir) as relações humanas novamente (tradução nossa) (NIETZSCHE, 1878 In HANSHE, 2007, p. 46)⁷.

Nietzsche demonstra, conforme observamos na citação, que seu rompimento com Wagner o incomodava, assim como o inquietava aquilo que notava na cultura alemã da época. Havia, nessa correspondência, seu sentimento sobre o envolvimento daquele que ele admirava anteriormente e que agora lhe trazia as mais desagradáveis impressões. Nietzsche ainda argumenta no restante da referida carta que, para ele, já não seria possível continuar a viver em sociedade. Falsas ou desagradáveis amizades não lhe eram mais bem-vindas, e, assim, Nietzsche apenas suportaria viver “as mais puras relações humanas. Esquivo-me de meio-amigos, e especialmente sectários”⁸ (NIETZSCHE, 1878 In HANSHE, 2007, p. 46).

O segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano 1*, “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”⁹, conserva algo de instigante enquanto conceito pouco examinado entre os

⁷ Sobre a postura de Wagner, Nietzsche já desconfiava de sua Arte e sua música, desde os tempos que começou a confeccionar a *Quarta Consideração Intempestiva: Richard Wagner em Bayreuth*. Em carta enviada a Carl Fuchs, em julho de 1877, Nietzsche aponta: Lembro-me de em 1870, durante um estudo dos padrões rítmicos antigos, (...) e contei à minha maneira *Meistersinger* e *Tristan [Tristão e Isolda]*. No processo descobri algo sobre os procedimentos rítmicos do próprio Wagner. Ele tem tamanha aversão a qualquer coisa matemática, qualquer coisa estritamente simétrica. (...) Entre as consequências perigosas de Wagner, o desejo-de-entreter-a-qualquer-custo me afeta como uma das piores coisas porque mais rápido do que se espera isso se torna simulação, prestidigitação” (NIETZSCHE, 1877 In HANSHE, 2007, p. 42). Em carta de janeiro de 1878, aparentemente, segundo a fonte, sem destinatário, Nietzsche faz observações da nova ópera de Wagner, *Parsifal*: “Mais Liszt do que Wagner, o espírito da contrarreforma. A mim, que estou bem afeito aos gregos, ao usualmente humano, tudo isso é muito cristão, temporalmente limitado... Em tempo, as cenas e como elas se seguem uma a outra – não está aquilo distante da mais alta poesia? Não está aquilo distante do desafio definitivo da música?” (NIETZSCHE, 1878 In HANSHE, 2007, p. 43). Uma reclamação sobre Wagner – sobre sua recepção de *HH 1*, é feita, em carta a Reinhard von Seydlitz, em 13 de maio de 1878: “Em Bayreuth o livro foi colocado sob uma espécie de proibição, e parece que uma excomunhão foi decretada ao seu autor ao mesmo tempo. (...) Ouço várias coisas que estão acontecendo pelas minhas costas. Wagner perdeu uma ótima oportunidade de demonstrar grandeza de caráter. Não deixarei que essas coisas distorçam minha opinião sobre ele, ou sobre mim” (NIETZSCHE, 1878 In HANSHE, 2007, p. 44-45). Ainda sobre sua ruptura, Nietzsche confessa a Franz Overbeck, em carta de setembro daquele mesmo ano, como se sente: “Tem muita coisa se passando dentro de mim [aqui são sintomas de seu estado de saúde]; a maioria das coisas que vêm de fora eu rejeito. Cartas repugnantes. Acabei também de ler a polêmica extremamente amarga e infeliz de Wagner contra mim, na edição de agosto da *Bayreuther Blätter* [uma revista semanal fundada em 1878, por ocasião e estímulo dos círculos wagnerianos, sobre arte e religião, inclusive]. Causou-me dor, mas não onde Wagner intencionou...” (NIETZSCHE, 1878 In HANSHE, 2007, p. 47). Todas as passagens citadas foram de tradução nossa.

⁸ Sobre essa questão, seu asco por sectários, Nietzsche continua dizendo, na carta, que “não preciso de discípulos. Deixe que todo ele (ou ela) seja seu verdadeiro seguidor” (NIETZSCHE, 1878 In HANSHE, 2007, p. 46). Sobre a questão da “verdadeira amizade”, a amizade na ética em Nietzsche, pode-se conferir OLIVEIRA, Jelson. *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche*. Prefácio de Oswaldo Giacoia Júnior. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

⁹ Moral: Al.: *Moral*: *Como qualquer doutrina religiosa, filosófica ou política, para Nietzsche uma moral é sobretudo uma interpretação apoiada em um sistema preciso de valores, que exprimem as condições de vida de um tipo particular de homem. Portanto, não é um dado, mas o produto de uma elaboração da realidade efetuada pelo corpo e seus processos constitutivos, instintos e afetos: ‘as morais nada mais são que uma linguagem semiológica dos afetos’ (ABM, § 187). Por isso, as morais são múltiplas e, através da história das culturas humanas, revelam uma extrema diversidade de conteúdo. Contudo, é frequente Nietzsche fazer um

escritos de Nietzsche, em sua Fase Intermediária – ou Segunda Fase. Necessariamente, por tratar-se dessa obra, vale debruçar-se de maneira detalhada sobre a história dos sentimentos morais, visto que é uma questão um tanto quanto negligenciada, assim como o conceito de “espírito livre”¹⁰. Os sentimentos morais, como objetivos investigados por uma forma de se construir uma história, entrariam nessa discussão. A “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, portanto, observa os valores morais. Sendo assim, o aspecto mais relevante para uma investigação da chamada Segunda Fase dos escritos de Nietzsche seria, epistemologicamente, compreender a história e a construção histórica (e historiográfica) como instrumentos para a (futura) realização da “transvaloração” dos valores morais.

uso específico da fórmula ‘a moral’ para designar não uma moral absoluta, noção desprovida de pertinência na sua reflexão, mas a moral vigente na cultura europeia contemporânea, sua forma ascética, dualista, de inspiração platônica, prolongada pelo cristianismo. **O problema que preocupa Nietzsche nesse campo de reflexão é, portanto, o do valor das diversas morais. Assim, a primeira dissertação da *GM* propõe-se, num primeiro momento, pôr em evidência duas origens diferentes dos grandes tipos de moral comprovados pela história das comunidades humanas (‘moral dos senhores’, ‘moral de escravos’). Todavia, a colocação em evidência das origens extra-morais das morais (‘A moral não passa de uma interpretação – ou, mais exatamente, de uma *falsa* interpretação – de certos fenômenos’, declara o *CI*, ‘Dos melhoramentos da humanidade’, § 1) ainda não equivale à crítica delas. Esta última supõe uma interrogação conduzida do ponto de vista do valor, trabalho realizado, por exemplo, na terceira e última dissertação da *GM*: nele, a moral ascética é reduzida a uma forma declinante da vontade de poder, uma forma de decadência que culmina no niilismo, na condenação da realidade e no sentimento generalizado da ausência de valor dos valores. De fato, é nesse processo que, segundo Nietzsche, a cultura europeia está envolvida. ***Na perspectiva da criação e da inversão dos valores, a moral, como qualquer sistema axiológico, deve ser definida como um instrumento de cultura ou então de educação, que impõe de maneira tirânica uma série de interpretações fundamentais, cuja incorporação acaba produzindo a criação de novas pulsões ou a modificação da importância relativa delas dentro da estrutura hierárquica que o corpo constitui. Assim, no longo prazo, uma moral tende a criar um tipo de homem em detrimento das outras formas possíveis: ‘As morais autoritárias são o principal meio de modelar o homem ao sabor de um querer criador e profundo, sob condição de que esse querer artista, de altíssima qualidade, tenha em mãos o poder e possa realizar durante longos períodos suas metas criativas, na forma de legislações, religiões e costumes’ (*FP XI*, 37 [8]). Nessa perspectiva é que Nietzsche define a moralidade dos costumes, forma primitiva de qualquer moral, reportada a períodos muito antigos e, sobretudo, muito longos da história das comunidades humanas. Originalmente, a moralidade se identifica com o sentimento dos costumes, com a sensibilidade para os costumes característicos de uma cultura: ‘A moralidade não é outra coisa (e, no fundo, *nada mais*) senão a obediência aos costumes, sejam eles quais forem; ora, os costumes são a forma *tradicional* de agir e de avaliar. Nas situações em que não se impõe nenhuma tradição, não há moralidade’ (*AA*, § 9). Ver também *HH 2*, ‘O andarilho e sua sombra’, § 212). Do ponto de vista pulsional, o aspecto capital da moralidade dos costumes é uma educação, o adiestramento para a obediência, o hábito da longa disciplina – o que o homem melhor aprendeu, precisa amiúde Nietzsche, ressaltando seu incalculável benefício (*ABM*, § 188, por exemplo), mas também aquilo de que hoje é o mais difícil de se livrar, como, no entanto, exige a tarefa do verdadeiro filósofo, que deve ser, sobretudo, espírito livre. É isso o que justifica particularmente a crítica do imperativo categórico kantiano, reinterpretado como uma forma tardia e inconsciente dessa sobrevalorização da necessidade de obediência” (WOTLING, 2011, p. 47-49).

¹⁰ “Espírito livre” é um conceito que foi empregado no subtítulo da obra *Humano, demasiado humano*, bem como é atribuída como homenagem ao seu idealizador, Voltaire, cem anos antes. Segue nota do tradutor da edição que estamos utilizando: no verso da página [de dedicatória a Voltaire] lia-se: ‘Este livro monológico, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora, se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito’. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*:

O conceito da “história dos sentimentos morais” pode ser analisado conforme definição de Patrick Wotling, junto ao *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, organizado por Monique Canto-Sperber. Tal obra consiste em definir, por meio de verbetes, termos, conceitos e pensadores da história da Filosofia, que trabalharam com Ética e Moral. Entre esses, obviamente, está o alemão Friedrich Nietzsche. O referido *Dicionário* faz uma análise desde Kant, Hume e Adam Smith, sobre os “sentimentos morais”, no mesmo verbete¹¹.

um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹¹ Segundo a obra citada no corpo do texto, sobre os “sentimentos morais”: moralidade e sensibilidade: fundamento passional na linguagem dos afetos. – A tentativa visando a evidenciar o papel capital desempenhado pelos sentimentos na vida moral opõe-se às poderosas correntes de inspiração racionalista que reinaram amplamente sobre a reflexão filosófica relativa à moral. Essa corrente racionalista certamente exprimiu-se sob a forma de variantes fortemente diferenciadas e, sob muitos aspectos, poderíamos nos perguntar se a persistência do termo de razão não mascara uma alteração profunda que opõe, mais do que condena, os conceitos estoicos, cartesianos ou kantianos da razão. Permanece que a racionalidade, caracterizada num tópico das faculdades do espírito pela sua oposição às paixões, constitui o fundamento da moralidade tanto em Kant como em Descartes, num caso, por intermédio da teoria dos princípios da razão prática pura (quer dizer, do reconhecimento da dimensão prática da razão pura, de sua capacidade em determinar *a priori* a faculdade de desejar graças à única forma dos princípios determinantes da vontade), e, no outro, por intermédio de uma teoria do julgamento e de uma reflexão sobre a hierarquia das perfeições (ver principalmente *Lettres à la princesse Élisabeth du 15 septembre et du 6 octobre 1645*, e *Les Passions de l'âme*, artigos 152 es.). Toda abordagem racionalista não implica, necessariamente, a eliminação total da sensibilidade: testemunha brilhantemente o papel central da generosidade – ao mesmo tempo paixão e virtude – na última apresentação que Descartes dá de sua reflexão moral (o artigo 161 das *Paixões da alma* utiliza a expressão ‘virtude de generosidade’, e precisa que ela é ‘como a chave de todas as outras virtudes’). Mas, de maneira geral, o sentimento e a paixão não podem desempenhar o papel fundador na ética racionalista, e são vistos como obstáculos ao exercício da virtude, o que confirma, aliás, o estatuto ambivalente da generosidade cartesiana, simultaneamente paixão e remédio geral contra os desmandos das paixões. A reflexão de Kant fornece a esse respeito um caso limite: na análise criticista da moral, a parte destinada aos sentimentos morais, se ela não é absolutamente nula, é todavia limitada a uma extensão mínima. Só ao respeito será atribuído um papel legítimo na vida moral; mas Kant afirma, claramente, que esse privilégio explica-se pelo estatuto específico dessa instância, que justamente não é, propriamente dita, um sentimento: ‘O respeito pela lei moral é um sentimento que é produzido por um princípio intelectual, e esse sentimento é o único que nós conhecemos perfeitamente de antemão, e do qual podemos perceber a necessidade’ (*Crítica da razão prática*, ‘Des Mobiles de la raison pure pratique’, p. 77). O respeito não é, portanto, uma inclinação patológica, e quanto a tratar-se de um verdadeiro sentimento moral original seria para Kant um contrassenso: ‘Não há nada anteriormente na ideia de sentimento capaz de o determinar à moralidade’ (*ibid.*, p. 79). Em outros termos, é a lei moral ela mesma um móbil da ação moral quando ela provoca no sujeito um ‘sentimento favorável à influência da lei sobre a vontade’ (*ibid.*). Assistimos portanto, com o pensamento criticista, à redução máxima do papel do sentimento na ética, a moralidade estando assimilada à pura legislação da razão. (...) desenvolve-se [junto a essas correntes] uma análise dos fenômenos morais que se esforça em contestar a elucidação racionalista da moral, e isso de duas maneiras. A primeira (...) seguida principalmente por alguns pensadores empiristas britânicos, consiste em operar uma inversão dos papéis respectivos das faculdades do espírito na produção do julgamento moral, assim como no acionamento da ação de modo geral: a razão, pura capacidade do espírito para efetuar encadeamentos e transições, é assim reconhecida como indiferente – inapta para operar espontaneamente uma escolha, e portanto para produzir um julgamento de valor a respeito de um ato ou de uma situação concreta -, e simultaneamente como impotente -, logo inapta para traduzir-se de maneira eficaz para uma prática dinâmica, quer dizer, para acionar sozinha uma ação. Ela [torna-se], nessas condições, *a escrava das paixões*, segundo a fórmula surpreendente lançada por Hume (*Tratado da natureza humana*), livro II, 3ª parte, seção 3, p.524). O princípio da moralidade não pode ser portanto mais do que uma paixão, para Hume uma paixão calma, que ele designa ora pelo termo de simpatia (*Tratado da natureza*

humana), ora pelo de benevolência (*Investigação sobre os princípios da moral*). Hume não é todavia o único advogado dessa posição anti-racionalista, largamente representada na filosofia britânica do século XVIII onde ela conhece inúmeras variantes: antes dele, Hutcheson havia defendido a existência, ao lado de um sentido natural orientado para o interesse próprio de indivíduo, de um verdadeiro senso moral original, característico da natureza humana, e ao exercício do qual se reduz a virtude: esse senso moral específico, que a *Investigação sobre a origem de nossas ideias da beleza e da virtude* identifica com a benevolência (2º tratado, seção III, VI, p. 175), recupera assim um amor geral para a humanidade, produtor dos sentimentos de atração ou repulsão face aos diferentes tipos de conduta, que vem a ser então a fonte principal dos julgamentos de aprovação ou de desaprovação. Após Hume, Adam Smith prolonga por sua vez a contestação do racionalismo defendendo, na sua *Teoria dos sentimentos morais*, uma elucidação da moral enraizada dessa vez não mais num sentido moral *stricto sensu*, nem uma paixão diretriz, mas num princípio primitivo cuja originalidade é se anterior a todas as paixões, principalmente ao amor de si ou à preocupação do interesse pessoal: ‘Qualquer grau de amor-próprio que se possa supor para o homem traz evidentemente na sua natureza um princípio de interesse para o que acontece aos outros, que lhe rende sua bondade necessária, mesmo que ele retire daí só o prazer de ser sua testemunha’ (1ª parte, seção I, cap. 1, p. 1). A esse princípio Adam Smith dá o nome de *simpatia*. O ponto essencial é, talvez, o fato de a simpatia, princípio bem mais poderoso nesse aspecto do que a benevolência, uma vez substituída pelo trabalho da imaginação, traduzir-se concretamente por uma saída do indivíduo para fora de si mesmo, o que leva a uma verdadeira troca intersubjetiva dos sentimentos: ‘É portanto, evidente que a fonte da nossa sensibilidade para com os sofrimentos dos outros está na faculdade que nós temos de nos colocar por meio da imaginação em seu lugar, faculdade que nos torna capazes de conceber o que eles sentem e de sermos afetados por isso’ (1ª parte, seção I, cap. 1, p. 2-3). A favor dessa comunicação afetiva, o princípio primitivo desenvolve-se em uma série de sentimentos morais que fundamentam o processo de aprovação ou de condenação moral, na primeira fila dos quais encontram-se o reconhecimento e o ressentimento: ‘O reconhecimento e o ressentimento são portanto as paixões que nos leva, da forma mais imediata e direta, a recompensar e a punir’ (2ª parte, seção I, cap. 1, p. 75). A aplicação do jogo complexo dos sentimentos engendrados pela simpatia por ocasião de cada ação, de uma parte sobre seu autor, e de outra sobre seu beneficiário, basta para explicar, fora de qualquer referência à razão, a fixação progressiva de regras estáveis que estruturam o campo da moral e lhe conferem sua objetividade: ‘É assim que as regras gerais da moral foram formadas. Elas estão fundamentadas sobre o que nossas faculdades intelectuais, e nosso sentimento natural do bem e do mal, nos fizeram aprovar ou desaprovar constantemente numa sequência de circunstâncias particulares. Nós não aprovamos nem desaprovamos originalmente nenhuma ação porque examinando-a ela parece conforme ou oposta a certas regras gerais: mas as regras gerais, ao contrário, estabelecem-se reconhecendo, por experiência, que as ações de uma certa natureza, e compostas de algumas circunstâncias, são geralmente aprovadas ou desaprovadas’ (3ª parte, cap. 4, p. 179-180). O sentimento do dever, enfim, aparece então como a adesão afetiva às regras de conduta fixadas pela experiência repetida da aprovação e da desaprovação na base da simpatia. O segundo tipo de contestação é, no que se lhe refere, muito mais radical, já que repousa sobre a recusa de toda divisão tópica dos poderes do espírito humano e, mais fundamentalmente, sobre a total rejeição da problemática das faculdades do espírito: é incontestavelmente Nietzsche quem mais aprofundou essa segunda abordagem. E é nesse meio que se abre mais amplamente a tentativa que visa a definir a especificidade dos sentimentos morais, pensar o estatuto da afetividade nos fenômenos morais e trazer de volta o conjunto da ética ao jogo conflituoso desses sentimentos. Pois que uma clivagem separa ainda os adversários da leitura estritamente racionalista da moral: ela atém-se, antes de tudo, à irrupção da esfera do infra-inconsciente, ou seja, dos processos inconscientes, na reflexão filosófica. Antes de Nietzsche, as instâncias afetivas opostas à racionalidade são sempre pensadas como *paixões*, de maneira que a oposição canônica da razão e da sensibilidade permanece intacta. Se Nietzsche às vezes utiliza os termos clássicos de paixões (*Leidenschaften*) ou de sentimentos (*Gefühle, Empfindungen*), ele geralmente prefere o de *afetos* (*Affecte*) ou, principalmente em algumas fórmulas fixas, o de *pathos*. A evolução da terminologia está longe de ser insignificante: torna-se possível evidenciar o papel dos afetos como fatores fundamentais da ética, sem reduzi-los a simples paixões, e sem recorrer à intervenção de uma faculdade ou de um sentido específico. A segunda linha de ruptura, que separa Nietzsche das correntes anteriores, atém-se à impossibilidade de operar uma partilha estrita dos processos de pensamento no sentido amplo em termos de sensível e de inteligível: *Sob cada pensamento habita um afeto* (FP, VIII 1, 1 [61]): toda forma de dualismo é vigorosamente recusada [em termos de] conceitos morais (a começar pelo bem e pelo mal), como todas as instâncias pretensamente intelectuais, podem então ser relacionadas com fontes produtoras de ordem impulsora e afetiva. Enfim, a análise humiana o atesta, a exigência de remontar a um

Segundo a citada obra, em Nietzsche, para se compreender os “sentimentos morais”,

[...] não basta reduzir a moralidade a uma paixão para escapar das dificuldades da análise racionalista da ética. A introdução da multiplicidade – os sentimentos ou afetos morais, e não a paixão fundamento ou o *sensu moral* [como pode visto em outros pensadores do moralismo] – é capital para dar toda sua força de elucidação à teoria dos sentimentos morais: ela permite colocar, pela primeira vez, o problema do tipo de relação que mantém as instâncias que se encontram na fonte dos fenômenos morais, escapando ao preconceito decorrente da problemática das faculdades do espírito, que privilegiava sistematicamente o modo da conciliação, ou a subordinação bem resolvida entre razão e paixão – afastando de imediato a possibilidade de a moral vir a ser, preferencialmente, o resultado de uma confrontação, de uma luta entre instâncias concorrentes (WOTLING, 2003, p. 568).

Para Nietzsche, segundo o autor do verbete, não era suficiente uma análise de cunho racionalista da ética. Havia o problema fundamental da falta de visão múltipla dos sentimentos ou afetos morais, em vez de apenas responsabilizar as paixões ou o senso moral como fonte dos fenômenos morais como primordial nas relações da moral. Para o autor, essa era a primeira vez na história da filosofia, que o foco da análise sairia dos preconceitos das faculdades do espírito, e sua concentração na relação entre razão e paixão, com suas formas de conciliação ou subordinação. Wotling (2003, p. 568), segue sua explicação do verbete, apresentando a relação de Nietzsche com a “história dos sentimentos morais” em Stendhal e Dostoiévski, e o quanto dessa análise está guardada de uma perspectiva psicológica, sobretudo em *HH* e *ABM*:

Quanto à insuficiência da análise racionalista da ética, ela é particularmente esclarecida a partir do reconhecimento da diferença entre a prodigiosa riqueza da sensibilidade moral de uma parte, e da pobreza da abordagem especificamente filosófica de outra parte, que Nietzsche caracteriza como a pretensão de fundar uma ciência da moral. Evocando a fineza da sensibilidade às nuances e às colorações particulares que descreve a vida afetiva na esfera dos fenômenos morais, Nietzsche faz alusão em particular à matéria inesgotável que oferece a tradição literária da análise psicológica, pensando nos moralistas clássicos, mas também nos textos de Stendhal ou de Dostoiévski: “Na Europa de hoje, a sensibilidade moral que é tão delicada, atávica, complexa, sutil, quanto à ‘ciência da moral’ que deve igualar-se a ela é ainda jovem, tateante, pesada e grosseira, contraste excitante que se materializa às vezes na própria pessoa de um moralista” (*ABM*, § 186). Essa diferença é um dos indícios essenciais da predominância da afetividade sobre o conceito nos fenômenos morais. Ela demonstra, além disso, a necessidade de redefinir as modalidades da análise da ética, descartando a problemática julgada simplificadora da busca do fundamento da moralidade (ela própria muito rapidamente assimilada a uma essência unívoca), em proveito de uma investigação genealógica sobre o papel fundamental desempenhado pela sensibilidade e suas manifestações as mais elementares – os *afetos* – na vida moral, ou seja, sobre as fontes impulsionais produtoras das interpretações morais – pois as morais são múltiplas. Desse deslocamento do modo de questionar sobre a moral resulta a preeminência da análise psicológica, já que a psicologia é o estatuto das manifestações da vontade de poder sob forma de afetos e de instintos: “o comando retorna aqui a essa ciência que inteira da origem e da história dos sentimentos morais”, já o afirmava *HH 1* (§ 37). Uma fórmula ulterior explícita em termos mais rigorosos a natureza de toda ética: “As morais nada mais são do que a *língua simbólica dos afetos*” (*ABM*, § 187). A análise

fundamento ou a um princípio único continua a governar as abordagens, principalmente empiristas, que retornam a moral à sensibilidade (destaques do original) (WOTLING, 2003, p. 566-568).

nietzschiana volta portanto a liberar o estatuto de interpretações das morais, interpretações engendradas pela cristalização de afetos e de impulsos característica de um tipo de homem, em outros termos, volta a reconhecer que toda moral exprime e coloca sob forma de valores as condições de vida próprias a um tipo de organismo (destaques do original).

Segundo o autor, para Nietzsche, uma análise racionalista da ética sobre os fenômenos morais, como todos os moralistas clássicos – certamente, não se referia a Stendhal e Dostoiévski – teriam se proposto a fazer, não era suficiente, em vista de que esses pensadores teriam se preocupado em elaborar uma “ciência da moral”. Para Nietzsche, todo problema dos sentimentos morais se concentraria nos afetos, em o quanto as outras abordagens teriam sido pobres em poder explicar os fundamentos psicológicos das formas que desenvolvemos de valores morais, bem como seriam mesmo condições essenciais de vida de “um tipo de organismo”. Faltaria àqueles moralistas da tradição a leitura em perspectiva psicológica de uma “linguagem simbólica dos afetos” - que pode ser notado em Stendhal e o dramaturgo Dostoiévski.

Não se pode esquecer de destacar, nesta Introdução, que *HH 1*, que toma como subtítulo “Um Livro Para Espíritos Livres”, será apresentada por Nietzsche como uma homenagem ao iluminista francês, Voltaire¹²:

Uma certa espiritualidade de gosto *nobre* parece se impor e sobrepor continuamente a uma corrente mais apaixonada que flui no fundo. Nesse contexto, tem sentido que a publicação do livro no ano de 1878 como que se justifique realmente com a celebração do centenário de morte de *Voltaire*. Pois Voltaire é, em oposição a todos que escreveram depois dele, sobretudo um *grand seigneur* do espírito: exatamente o que também sou. – O nome de Voltaire em um escrito meu – isso era realmente um progresso – *até mim...* Olhando-se mais detidamente, descobre-se um espírito impiedoso, que conhece todos os esconderijos onde o ideal faz sua morada – onde tem suas masmorras e sua última trincheira (NIETZSCHE, 2001, p. 72; EH (HH) § 1).

De fato, Voltaire é um dos grandes arautos da “liberdade”, longe de se prender na religião, na metafísica, em dogmas, em fanatismo e na intolerância, próprios daquilo que o movimento Iluminista de seu tempo denunciava como seu oposto. O pensador se dizia contra os preconceitos de toda natureza e contra as superstições, sobretudo, as de cunho religioso. O “espírito livre”, seria, outrossim, aquele que saberia se desvencilhar dos “maus hábitos do raciocínio”. Esses, segundo Nietzsche (2003, p. 37; HH 1, § 30), definem que

[...] os mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aí se deduz a pertinência a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da pertinência”. Em seguida: uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de

¹² “A primeira edição de *Humano, demasiado humano*, impressa em abril de 1878, trazia, na página de rosto, a seguinte frase: ‘Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte, [ocorrida] em 30 de maio de 1788’”. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente. O reverso dessas proposições diz: uma coisa não é capaz de se impor, de se manter, portanto é injusta; uma opinião atormenta, agita, portanto é falsa. O *espírito livre*, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira (destaques do original).

Nietzsche se mostra, com essas palavras, um “espírito livre”, que busca, além de se desvencilhar dos preconceitos da razão, também buscar se distanciar dos erros habituais da razão, aqueles que nos conduzem a crer e vislumbrar o que seria o conhecimento verdadeiro sobre alguma coisa, sobre as coisas do mundo, em termos de lógica ou de ciência, por exemplo, tão admirados e canonizados pela tradição da filosofia ocidental.

À propósito, o período que estudamos vem munido de elementos que nos remete a novas interpretações do pensamento de Nietzsche. Ruth Abbey, por exemplo, em obra que descreve justamente o período que pesquisamos aqui, *O Período Intermediário de Nietzsche* (2000), aborda, de certa forma, como Nietzsche se relaciona com o saber científico nesse momento – que seguia em contraposição ao que havia sido outrora, como veremos ainda neste trabalho, e que também tange a *HH*.

Os trabalhos do período intermediário são por vezes rotulados de positivistas, e uma de suas mais distinguíveis relações se dão pela exaltação que eles contêm quanto à ciência. Em um rígido contraste às críticas levantadas contra a ciência de períodos anteriores, e completamente nos últimos, esses do período intermediário, e especialmente por aquelas que acabaram se tornando os dois volumes de *HH*, repetidamente expressarem admiração pelos métodos e procedimentos científicos, bem como os valores e características de seus praticantes. Apelos são feitos para “o homem do conhecimento” e “o homem da ciência”, e a ciência é contrastada favoravelmente com a filosofia, a religião e a arte, por ser um saber desinteressado (tradução nossa) (ABBEY, 2000, p. 87).

A passagem citada compõe o capítulo “Nós Filhos do Esclarecimento” e traz consigo a perspectiva que enaltece a ciência exaltada por Nietzsche. Tal perspectiva encontra-se na Fase subsequente de sua produção, em *HH*, como um saber neutro, livre de preconceitos, e que nos levaria ao progresso social e espiritual. Rüdiger Safranski (2012, p. 185), por sua vez, vai falar de um “Nietzsche como Fenomenólogo”:

“É preciso aquecer com ilusões, parcialidades, paixões”, escrevera Nietzsche em “*Humano, Demasiado Humano*”, acrescentando, para não parecer negligente: no interesse da autopreservação e da cultura deveria aparecer também uma ciência esfriadora, ou haveria o perigo de que idiosincrasias artisticamente fecundas se tornassem “consequências malignas e perigosas de um superaquecimento”.

A ciência seria justamente o ponto de esfriamento dos sentimentos mais fortes da vontade humana. Seria uma forma de saber que daria algum equilíbrio em nosso *pathos*, nossas

emoções e sensações. Somente assim se poderia chegar a um conhecimento puro. Portanto, segue o comentador dizendo que

Nesse modelo [de conhecimento], a ciência vale como um poder de compensação. A vida individual é perspectivista, envolta em uma atmosfera de delírio e não-saber. Mas tal limitação é indispensável no processo criativo da vida. Os artistas sabem muito bem disso, pois neles manias e obsessões são forças pulsionais. Porém, também sabem que só o cálculo frio, a vontade formal reflexiva, a razão construtiva endurecem numa forma bem-sucedida a ardente matéria do entusiasmo. Isso vale para a arte, mas também para a cultura como um todo. O processo vital, com suas teimosias apaixonadas, tem de ser resfriado no ambiente da ciência. Em um fragmento do seu espólio, de 1877, Nietzsche escreve: “Os métodos científicos desoneram o mundo do grande *pathos*, mostram como laboramos infundadamente nessa elevação do sentimento”. As ciências também estão ligadas a perspectivas, mas podem elevar-se acima delas: elas ampliam o olhar e possibilitam relativizar a própria localização no todo. E isso não porque a ciência esteja mais próxima da verdade absoluta. Ao contrário: é a paixão, com sua parcialidade vital, que se faz absoluta e não permite nada fora dela (SAFRANSKI, 2012, p. 185).

Entretanto, não é apenas de uma nova ciência, que se quer falar neste texto. A proposta deste trabalho é trazer para a discussão também outra das facetas do pensador alemão, que é seu aspecto “perspectivista”¹³ – como frisado acima, que valoriza uma percepção sensitiva dos afetos, por outra concepção de história: a história dos sentimentos morais.

¹³ Deixar esse conceito passar, sem alguma explanação em torno do assunto, é, de fato, algo impensável. Nietzsche, conforme demonstramos no texto, aponta essa proposta logo no começo da versão que nos é legada, de *HH 1*, exatamente no aforismo 6, do Prólogo. Pois bem, o fato de que o autor tenha descrito “perspectivista”, justamente nessa passagem de *HH 1*, não significa que, já em 1878, Nietzsche tivesse a pretensão de utilizar-se desse conceito. Lembremos que o Prólogo de *HH 1*, bem como os Prólogos de outros livros, foram apenas escritos em 1886, nesse caso, oito anos mais tarde da publicação de *HH 1*. Esta é a passagem: Você deve aprender a perceber o que há de perspectivista em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra” (NIETZSCHE, 2003, p. 12-13; *HH 1*, Prólogo, § 6). Ainda que o autor tenha utilizado esse termo, novamente, em *GC*, em 1882, justamente no fim do período que adotamos chamar de “Segunda Fase – ou Intermediário”, o autor já não pensava conforme se sugeria em 1878. A passagem é esta: “todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo*... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado” (NIETZSCHE, 2012, p. 223; *GC*, § 354). Mas, sim, essa é uma questão de mudança de visão sobre as questões morais e, inclusive, de cognição, ou mesmo de Conhecimento. O professor e pesquisador português, António Marques, nos apresenta em obra, *A Filosofia Perspectivista de Nietzsche*, o que se pode depreender como significado do termo e, certamente, esse conceito tem muito mais relação com sua terceira e última fase de produção, como se pode verificar na citação do próprio Nietzsche, em *GM*: “Somente existe um ver perspectivo, só um *conhecer* perspectivo; e quanto *maior* for o número de afetos que mencionamos ao falar de uma coisa, quanto *maior* for o número de olhos, olhos diferentes, com que a observamos, mais completo será o nosso *conceito* dessa coisa, a nossa objetividade” (*GM III*, § 12). Segue breve introdução sobre o assunto, conforme o comentador citado: “(...) o conceito de *perspectivismo* pode talvez resumir-se nas duas asserções seguinte: 1) a característica mais fundamental do pensamento filosófico da época moderna até nossos dias é seu perspectivismo, e Nietzsche é o autor que radicalizou até um extremo limite essa mesma característica, 2) o perspectivismo tem uma qualidade niilista, na mesma medida em que supõe a consciência generalizada do caráter instrumental dos instrumentos de conhecimento, quer sejam categorias mentais, quer a linguagem; no entanto, essa qualidade niilista proporciona um autoconhecimento que é condição de superação do próprio niilismo. (...) o perspectivismo [é]

Sarah Kofman (1993, p. 15) nos apresenta a marca das coisas no mundo, conforme um sentimento metafórico “humano, demasiado humano”, em várias perspectivas. A autora infere, por exemplo, que, sobre a questão da metáfora, “a definição de Aristóteles de metáfora não poderia ser mantida tal como para Nietzsche, desde que fosse embasada numa divisão do mundo em gêneros e espécies correspondentes à essência, ao passo que para Nietzsche a essência das coisas é enigmática, daí gêneros e espécies são, de fato, em si metáforas humanas, demasiadamente humanas” (tradução nossa).

Tracy B. Strong (2000, p. xii), por sua vez, argumenta que “os homens são ‘humanos, demasiado, humanos’. As culpas e os erros nos seres demasiado humanos afetam e infectam tudo que os homens fazem: é sua *natureza* [, portanto,] se guiar ao niilismo¹⁴” (destaques do original) (tradução nossa).

uma experiência nova na história da filosofia. Ora, essa experiência inclui certamente a conceptualização das condições antropológicas de todo o conhecer humano, naquilo que este tem de mais radical. É sem dúvida uma posição de autognose que devemos valorizar no perspectivismo, uma verdadeira revelação do modo pelo qual conhecemos é aquilo que o filósofo perspectivista realiza. (...) O que se torna patente é que a concentração no *modo* de conhecer, essa atenção dada à forma de conhecer, traz à luz um *fundo de domínio* que as anteriores reflexões transcendentais sobre a experiência humana ainda não tinham reconhecido, nem estavam em condições de reconhecer. Assim, o que passa a interessar ao perspectivismo não será tanto o modo pelo qual se constitui a objetividade da experiência, mas sim a forma pela qual o sujeito emprega seus instrumentos cognitivos em função daquilo a que Nietzsche chama *vontade de poder* (*Wille zur Macht*). Este é o elemento fundamental da vida e nela se exprime sob as mais variadas máscaras. Existe sem dúvida uma marca biologizante inalienável no perspectivismo que nos leva a dizer que um conhecimento perspectivo é sempre no fundo uma forma específica de apropriação, uma espécie de captura do real, como as redes que o pescador lança servem para capturar o peixe que lhe interessa. Redes que ele teceu à sua medida e que evidentemente deixam fora muitas outras espécies de peixe” (MARQUES, 2003, p. 9-11). Ainda que o autor confirme que “[o perspectivismo] tem a ver com o fato de a perspectiva, do modo de conhecer humano, demasiado humano” (MARQUES, 2003, p. 13) ser algo que tenha relação intrínseca com um viés absolutamente *humano*, não podemos, por questões conceituais, teóricas, até epistemológicas e metodológicas, nos deixar levar pelas indicações de Nietzsche, apresentadas em seu Prólogo de *HH 1*, por problemas que, anacronicamente, podem afetar nossa pesquisa, e sua correta compreensão científica.

¹⁴ “Niilismo: Al. *Nihilismus*. * O niilismo é um termo que ganha sentido relativamente na reflexão axiológica de Nietzsche. Designa a desvalorização dos valores, ou seja, sua perda de autoridade reguladora. É essa desvalorização dos valores postulados como supremos que também está expressa na fórmula ‘Deus está morto!’ (GC, § 125). **Deve-se distinguir duas formas de niilismo, que Nietzsche às vezes designa, notadamente em um texto póstumo de 1887, pelo nome de niilismo passivo e de niilismo ativo. O niilismo se caracteriza em ambos os casos por uma defasagem entre o grau de potência das pulsões e os ideais que se exprimem por meio do sistema de valores em vigor: ‘*Niilismo*: falta a finalidade; falta a resposta para o ‘por quê?’; o que significa o niilismo? – *que os valores supremos se desvalorizam*’ (FP XIII, 9 [35]). O Niilismo passivo, ‘sensação profunda do nada’ (FP XIII, 11 [228]), exprime o declínio da vontade de poder. Na sua forma extrema, traduz um sentimento de angústia: percebemos que o mundo não corresponde aos esquemas mediante os quais o interpretávamos, que o mundo não vale o que pensávamos que valia, donde o desânimo, a paralisia, a sensação generalizada de ‘para quê?’ e da inutilidade de todos os objetivos que tínhamos propostos para nós mesmos. Trata-se, pois, de um niilismo do declínio, do esgotamento, de uma forma de imersão no pessimismo e no sentimento inibidor da vacuidade de tudo: nada tem valor, nada vale a pena. É o caso das formas europeias modernas de pessimismo (Schopenhauer, Leopardi, o pessimismo dos românticos, ou então Tolstoi, são alguns exemplos): ‘Niilismo enquanto *declínio e regressão do poder do espírito*: o **niilismo passivo**: enquanto sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar de tal forma cansada, *esgotada*, que os objetivos e os valores até então prevalentes tornam-se inapropriados, inadequados e perdem credibilidade’ (FP XIII, 9

Diante de uma classificação das obras de Nietzsche em três fases, a qual acabou sendo utilizada até o presente momento (ainda) – exceto por algumas ressalvas em vista desse procedimento¹⁵ - costuma-se atribuir a uma *Segunda Fase* de sua obra (1876 a 1882), na qual Friedrich Nietzsche compôs uma tríade muito comentada – e no entanto ainda pouco trabalhada, e pensada pelo conhecimento filosófico, de *Humano, demasiado humano* (1878)¹⁶, *Aurora* (1881) e *A*

[35]). A problemática da *Züchtung*, do ‘cultivo’, que preside a ideia da inversão dos valores, visa justamente contrapor-se a esse crescimento do niilismo passivo. Inversamente, o niilismo ativo é um niilismo criador: caracterizado pela ‘alegria de espírito’ (ver *GC*, § 343), consiste, muito pelo contrário, em sentir essa situação de defasagem como um estímulo. O desmoronamento dos valores acarreta então não a angústia, mas a alegria de ter que criar novas interpretações das coisas e, sobretudo, valores novos; a tonalidade fundamental dessa atitude é, portanto, o reconhecimento do caráter insondável e proteiforme da realidade e da vida, que zomba de nossos esforços para fixá-la numa forma fácil de controlar: ‘Niilismo enquanto sinal *do poder aumentado do espírito*: enquanto **niilismo ativo**. Pode ser um sinal de *força*: a força do espírito pôde aumentar tanto que os objetivos fixados *até então* (‘convicções’, artigos de fé) já não estão à sua altura’ (*FP XIII*, 9 [35]). Por isso é que a morte de Deus, designação figurada do niilismo, a ‘vermelhidão do poente’ evocada na *Tentativa de autocrítica*, representam simultaneamente a promessa de uma nova aurora – de uma nova interpretação da realidade e de uma nova valorização. ***Não se deve relacionar o niilismo com causas externas: ao contrário, ele é o desenvolvimento de um processo – de um movimento de autossupressão – próprio da instalação de certos valores, cuja particularidade é negar as determinações fundamentais da vida e da realidade. Por isso Nietzsche declara a respeito das grandes religiões niilistas: ‘podemos chamá-las de niilistas, pois todas elas glorificaram a noção antagonista da vida, o Nada, enquanto finalidade, enquanto ‘Deus’ (*FP XVI*, 14 [25]). A sobrevalorização do suprassensível, o privilégio concedido à racionalidade são algumas das fontes essenciais dessa lógica de desenvolvimento dos valores: ‘A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo’ (*FP XIII*, 11 [99]); ver também *GC*, § 346)” (destaques do original) (WOTLING, 2011, p. 49-51)

¹⁵ “A classificação da obra de Nietzsche em três períodos foi impressa por Lou Salomé, embora esse esquema tenha se tornado um lugar tão comum entre os estudiosos de Nietzsche que raramente atribuem a ela o crédito. A periodização de Salomé é proposta como uma ferramenta heurística apenas; ela é também uma leitora sutil e perceptiva de Nietzsche ao sugerir que cada período representa uma ‘ruptura epistemológica’ nítida e completa com o anterior. Ela aponta, por exemplo, que em sua última fase Nietzsche retorna a algumas das preocupações da primeira fase, mas se aproxima delas de uma forma diferente. Assim, é possível empregar esse esquema enquanto reconhecimento que os limites entre as fases de Nietzsche não são rígidos, que alguns dos pensamentos elaborados em um período foram esboçados em um anterior, que existem diferenças dentro de uma única fase e que algumas preocupações impregnaram sua *oeuvre*. Nem há homogeneidade ao longo dos três livros do período intermediário em tópico ou em tratamento. Portanto, enquanto as obras do período intermediário são frequentemente referidos como se fossem uma única entidade, é importante se manter sensível às diferenças entre elas” (ABBEY, 2000, p. xii (Introduction)). Segundo Ruth Abbey, Lou Salomé publicou *Friedrich Nietzsche in Seinen Werke* em 1894, depois republicado como *Nietzsche*, ed. S. Mandel (Connecticut: Black Swan Books, 1988). Segundo nota do livro de Abbey: “Um problema com a classificação de Salomé é que o último período de Nietzsche parece ser uma categoria residual, abrangendo tudo o que foi escrito depois do livro 4 de *GC*. Classificar *ZA* com trabalhos como *GM* e *CI* parece insensível às peculiaridades do período anterior. Em um ponto Salomé reconhece a natureza distinta de *ZA* (SALOMÉ, Nietzsche, I 23), mas isso não altera sua classificação” (ABBEY, 2000, p. 159-160); Sobre a questão da retomada de alguns conceitos, em momentos diferentes da obra de Nietzsche: “A discussão de Nietzsche sobre o dionisíaco é o maior exemplo de tal retomada (SALOMÉ, Nietzsche, 40-41). Michael Gillespie recentemente notou que duas das mais importantes características do pensamento de Nietzsche – a noção de dionisíaco e o papel da música – desaparece no período intermediário. Ver seu *Nihilism Before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 215-16, 234. Tomas Heilke também comenta sobre a ausência do dionisíaco no período intermediário em *Nietzsche’s Tragic Regime* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1998), 176, 203” (ABBEY, 2000, p. 160). Todas as passagens são de tradução nossa.

¹⁶ A obra *Humano, demasiado humano: um livro para Espíritos Livres (Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister)* tem uma sequência, de título *Humano, demasiado humano 2*. Esse título, na verdade, veio a ser atribuído em 1886, quando da junção de dois textos, *Opiniões e sentenças diversas (Vermischte*

Gaia Ciência (1882), um sentido cientificista. Em tais obras, nota-se que Nietzsche passa a deixar o posto de questionador do conhecimento positivo de outrora – elaborado naquele momento que se nomeia como Primeira Fase (ou Jovem Nietzsche) – para agora dar crédito ao positivismo.

Em tal momento, para Nietzsche, no aforismo 222 (Da Alma dos Artistas e Escritores), de *HH 1*, “o homem científico [seria] a continuação do homem artístico” (NIETZSCHE, 2003, p. 152), pois o pensador acredita que agora a ciência seria importante elemento para se conquistar aquilo que é essencial para a vida. Essa possibilidade acaba abrandando a dicotomia entre ciência e arte – e consequentemente uma evolução do homem religioso, o que o torna um conhecedor científico, portanto, mais livre. Para tanto, sua ênfase passa a ser o conhecimento das ciências naturais, como, por exemplo, a biologia. Isso fica muito acentuado em sua preocupação em preservar as ciências do dogmatismo, próprio dos saberes religiosos, e deveria proporcionar a chance de se forjar uma ciência “alegre”, sem rancores, que se esforçaria por multiplicar as perspectivas (GIACÓIA JR., 2000). Assim,

Se, para o jovem Nietzsche, o aprofundamento do conhecimento científico conduzia a proliferação de um saber erudito e estéril, que sufocava a vida, para o Nietzsche do período intermediário o conhecimento científico torna livre o espírito e, como herdeiro da riqueza e da elevação de ânimos produzidas pela arte, passa a assumir uma função transfiguradora, embelezadora da existência (GIACÓIA JR., 2000, p. 27).

Para Scarlett Marton, inclusive, “a partir de *Humano, demasiado humano*, [Nietzsche] começa a afastar-se do darwinismo [– conforme já verificamos em nota de rodapé anteriormente, e ainda vamos rever, ao longo da pesquisa]. Procurando explicar o progresso espiritual de uma comunidade, sublinha a importância de existir em seu seio naturezas *dégénérantes*; elas contribuíram para introduzir o novo e, por conseguinte, melhorar a própria comunidade” (MARTON, 1990, p. 44). Para a autora, ainda, Nietzsche “abre mão da dicotomia entre sensível e supra-sensível para abraçar uma concepção positivista de ciência [...] de Augusto Comte. Além de evocar, repetidas vezes, a lei dos três estados” (MARTON, 1990, p. 207).

Os sentimentos morais, como objetivo a ser investigado por uma forma de se construir uma história (e historiografia), entraria nessa discussão. Como acima mencionado, “Contribuição à história dos Sentimentos Morais” é o título de um dos capítulos da obra *HH 1*. Dentre as observações sobre o tema, Nietzsche infere temáticas que dariam ensejo ao seu procedimento “genealógico”, o qual investiga os valores morais¹⁷. Sendo assim, o aspecto mais relevante para

Meinungen und Sprüche, de 1879, e *O andarilho e sua sombra (Der Wanderer und sein Schatten)*, de 1880. Nosso objeto de trabalho se consiste em *HH 1*.

¹⁷ Nietzsche tem uma percepção sobre seus predecessores, os investigadores da moral, chamados “moralistas”. Isto dito em geral, porém, sobretudo – neste momento, aos ingleses, que estariam ainda presos aos seus preconceitos morais, à sua decadência moderna, de estirpe e pensamentos tão combatidos por sua filosofia. Sobre esse tema, vale observar o comentário do professor André Itaparica (2005, p. 90): [a genealogia] não

tal, no segundo período, seria epistemologicamente, uma construção histórica como investigação “transvaloradora” da moral, o que se concretizaria na fase seguinte de sua produção. E o sentido de “História” sob essa perspectiva, neste trabalho, é mesmo o de investigação semântico-conceitual dos sentimentos morais.

Nietzsche mesmo argumenta em *Ecce Homo*, sobre *HH 1*, que “o modo como eu [- Nietzsche] pensava então [...] tinha em mãos minha tarefa e o que nela era histórico-universal” (NIETZSCHE, 2001, p. 77; EH (HH), § 6). E o pensador segue dizendo que essa obra vai “servir como machado para cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade, [...] olhando para o mundo com aquele olhar bifrontal que possuem todas as grandes cognições” (NIETZSCHE, 2001, p. 77; EH (HH), § 6).

Portanto, pretende-se com este trabalho demonstrar, por meio de análise bibliográfica, o que seria a “História dos Sentimentos Morais”, que está contida como fundamento de um dos capítulos de *HH 1*. Junto a isso, soma-se também sua vanguarda de discussões que se encontram em outras obras, tais como *GM* ou *CI*, por exemplo, não se concentrando nem destoando tanto dos argumentos desses textos, tendo em vista os momentos diferenciados dos escritos de Nietzsche.

Destarte, não se pode esquecer que o desenvolvimento de perspectiva sobre o sentido de História foi diverso por toda a obra de Nietzsche. Em sua primeira fase, havia uma crítica contundente ao uso da História como ciência (*Historie*) como disciplina escolar, em caráter de exaltação ufanista do Estado alemão, recém-unificado, de viés hegeliano, bem como, o positivismo, utilizado para memorizar nomes, datas. Essa História de nada poderia favorecer a vida, mas sim outra “história” favoreceria a vida: a *Geschichte* (hábitos, costumes culturais). No entanto, em um segundo momento, na segunda fase, ou intermediária, como em *HH*, essa perspectiva se altera. Já na sua terceira fase de produção, como em *GM*, a História, ou sentido histórico¹⁸, vai ser utilizado para auxiliar na investigação genealógica¹⁹.

ambiciona qualquer cientificidade, pois sabe que o fenômeno histórico não é mero objeto de pesquisa, mas de avaliação. Ela se insurge contra a pretensa imparcialidade do pesquisador, e desmascara o interesse presente em toda interpretação histórica. Os “genealogistas ingleses”, assim, fazem má história, pois em sua interpretação eles apenas perpetuam os valores modernos, que estão, na hierarquia de Nietzsche, em posição inferior, por serem manifestações de uma época decadente.

¹⁸ “Sentido histórico: Al.: *Historischer Sinn*. *Ao denunciar o preconceito que consiste em crer na existência de verdades eternas e de essências fixas, verdadeiro pecado original dos filósofos (*HH 1*, § 2); ver também *FP X*, 26 [393]), a reflexão nietzschiana reintroduz o pensamento do devir no questionamento filosófico. **Desde *NT* e depois na segunda *Co. Ext.*, Nietzsche reflete ademais sobre o sentido e o valor da história na perspectiva da cultura, particularmente sobre seus perigos. A noção de sentido histórico constitui o resultado dessa dupla linha de reflexão: ao rejeitar o culto do fato e a assimilação da história apenas à sua dimensão de acontecimento, redefine o pensamento da história à luz da teoria dos valores. Nietzsche caracteriza assim o sentido histórico como ‘a capacidade de adivinhar rapidamente a hierarquia de avaliações segundo a qual um povo, uma sociedade, um homem viveram, sendo que o ‘instinto divinatório’ apreende as relações entre essas

Entre tantas preocupações conceituais dessa produção, temos o termo “justiça” (*Gerechtigkeit*), tanto quanto seu antônimo (*Ungerechtigkeit*), que são de grande relevância no capítulo que aqui se estuda, “*Zur Geschichte der Moralischen Empfindungen*”, de *Menschliches, Allzumenschliches*. Para dar significado a essa constatação, notemos então, o primeiro conceito, em associação ao segundo, ambos se auto-complementando. Tal tema, inclusive, não deixa de ser algo comum nos estudos filosóficos sobre Ética, desde Platão, Aristóteles, Rousseau, Hegel ou Kant.

Sendo assim, nosso objeto de estudo é a questão da “Origem da Justiça como Equidade (*Billigkeit*), em *Humano, demasiado humano 1*”, com suas correlações, tais como bondade, egoísmo, vingança, vaidade, gratidão, benevolência... Todas essas temáticas se entrecruzam, certamente. O problema está justamente em conduzir a pesquisa para que as ideias de “justiça” e “equidade” se justifiquem por essas relações.

Desse modo, torna-se necessário fazer com que toda a apresentação do Capítulo 3, no qual faremos essa exposição, traga ao leitor deste estudo, de forma pedagógica, os motivos que, para Nietzsche, são os grandes responsáveis para que exista uma ideia de justiça, e de um possível desejo de que haja uma equidade. Entre tais questões, o eixo problematizado é exatamente, para o pensador alemão, parte e fruto da “história dos sentimentos morais”. Essa mesma história do que Nietzsche compreende por “sentimentos morais” também será a dos “valores morais”, bem como do que ele compreendia por “filosofia histórica”, “espírito livre”, “fisiopsicologia”, “psicologia filosófica”, entre outros. A “justiça” como valor moral social terá elementos que lhe servirão de base. Tais elementos poderão se constatar conforme o caminhar de cada seção deste trabalho.

A presente dissertação consistirá em mais dois capítulos anteriores ao exposto acima, e uma Introdução, bem como uma seção a mais, das Considerações Finais de nosso trabalho. Importante ressaltar também que algumas notas de rodapé serão um tanto quanto extensas, por conta de que podem expressar conceitos colhidos em dicionários de verbetes, como aqueles já notados ao longo desta Introdução, de conceituada autoria de Patrick Wotling, por exemplo.

avaliações, a relação entre a autoridade dos valores e a autoridade das forças em exercício’ (*ABM*, § 224). ***Na perspectiva da criação, Nietzsche pensa o sentido histórico como produto da mescla de populações e de classes própria da evolução democrática da Europa moderna, ou seja, sobretudo da fusão das pulsões e dos valores próprios de diferentes tipos de homem. Exprime assim a riqueza da herança axiológica que caracteriza os europeus da idade contemporânea, as possibilidades de compreensão que abrem, mas também os riscos que contêm – a tentação do grotesco e da comédia do espírito” (WOTLING, 2011, p. 54).

¹⁹ “[Nietzsche] passa a considerar a história enquanto disciplina basilar (...) porque ele abandona suas concepções metafísicas e, mais do que a *Historie*, ou seja a história enquanto disciplina acadêmica, ele aponta para a *Geschichte*, ou seja, história enquanto compreensão do caráter mutável e temporal de todo acontecer humano. (...) No seu segundo período, o elogio ao sentido histórico repousa no seu caráter desmistificador e antimetafísico” (ITAPARICA, 2005, p. 87).

Portanto, no Capítulo 1 – “Nietzsche diante da ‘História’ e da ‘Historiografia’” – é realizada uma abordagem que visa traçar os caminhos que o pensador percorreu nos escritos de sua juventude, sobretudo quanto ao problema que o fez escrever, por exemplo, a *Segunda Consideração Extemporânea: Sobre Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida*, e o quanto aquele tipo de construção historiográfica estaria contaminado por um ideal de Estado – hegeliano e positivista, típico dos homens de seu tempo, modernos por excelência. No Capítulo 2 – “Considerações de Nietzsche sobre ‘A História dos Sentimentos Morais’, em *Humano, demasiado humano 1*” – o texto vai procurar depreender dos escritos de Nietzsche no capítulo do livro que escolhermos para trabalhar, observando os comentários do próprio autor, bem como de alguns comentadores sobre a obra referida, o que o pensador reflete sobre História, na nova fase de seu pensamento, e a história dos sentimentos morais. No Capítulo 3, por fim, - “A Origem da Justiça como Equidade, em *Humano, demasiado humano 1*: Hipocrisia, Bondade, Benevolência, Virtude, Vaidade, Egoísmo, Vingança e Gratidão” – tratamos do nosso tema, em si, sobre a questão da Justiça, dentro da “história dos sentimentos morais”, na obra *Humano, demasiado humano 1*, observando os meandros do que o filósofo pensa acerca do tema Justiça (*Gerechtigkeit*), sobremaneira, quando relacionado aos temas acima, por exemplo. Em seguida tratamos de elaborar as Considerações Finais, nas quais apresentamos, ainda, possíveis abordagens, perspectivas de trabalho, as quais podem se estender para o campo da Psicologia, certamente, bem como ter contato com outras obras de Nietzsche, sobretudo aquelas da sua terceira – e última, fase de produção, na qual o pensador vai se encontrar com o tema da “genealogia”, e suas reflexões que vão “para além de bem e mal”.

CAPÍTULO 1

NIETZSCHE DIANTE DA “HISTÓRIA” E DA “HISTORIOGRAFIA”

A História tem merecido a atenção de pensadores desde o século XIX e XX, muito inclinada para uma avaliação filosófica do que se edifica em História, de suas narrativas, de como selecionar as fontes, o que já funcionou como paradigma ou teoria mesmo da História - positivada, com suas funções, suas abordagens, suas finalidades. E a filosofia de Nietzsche, na mesma esteira de preocupações, investigou a História (*Historie*), de onde podemos tirar elementos que nos indique sua postura diante da “História e da Historiografia”, como parte de um de seus grandes objetos de esquadrinho filosófico: a Modernidade.

Uma das preocupações deste presente trabalho é demonstrar o quanto Nietzsche tinha relação com o tema da “história”, e quais eram suas observações sobre esse problema, desde sua produção mais jovem, anterior ao período que estudamos neste trabalho, de produção de *HH 1*.

Há, nesse caso, algo que Nietzsche chama de “sentido histórico”, que ficou conhecido como um conceito especificamente complexo na filosofia do pensador, gerando várias discussões entre seus comentadores. Em artigo publicado nos *Cadernos Nietzsche*²⁰, André Luís Mota Itaparica argumenta algo sobre essa questão – que se aproxima de uma parte de nosso problema – “Nietzsche e o sentido histórico”:

Quando Nietzsche fala em “sentido histórico”, no primeiro período de sua obra, ele se refere sobretudo à concepção moderna de história, predominante no século dezenove e generalizada com o conceito ambíguo e problemático de historicismo: a tentativa de criar uma ciência objetiva dos fatos passados e de compreender todo fenômeno passível de conhecimento, antes de tudo, sob o viés da história, entendida muitas vezes como um progresso contínuo teleologicamente orientado. Antes de um método, o sentido

²⁰ “Os cadernos Nietzsche visam a constituir um fórum de debates em torno das múltiplas questões colocadas acerca e a partir da reflexão nietzschiana. (...) Espaço aberto para o confronto de interpretações, os cadernos Nietzsche pretendem veicular artigos que se dedicam a explorar as ideias do filósofo ou desvendar a trama dos seus conceitos, escritos que se consagram à influência por ele exercida ou à repercussão de sua obra, estudos que comparam o tratamento por ele dado a alguns temas com os de outros autores, textos que se detêm na análise de problemas específicos ou no exame de questões precisas, trabalhos que se empenham em avaliar enquanto um todo a atualidade do pensamento nietzschiano. Ligados ao GEN – Grupo de Estudos Nietzsche”. Fonte disponível em: < <http://gen.fflch.usp.br/cadernosnietzsche>>. Acessado em 19 de julho de 2015. “Fundado por Scarlett Marton em 1996, o GEN – Grupo de Estudos Nietzsche – persegue o objetivo, há muito acalentado, de reunir os estudiosos brasileiros do pensamento nietzschiano e, portanto, promover a discussão acerca de questões que dele emergem. Buscando imprimir seriedade aos estudos nietzschianos no Brasil, o GEN atua em três frentes: *cadernos Nietzsche*, *Coleção Sendas & Veredas* e *Encontros Nietzsche*. Iniciativa pioneira na América do Sul, o GEN procura concorrer para a difusão da pesquisa sobre o pensamento de Nietzsche no Brasil, mantendo intercâmbio permanente com as diversas *Nietzsche Societies* internacionais”. Fonte disponível em: < <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/GEN/>>. Acessado em 19 de julho de 2015.

histórico se revela como uma tendência, uma atitude diante da vida, uma concepção do próprio saber. O que caracteriza a modernidade, para Nietzsche, é a consciência da historicidade de seus atos e a submissão do homem à história. Elevada à condição de ciência, a história passa a almejar uma positividade que exclui toda contingência. Alçada à forma última de inteligibilidade dos fatos, elimina do homem a ação, confina-o no passado e impede tanto um presente autêntico quanto toda esperança de futuro (ITAPARICA, 2005, p. 81-82).

Para o pesquisador, Nietzsche tinha a pretensão de avaliar o chamado “sentido histórico” dos homens de seu tempo, do historiador (logo, também um cientista) moderno, como uma “atitude diante da vida, uma concepção do próprio saber”, diga-se esse saber como histórico, assim como a própria interpretação da ciência moderna, esquadrinhada, padronizada, inteligível, previsível, sem os percalços da contingência, porém, de tão positivado, acabaria “eliminando do homem a ação”, confinando-o “no passado” e, assim, tirando dele qualquer ação autêntica no futuro. Itaparica nos dá uma a possibilidade de uma apresentação do que Nietzsche compreende de um importante conceito, o “sentido histórico”. Invariavelmente, seguiremos nossa análise – vez por outra recorrendo ao seu texto, novamente.

Enfim, neste capítulo abordaremos “Nietzsche Diante da ‘História’ e da ‘Historiografia’”, que compõe texto para introduzir nossa pesquisa. Nossa investigação passa por três eixos centrais: 1) o conceito de História para Nietzsche: como era sua percepção na primeira fase e como era na segunda fase; 2) a história dos sentimentos morais; 3) a questão da justiça dentro da história dos sentimentos morais, em *HH 1*. Iniciemos, portanto, o primeiro dos objetivos deste trabalho.

Certamente, o que haveria de mais contundente numa visão histórica, é sua capacidade de olhar para ela, sob um constructo de passado, presente e futuro. “Toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2003, p. 16; *HH 1*, § 2).

Quanto aos estudos de historiografia e da história, no século XIX, inicialmente, quem pretendeu uma revolução no método de se abordar a História foi Leopold Von Ranke. Esse autor, em particular, possui significativa contribuição a ser oferecida como fonte histórica, visto que é em combate a esse formato de se produzir História que Nietzsche tentaria contrapor-se. Nietzsche criticava o referido historiador inspirado, de fato, pelo que ele pensava sobre as concepções ocidentais de tempo, e a forma como o vemos se desenvolver. A concepção de tempo do filósofo se diferenciavam da visão daquele, imbuído de sua *Escola Metódica* de História: Ranke sustentava que preferia “ouvir” o que diziam os documentos oficiais, ressaltando os grandes feitos, dos grandes homens, em detrimento de alguma subjetividade. Esse era o

pensamento acadêmico daquele período na Alemanha, seguido pelo restante da Europa, em consonância com o espírito cientificista que sobrepujava todas as áreas do conhecimento, conhecido por positivismo, fruto do pensamento do filósofo Augusto Comte²¹ (BARROS, 2011).

O tipo de História (*Historie*) evolutivo progressista, porém mais romântico, de exaltação dos grandes feitos que vinham nos escritos mais especulativos dos historiadores hegelianos também era combatido por Nietzsche. Esta era uma produção de enaltecimento dos feitos do Estado alemão, de sua unificação, burocratização, e forjamento de uma nova Cultura, que se pretendia forte, contudo, não passava de um constructo forçado de uma Nação que, de fato, não existia – diferentemente de como o filósofo via a França que, apesar de derrotada política e militarmente, vivia sua Cultura mais naturalmente, e mais rica por isso (SOCHODOLAK, 2009).

Nas argumentações de Nietzsche, além de toda uma proposta utilitarista na Educação e seu doutrinamento para o fortalecimento do Estado burocrático de estirpe hegeliana, havia ainda o pragmatismo do que era ensinado nos Cursos de História da Alemanha recém-unificada.

Na *Segunda Consideração Extemporânea* ou *Intempestiva*, Nietzsche – em sua fase conhecida por Primeira – procura desferir um notório ataque contra a História – ao escrever um texto cujo

²¹ “POSITIVISMO: Este termo foi empregado pela primeira vez por Saint-Simon, para designar o método exato das ciências e sua extensão para a filosofia (*De La religion Saint-Simonienne*, 1830, p. 3). Foi adotado por Augusto Comte para a sua filosofia e, graças a ele, passou a designar uma grande corrente filosófica que, na segunda metade do séc. XIX, teve numerosíssimas e variadas manifestações em todos os países do mundo ocidental. A característica do Positivismo é a romantização da ciência, sua devoção como único guia da vida individual e social do homem, único conhecimento, única mora, única religião possível. Como Romantismo em ciência, o Positivismo acompanha e estimula o nascimento e a afirmação da organização técnico-industrial da sociedade moderna e expressa a exaltação otimista que acompanhou a origem do industrialismo. É possível distinguir duas formas históricas fundamentais do Positivismo: o Positivismo *social* de Saint-Simon, Comte e John Stuart Mill, nascido da exigência de constituir a ciência como fundamento de uma nova ordenação social e religiosa unitária; e o Positivismo *evolucionista* de Spencer, que estende a todo o universo o conceito de progresso e procura impô-lo a todos os ramos da ciência [- aqui, o *Dicionário* sugere verificar em EVOLUCIONISMO]. As teses fundamentais do Positivismo são as seguintes: 1º- A ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica, que recorre a tal método, não tem nenhum valor. 2º- O método da ciência é puramente descritivo, no sentido de descrever os fatos e mostrar as relações constantes entre os fatos expressos pelas leis, que permitem a previsão dos próprios fatos (Comte); ou no sentido de mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples (Spencer). 3º- O método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana; toda a vida humana, individual ou social, deve ser guiada por ele. O Positivismo presidiu à primeira participação ativa da ciência moderna na organização social e constitui até hoje uma das alternativas fundamentais em termos de conceito filosófico, mesmo depois de abandonadas as ilusões totalitárias do Positivismo romântico, expressas na pretensão de absorver na ciência qualquer manifestação humana” (ABBAGNANO, 2007, p. 787-788). Alguma atenção sobre essa forma de Positivismo: o tipo de positivismo que estava corrente, ao tempo de Nietzsche, portanto, era o “evolucionista”, de Herbert Spencer. Deve-se ressaltar, que a linha “utilitarista” de Mill vigorava entre vários adeptos. À época, não havia mais a hegemonia única do tipo Comteano, bem como não havia ainda a forma do Positivismo Lógico, do Círculo de Viena, por exemplo, com Carnap. Sobre Herbert Spencer, Nietzsche é grande leitor desse pensador moralista inglês, inclusive do próprio Mill, porém, teriam sido lidos a partir 1880, um tanto fora do nosso período analisado em *HH* (HENSHE, 2007).

título é sugestivo e objetivo: *Da utilidade e as desvantagens [inconvenientes] da História para a Vida*. O filósofo não desconsidera o valor que tem a História para o fazer humano. Faz parte do mundo dos homens observar o passado como fruto de um fazer inteiramente seu, consciente ou não. E isso, vale lembrar, está sendo voltado tanto para o indivíduo, quanto para um povo ou uma nação, ao menos em sentido *lato*.

Decerto que temos necessidade da história, mas temos necessidade dela de uma maneira diferente da do ocioso requintado dos jardins do saber, mesmo que ele olhe altivamente para as nossas rudes e antipáticas necessidades. Quero dizer que temos necessidade dela para a vida e para a ação, não para nos afastarmos preguiçosamente da vida e da ação, nem muito menos, para embelezar esta vida egoísta e a nossa atividade branda e inútil (NIETZSCHE, 2005, p. 68; Co. Ext. II/HL, Prefácio).

Por outro lado, em sua observação contestadora sobre alguma inutilidade da História para a vida, sua faceta é tão pobre de sentido, que, para Nietzsche chega mesmo a ser uma abordagem – naquele contexto – sem utilidade alguma. Melhor dizendo, a História seria estéril, que em nada edificaria na vida das pessoas. As preocupações do pensador se dirigem ao fato de que não haveria, efetivamente, uma negação da necessidade da história. Contudo, há sim o estabelecimento eloquente de uma história que considerasse a vida como o centro de nossas preocupações, não simplesmente de uma história dos grandes nomes, povos e nações. Uma história que fosse útil à vida por meio dos hábitos e dos costumes, por sua cultura elevada, não artificialmente constituída – como se observava em sua Alemanha recém-unificada, do século XIX.

A obra referida, a propósito, já se inicia com uma contundente citação de Goethe²²: “Além disso, odeio tudo aquilo me instrui sem aumentar ou estimular a minha atividade” (NIETZSCHE, 2005, p. 67; Co. Ext. II/HL, Prefácio). O que se pode extrair de todo seu percurso como pensador é que suas fases de produção são comumente divididas em três, conforme exposto em nota na seção anterior deste trabalho. Numa primeira gama de abordagens, do

²² Johann Wolfgang Von Goethe foi escritor, romancista, dramaturgo e filósofo alemão, nascido em 1749. Versátil, também atuou na área da ciência. Adquiriu enorme destaque no cenário alemão do século XVIII, figurando entre os personagens mais ilustres da literatura alemã, até o século XIX. Ao lado de Schiller, liderou a corrente do romantismo alemão chamada de *Sturm und Drang* (que influenciou Nietzsche). Primogênito de pai advogado que cultuava a alta cultura, as artes, Goethe teve uma educação primorosa, e acabou ingressando na Universidade de Leipzig, em 1765, em Direito. Também tinha simpatia por desenho e pintura. Foi quando passou a ter uma saúde debilitada, anos mais tarde, quando inaugurou o estilo literário da *Sturm und Drang*. Apaixona-se por Charlotte Buff, que era noiva de um colega, o que quase o conduz ao suicídio. Foi quando teve inspiração para escrever o polêmico *O Sofrimento do Jovem Werther*. Goethe teve expressiva participação nos movimentos literários do Romantismo e do Expressionismo. Nutriu, anos mais tarde, amizade com Schiller, que o estimulou a escrever o clássico *Fausto*, em 1806 (um ano depois da morte de seu amigo Schiller). Casa-se, enfim, com Christiane Volpius, neste mesmo ano, e também foi quando Weimar foi tomada pelos franceses. Em 1808, Goethe era condecorado por Napoleão, com a cruz da Legião da Honra. Goethe morreu em 1832, aos

“Primeiro Nietzsche”, o autor se pauta em valorizar e exaltar a verdadeira cultura enraizada no povo alemão, diferentemente daquilo que estava a ser proposto pelo recém-unificado Estado da Alemanha, observando que tanto por conta da Cultura, quanto da Educação, a Política alemã deixava a desejar, pois seu constructo de historicidade estava infestado por uma concepção teleológico-metafísico em seu mais profundo *espírito*, com todos os elementos judaico-cristãos encarnados na Modernidade vazia de subjetividade, niveladora dos homens, que se podia depreender daquele falso humanismo-iluminismo.

Prontamente, naquele momento da *Segunda Extemporânea*, Nietzsche estava preocupado em como a cultura do registro de todos os acontecimentos como históricos podiam ter seus excessos, saindo de um âmbito positivo, de postura elevada diante da vida, para cair em vícios de excessos de cientificidade. Seus escritos de juventude indicavam alguma coisa da superação dos homens fortes e sua capacidade de esquecimento e de não ressentir-se, conforme argumenta:

Um homem que quisesse sempre sentir apenas historicamente seria semelhante àquele que se forçasse a abster-se de dormir, ou ao animal que tivesse de sobreviver apenas da ruminação e ruminação sempre repetida. Portanto: é possível viver quase sem lembrança, e mesmo viver feliz, como mostra o animal; mas é inteiramente impossível, sem esquecimento, simplesmente *viver* (NIETZSCHE, 1999, p. 273-274; Co. Ext. II/HL, § 1).

Nietzsche argumenta que o homem, em sua mais profunda vontade da alma, preferia ser como o animal que pasta feliz em sua condição de desavisado das coisas do mundo, que o sente mesmo em seu mais dissolúvel instante, sem que pudesse se lembrar do que houvera acontecido, e jamais o questionaria como seria num futuro momento (NIETZSCHE, 1999; 2003; 2005). Ainda assim, considera o homem moderno como um ruminador, que prefere ficar na relembração constante dos fatos. E mais: o tempo do “eterno devir”²³, o fazia menos angustiado que os tempos modernos, que planejam, vislumbram e se dizem visualizar um futuro de fatos redentores da humanidade e de um progresso coletivo e individual ainda não atingido... (NIETZSCHE, 1999; 2003; 2005). O homem moderno se orgulha de tamanha racionalidade, sua capacidade criativa e da consciência de sua condição humana “superior” aos outros animais, e da

82 anos de idade. Fonte disponível em:< <http://www.infoescola.com/biografias/goethe/>>. Acessado em 29 de julho de 2015.

²³ Sobre esse tema, pode-se consultar um artigo, em línguas inglesa e espanhola, de Luis Eduardo Cunha, da Universidade Nacional de Colombia. Segundo o pesquisador, sobre a questão do “eterno devir” de Heráclito, vai ser entendido de outra maneira, mais adiante, como “eterno retorno”: Nietzsche não proporciona o desenvolvimento dessa intuição extremamente profunda de forma mais explícita nesse texto [*Segunda Consideração Intempestiva*]. A descoberta do tempo como uma dimensão essencial à existência vai reaparecer mais tarde na doutrina do “Eterno Retorno”, mas essa é uma preocupação que não vamos discutir neste trabalho. O Nietzsche da *Segunda Intempestiva* está, entretanto, bem focado na análise crítica da cultura de seu tempo que ele não percebe – ou escolhe não fazê-lo, ainda – o estudo mais aprofundado dessas primeiras considerações (tradução nossa) (GAMA, 2007. p. 7).

natureza em si, por sua vez. Porém, sente inveja, como do gado idiotizado no pasto e, inclusive, recorda de sua mais remota infância, a qual vivia sem ter noção do tempo, do espaço, até o dia em que seu estado pueril fora perturbado pelo aviso da necessidade de se recordar, de guardar a memória da História. Assim, foi logo deturpado pela condição do tempo moderno²⁴ (NIETZSCHE, 1999; 2003; 2005).

A História, para Nietzsche, não poderia ter um encadeamento progressivo, como se evoluísse para o Bem Supremo metafísico do espírito dos homens e do tempo, pois sim, era algo de um constante devir, o “eterno devir” de Heráclito, de quem o filósofo se declara discípulo (NIETZSCHE, 1999). Para Nietzsche essa visão de História não contempla tudo o que se poderia depreender dela em seu sentido mais vivo, e, citando o filósofo Schiller²⁵, relata: um fenômeno depois do outro começa a se esquivar ao domínio do acaso cego, da liberdade sem lei, e a tomar seu lugar como o membro adequado de uma totalidade harmônica – *que todavia, existe apenas em sua representação*²⁶ (NIETZSCHE, 2003, p. 53; Co. Ext. II/HL, § 6).

Uma das grandes críticas, a propósito, de Nietzsche ao pretensão “cientificismo” da História pode ser constatado nessa obra, quando diz:

Triunfa-se pelo fato de que agora “a ciência começa a dominar a vida”: é possível que se alcance isso. Todavia, uma vida dominada desta maneira não é certamente muito valiosa porque é muito menos *vida* e assegura muito menos vida para o futuro do que a vida outrora dominada não pelo saber, mas pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias (NIETZSCHE, 2003, p. 61; Co. Ext. II/HL, § 7).

Nietzsche sugere que possa haver uma historiografia que apenas teria sentido ao perpassar por esse tênue caminho entre o *esquecimento* e a *não-linearidade teleológica* típica do pensamento ocidental.

²⁴ Nesse ponto, Nietzsche recuperará a mesma ideia da pureza das crianças e sua capacidade de superação na criança do Zaratustra, como última fase depois dos homens terem passado pela etapa do *camelo* – Homem Moderno conformado com tudo, e carrega o mundo em suas costas; do *leão* – aquele que percebeu as desordens de seu tempo, e suas mais profundas irregularidades e interesses perniciosos à Humanidade em termos de moral, e se revolta; e da *criança* – aquele que aprende a esquecer as dificuldades da vida e a encara com a mesma disposição que o faz nos bons momentos, com alegria e crescendo diante dela, sem se preocupar com o passado – já superado, visualizando um futuro de fatos ainda “porvir”, apenas atinando ao presente, extraíndo dela cada momento e fato de aprendizado para a vida, em harmonia com a natureza das coisas.

²⁵ Johann Christoph Friedrich Von Schiller foi um dos maiores literatos alemães do século XVIII, junto de Goethe. Nascido no ano de 1759, em Marbach am Neckar, foi poeta, dramaturgo, filósofo e historiador (o que diretamente nos interessa, quando pensamos nos primeiros trabalhos de Nietzsche). Filho de cirurgião militar com uma proprietária de taberna. Embora tivesse ido estudar Teologia, foi seguir a seguir carreira militar. cursou Direito, depois Medicina. Poeta inspirado em Rousseau, tornou-se um escritor conhecido. Muda-se, em 1787, para Weimar, onde conhece Goethe pessoalmente, e se casa com Charlotte von Lengefeld. Sua obra é preenchida por crítica ao autoritarismo e a uma sociedade que castraria toda atitude individual. Vítima de constante deterioração de saúde, morre em 1805 de broncopneumonia. Fonte disponível em: <<http://www.infoescola.com/biografias/friedrich-schiller/>>. Acessado em 29 de julho de 2015.

²⁶ Nietzsche cita, nessa frase, um texto de Schiller: *O que significa e com que finalidade se estuda a História Universal?* (1789). Cf. Schiller, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte*.

Segundo Nietzsche, a vida precisa do concurso da história por três razões: em primeiro lugar, porque os homens são seres ativos que perseguem fins e precisam buscar no passado os personagens e os acontecimentos indicadores dos seus fins; em segundo lugar, porque, acreditando que a chave do enigma humano se encontra na origem, querem conservar e adorar o passado e perpetuar uma tradição; em terceiro lugar, porque eles sofrem com o presente e almejam a libertação. Em outras palavras, a vida precisa da história, respectivamente, sob as formas da monumentalidade, da tradição e da crítica (MELO SOBRINHO, 2005, p. 28).

Vale, aqui, repassar os fatos da alternativa filosófica que tomou nosso pensador, que decorre desde sua juventude. Quando Nietzsche ainda era um jovem estudante, na idade de 17 anos, seus questionamentos sobre a História associada aos valores morais cristãos já haviam sido observados pelo autor em *“Fatum” e História* (1862). O que essas obras relatam e como Nietzsche se porta diante da historicidade que se pretende cientificista, objetiva, na realidade pode estar construindo homens de moral *fraca*, daqueles ressentidos que valorizam os ensinamentos judaico-cristãos e de um humanismo-iluminismo hipócrita, os quais não conseguiriam se desprender das vicissitudes da vida, deixando de edificá-la em sua plenitude, de acordo com a natureza humana, para dar mais valor aos fatos, ao invés de tomarmos cada fato na História como fonte de conhecimento e aprendizado para a *vida*, conceito esse caríssimo para Nietzsche.

A primeira manifestação escrita de Nietzsche sobre a História está em *“Fatum” e História*. Uma versão encontrada dessa obra em português está catalogada como parte integrante do livro *Escritos Sobre História* (2005), esses que foram organizados e traduzidos por Noéli Correia de Melo Sobrinho.

Nessa abordagem ainda de juventude, o filósofo traça um histórico do que se interpreta no mundo sobre o cristianismo e o judaísmo, e suas raízes e influências no mundo ocidental, no intuito de propor uma História sem tais valores teleológicos. Sua intenção era a de encontrar uma relação com o passado, com uma gênese, como se toda a construção de nossa vida passasse por essa evolução dos fatos e dados. Seria nesse momento que Nietzsche teria deixado, como introdução de todo seu sistema de pensamento, vestígios de como suas abordagens iriam se dar ao longo de toda sua obra (MELO SOBRINHO, 2005; SOCHODOLAK, 2009).

Uma das percepções de Nietzsche, em *“Fatum” e História*, refere-se ao tempo histórico. Logo em seu primeiro parágrafo, o autor considera:

Se pudéssemos contemplar a doutrina cristã e a história da Igreja com um olhar isento de qualquer preconceito, nos veríamos obrigados a expressar algumas conclusões contrárias às ideias geralmente aceitas. Mas, evidentemente, reduzidos desde os nossos primeiros dias ao jugo do hábito e dos preconceitos, contidos pelas impressões da nossa infância na evolução do nosso temperamento, acreditamos estar obrigados quase a considerar como um delito a escolha de um ponto de vista mais livre, a partir do qual possamos emitir um julgamento não partidário e de acordo com a época, a respeito da religião e do Cristianismo (NIETZSCHE, 2005, p. 59).

O que de fato se deve extrair dessa breve apresentação? Um pungente questionamento de Nietzsche, ainda jovem, a respeito de como nossa cultura (ocidental) se vê envolvida de um cristianismo tão impregnado em nosso cotidiano, em nossas mentes, em nosso mais profundo ser e espírito do tempo, que seríamos incapazes mesmo de nos percebermos fora dele. Percebe-se nesse comentário não apenas a dominação do pensamento cristão em nossas vidas desde a infância, como também algo que nos remete – já nesse escrito – uma relação quanto ao iluminismo e ao humanismo que envolve o pensamento hegeliano, progressista-evolutivo (MELO SOBRINHO, 2005; SOCHODOLAK, 2009).

Nietzsche questiona-se acerca de como foi construído esse pensamento em torno da Igreja desde os mais remotos tempos, nos quase dois mil anos de existência, e como foi moldada a civilização sob esse parâmetro social. O pensador destaca: “assim como um hábito é o produto de uma época, de um povo, de uma disposição do espírito, a moral é o resultado de uma evolução geral da humanidade. É a soma de todas as verdades do nosso mundo” (NIETZSCHE, 2005, p. 61).

O mais interessante dessa perspectiva é que Nietzsche observará o construir evolutivo na história dos homens, desde os do início do cristianismo, e os homens de seu tempo, na busca de demonstrar um progresso. O filósofo, por sua vez, destaca que o que haveria, na verdade, seria um “eterno devir”, como um ciclo natural das coisas do universo, não como uma evolução progressiva como queriam os homens ocidentais (MELO SOBRINHO, 2005; SOCHODOLAK, 2009). Vale lembrar que o conceito de “eterno devir” é pesquisado por Nietzsche com profunda estima:

Tudo se move em círculos gigantescos, que giram uns em torno dos outros ao mesmo tempo que devêm; o homem é um dos círculos mais interiores. Quando quer medir as oscilações dos que estão na periferia, ele precisa abstrair de si e dos círculos que estão mais próximos dele, e caminhar para os que são mais amplos e abrangentes. Os mais próximos dele são a história dos povos, da sociedade e da humanidade (MELO SOBRINHO, 2005, p. 62).

O que se torna caro em Nietzsche, no contexto dessa obra, é um questionamento sobre o fato da centralidade do homem na História e sua possibilidade de ter uma auto-consciência, como ser homem. Há mesmo, inclusive, algo que o propõe como impossível de o “*fatum*” (algo que se assemelha a destino) existir sem seu contrário, ou seja, se isso existe o que lhe garante é, em contrário, o livre arbítrio. Ser absolutamente adepto do “*fatum*” torna o homem um deus, e disso o faria um autômato. É necessário jogar com o livre arbítrio e o “*fatum*” durante suas vidas (NIETZSCHE, 2005). Portanto, a história tem o ensejo de seguir seu curso não por determinação arbitrária dos deuses, mas, sim num equilíbrio de forças: a busca do centro comum

de todas oscilações, do círculo infinitamente pequeno, é a tarefa da ciência natural; já que o homem busca ao mesmo tempo em si e para si este centro, agora sabemos a importância exclusiva que devem ter para nós a história e a ciência natural (NIETZSCHE, 2005, p. 61).

Ainda sob esse aspecto, Nietzsche vai propor a abordagem de uma História livre dos valores cristãos ocidentais. A história em si, epistemologicamente possuiria, portanto, outra lógica, diferentemente daquela das suposições ligadas aos sistemas habituais da moral cristã, como Deus, imortalidade da alma, o *telos*, a Palavra e a Bíblia, ou da revelação divina, entre outros (NIETZSCHE, 2005). E essa concepção a qual Nietzsche se opunha, coincidiria com o propósito teleológico dos iluministas.

Em “*Fatum*” e *História*, é possível verificar uma nova alegoria para a História. O que o filósofo faz é se preocupar com uma explicação do movimento próprio da história, em seu mecanismo de temporalidade, cujo escopo se deteria em suas renovações de acordo com o girar dos ponteiros de um imenso relógio, inaugurando sempre uma nova narrativa, um novo enredo, dando pistas do que ele considera naquele momento, e o que ele fará até seus últimos escritos – respeitadas as alterações conceituais ao longo de sua obra – da valorização do “eterno devir”, como conceito de História – inspirado nos gregos Pré-Socráticos e Mitológicos, completamente inverso ao modelo iluminista judaico-cristão e sua ideia teleológica do tempo, progressista, histórico e evolucionista. Por fim questiona-se sobre se, de fato, haveria para tudo um fim. Nietzsche (2005) deixa pistas de que nem como finalidade nem como centralidade esse fim, esse *telos*, será alcançado, em sua instabilidade das coisas humanas, tão subjetivas que são!

Uma das preocupações de maior dedicação – que muitas vezes nem é lembrada – que estão impressos nos trabalhos de juventude de Nietzsche é, efetivamente, sobre a Educação – junto de sua abordagem sobre a Cultura. É primordial que ressaltemos esse ponto! O que incomodava o jovem Nietzsche enquanto professor era o ensino dos jovens para a formação e para o desenvolvimento do pensamento e da cultura. Em suas palestras realizadas na Basileia em 1872, “Sobre o Futuro dos Nossos Estabelecimentos de Ensino”, sua preocupação estava pautada em criticar as escolas e as universidades alemãs de seu tempo. Para o filósofo, todos os estabelecimentos educacionais teriam uma finalidade clara e limitada, notando que nesse momento seriam instituições voltadas unicamente aos interesses “egoístas” (DIAS, 1993) e utilitários dominantes de Estado, da Ciência Moderna e do Capitalismo [...]. Para Nietzsche (2007), a educação e a cultura deveriam servir para preparar os homens para a auto-formação livre e de genialidade, não para qualificar o indivíduo a uma profissão, algo tal que deveria ser condenável. Segundo o pensador, apenas com uma educação desenvolvida pelos “grandes mestres” é que se chegaria à elevação de uma cultura. Em sua *Primeira Consideração Extemporânea*:

*David Strauss e a Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como Educador*²⁷, Nietzsche também desfere um ataque profundo ao modelo pedagógico da modernidade como um todo. As abordagens nessas obras não diferem muito da primeira que acima verificamos, sempre deflagrando contra os métodos pedagógicos de seu tempo uma apunhalada, acusando-os de medíocres, de tornarem os homens pequenos em potencial cultural, feitos para apenas servir aos interesses dominantes (DIAS, 1993; MELO SOBRINHO, 2007). Esse apequenamento do potencial humano é, certamente, também atribuído à noção de uma “tendência à ampliação da cultura”, massificada, tão enorme que seria incapaz de construir aí os verdadeiros homens de genialidade, o que, naturalmente, segundo Nietzsche, atingiria poucos indivíduos em raras exceções (DIAS, 1993; MELO SOBRINHO, 2007). Dicotomicamente, ao lado desse efeito da Modernidade Industrial, ter-se-ia a plena especialização por parte de uma divisão cada vez maior dos saberes científicos, denotando os interesses envolvidos pela comunidade científica. O pior de toda essa questão sobre a Educação e a Cultura para os homens de seu tempo estava na forma como esse saber especializado chegava ao grande público, por vias do jornalismo, que, segundo Nietzsche, seriam os detentores do poder de informar, em forma massificada e universal, gerando, assim, uma “pseudo-cultura”, uma “barbárie cultivada”²⁸ ou “filiestismo” (DIAS, 1993; MELO SOBRINHO, 2007).

1.1 Da Utilidade e a Desvantagem da “História”

²⁷ Uma *Quarta Consideração Intempestiva (Richard Wagner em Bayreuth)* foi publicada em 1876, após alguns anos de observações de Nietzsche quanto à arte, a personalidade e a música de Richard Wagner – seu amigo e inspiração. Essa obra já trazia uma crítica um tanto quanto contundente ao compositor. Conforme resenha da obra *Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth*, em lançamento no Brasil, pela Editora Zahar, em 2009, com tradução de Anna Hartmann Cavalcanti: “Em *O Nascimento da tragédia (1871)*, o projeto de Richard Wagner era visto por Nietzsche como uma promessa de levar a cabo um ideal ambicionado desde os pré-românticos (...). No texto sobre Bayreuth, de 1876, encontramos outro tipo de ideal que, se ainda pode ser lido como acabamento daquele ímpeto inicial, de modo algum é uma continuação acrítica do livro de 1871’. (...) Massino Montinari, organizador da edição crítica de Nietzsche, afirma que Wagner, ao ler o ensaio, se referiu a ele como ‘monstruoso’, e disse: ‘Me pergunto, como ele faz para saber todas essas coisas sobre mim?’. Ao que parece, Wagner lera o ensaio apenas como um elogio, ao que Montinari acrescenta: ‘Esta monstruosidade era devido certamente ao fato, negligenciado largamente pela pesquisa acadêmica sobre Nietzsche e sobre Wagner, que aquela *Extemporânea* era, também, um completo mosaico de citações ocultas das óperas de Wagner, quer dizer, Wagner era descrito a partir do próprio Wagner; mas era também um espelho para o próprio Wagner em Bayreuth, quase como se Nietzsche dissesse ao amigo: ‘Tu és isto, tu disseste que eras isto, e eu sei novamente isto hoje’.” Fonte Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/wagner-em-bayreuth-uma-revolucao/>>. Acessado em 20 de julho de 2015. Mais sobre esse assunto, pode ser conferido na nota 18, sobre o rompimento com Wagner.

²⁸ Importante ressaltar que nesse ponto Nietzsche se refere aos propagadores da Cultura alemã como sendo os da pior espécie, pois, seria promovida por um formato informativo jornalístico, o que em nada daria de

Com relação à História, seu crivo de julgamento da modernidade também não passou despercebido e a “história” como disciplina ensinada nas escolas e nas Universidades alemãs daquele *fin de siècle* não passaram incólumes. Nas argumentações de Nietzsche, além de toda uma proposta utilitarista na Educação e seu doutrinamento para o fortalecimento do Estado burocrático de estirpe hegeliana, havia ainda o pragmatismo do que era ensinado nos Cursos de História da Alemanha recém-unificada.

A *Segunda Consideração Extemporânea: Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida*, Nietzsche traça conceitos, análises de abordagem e valores que são constantemente levantados pelos historiadores, com sua produção historiográfica dependendo, inclusive, do *locus* que se encontra fabricando tal historiografia. Vale lembrar que o conceito “Extemporânea” tem sido ora o termo utilizado neste texto, ora “Intempestiva”. “Intempestiva” foi o termo adotado em texto de Giacóia Júnior (2000), do qual fizemos uso neste trabalho. Como tradução na íntegra para a *Segunda Intempestiva* foi utilizada a da Editora Conexão (2003), feita por Marco Antonio Casanova. No sentido de serem edições de apoio, as melhores traduções encontradas foram a da Coleção “Os Pensadores”, em *Obras Incompletas* (1999), e da compilação dos estudiosos de Nietzsche, Noéli Correia Melo Sobrinho e Rosa Maria Dias – ambas de muito valor explicativo, inclusive. O texto da coleção *Obras Incompletas*, citado a pouco, tem, por sinal, como indiscutível a tradução de Rubens Torres Filho, que intitula o texto que estudamos neste nosso capítulo, de “*Intempestiva*”. Como já mencionado, outros textos relevantes foram de Noéli Correia Melo Sobrinho, *Escritos Sobre História* (2005), e *Nietzsche Educador* (1993), de Rosa Maria Dias. Em edições mais recentes de trabalhos acadêmicos, ou revisões, consolidou-se entre os pares o título de *Segunda Consideração Extemporânea* (porém, existem outras duas: *David Strauss: Sectário e Escritor* e *Schopenhauer como Educador*, primeira e terceira, respectivamente), que vamos seguindo conforme a academia já consolidou, ou seja, o termo “Extemporâneo”.

Na segunda fase de Nietzsche, chamada também de “Segundo Nietzsche”, as abordagens giram em torno de sua renúncia e divergência com os pilares que marcaram a primeira fase. Naquele momento, Nietzsche ainda valorizava – como ficou evidente no *Nascimento da Tragédia* (1871) – a Cultura alemã, ressuscitada e exposta na música de Richard Wagner. No caso da Educação, Nietzsche via em Schopenhauer seu mais exemplar modelo – como se evidencia na *Terceira Consideração Extemporânea* (1874). O pensador via, também, na História “Cultural” de Burckhardt sua grande realização, ao contrário do formato proposto naquele momento pelo Estado alemão.

conhecimento aos leitores da História promovida pelo Estado, mas sim, apenas os supriria com uma “falsa cultura” (GIACÓIA JR., 2000).

A historiadora Sandra Jatahy Pesavento, em sua obra voltada aos leitores e estudantes de História, *Nova História Cultural* (2005), aborda e conceitua os desígnios dessa área de estudos dentro da historiografia. Um dos pontos explorados, obviamente, seria da influência de dois personagens do século XIX: Jules Michelet²⁹, historiador francês, e Jakob Burckhardt. Segundo Pesavento (2005, p. 22):

Não seria demais lembrar [...], a figura de Jakob Burckhardt, com a sua obra publicada em 1860, *A Civilização da Renascença na Itália*, onde se apresentava uma História em que os acontecimentos diluíam diante da exposição do clima de uma época, das formas de pensar, das mentalidades. Burckhardt dava a ver, nessa obra, como todos os aspectos da sociedade, inclusive o político, e mesmo os caracteres individuais, se manifestavam em termos culturais, especialmente na arte, pelo que rompia com os tradicionais esquemas cronológicos de sucessão linear no tempo.

Ora, é exatamente a favor dessa maneira desligada do excesso de progressividade cronológico-evolutiva da História positivista que Nietzsche vai se apoiar e, assim, criticar esse positivismo, sendo mais afeito aos métodos culturalistas, como os de Burckhardt.

Contudo, na segunda fase temática de suas obras, Nietzsche passa, de fato, a abandonar, se distanciar, criticar e atacar as ideias dos homens que outrora admirava, argumentando que toda essa estrutura apontada por esses homens – Wagner e Schopenhauer – seriam de dignos de se negligenciar. Certamente, agora, se dizia o mais rígido alçó dos desses homens. Sua terceira fase, a “genealógica”, marca-o definitivamente como o pensador que temos agora. Sua maior influência estará justamente para os pesquisadores do século XX, sobremaneira depois de deixar na intelectualidade francesa alguma marca, como em Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze, que vem trazendo seus sinais até os dias mais atuais.

Prontamente, naquele momento da *Segunda Extemporânea*, Nietzsche está preocupado em como a cultura de registrar todos os acontecimentos como históricos podiam ter seus excessos, saindo da utilidade para a vida e caindo em historicismo. Para o pensador, “está mais do que na hora de atacar as digressões [ou avançar contra os descaminhos] do sentido histórico, o prazer desmedido no processo à custa do ser e da vida, o insensato deslocamento de todas as perspectivas [históricas]” (NIETZSCHE, 2003, p. 83; Co. Ext. II/HL, § 9). Seus escritos de juventude já anunciam algo da superação dos homens fortes e sua capacidade de esquecimento,

²⁹ Jules Michelet, historiador francês, nascido em Paris, considerado um dos maiores historiadores, também como o primeiro a afirmar que não eram as grandes personalidades e sim as massas os principais agentes das mudanças sociais, originando, dessa forma, os ideais da revolução Francesa. Nascido pouco após a mesma revolução, em 1798, começou a escrever seus primeiros livros antes mesmo de se formar em Letras (1817) e começar a lecionar na escola preparatória. Nomeado diretor do setor de história dos arquivos nacionais (1834), passou a ensinar no Collège de France (1838). Perseguido por suas ideias liberais e por seu posicionamento contrário ao segundo império, acabou preso (1851), e perdeu os cargos públicos. Escreveu grandes obras de historiografia, influenciando, inclusive, Victor Hugo. Morreu em 1874. Fonte disponível em: <<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/JuleMich.html>>. Acessado em 2 de agosto de 2015.

de não se ressentir, como também o será futuramente aquele do “além-do-homem” de Zaratustra.

Segundo Nietzsche, o que há de mais prejudicial no sentido histórico é que ele, exercido sem limites, pode sacrificar o presente e mais ainda o futuro por conta de uma fixação pelo passado. O interesse excessivo pela história faz que o homem considere os fatos pretéritos como objetos isolados e auto-suficientes, e não uma matéria que deve ser modelada para construir o futuro de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. Por isso, a medida justa de sentido histórico a ser tolerado é definida exatamente pela força plástica, criadora, que se possui para transformar o passado: “Para determinar esse grau e, por meio dele, os limites do que deve ser esquecido no passado, se não se quer transformar em coveiro do presente, ter-se-ia de saber exatamente quão grande é a *força plástica* de um homem, de um povo, de uma cultura, quer dizer, a força de se elevar a partir de si próprio, transformar e incorporar o que é passado e estranho” (Co. Ext. II/HL, §1) (ITAPARICA, 2005, p. 82-83).

Itaparica, acima, debate a questão do uso útil da história, *para a vida*, bem como sua desvantagem, e sua inutilidade. Faz também comentários sobre certa força ativa, vital, que Nietzsche chama de “força plástica”. Essa força seria a capacidade de transformar os fatos passados em algo elevado no presente e no futuro.

Seguindo esse argumento, no que tange à História como disciplina escolar, e ao que era proposto como curso universitário, aquela História ensinada no ambiente escolar e cultural daquela Alemanha recém-unificada dos fins do século XIX, em nada lhe agradava. Para Nietzsche, tudo podia fazer parte de um projeto decadente de enquadramento dos jovens estudantes em um sentimento de valorização extrema de interesses políticos do Estado, bem como de um aprisionamento em fatos passados, em vez de valorizar o presente vivido, em nome de sua melhor vivência e de um futuro mais brilhante por conta dessa consciência:

Esta consideração [...] é intempestiva porque tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa – sua formação histórica como prejuízo, rompimento e deficiência da época, por que até mesmo acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela (NIETZSCHE, 2003, p. 6; Co. Ext. II/HL, Prefácio).

O grande nó de discussão de Nietzsche contra a ciência histórica reside justamente o fato de se preocuparem mais com o método, seu preciso positivismo, do que com a valorização dos fatos e acontecidos da História para uma valorização da vida, em seu intuito em ser útil para o aprendizado com o passado, utilizado no presente, em busca de algo produtivo no futuro.

Outro ponto importante a ser levantado nessa obra consiste no fato de haver, para Nietzsche, três formas de se encarar a História: a “a-histórica”, a “histórica” – manifestada em todas as suas nuances mais abaixo no texto, e a “supra-histórica”, daquele que se posta à parte da história, como se dela não fizesse parte.

A visão “a-histórica” seria aquela em que se pode ver algo de proveitoso em tudo do passado, no sentido não utilitarista – algo condenado por Nietzsche – pois sim como desses fatos se pudesse depreender verdadeiro *esquecimento* sobre as coisas. Seria, portanto, a visão dos sábios, dos artistas, religiosos, filósofos. Isso seria possível apenas se colocado à parte da História, vindo de uma maneira mais ampla, descomprometendo-se.

O homem “supra-histórico” seria aquele que de tão distante de todos os *pathos* da História, não consegue identificar nela algo que seja parecido com “injustiça”, por exemplo, pois, para ele, tudo isso faria parte de um constante movimento de devir do tempo e dos acontecimentos, que não possibilitaria nenhum acaso, nada de novo, sempre uma *repetição constante*. Exatamente por isso não vê nenhuma novidade para o futuro, visto que, para si, passado com seus feitos, tem momentos semelhantes no presente e no futuro.

Ponto culminante seria mesmo o da unificação entre esses dois elementos, contra os anseios de algum historicismo, seja o positivista, seja o romântico. O “a-histórico” deveria servir como “força plástica” de esquecimento, e o “supra-histórico” veria nas coisas do mundo e da vida um horizonte distante, sem nada a se conquistar, nenhum ponto a aportar, como qualquer concepção teleológica.

Assim, Nietzsche sugere que possa haver uma historiografia que apenas teria sentido se se orientasse pelo tênue caminho entre o *esquecimento* e a *não-linearidade teleológica* – o oposto disso seria a típica forma de se historiar do pensamento Ocidental platônico-cristão e moderno. Sua aposta é a plasticidade de superação e o “eterno retorno”³⁰ como resposta aos devaneios da Modernidade.

³⁰ Hélio Rebello (CARDOSO JR., 2001) faz minuciosa análise sobre a questão do “eterno retorno”, nesse constante “devir” dos trágicos gregos, mas na percepção de Gilles Deleuze, e quanto a sua filiação ao pensamento nietzschiano, argumentando ontologicamente entre a questão do binômio *ser-devir*, ou *Uno-múltiplo*, ou do movimento em Heráclito – “aparente” das coisas na visão platônica, como parte, inclusive, da essência imutável de Parmênides dessas mesmas coisas, onde elas se afirmariam partindo de uma para a outra e vice-versa. Como a construção dos meandros da História se daria através de uma malha de múltiplas influências sobre o dado momento, que é único e ao mesmo tempo cíclico (CARDOSO JR., 2001). Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976. Outra possibilidade de entendimento dessa questão se encontra em Wotling, em obra já referida: “Eterno retorno: Al.: *Ewige Wiederkehr*: *O eterno retorno, sem dúvida nenhuma o pensamento mais difícil do universo nietzschiano de reflexão, é quase sempre qualificado por Nietzsche de ‘doutrina’, isto é, designado como objeto de um ensino, o de Zarathustra. Nietzsche o apresenta como a forma de afirmação mais alta que se possa conceber. **A primeira dificuldade decorre da multiplicidade dos modos de apresentação desse pensamento, já que Nietzsche o introduz ora na forma de um raciocínio de aspecto científico (ao modo de uma doutrina cosmológica), ora na forma de experiência, pessoal ou proposta ao leitor. A primeira formulação, representada principalmente nos textos póstumos da época da GC, contesta a hipótese de um estado final do universo baseando-se na infinidade do tempo e no caráter finito da quantidade das forças, de sorte que todos os estados da realidade devem se repetir, ‘tanto daquele que o engendrou como daquele que vai nascer e assim por diante para a frente e para trás! Tudo esteve aqui inúmeras vezes no sentido de que a situação de conjunto de todas as forças sempre retorna’ (FP de GC, 11 [202]). Em contraposição, o aforismo 341 de GC

Segundo Nietzsche, a vida precisa do concurso da história por três razões: em primeiro lugar, porque os homens são seres ativos que perseguem fins e precisam buscar no passado os personagens e os acontecimentos indicadores dos seus fins; em segundo lugar, porque, acreditando que a chave do enigma humano se encontra na origem, querem conservar e adorar o passado e perpetuar uma tradição; em terceiro lugar, porque eles sofrem com o presente e almejam a libertação. Em outras palavras, a vida precisa da história, respectivamente, sob as formas da monumentalidade, da tradição e da crítica (MELO SOBRINHO, 2005, p. 28).

Para Nietzsche, a História pode ser produzida por três grupos sociais distintos, cada qual moldando a narrativa dos fatos conforme aquele tal que um grupo elegeu, e assim o faz de

constitui um bom exemplo do segundo modo de apresentação, como estabelecimento de uma experiência que desemboca numa pergunta: ele interroga o leitor sobre qual seria sua reação diante da revelação do fato de que sua vida irá se repetir eternamente de modo idêntico. Trata-se, portanto, de estudar e o texto imagina duas atitudes possíveis: o desespero por um lado, a embriaguez e o entusiasmo por outro. ***O problema fundamental concerne ao modo como esse pensamento se liga ao conjunto da reflexão nietzschiana, da qual talvez represente a realização e o termo. Em primeiro lugar, uma leitura *estritamente* cosmológica topa com dificuldades consideráveis e não parece muito admissível. Pois o gesto fundamental do questionamento nietzschiano consiste em substituir o problema da verdade pelo problema do valor. Se entendermos por doutrina cosmológica uma teoria epistemológica que visa a estabelecer o que é a estrutura do universo, ou seja, uma teoria diretamente resultante da problemática da verdade, essa leitura suporia, portanto, em Nietzsche, um abandono radical de suas posições fundamentais, o que nada comprova. Cabe então indagar-se sobre o *status* desses textos de *aparência* ‘científica’ e sua eventual função estratégica. A segunda apresentação se oferece melhor à leitura: com efeito, por meio dela é possível situar o pensamento do eterno retorno com relação à estrutura interna da postura nietzschiana, indicando que é a referência ao conceito de *Züchtung* (a teoria dos efeitos seletivos induzidos no homem pela modificação do sistema de valores) e, com ele, ao conjunto do projeto de inversão dos valores que dá seu sentido ao eterno retorno, aliás, qualificado por Nietzsche de *züchtender Gedanke*, ‘pensamento que cultiva’ (FP X, 25 [227]), trad. modificada), pensamento que provocará necessariamente uma *Züchtung* [criação]. Logo, cumpre abordá-lo na perspectiva da reflexão sobre o filósofo-legislador e sobre o problema da criação do tipo superior ou do tipo além-do-homem. Caso se considere o conteúdo doutrinário, esse pensamento representa uma radicalização do niilismo: pensamento profundamente desesperador, elimina qualquer possibilidade de refúgio em um mais-além suprassensível – não há contraofensiva possível à repetição eterna e idêntica de nossa vida. Exprime assim o desmoronamento definitivo dos além-mundos transcendentais e afirma que só existe nosso aqui embaixo, a ‘terra’ para utilizar a terminologia de Zaratustra, mas acrescentando um elemento que dá todo o seu poder ao pensamento: a morte tampouco é um termo e não traz uma libertação. Essa doutrina deve então ocupar o lugar das crenças fundamentais que dão origem aos valores atualmente dominantes, os valores niilistas, por exemplo, da doutrina cristã da redenção. Donde o seguinte dilema: como suportar a perspectiva de sofrer de novo, e até uma infinidade de vezes, uma vida que negamos e condenamos, que é o caso do niilismo da fraqueza? Trata-se de saber quais serão os efeitos dessa doutrina sobre a humanidade tal como existe hoje, presa na espiral do niilismo. Ela provocará uma crise e, por isso, uma divisão entre aqueles que aceitarão essa perspectiva com fervor e reconhecimento e aqueles para quem ela será esmagadora, insuportável. O pensamento do eterno retorno apresenta-se, pois, antes de mais ainda como uma *prova* ou como um *teste*: quem é forte o suficiente para assimilar, incorporar o pensamento do eterno retorno, fazer dele um valor? Por isso, um aforismo de GC designa-o como ‘o peso mais pesado’: ‘quanto precisarias amar-te a ti e à vida para não *aspirar* a nada senão a dar essa aprovação e apor esse selo último e eterno?’. Logo, não se trata de afirmar epistemologicamente que tudo volta, mas, antes, querer que tudo volte. Resta que é preciso suscitar uma efetiva adesão a essa doutrina, fazer dela uma crença reguladora, um valor. Talvez seja justamente essa a função estratégica de sua apresentação ‘cosmológica’ – uma função persuasiva por estar sustentada pelo prestígio e pela autoridade da ciência; é essa, ao menos, a hipótese que propomos. Ainda assim, a doutrina do eterno retorno representa de fato a forma suprema do assentimento: ela não se contenta com um sim ‘teórico’, ela quer o sim na prática e o traduz concretamente numa vontade de reviver o que já foi vivido – um sim-valor que constituirá o novo centro de gravidade da existência, substituindo as doutrinas da negação e da calúnia da vida pelo grande pensamento da afirmação” (WOTLING, 2011, p. 35-37).

acordo com o que lhe seja cômodo, aprazível ou útil. São elas: a *História Tradicional* ou *Antiquária*, que traduz um sentimento de conservação da aristocracia; a *História Monumental*, que vem expor os grandes feitos políticos e econômicos da burguesia; e *História Crítica*, classificação essa que vem traduzir os anseios de um grupo social que se vê excluído da História, em busca de construir sua própria história e afirmar seu lugar dentro de sua sociedade e seu contexto, os trabalhadores. A seguir, realizaremos a exposição em detalhes de cada um, de modo a ressaltar o que Nietzsche averigua como o útil, que possui algum aprendizado para a vida, daquela “força plástica” que ele diz expressar o poder de superação, e o que ele consideraria pernicioso, doente, em cada uma dessas tipologias. Cada qual, da mesma forma, comporia uma determinada relação de um povo com seu passado, um comportamento ou atitude relativa à sua vida e história.

Na História de tipo *Tradicional* ou *Antiquária*, segundo Nietzsche, o cerne de sua construção historiográfica seria a conservação, por excelência. A satisfação geral consigo mesma, de determinada nobreza ou aristocracia, é a motivação para a preservação dessa relação com a história, conservando os frutos que no passado renderam sua fortaleza, bem como agora persistir em sua continuidade cômoda, e seguir para um futuro vislumbrado como o ainda melhor, pois nada os deteria. Sua visão de mundo acaba sendo muito restrita, e o que há de pervertido nesse sentimento seriam alguns pontos-chave que Nietzsche irá ressaltar ao longo de *Co. Ext. II/HL*, e isso em nada lhes traria riqueza nos gestos, nem valorização para a vida e sua superação em nome de se deprender algo com a História.

O maior problema de quando esse grupo ou categoria se vê tentando resgatar fatos perdidos do passado, identificados em trivialidades, como o fazem alguma aristocracia decadente de uma determinada sociedade, e assim valorizam todo e qualquer acontecimento do passado, contando aquelas histórias com riqueza de detalhes, nada nos deixaria como legado, apenas, curiosidades e antiquários fúteis. Outro problema desse grupo é ver o que se passa em sua sociedade em coletivo, apenas em fragmentos, os quais recuperam suas memórias e valorizam sua posição. Repudiam tudo o que é novo, não o aceitam como algo frutífero dos verdadeiros valores. Esses são os que detêm o poder político, de certa forma, e já gozaram de alguma relevância no contexto da ordem social. E adverte:

Aqui se está sempre bem próximo de um perigo: enfim, tudo torna-se antigo e passado, mas continua no interior do campo de visão, é assumido por fim como igualmente venerável, enquanto tudo o que não vem ao encontro deste antigo com veneração, ou seja, o que é novo e o que devém, é recusado e hostilizado (NIETZSCHE, 2003, p. 28; *Co. Ext. II/HL*, § 3).

A *História Monumental*, para Nietzsche, por sua vez, é um tipo de narrativa que valoriza os homens de empreendimento, ambiciosos, que sabem conquistar e governar com astúcia e, ao

contrário do tradicionalista, tal historiografia abomina a ociosidade e o conforto do que lhe serve, buscando novas perspectivas de mundo, que lhe estimulem para um futuro brilhante. Sua qualidade está em reconhecer os grandes feitos, dos grandes homens do passado, tentando se inspirar naqueles momentos para que se fosse possível retirar deles algum aprendizado para o presente, pensando em fazer parecido com aqueles momentos passados, vislumbrando um futuro nobre, para que sempre se pudesse recordar daqueles momentos como fonte de aprendizado para a vida.

O ponto de fraqueza desses historiadores estaria em como exageravam suas analogias do passado, tentando justificar e legitimar seu poder de burguesia poderosa – política e economicamente – para o crescimento do Estado. Certamente, o melhor casamento foi da burguesia com o Estado alemão recém-unificado, pois, consolidava e dava sentido às suas pretensões de legitimar seu poder interna e externamente, pela Europa, sendo mais uma potência conquistadora de territórios, para poder fazer de seus negócios capitalistas uma realidade. Para isso, era pertinente uma historiografia comprometida com o poder burguês advindo da confiança do Estado. O mais nocivo seria quando se distorcessem os fatos do passado, fazendo com que o que não lhe interessa, ainda que relevante para a construção de uma Humanidade forte e grandiosa. A *História Monumental* cometeria seus abusos diante desses ícones do passado. Valorizar-se-ia mais os efeitos do que as causas, e, nesse caso, “a *História Monumental* ilude por meio de analogias: através de similitudes sedutoras, impele os corajosos à temeridade e os entusiasmados ao fanatismo” (destaque nosso) (NIETZSCHE, 2003, p. 22-23; Co. Ext. II/HL, § 2).

A História de tipo *Crítica* indica uma peculiaridade no pensamento de Nietzsche. Apesar de os marxianos e marxistas comumente não considerarem o filósofo muito envolvido com as causas sociais, o que, de fato, não era aparentemente a pretensão desse pensador, Nietzsche percebe e analisa uma historiografia feita pelos trabalhadores, em nome de uma forte crítica ao *status quo* do contexto ascendente da Alemanha recém-formada, em vias de uma revolução em sua indústria, voltada mais ao proletariado.

Não se pode negar, obviamente, que socialistas e comunistas podem estar certos do que se pensa sobre Nietzsche. Entretanto, vale enfatizar que o tipo de causa defendida por aqueles significava, para Nietzsche, uma deturpação do que se podia realizar como humanismo, pois, para o pensador, vinha subvertido com os preceitos mais ressentidos de falso humanismo, do iluminismo cheio da moral judaico-cristã, transcendental-metafísico, da busca sempre constante por um futuro da terra prometida, teleológico-progressista das características evolutivas de Hegel.

Para o autor, essa categoria social necessita de um reconhecimento e visibilidade na sociedade, o que o faz buscar sempre uma forma de se firmar como parte do corpo social, como força de trabalho, produção, riqueza e construção do Estado. A questão positiva desse tipo de historiografia tange ao fato de criticarem todo tipo de anomalia que possa haver, seja vindo da aristocracia, abastada e folgada em sua cômoda situação de pujança e poder político, ou da burguesia, detentora de poder econômico – por excelência –, e político. Por conta disso, o que o condiciona a ser grande exploradora da força de trabalho dos trabalhadores, sugando-lhes toda capacidade produtiva sem os recompensar dignamente, enriquecendo às custas do apoio do Estado – que deveria ser para todos –, e espoliando a população mais empobrecida.

O ponto negativo dessa historiografia, para Nietzsche, estaria em como se portavam seus historiadores ao tentar destruir os pilares e avatares de uma sociedade. Para poder negar o seu contexto de exploração, deturpariam e se esforçariam mesmo em intenção de se esquecer do que teria sido seu passado, com as glórias dos grandes homens e feitos imemoriais, submetendo a todos essa riqueza de construção da humanidade, como simples pilares que representariam expropriação e exploração dos homens. Com isso, desejariam enterrar tudo o que se foi, buscando construir novos valores, novos conceitos, se ressentindo do passado, criando uma nova moral para o presente, em vias de edificar um futuro mais próximo de sua realidade, como ponto a ser alcançado ao fim da luta com essa ordem social. Para Nietzsche, esses historiadores pensavam que:

O melhor que podemos fazer é confrontar a natureza herdada e hereditária com o nosso conhecimento, combater através de uma nova disciplina rigorosa o que foi trazido de muito longe e o que foi herdado, implantando um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, de modo que a primeira natureza se debilite. Esta é uma tentativa de se dar, como que um passado *a posteriori*, de onde se gostaria de provir, em contraposição ao passado do qual se provém (NIETZSCHE, 2003, p. 31; Co. Ext. II/HL, § 3).

Alguns pontos ainda precisam ficar mais claros sobre a obra *Co. Ext. II/HL*. Nietzsche vai ter forte inspiração na opinião de Schiller, em suas leituras sobre como esse autor define a História (*Geschichte*), bem como em Goethe, que terá opinião semelhante. Pois bem, como anotado na frase anterior, essa História, *Geschichte*, deveria ser aquela dos seres humanos que buscam sua constituição como homens, como aprendizado contínuo, de devir, valorizando o presente, em nome de algum futuro, não dispensando o passado, mas sem exacerbá-lo. O termo em alemão para essa história é, como já observado acima, *Geschichte*. Seu ataque sistemático é exatamente a Hegel e sua metafísica romântica de evolução dos espíritos do Estado, bem como

outro pensador, Eduard von Hartmann³¹, o qual expõe trabalho que relata a *Filosofia do Inconsciente*, justamente algo que remete ao tipo de abstração sobre o progresso inconsciente dos espíritos do tempo.

Finalmente, pode-se depreender o que nos aguarda para o próximo momento de nosso texto. A análise do que Nietzsche vai refletir sobre o “sentido histórico”, para compor a “história dos sentimentos morais”, necessariamente tem que passar por uma atitude filosófica:

Já no seu segundo período, iniciado com *Humano, demasiado humano* é caracterizado substancialmente por uma contraposição ao seu primeiro período, o sentido histórico é visto como uma das maiores conquistas filosóficas contra a velha metafísica, a qual ele mesmo, poucos anos atrás, defendia. [...] A falta do sentido histórico, assim, é considerada por Nietzsche um “defeito de nascença” herdado, tal como um mal de família, por todos os filósofos. Estes, diz Nietzsche, não compreendem que tudo sobre o que podemos pensar é resultado de um processo histórico, e não o reflexo de uma origem suprassensível. Propondo uma filosofia histórica, livre das influências da metafísica e da religião, Nietzsche procurará incluir na filosofia a modéstia, virtude que ele encontra nos historiadores, ou seja, a busca por um método científico de observar os fatos nos mínimos detalhes e reconstruir a partir deles os momentos de seu desenvolvimento até sua forma atual, ao invés de uma interpretação pretenciosa e global da realidade. Se na *Segunda Extemporânea* é a felicidade do animal, que vive no presente, que o homem inveja, na *Miscelânea de opiniões e sentenças* [- de HH 2,] Nietzsche procura alcançar a felicidade do historiador, que, “ao contrário dos metafísicos, fica feliz em saber que nele habita não ‘uma alma imortal’, mas sim, *muitas almas mortais*” (VM/OS §17) (ITAPARICA, 2005, p. 84-85).

³¹ Sobre a relação de Nietzsche com a psicologia e os escritos do filósofo alemão Eduard von Hartmann, contemporâneo de Nietzsche, podemos emprestar um breve resumo sobre o tema, de artigo de Anthony K. Jensen, disponível no site do *Project Muse*, que é vinculado ao *The Journal of Nietzsche Studies*, estabelecido na Universidade Penn State, em Baltimore, Maryland, EUA: “Antes deste momento, não tem havido estudos em inglês dedicados exclusivamente à relação entre Eduard von Hartmann e Friedrich Nietzsche. O que poucas menções fizeram em literatura secundária chegou até nós não em forma de discussões de Nietzsche e a psicologia em geral. Hartmann foi, entretanto, um dos primeiros psicólogos cujos trabalhos Nietzsche leu de maneira bem dedicada. Ao longo do tempo, Nietzsche chegou a possuir seis grades volumes de seus escritos, dois dos quais permanecem em sua biblioteca particular, e muitas páginas que se limitam às notas marginais de Nietzsche. Seu nome e seu pensamento aparecem com destaque na parte dois das *Considerações Extemporâneas*, “Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida” (logo, HL), e mais ainda em seus *Nachlass* [*Fragmentos Póstumos*], e correspondências pessoais. Além disso, Hartmann foi ele próprio um dos primeiros comentadores de Nietzsche, tendo já em 1891 e 1898 publicado artigos sobre a tão aclamada ‘nova’ Moral de Nietzsche. Sua importância como psicólogo e a importância de sua *Philosophie des Unbewussten* (*Filosofia do Inconsciente*) para a pesquisa em Nietzsche é, assim, relevante, mas não reconhecida com frequência. (...) Um psicólogo entre os historiadores: nossa primeira peça no quebra-cabeça desse relacionamento é descoberta quando percebemos onde se encontra a discussão entre Nietzsche e Hartmann (...). Embora não haja dúvidas de que Hartmann se considerasse um psicólogo, algo que não se observa da mesma maneira atualmente, ele esteve igualmente preocupado com a ética, teologia, física moderna, história e, especialmente, as filosofias de Schopenhauer e Hegel. Seus pensamentos sobre esses temas variados, porém, eram sistematicamente enraizados no que ele chamou de psicologia de *Weltanschauung* [visão de mundo], onde ele – não diferente de Nietzsche – procurou descobrir os mobiles e motivações que trabalham naqueles que compõem tais campos do pensamento e nas massas afetadas por eles, que motivações os levam a quais resultados ativos, e a que instintos conduzem uma cultura a que fins. Por isso, ele foi considerado alguém de perspectiva semelhante a de seu contemporâneo direto Wilhelm Wundt, definitivamente conhecido como o pai da psicologia moderna (tradução nossa). Fonte disponível em: <https://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_nietzsche_studies/v032/32.1jensen.pdf>. Acessado em 21 de julho de 2015.

O pesquisador enfatiza, nessa apresentação do que se espera de *HH*, uma nova abordagem, uma nova interpretação de Nietzsche quanto à História e a Historiografia, que, anteriormente, conforme verificamos ao longo deste capítulo, o pensador considerou seus pontos “úteis” e “desvantajosos” para a vida. Havia no pensador alemão certo receio, certa repulsa com relação à importância dada pelos historiadores positivistas e hegelianos de seu tempo quanto à construção da História, sua postura diante dessa história, bem como seria uma postura diante da vida, diante do mundo. Positivista e cientificista na medida que Nietzsche desconsiderasse isso como alguma coisa construtiva para a vida, no embate entre as duas formas de história que o pensador avalia, *Historie*, essa que acabamos de relatar, e *Geschichte*, os costumes e hábitos de uma cultura, um povo, uma nação. Itaparica demonstra como o pensador muda de postura em *HH*, com relação ao historiador, dantes, sofredor de uma doença, uma pretensão histórica, uma febre capaz de deixá-lo infeliz diante da “felicidade do animal”, aquele que vive no presente, que causa inveja nos homens. Agora, em uma das obras de *HH*, *Miscelânea de opiniões e sentenças*, Nietzsche procuraria alcançar a “felicidade do historiador”, que “fica feliz em saber que nele habita não ‘uma alma imortal’, mas sim, muitas almas mortais”. Seria uma modéstia de não ser pretencioso como os filósofos metafísicos, imbuídos da falta de “sentido histórico”. Os historiadores, agora, passariam a ser mais modestos, observando os fatos nos mínimos detalhes, para a reconstrução dos dados até sua forma atualizada. Toda essa construção de Itaparica passou por uma comparação com uma das obras de *HH 2* que, conforme já relatamos em vários momentos de nosso texto, faz parte de nossa pesquisa, entretanto, não é nosso foco primordial – apesar da valiosa contribuição da citação e da passagem como fonte científica, conceitual e argumentativa.

CAPÍTULO 2

CONSIDERAÇÕES DE NIETZSCHE SOBRE “A HISTÓRIA DOS SENTIMENTOS MORAIS”, EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO I*

Humano, demasiado humano é a obra que o filósofo alemão, Friedrich Nietzsche, escreveu durante um período considerado lacunar entre a primeira fase de sua produção, de suas obras de juventude, das quais se destacam, entre outros, *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*, e a terceira fase de produção, na qual se encontra, por exemplo, a *Genealogia da Moral* e *Assim Falou Zaratustra*. As especulações do pensador sobre a Arte trágica da Grécia Antiga, pré-socrática, tida por ele como expressão máxima da excelência humana, naquele embate entre duas forças cósmicas, tais como a luz, a beleza e a racionalidade de Apolo, da mesma forma que a embriaguez, a imperfeição, a escuridão, a morte e a irracionalidade de Dioniso, eram postos como o que os gregos que antecederam Sócrates e Eurípides (autor de teatro grego) tinham de melhor.

As outras obras, tais quais trabalhamos no primeiro capítulo, residem acerca de quando Nietzsche se volta contra a religiosidade extremamente cristã dos alemães de seu tempo, desejando que estes tentassem recuperar a mesma excelência de espírito que os gregos antigos para fundar uma cultura legítima alemã, sem os preconceitos do cristianismo, nem mesmo a exacerbação plenamente ufanista da Alemanha recém-unificada do século XIX. Tal edificação seria possível por vias da metafísica artística, que o pensador vai encontrar na música de Richard Wagner, especificamente, a fim de resgatar, segundo seu juízo à época, a verdadeira cultura alemã. Ao mesmo tempo, Nietzsche critica, portanto, o hegelianismo de seu tempo, na burocratização do Estado alemão, e na exaltação da história daquele país, através dos cursos escolares e universitários, sobremaneira quando se voltasse à aplicação da disciplina de História (*Historie*). Ainda nessa esteira, tivemos a questão da hegemonia do positivismo como fundamento científico para os estudos de sua época, que tornavam as Ciências muito frias, excessivamente céticas e de conteúdo, apenas, em nada valendo para a vida.

Em vias de investigar a questão da frieza e ceticismo excessivos da ciência, Nietzsche encontra nos escritos do antípoda Arthur Schopenhauer sua expressão máxima na filosofia, ainda na primeira fase de sua obra, que acabou mesmo o inspirando, assim como Wagner, a escrever as

obras citadas mais acima, pois, conforme já mencionamos neste trabalho, ainda tivemos as *Considerações Extemporâneas*, quais sejam *David Strauss: Sectário e Escritor, Sobre a Utilidade e a Desvantagem da História para a Vida* e *Schopenhauer como Educador*.

Vejamos bem como todas as obras têm completa relação com essa nossa introdução ao segundo passo de nosso estudo, pois, se relacionam muito bem com as questões propostas: a crítica ao excesso da religião cristã para a cultura ocidental; a fundação de uma nova cultura autenticamente alemã; uma nova educação que não fosse de exaltação do Estado, simplesmente, mas sim, artística, libertadora.

Nietzsche, em sua segunda fase de produção, em *HH 1*, como nos conduz nosso objeto de estudo, tem seu pensamento um tanto alterado, como vimos na Introdução deste trabalho, justamente por questões muito pessoais – também intelectuais. Sua produção filosófica ganha, assim, um sentido bem diverso.

Nietzsche verá os conceitos filosóficos mais sublimes como resultado de um processo histórico, de tal modo que sua pretensa superioridade não repousaria no seu caráter metafísico e sim numa avaliação tardia. Remeter essa avaliação tardia para sua origem é, para Nietzsche, justamente não compreender a importância da história e portanto não possuir o sentido histórico. A crítica de Nietzsche à falta de sentido histórico dos filósofos incide, desse modo, sobre a concepção absolutizante de uma forma tardia do homem, que não o reconhece como resultado de um processo em que não só ele se transformou, como também seus conceitos e sentimentos morais. Assim, formulando hipóteses genéticas, Nietzsche mostrará as origens arcaicas e “humanas, demasiado humanas” do conceito de bem, do valor de altruísmo, da construção da justiça e mesmo do próprio intelecto humano (ITAPARICA, 2005, p. 85-86).

Como numa nova perspectiva sobre o sentido da história para a vida, dessa vez, Nietzsche vai criticar naqueles românticos e metafísicos, tais como Wagner³² e Schopenhauer, justamente naquilo que ele exaltava em momento anterior, usando contra eles aquilo que os próprios utilizavam.

³² Sobre o rompimento de Nietzsche pessoal, e com a obra de Wagner, conforme destacamos em passagens anteriores, continuamos agora com mais alguns elementos sobre essa ocasião. Segundo resenha do livro lançado no Brasil, em 2009, *Quarta Consideração Extemporânea: Wagner em Bayreuth*: “a IV Extemporânea guarda algo que não podia ser revelado naquele momento de consagração do compositor, um entrave que Nietzsche supunha estar no público: a percepção inábil para o empreendimento da *Obra de arte total* (destaque do original). Nietzsche chega a Bayreuth imaginando encontrar o público grego redivivo. No entanto, tudo aquilo que parecia ser criticado por Wagner desfilava nos dias festivos: vulgaridades aristocráticas, exibicionismos e aquela sensação de que o público queria mesmo era distração ligeira e não distinguia a grande ópera dos dramas de Wagner. Não por acaso, só na autobiografia, anos depois, vamos encontrar a resposta para o que estava insinuado no ensaio: ‘Os começos deste livro [*Humano, demasiado humano*] situam-se nas semanas do primeiro festival de Bayreuth; uma profunda estranheza em relação a tudo o que me cercava é um de seus pressupostos’ (*Ecce Homo*, ‘Humano, demasiado humano’ § 2). Entenda-se: Nietzsche começou a escrever *HH* em Bayreuth, dado filologicamente imprescindível. (...) Bayreuth já não parecia um novo templo dionisíaco, mas ele depositara suas últimas esperanças metafísico-artísticas ali”. Fonte disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/wagner-em-bayreuth-uma-revolucao/>. Acessado em 20 de julho de 2015.

Nietzsche vai observar com contundente crítica tudo aquilo que parecer metafísico, tudo o que parecer romântico e sem sentido histórico, sendo apenas alguma teleologia idealizada. Vai criticar, agora, tudo aquilo em que há a falta de uma cientificidade, de um ceticismo próprio do conhecimento objetivo das coisas do mundo. A história passa, então, a ser feita de um construir com devir, uma sucessão de fatos encadeados que foram coletados e agrupados conforme o desejo ou a necessidade de um grupo, sua cultura e sua sociedade, com seus elementos variados, os quais não escapariam de uma visão diante da vida e do mundo, posta no sentido que agora é relativizado pelo pensador.

Assim,

Vê-se, portanto, que o elogio de Nietzsche ao sentido histórico, no seu segundo período, está indissociavelmente ligado a uma crítica à metafísica. Enquanto a metafísica encontra nos conceitos a expressão de uma essência, de um ser, Nietzsche aponta nesses conceitos o resultado tardio de um vir-a-ser, de um fluxo contínuo que caracteriza o mundo e que podemos chamar de história, objeto de uma ciência particular. Ao invés de um atraso para os destinos de uma cultura, o sentido histórico seria, nesse momento, parte fundamental de um empreendimento filosófico de emancipação da humanidade, no qual as ciências desmascarariam os erros milenares perpetuados pela metafísica, apontando para um futuro onde a religião e a arte romântica não teriam mais lugar. Sentido histórico, neste momento, significa sobretudo um questionamento iluminista de toda pretensão metafísica, e não pode ser descolado de um processo de autocritica que Nietzsche realiza ao se afastar de Schopenhauer e Wagner. A história, assim, será o modelo de cientificidade que guiará as investigações filosóficas de Nietzsche. Não deixa de ser irônico que o elogio de Nietzsche ao sentido histórico se baseará justamente naquilo que foi objeto de sua anterior reprovação: sua cientificidade. É claro que neste caso não se trata de um elogio à objetividade, algo que Nietzsche nunca fará, mas ao ceticismo inerente ao procedimento científico (ITAPARICA, 2005, p. 86).

Como estamos verificando neste capítulo, complementa-se assim o processo de nossa pesquisa, pois, temos já abordado o conceito de História para Nietzsche: como era sua percepção na primeira fase e como era – como estamos verificando agora – em sua segunda fase. Restam, agora, dois outros pontos a se alcançar: “a história dos sentimentos morais”, e “a questão da justiça dentro da história dos sentimentos morais”, em *HH 1*. Pois então, quanto ao segundo objetivo deste trabalho, sobre a “história dos sentimentos morais”:

[...] em um primeiro momento, Nietzsche critica o sentido histórico por representar o enfraquecimento de uma cultura e a pretensão da história de se constituir enquanto ciência, em um segundo momento ele sustenta a necessidade da compreensão histórica da realidade como chave fundamental para a refutação da metafísica e elaboração de uma filosofia de caráter científico. Até aqui, no entanto, se trataria apenas de uma mudança de posição de um autor no decorrer de sua obra e de uma inflexão motivada pela mudança de adversários. Se no início ele criticava o excesso de visão histórica como prejudicial à vida, ele não negava, contudo, a necessidade humana de conhecer a história, contanto que não fosse uma história que ficasse prostrada em uma contemplação do passado, mas que tivesse olhos para a ação e para o futuro (ITAPARICA, 2005, p. 87).

Ao que nos fica claro, e o que deverá ser aqui ratificado, é que a perspectiva de ciência, para Nietzsche, em *HH*, por exemplo, é de que deverá ser uma ciência histórica e filosófica, livre e libertadora, arrefecedora das mais calorosas paixões, particular e bem circunscrita, sensitiva, irracional (porém, metódica), ilógica (porém, metodológica), anti-metafísica, útil e prática para a vida, “que tivesse olhos para a ação e para o futuro”, como ressalta Itaparica. Uma psicologia como meio elementar do processo científico e de observação sobre os atos humanos, os sentimentos morais como parte da nossa cognição, de cultura superior *versus* cultura inferior. Um dos pontos também relevantes nesse pensamento é a ideia de que a ciência, em *HH*, seria uma evolução do pensamento artístico – estético – que, por sua vez, é oriundo do pensamento religioso.

Em sua primeira fase de produção filosófica, Nietzsche já aborda o tema da ciência como fruto de uma sistematização metódica e positivista, como propósito metafísico, que acabou se estabelecendo como outra religião do ocidente (a religião da ciência ou do positivismo), com seus objetivos teleológicos. Naquela ocasião, por sinal, o pensador já defendia que a ciência – e a História – deveriam ser úteis e práticas para a vida. Basta verificarmos seus escritos na *Segunda Consideração Extemporânea*.

Humano, demasiado humano, por sua vez, nos oferece uma investigação da ciência como produto da história e filosofia, de caráter livre e libertadora, para se aproximar de uma perspectiva de mundo que o veja como objeto absolutamente observável, e que merece ser nosso ambiente de libertação, de superação “anti-metafísica” de nosso viver, conforme, inclusive, poderemos encontrar, mais tarde, na *Gaia Ciência*.

Dir-se-ia, por parte de alguns pesquisadores, que Nietzsche vai mesmo recorrer ao que ele mais criticava anteriormente, ou seja, ao utilitarismo positivista (de John Stuart Mill, por exemplo). Conforme observa Binoche (2014, p. 35-37):

Sem dúvida, Deleuze³³ vai direto ao ponto declarando no início de seu célebre comentário: “O projeto mais geral de Nietzsche consiste nisto: introduzir em filosofia os conceitos de sentido e de valor”. Deixemos aqui o “sentido”; permanece verdadeiro que com Nietzsche o conceito de “valor” adquire uma significação e um estatuto inéditos. Uma significação porque o valor não é mais simplesmente o valor moral de que falavam os clássicos, que “não dependia do passar dos anos” e que se devia compreender em referência à estima pública; tampouco é, evidentemente, ou, em todo caso, ultrapassa amplamente o valor econômico, que, como Marx se esforçava para mostrar, era preciso subtrair à ideologia burguesa. [...] Nietzsche recorre ao motivo utilitário.

Tem, certamente, impacto, o que diz o pesquisador francês Bertrand Binoche. O que o impressiona é o fator de que o “valor” ganhe destaque na filosofia de Nietzsche nessa próxima

³³ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris : PUF, 1962. p. 1.

etapa e fase, que é, certamente, a questão da história dos sentimentos morais, mas também, a história dos valores, o valor dos valores. Obviamente que a “história dos valores morais”³⁴, especificamente, terá um maior desenvolvimento em fase subsequente a essa que analisamos (na terceira fase, também chamada de genealógica), mas a questão está em como Nietzsche transformou sua preocupação em torno da “história”, que antes ele acusava de ser totalmente utilitarista, para agora, inclusive, se favorecer desse utilitarismo³⁵. Mas, o autor da pesquisa não trata desse tema de maneira gratuita, e explica:

Tem início uma longa discussão com o utilitarismo, e a genealogia *stricto sensu* só poderá instaurar-se, em 1887, sobre sua liquidação retroativa. Em suma, em vez de perguntar-se que valor tem a história, é preciso perguntar-se antes como a história permite pensar o problema dos valores; ora, ela o permitir com eficácia somente ao emancipar-se do utilitarismo é um valor que deve tudo a formas de vida muito pouco entusiasmantes (BINOCHE, 2014, p. 37).

³⁴ A “História dos valores morais” é parte do método “genealógico”, este empregado em fase posterior à qual estamos estudando. Essa história seria uma tentativa de mudar a abordagem sobre a moral, muito voltada ao utilitarismo, sobretudo o inglês, bem como também era o tipo de história sobre a moral adotada por Paul Rée. Segue passagem de artigo de Binoche também utilizada neste texto: “Genealogia versus utilitarismo: Com efeito, não é de modo algum por acaso se Para a genealogia da moral replica discussões com Rée e sem tardar rejeita explicitamente, e com insistência, o procedimento empregado por este. O prefácio combate em duas frentes: por um lado, a própria moral, o niilismo de que Schopenhauer e sua apologia da compaixão são a expressão mais sintomática; por outro lado, a do método a se empregar para historicizar a moral, o utilitarismo inglês, ao qual Rée é abruptamente remetido: ele também considera a avaliação altruísta “como o modo de valorar em si” (GM/GM Prefácio 4, KSA 5.251, trad. Paulo César de Souza), isto é, como tendo sido sempre reconhecido pelo homem como exclusivo. A primeira dissertação retoma essa crítica e a desenvolve. Nietzsche começa por lembrar (GM/GM I, 1, KSA 5.257-258) que uma tal abordagem tem o mérito de efetuar uma espécie de “genealogia”, uma vez que deriva o contrário nobre do contrário vil. Mas imediatamente ele mostra por que uma tal história decididamente não é de fato, e é este argumento que importa aqui (GM/GM I, 2, KSA 5.258-260). a descrição feita do esquema utilitarista corresponde ponto a ponto não somente àquela de Rée, mas também àquela que empregava o próprio Nietzsche: a origem, depois o esquecimento da origem recoberta pelo hábito, enfim a reinterpretação falaciosa da origem. Toda análise desse gênero, diz-se agora, procede de um duplo contrassenso. O primeiro consiste em presumir que a própria distinção entre o bem e o mal nunca mudou – transformaram-se apenas as razões que se dá reflexivamente para observá-la. O segundo consiste em prejudicar que são os beneficiários de tal distinção, *id est*, a massa, que a decidiram, em função do que lhes era útil. Eis por que, finalmente, em semelhante história dos valores, os valores não têm história: nem a antinomia muda (o bem e o mal), nem o critério da antinomia (a utilidade), nem aquele que a institui (o rebanho). *A contrario*, deve-se dizer que a distribuição diz respeito a uma aristocracia à qual cabe decidir e que decide não em função da utilidade vulgar, mas em referência a algo como a honra feudal; deve-se acrescentar que uma real inversão de valores se efetuará quando os oprimidos chegarem a impor sua distinção e o critério correlativo; e disso se deve induzir que a genealogia utilitarista é ela mesma uma falsificação, contra a qual se trata de promover uma outra genealogia, realmente histórica – é também por isso que a obra é subtitulada “um escrito polêmico” (BINOCHE, 2014, p. 58-59).

³⁵ “A questão colocada por Nietzsche em 1874 é explicitamente a do valor da história e só pode ser colocada porque reporta a história a uma instância exterior, a vida, qualificada então como não histórica. Em 1878, Nietzsche inverte sua interrogação e preconiza uma ‘filosofia histórica’ que identifica vida e história, abrindo assim a possibilidade de uma história dos valores. O problema consiste agora em saber como concretizar esta última. Nietzsche recorre então ao esquema utilitarista, com o qual começa uma longa discussão, como testemunha muito bem, em 1882, *A gaia ciência*. Em 1887, o próprio conceito de ‘genealogia’ é empregado para significar uma nova historicidade, cuja possibilidade mesma depende da liquidação prévia desse modelo, de modo que a crítica a Paul Rée deve ser compreendida também como uma autocrítica” (BINOCHE, 2014, p. 35).

Assim, também, elementos de uma (ainda futura) “transvaloração” de todos os valores morais poderão ser reconhecidos, haja vista a sua lembrança sobre *HH*, até mesmo no prefácio de *Genealogia da Moral*³⁶, conforme demonstramos na Introdução deste trabalho. Os elementos ainda germinais de certo fisio-psicologismo, bem como uma psicologia como meio elementar do processo científico e de observação sobre os atos humanos, também integram esse momento específico da vida e produção do filósofo, chegando mesmo a ser fundamental em sua análise sobre o comportamento humano, demasiadamente humano, de fato, em Nietzsche.

Eis o que estamos revendo e analisando cuidadosamente neste trabalho: uma investigação sobre a “história dos sentimentos morais”, em Nietzsche, e como se constitui essa marca em um povo, uma civilização e uma sociedade, especificamente a ocidental, em o quanto de nossa mais profunda interpretação e perspectiva do mundo e das coisas que nos constitui moralmente são característica particular.

2.1 Da História dos Sentimentos Morais e a Tradição Ocidental

Segundo Nietzsche, há uma “dupla pré-história do bem e do mal”. Seguindo a mesma proposta de raciocínio que se desenvolve adiante, como certamente notaríamos em uma leitura de *GM*, traz-se, aqui, alguns apontamentos de como, primeiramente, ser bom, de acordo com o que se pensava nas tribos e castas dominantes, “quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau” (NIETZSCHE, 2003, p. 51; *HH* 1, § 45). Para o pensador alemão, necessariamente ser inimigo não tinha o sentido de ser mau, nem mesmo vingativo, ou violento. Pensava-se, em sociedade, como um ser mau, que tem maldade, aquele que fosse “desprezível”, os que participam, não de uma casta, mas sim, de “uma massa como pó”, ou seja, “homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário”. “Na comunidade dos bons o bem é herdado: é impossível que um mau cresça em terreno tão bom” (NIETZSCHE, 2003, p. 51; *HH* 1, § 45). Entretanto, argumenta Nietzsche, “se um dos bons faz algo que seja indigno dos bons, recorre-se a expediente; por exemplo, atribui-se a culpa a um

³⁶ Nietzsche diz, no aforismo 2, do Prefácio de *GM*: Meus pensamentos sobre a origem de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória, na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então. Isto aconteceu no inverno de 1876-77. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 8; § 2.

deus: diz que ele golpeou o bom com a cegueira e a loucura” (NIETZSCHE, 2003, p. 51; HH 1, § 45). Um ser tão mau não poderia vingar em sociedade.

Para quem deseja se tornar sábio é bastante proveitoso haver concebido o ser humano, durante algum tempo, como basicamente mau e degenerado: esta concepção é falsa, tal como aquela oposta [- de que ele é bom]; mas ela predominou por épocas inteiras, e suas raízes se ramificaram em nós e em nosso mundo. Para nos compreendermos, temos de compreendê-la; mas para depois irmos mais além dela. Então reconheceremos que não existem pecados no sentido metafísico; mas que também, no mesmo sentido, não existem virtudes; que todo esse âmbito das concepções morais está continuamente oscilando, que existem noções mais elevadas e mais profundas de bem e mal, moral e imoral. Quem não deseja das coisas senão conhece-las, facilmente atinge a paz com sua alma e erra (ou peca, como diz o mundo) no máximo por ignorância, dificilmente por avidez (NIETZSCHE, 2003, p. 56; HH 1, § 56).

Uma sociedade tal qual pudesse haver regras de sobrevivência, essas que, conforme nos aponta a citação, “quem tem o poder de retribuir o bem com o bem, o mal com o mal, e realmente o faz”. Assim, haveria alguma equivalência nas ações, retribuindo a bondade com benefícios, a maldade com justiça. Nessa relação é aceitável a gratidão e algum desejo de vingança... desde que essa vingança seja contra quem não participe do convívio dos justos e bons. A maldade natural dos homens – tão especulada entre alguns contratualistas, como Hobbes – ou a sua bondade, pelo contrário – como podemos verificar em Rousseau, vai ser determinante para a vida em nossa forma de civilização ou sociedade. Porém, nada disso é efetivamente natural, mas sim, uma concepção aceitável de moral, conforme sua história:

HH 1 tem suas nuances, seus objetivos demarcados, sobremaneira quando se refere à “história dos sentimentos morais”. Já em seu Prólogo, que veio a ser publicado oito anos mais tarde da sua primeira edição (1878), em 1886³⁷, em revisão à obra aqui estudada, Nietzsche tece considerações sobre alguns pontos essenciais de sua composição: tem-se a convalescença (e sua

³⁷ Na primeira edição, de 1878, como já apresentado em outras passagens deste texto, havia uma dedicatória a Voltaire e um texto de Descartes. Ambos foram omitidos da segunda edição, de 1886, que ganhou o Prólogo que vemos na atual edição, que estamos utilizando, de *HH 1*. Naquele mesmo ano outros textos ganharam novo Prólogo, tais como *Aurora e Gaia Ciência. Para Além de Bem e Mal* foi escrito naquele ano, e também teve um Prólogo constando dos mesmos temas que elaborado aos outros. Assim *Falava Zaratustra e Genealogia da Moral* já estavam sendo elaborados. Segue nota do tradutor da edição que estamos utilizando, uma nota escrita por Nietzsche: ‘No lugar de um prólogo’. ‘Durante um certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurarei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram: basta dizer que, de minha parte, nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto. Pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se encheu de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la’. Traduzido do latim de *Descartes* [extraído do Discurso do método, 3ª parte; traduzido do alemão de Nietzsche]. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

superação)³⁸, por exemplo, como parte do enigmático processo de liberação do espírito – o “espírito livre” –, e poder ver com seus próprios olhos, e obedecer a quem, de fato, se deve; e o tema da falta de um verdadeiro psicólogo na Europa, nos tempos em que ele observa, sobretudo na sisuda estadista Alemanha. *HH 1*, para Nietzsche, “foi mais [o] negligenciado [desde seu lançamento], foi [o] menos ouvido” [...], pois, de tudo que o texto invocava, como o ócio, essas seriam “coisas boas, que os alemães de hoje não podem ter e portanto não podem dar” (NIETZSCHE, 2003, p. 14; *HH 1*, Prólogo § 8). E, o mais relevante dessa passagem, por sua vez, no início do Prólogo, é que o pensador alemão fala de como ele era considerado por seus leitores, sobre seus livros:

Todos eles contêm, assim afirmaram, [...] quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão dos valores habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente – humano, demasiado humano? Com este suspiro dizem que um leitor emerge de meus livros, não sem alguma reticência e até desconfiança frente à moral, e mesmo um tanto disposto e encorajado a fazer-se defensor das piores coisas (NIETZSCHE, 2003, p. 7; *HH 1*, Prólogo § 1).

Ainda, o filósofo nos conta o que pensavam quanto sua postura, por exemplo, em torno dos problemas de se ter deixado levar por uma abordagem de uma fuga da moralidade e perspectiva de mundo conforme a crença judaico-cristã, bem como sobre suas formas de fuga de si mesmo, e, inclusive, da impossibilidade de um momento de solidão. Escreve, também, sobre sua antiga relação com Schopenhauer e Richard Wagner:

De maneira consciente-caprichosa fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral; e também que me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner³⁹, como

³⁸ Nietzsche descreve no Prólogo de 1886, de *HH*, sua passagem por uma doença que havia sofrido em 1882 que, após a convalescença, o inspirou ao escrever *Gaia Ciência*. Sobre a convalescença, vale destacar, Nietzsche sofria de constantes dores de cabeça, problemas de estômago, problemas na visão... São constantes problemas de saúde física – mas também psicológicas. Podem-se constatar esses momentos em: HANSHE, Rainer J. (Org.). *Nietzsche's Library*. Material, Nietzsche Circle, 2007.

³⁹ Ainda sobre a ruptura de Nietzsche com a Arte e música de Wagner, vale ressaltar que anos depois do lançamento de *HH 1*, especificamente, Nietzsche vai ter uma piora na saúde. Essa piora na saúde foi acompanhada por um certo desconforto em não ter mais a velha amizade do compositor. Em carta enviada à Mawida von Meysenburg, por exemplo, em janeiro de 1880, Nietzsche questiona, e tece comentários sobre sua produção: “Tem notícias dos Wagner? Faz três anos já desde a última vez que ouvi falar deles [a família]. Eles me abandonaram também; eu sei faz tempo que Wagner, tão breve ele percebeu que nossos objetivos divergiam, faria exatamente isso... Ainda sou completamente grato a ele por ter me inspirado a lutar apaixonadamente pela independência do espírito” (NIETZSCHE, 1880 In HANSHE, 2007, p. 50-51). Ainda sobre essa passagem da vida do pensador, vale destacar outra correspondência de Nietzsche, ao amigo Peter Gast (apelido dado por Nietzsche a Heinrich Köselitz), em agosto desse mesmo ano: “(...) Sofro horivelmente quando sou privado de atenção. Nada, por exemplo, pode substituir Wagner, que nos últimos anos foi retirado de mim. Como sonho com ele com frequência, e sempre como ele era no tempo de nossa intimidade. Nunca havia uma única palavra rude entre nós, nem mesmo em meus sonhos, mas sempre palavras muito leves e alegres; e acho até nunca ri tanto com ninguém mais. Está tudo acabado agora” (NIETZSCHE, 1880 In HANSHE, 2007, p. 53). Em outra carta, de 20 de julho de 1882, o pensador escreve a Lou Salomé, suas considerações sobre todo o rompimento ocorrido entre ele e Wagner: “(...) As últimas palavras que Wagner escreveu a mim

se ele fosse um início e não um fim; também quanto aos gregos, também com os alemães e seu futuro – e talvez se fizesse toda uma lista desses também... Supondo, porém, que tudo isso fosse verdadeiro e a mim censurado com razão, que sabem *vocês* disso, que *podem* vocês saber disso, da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si – e da falsidade que ainda me é *necessária* para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade?... (NIETZSCHE, 2003, p. 8; HH 1, Prólogo § 1).

A relação de Nietzsche com Schopenhauer e Wagner já nos rendeu algumas páginas de elucidação, e notas de rodapé. Entretanto, é válido ressaltar sempre, em suas citações e passagens, especialmente no texto de *HH 1*, que foi quando esse rompimento se deu de maneira fundamental. A confecção desse livro foi em função de uma nova postura diante do mundo e da vida, por parte do pensador, o que o levou a reconsiderar toda sua filosofia de outrora, e sua visão, inclusive, sobre História e ciência, especificamente contra o romantismo e à metafísica.

Com relação aos gregos antigos, também mencionados na passagem acima, Nietzsche argumenta, que “os signos da bondade, da solicitude, da compaixão são vistos medrosamente como perfídia, prelúdio de um desfecho terrível, entorpecimento e embuste, como maldade refinada, em suma” (NIETZSCHE, 2003, p. 51; HH 1, § 45). Esses, certamente, não seriam capazes de dar continuidade a tão elevada cultura, nem mesmo fazer erigir sobre esses valores alguma comunidade, se tão compadecidos fossem. Assim, isso explica, para ele, a civilização que se fez existir dentro da “nossa moralidade atual”, sobre os escombros dessas tribos e castas superiores.

Um ponto que difere Nietzsche dessa fase de seus escritos, com a anterior, de completo elogio aos gregos antigos, homens mitológicos, de uma cosmogonia própria, e elevada, artística, por sua vez, pode ser notada na passagem, de *HH 1*, que “‘mau’ é a palavra que caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico, mau” (NIETZSCHE, 2003, p. 51; HH 1, § 45). Aqui, toda a construção corriqueira, mesmo vulgar, apressada, do que é a obra filosófica de Nietzsche – dessas que até o senso comum já se apropriou – é um tanto abalada em suas estruturas. Certamente, um estudioso de Nietzsche bem sabe que o pensador alemão escreve para não ser absolutamente catedrático, não formular doutrina, não criar escolas de pensamento sistematizado. Porém, ainda assim, quando vez por outra vemos passagens relacionadas ao tempo dos homens mitológicos –

em uma delicada cópia da apresentação de *Parsifal*: ‘Ao meu querido amigo, Friedrich Nietzsche. Richard Wagner, Membro do Alto Conservatório’. Precisamente ao mesmo tempo ele recebia meu livro *Menschliches, Allzumenschliches* – e como isso tudo estava perfeitamente claro, mas também o fim. Com que frequência tenho sentido de todas as maneiras possíveis só isso – tudo está perfeitamente claro, mas também o fim!’ (NIETZSCHE, 1882 In HANSHE, 2007, p. 59) - Nietzsche poderia estar se referindo nesse final, provavelmente, a sua condição de saúde. Finalmente, em 13 de fevereiro de 1883, com a morte de Wagner, Nietzsche escreve uma carta a Meysenburg, lamentando o fato: “Foi completamente difícil, muito difícil, por seis anos ter de ser

e Pré-Socráticos –, nos encontramos intrigados com sua capacidade de não ser “um pensamento único”. Em *Nascimento da Tragédia*, vejamos como Nietzsche aborda acerca de sua concepção sobre Sócrates e, conseqüentemente, Eurípedes:

Mas a palavra mais penetrante desse culto novo e inaudito ao saber e ao entendimento, foi Sócrates quem a disse, quando constatou ser o único que confessava nada saber, enquanto, em sua perambulação crítica por Atenas, visitando os grandes estadistas, oradores, poetas e artistas, encontrava por toda parte a fantasia do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não tinham um entendimento correto e seguro nem mesmo sobre sua profissão e a exerciam por instinto. “Apenas por instinto”: com esta expressão tocamos o coração e o centro da tendência socrática (NIETZSCHE, 1987, p. 12; NT, § 13).

Com essa citação, pode-se compreender que nada do que fosse “instintivo” poderia, e/ou deveria, ser aceito por Sócrates. Agora o novo estatuto de um novo *ethos* social da polis deveria ser não mais as narrativas heroicas míticas dos poetas, mas sim o discurso e a dialética cheia de racionalidade de Sócrates. Como? Está no Livro X de *A República*, quando Platão descreve esse diálogo entre seu mestre e Glauco:

[...] não compreendem [os poetas] que estas [suas obras] estão a três graus de distância da realidade e que podem ser criadas facilmente, mesmo sem conhecer a verdade, exatamente porque são aparências privadas de realidade; [...] se, porém, conhecesse o que imita, [o poeta] dedicaria muito mais seu tempo a objetos reais que a imitações e, como memória procuraria deixar muitas obras boas, preferindo ser o objeto antes que os autos dos elogios (PLATÃO, 2006, p. 139).

Com esse ato, os poetas acabaram de – como se costuma dizer, serem expulsos da Politeia, ou seja, da “cidade perfeita” da República platônica.

Segue o que Nietzsche ainda tem a dizer sobre Sócrates, que contou com a ajuda de Eurípedes:

Aqui o *pensamento filosófico* cresce com mais viço do que a arte e obriga-a a se agarrar ao caule da dialética. No esquematismo lógico a tendência *apolínea* transformou-se em crisálida: assim como em Eurípedes podíamos perceber algo correspondente e, além disso, uma transposição do *dionisíaco* em sentimento natural, Sócrates, o herói dialético do drama platônico, lembra-nos, por afinidade de natureza, o herói eurípediano, que tem de defender suas ações com argumentos e contra-argumentos e por isso tantas vezes corre o perigo de perder nossa compaixão trágica: pois quem seria capaz de desconhecer o elemento *otimista* na essência dialética, que em cada conclusão comemora seu jubileu e somente em fria clareza e consciência pode respirar: o elemento otimista que, uma vez inoculado na tragédia, há de infeccionar pouco a pouco suas regiões dionisíacas e levá-la necessariamente à autodestruição – até o salto mortal no espetáculo burguês. [...] “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o feliz” (NIETZSCHE, 1987, p. 13; NT, § 14).

adversário de alguém que se honra e se ama como amei Wagner” (NIETZSCHE, 1883 In HANSHE, 2007, p. 62). Todas as passagens citadas são de tradução nossa.

A retirada do deus da máscara, Dioniso, de cena, em nome de uma objetivação apolínea na moralização das encenações na tragédia grega, aniquilou justamente o que de mais carnal havia no teatro grego, ou seja, seu aspecto de *pathos*. Ora, o problema de Nietzsche ainda é, naquele momento, o enaltecimento de toda uma cultura e tradição em torno do racionalismo, da metafísica platônica, em detrimento da expressão estética dos homens, sua característica dionisíaca, trágica e irracionalista, pode-se dizer assim.

Porém, para Nietzsche, a revisão de seu pensamento, do que o mesmo considerava dessa nova interpretação sobre a vida, o mundo e a filosofia, especificamente, vai passar por uma avaliação do que ele compreendia sobre os valores metafísicos da arte, da música e da religiosidade grega. Como o pensador nos apresenta, mais acima, ainda sobre sua nova postura diante dos valores que exaltava, argumenta que fechou “os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral”. Para ele, houve também um engano “quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim”. E arremata, sobre os antigos mitológicos e religiosos, que foi “também quanto aos gregos”.

Ao nos voltarmos à nossa cultura, moderna, sua perspectiva é de que é composta de traços empobrecidos, de caráter fraco, baixo. O que vale, na civilização ocidental moderna, segundo o pensador, é ter sentimentos morais de altruísmo e compaixão, e que mais soam como degradantes. Nessa cultura, por exemplo, “existem casos em que o compadecer é mais forte do que o próprio padecer” (NIETZSCHE, 2003, p. 52; HH 1, § 46). De fato, certo sentimento como do “altruísmo” está mais para “amor a algo de si, um pensamento, um anseio, um produto, do que a algo diferente de si” (NIETZSCHE, 2003, p. 58; HH 1, § 57). Os motivos que nos impulsionam a agir de maneira solidária, altruísta, estão mais para uma divisão de “seu ser”, que sacrifica “uma parte à outra”, como, segundo Nietzsche, um soldado “que deseja cair no campo de batalha por sua pátria amada”, para que ela seja vitoriosa com os méritos que incluem, até mesmo, sua morte; ou a mãe que “dá ao filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes a saúde, sua fortuna” (NIETZSCHE, 2003, p. 58; HH 1, § 57). “A inclinação por algo (desejo, impulso, anseio) está presente em todos os casos mencionados; ceder a ela, com todas as consequências, não é, em todo caso, ‘altruísta’. Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (NIETZSCHE, 2003, p. 58-59; HH 1, § 57).

Com essa máxima, Nietzsche aposta na condição dos homens de nosso tempo, que “quando um de nossos amigos é culpado de algo vergonhoso, por exemplo, sentimos uma dor maior do que quando nós mesmos o somos. Pois acreditamos mais do que ele na pureza de seu caráter: então o amor que temos a ele, provavelmente devido a essa crença, é mais forte do que

seu amor a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003, p. 52; HH 1, § 46). Certamente, um grande mal dos homens do nosso tempo, conforme diz Nietzsche, é algo que os “tornam hipocondríacos por empatia e preocupação com outra pessoa” (NIETZSCHE, 2003, p. 52; HH 1, § 47). Para o mesmo, a “compaixão que daí nasce não é outra coisa que uma doença”, assim, uma espécie de “hipocondria cristã, que ataca as pessoas solitárias e movidas pela religião, que continuamente têm diante dos olhos a paixão e a morte de Cristo” (NIETZSCHE, 2003, p. 52; HH 1, § 47).

Existe ainda, segundo o pensador, algo sobre tal moral, certa virtude, uma vaidade moral, e o sentimento de pudor, como uma forma de “vergonha”, que se edificou sobre esses sentimentos morais. Um conceito fortemente religioso se faz junto de um “mistério”, pois, “em toda parte havia áreas circunscritas, as quais o direito divino negava o acesso, a não ser em determinadas condições: puramente espaciais, antes de tudo, na medida em que certos lugares não podiam ser pisados pelos pés dos não-iniciados” (NIETZSCHE, 2003, p. 76; HH 1, § 100). Pois então, mais tarde, esse sentimento de pudor passou a ser observado sob os desejos e atos sexuais, tornando-se algo proibido aos não-adultos.

Outro dos nobres valores de compaixão da civilização ocidental moderna, o sentimento de “amor”, por exemplo, segundo Nietzsche, dentro de nossa moralidade, é algo impressionantemente feito de promessas. Esse amor é construído a partir do sentimento de aparente compaixão e altruísmo, que mascaram um enorme sentimento egoísta. “Quando um de nossos amigos é culpado de algo vergonhoso, por exemplo, sentimos uma dor maior do que quando nós mesmos o somos. Pois acreditamos mais do que ele na pureza de seu caráter: então o amor que temos a ele, provavelmente devido a essa crença, é mais forte do que seu amor a si mesmo” (NIETZSCHE, 2003, p. 52; HH 1, § 46). Ou, aquele amor por algo, já mencionado, como a pátria, e “a mãe que dá ao filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes sua saúde, sua fortuna” (NIETZSCHE, 2003, p. 58; HH 1, § 57). São esses, segundo o pensador, nítidos exemplos de que

[...] pode-se prometer atos, mas não sentimentos; pois estes são involuntários. Quem promete a alguém amá-lo sempre, ou sempre odiá-lo ou ser-lhe sempre fiel, promete algo que não está em seu poder; mas ele pode prometer aqueles atos que normalmente são consequência do amor, do ódio, da fidelidade, mas também podem nascer de outros motivos: pois caminhos e motivos diversos conduzem a um ato (NIETZSCHE, 2003, p. 59; HH 1, § 58).

Mais do que isso: é preciso ter boa memória, para poder cumprir as promessas feitas (NIETZSCHE, 2003, p. 59; HH 1, § 59). Para Nietzsche, um sentimento moral está diretamente ligado ao intelecto.

O amor e a compaixão, por sua vez, constituem uma feição religiosa de nossa estirpe, uma vocação do cristianismo, por excelência, em vista de toda a história mítica e mística que se

constrói em torno da figura de Cristo. Uma análise elaborada pelo professor e pesquisador Jelson de Oliveira, sobre “a questão da religião” em *HH*, foi publicada em artigo, no qual, o autor destaca, sobretudo, a composição do “ascetismo” e da “inocência” nesse problema. Sua proposta é referente à análise de Nietzsche sobre o ascetismo como parte da metafísica religiosa. O artigo, nesse caso, é também tocante:

[...] à demonstração de que o ascetismo e a santidade não passariam de um exercício de poder do indivíduo sobre si mesmo, como uma “ânsia de domínio” que, pela ausência de “objetos” externos, acaba se voltando contra a si mesmo, pela via da “tiranização de partes de seu próprio ser”, resultando no desprezo e escárnio do homem consigo mesmo, sentimento que redundava na moralidade da culpa. O procedimento de Nietzsche, ao aliviar o homem desse peso, restabeleceria a inocência e a irresponsabilidade pela via da afirmação da necessidade de todas as coisas e da crítica à ideia de livre arbítrio (OLIVEIRA, 2013, p. 215)⁴⁰.

Trata-se, justamente de uma das mais pungentes críticas de Nietzsche, no que se refere à religião, além de sua tentativa de santidade pelo “ascetismo”, e o “exercício de poder sobre si mesmo”, também pela moralidade de culpa, que só pode ser desenvolvida por uma forte ideia de “livre arbítrio”, nosso próximo tema.

2.2 Livre-arbítrio

Um dos mais relevantes aforismos da obra *Humano, demasiado humano* é, certamente, o de número 39, o qual se intitula “A fábula da liberdade inteligível”. É importante para a obra, e nos é da mais alta estima, para fins de análise argumentativa. Segundo diz o aforismo, “a história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história

⁴⁰ “(...) Na análise nietzschiana dos ideais religiosos, a denúncia passa pela afirmação de que com eles, o homem também se tornou mais interessante, mais complexo, mais atraente. Ocorre que, como história, todos os sentimentos religiosos e morais também precisam se colocar em movimento, abrir mão das convicções, sentir o espírito de forma tão ‘livre e infatigavelmente vivo’ para ‘evitar esse enrijecimento mediante uma contínua mudança’ (MA I/HH 1 637, KSA 2.362). Avançando ‘de opinião em opinião’, os espíritos livres se desapegaram das grandes convicções para experimentar a liberdade do andarilho, o personagem que fecha o primeiro volume de *HH*, como prenúncio de uma das duas partes do segundo volume, justamente intitulado *O andarilho e sua sombra*. O andarilho é o personagem da liberdade plena, daquele que reconhece a falta de meta na existência e que compraz com a mudança e a passagem. Nietzsche faz da sua, portanto, uma filosofia da viagem, na qual há ‘alegria na mudança’ (MA I/HH 1 638, KSA 2.363) mesmo em meio ao sofrimento da verdade, às ‘noites ruins’, ao cansaço e à incompreensão. A viagem é um conceito de tipo antimetafísico. Como tradução metafórica de uma aceitação, a anuência da necessidade de todas as coisas, o andarilho é o personagem da busca, da passagem por várias experiências, da valorização das vivências mais próprias que caracterizam a vida humana, do interesse pelas coisas mundanas, por demais humanas. Ele é o antípoda do proprietário, representado justamente pelo homem da fé, pelos santos e ascetas, muitos dos quais, aliás, também foram andarilhos, mas não conseguiram se desvencilhar de seus próprios ideais. Viajaram sem sair de casa. Permaneceram aprisionados pelas cadeias metafísicas” (OLIVEIRA, 2013, p. 241-242).

dos chamados sentimentos morais” (NIETZSCHE, 2003, p. 47; HH 1, § 39) tem algumas fases de desenvolvimento:

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o efeito como causa. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser (NIETZSCHE, 2003, p. 47; HH 1, § 39).

Para o pensador alemão, a consideração das nossas atitudes, como boas ou más, depende mais do observador, em seu tempo e espaço, conforme os hábitos conjecturais. Não se pode considerar, primeiramente, o agente homem como responsável por nada em seus atos, por ser mais “consequência necessária” e que “se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes”. Com isso, Nietzsche aponta como um erro e uma história de erro, a história dos sentimentos morais, sobretudo, quando esta “se baseia no erro do livre-arbítrio”. Acusa seu predecessor sobre o assunto, especificamente Schopenhauer, de reforçar tal equívoco. Schopenhauer, afirma Nietzsche, abordou o quanto o “ser” é dotado de “livre-arbítrio”, e essa liberdade conduz o “fazer”, de forma que “*esse*” (ser) se torna o grande responsável por algo que tenha sido apenas cometido por aquele que atua no “*operari*” (operar). Todo o querer da vontade humana se torna precedente da existência, o que Nietzsche considera o grande equívoco de raciocínio sobre o caráter, ao que ele chama de “fantástica conclusão” sobre os homens, “da chamada liberdade inteligível”.

Ainda sobre a concepção de “caráter imutável”, conforme se intitula o aforismo 41, por exemplo, Nietzsche argumenta que não é verdadeira a consideração que se faz sobre a imutabilidade do caráter, em vista da brevidade da vida humana. Para o pensador, ainda, deixamos transparecer, muitas vezes, traços impressos durante milhares de anos da existência humana. Não seriam, segundo ele, atingidos em profundidade quando se tenta alterar essa condição, pois, teríamos vários indivíduos diversificados em nosso ser, completamente mutável, sendo um pouco de cada coisa dessa história comportamental. Por isso,

Devemos ter o cuidado de não incorrer na censura injusta, ao refletir sobre épocas passadas. A injustiça na censura injusta, ao refletir sobre épocas passadas e povos não deve ser medida pelos nossos critérios. Pois naquele tempo o instinto de justiça não estava ainda desenvolvido. Quem pode censurar o genebrês Calvino por fazer queimar o doutor Serveto? Foi um ato coerente, que decorreu de suas convicções, e do mesmo modo a Inquisição tinha suas razões; sucede que as ideias dominantes eram erradas e

tiveram uma consequência que nos parece dura, porque se tornaram estranhas para nós (NIETZSCHE, 2003, p. 76-77; HH 1, § 101)⁴¹.

Essa passagem deve ser bem compreendida para que não haja confusões interpretativas. O que o autor entende como “erradas”, vale ressaltar, conforme nossa exposição caminha para apresentar, são as atitudes completamente inversas ao nosso modo mais corriqueiro de pensar, sob nossa forma moral atual. Assim, Nietzsche está, também, avaliando o que teriam sido as consequências duras e estranhas da Inquisição, e o modo de Calvino solucionar alguma contenda com alguém.

Assim, nos encontramos sempre desenvolvendo e transformando nossos hábitos, conforme cada etapa de nossa história moral. “Por isso ele [o homem] tem ódio aos estágios que ficaram mais próximos da animalidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 49; HH 1, § 40). Diz, Nietzsche, no aforismo 42,

[...] a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual. “Imoral” designa, portanto, que um indivíduo ainda não sente, ou não sente ainda com força o bastante, os motivos mais elevados, mais sutis e mais espirituais trazidos pela nova cultura: designa um ser atrasado, mas apenas numa diferença de grau. – a própria hierarquia dos bens não é estabelecida ou alterada segundo pontos de vista morais; mas com base na sua determinação vigente é decidido se uma ação é moral ou imoral (NIETZSCHE, 2003, p. 50; HH 1, § 42).

Esse aforismo, que recebe o título de “A ordem dos bens e a moral”, revela que haveria uma hierarquia dos bens que são aceitos, baseada numa condição de egoísmos, pequeno, elevado ou supremo. O pequeno, segundo o pensador, seria dos prazeres imediatos dos sentidos, o mais supremo, por sua vez, seria da busca pela saúde. Para Nietzsche, nossas atitudes independem de nosso querer, pois, agimos conforme a necessidade, pois, nada seria fixo em nosso completo ser. Diz ainda, anteriormente,

Mas o mal-estar após o ato [considerado mau] não precisa absolutamente ser racional: e não o é, de fato, pois se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente. Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso (NIETZSCHE, 2003, p. 48; HH 1, § 39).

Os “homens cruéis”, que seriam “homens atrasados”, são os homens de tempos remotos – ou atavismo⁴², que, diferente de hoje, eram de formas culturais passadas, que em nós estariam

⁴¹ Miguel de Serveto (1511-1553). Médico espanhol, foi o primeiro a descrever a circulação pulmonar com exatidão, bem como participou pioneiramente dos estudos sobre a circulação sanguínea. Foi autor sobre várias discussões bíblicas, pregando a volta a um cristianismo “puro”, como “ensinado por Jesus”. Foi esse um dos motivos que o levou a quebrar princípio intocável dos dogmas entre católicos e protestantes, da Santíssima Trindade. Acusado de heresia, foi preso e julgado, em Lion, na França. Após fugir da prisão, seguia rumo à Itália, pela Suíça, quando foi novamente preso, em Genebra, onde foi julgado e condenado a morrer na fogueira, por um tribunal inquisitório dirigido por João Calvino. Fonte disponível em: < http://www.adventistas.com/marco2003/miguel_servetus.htm>. Acessado em 09 de janeiro de 2015.

escondidas, ocultas, sem desenvolvimento completo do cérebro, herdeiros que somos de variados estágios de comportamento, não nos dando a devida delicadeza. Fomos, nós, em nosso passado, resultado de nosso ancestral, em sinuosidades fisiológicas, anatômicas, físicas, bem como, em hábitos, não sendo responsáveis nem por isso, nem por aquilo. Nossos atos são tão responsáveis, em necessidade, quanto os elementos da natureza e sua condição inalterável.

No fundo as pessoas acham que, se alguém acreditou honestamente em algo e lutou e morreu por sua crença, seria bastante *injusto* se apenas um erro o tivesse animado. Tal acontecimento parece contradizer a justiça eterna: eis por que o coração dos homens sensíveis sempre decreta, em oposição a sua cabeça, que entre as ações morais e as percepções intelectuais deve necessariamente existir uma ligação. Infelizmente não é assim; pois não há justiça eterna (NIETZSCHE, 2003, p. 56; HH 1, § 53).

O pensador nos oferece, ainda, com certa margem para que nos lembremos de que dentre todos os nossos atos, aqueles que nos causam certo “mal-estar” não passa de algo absolutamente transitório: que não temos um “ser” fixo, e que “é coisa que podemos deixar para trás” (NIETZSCHE, 2003, p. 48; HH 1, § 39). Seu argumento ainda reforça que “em muitas pessoas ele [- o mal-estar -] não existe em absoluto, com respeito a ações pelas quais muitas outras o sentem” (NIETZSCHE, 2003, p. 48; HH 1, § 39). Isso se daria, afirma Nietzsche, por conta de que temos, inequivocamente, uma evolução dos costumes e da cultura, com vários períodos de história do mundo. Portanto, não se pode, corretamente, julgar como injustos os atos de outrem, como certo ou errado, muito menos os próprios. Porém, Nietzsche nos dá a aceitação de que temos a necessidade de nos enganarmos, de sermos enganados e que isso faz parte da conservação da espécie. Para ele, existe algo ilógico, irracional, uma “besta”, em nós que precisa da mentira da moral, “para não sermos por ela dilacerados”. Segundo o pensador, “sem os erros que se acham nas suposições da moral, o homem teria permanecido animal. Mas assim ele se tomou por algo mais elevado, impondo-se leis mais severas” (NIETZSCHE, 2003, p. 49; HH 1, § 40).

⁴² Faz-se relevante a lembrança da questão do “atavismo” na obra de Nietzsche. Presente como proposta já em *HH* ressurge algumas outras vezes em sua obra, como em *GC*, no aforismo 10, que aqui segue: *Uma espécie de atavismo.* – Prefiro entender os homens raros de uma era como rebentos tardios, que emergem subitamente, de culturas passadas e de suas energias: como que o atavismo de um povo e de seus costumes: - assim haverá realmente algo neles a *entender!* Agora parecem estranhos, raros, extraordinários: e quem sente tais energias em si mesmo tem de cultivá-las, defende-las, honrá-las, promove-las contra um mundo oposto e diverso: e assim ele se torna um grande homem ou um excêntrico e doido, desde que não pereça logo. (...) Talvez fossem requeridas, pressupostas: era impossível tornar-se grande com elas, já pelo fato de não haver o perigo de com elas tornar-se também louco e solitário. – É sobretudo nas linhagens e castas mantenedoras de um povo que sucedem tais retornos [- *Nachschläge*: “recrudescências” – Cf. nota 7 à primeira dissertação de NIETZSCHE, N. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 153] de velhos impulsos, não havendo possibilidade desse atavismo quando raças, hábitos, avaliações mudam rápido demais. (...) O espírito das linhagens conservadoras” (NIETZSCHE, N. *Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2012. p. 60).

Para o pensador, um certo engano de si, uma falsa realidade, faz-se necessária, até mesmo para alguma conservação da vida. Segundo o mesmo, “a vida não é excogitação [- investigação que, se profunda, encontra algo que está além do aparente -] da moral: ela *quer* ilusão, *vive* da ilusão...” (NIETZSCHE, 2003, p. 8; HH 1, Prólogo § 1). Vive-se, inclusive, da ilusão da previsibilidade... “Deveríamos poder calcular previamente cada ação [humana] isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade” (NIETZSCHE, 2003, p. 81; HH 1, § 106). O erro e a ilusão estão, inclusive, na fábula do “livre-arbítrio” – como diz Nietzsche, no aforismo 39. “A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado” (NIETZSCHE, 2003, p. 81; HH 1, § 106).

A mentira, por sua vez, como erro moral de uma “ausência de verdade”, talvez fosse mais algo como que uma construção manipulada da mentira, conforme algum interesse necessário. Como a uma criança em ambiente de educação doméstica inóspita, haveria “um sentido para a verdade, uma aversão à mentira lhe é estranha e inacessível, e ela mente com toda a inocência” (NIETZSCHE, 2003, p. 57; HH 1, § 54). Mentir pode ser, portanto, ato necessário e inocente – e não há nada pior para aquele que “estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 81; HH 1, § 107): “a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir” (NIETZSCHE, 2003, p. 81; HH 1, § 107) – nesse aspecto, diz ainda o pensador, a respeito de tal inocência: [espera-se] daqui a milhares de anos talvez [um novo hábito] seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa⁴³” (NIETZSCHE, 2003, p. 82; HH 1, § 107). O homem do conhecimento não suporta a ideia da irresponsabilidade total de seus atos errados e vergonhoso – para ele.

A busca por uma verdade, algo que nos prendesse em um hábito fixo, que fosse tido por “correto”, o “certo”, nas falsas ilusões, e isso também foi devidamente relevante, inclusive, para que pudéssemos nos conservar, como espécie. Em *Verdade e Mentira no Sentido Extra-moral* (1873), por exemplo, isso fica muito evidente.

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência

⁴³ “‘Consciente da culpa’: *schuldbewufst*; ‘conscientes da inocência’: *unschuld-bewufst*; pois ‘inocência’, em alemão, é *Unschuld*, a ‘não-culpa’”. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

com chifres ou presas aguçadas. No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a conservação dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um [...] puro impulso à verdade (NIETZSCHE, 1999, p. 53-54; VM, § 1).

O intelecto traz a falsa ilusão de que existe alguma verdade, entretanto, o homem apenas se vê mais uma vez iludido, ludibriado, assistindo apenas a representações⁴⁴, pois, “eles estão profundamente imersos em ilusões e imagens de sonho, seu olho apenas resvala às tontas pela superfície das coisas e vê ‘formas’, sua sensação não conduz em parte alguma à verdade”. E mais: muito dessa ilusão é mesmo conduzida de maneira que “seu sentimento moral tentasse impedi-lo” (NIETZSCHE, 1999, p. 54; VM, § 1).

Certamente, tais ilusões, ao mesmo tempo, criaram a sensação de verdade. Essa mesma que todos os homens buscam, e que tem a necessidade de se deixar acreditar por uma obrigação social, para poder ainda existir, poder se conservar, assim, induz sentido às coisas do mundo de forma metafórica⁴⁵, que moralmente será aceitável pelos homens:

[...] de onde provém o impulso da verdade: [...] até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos. Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*⁴⁶, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade (destaque do original) (NIETZSCHE, 1999, p. 57; VM, § 1).

Ora, nesse sentido, o homem até se esquece de que ele compõe um sistema simbólico, cujos significados já se incutiram na perspectiva de mundo que ele possui. Tudo o que se fez, certamente, foi por uma questão, portanto, de conservação, social e moral. Apenas assim, lhe foi possível se manter até o estágio de sua existência, habitual, como se encontra agora.

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer

⁴⁴ “Representações”, certamente, é o conceito por Nietzsche de sua – ainda – fonte de inspiração, o filósofo Arthur Schopenhauer, de sua Primeira Fase.

⁴⁵ Nietzsche diz, nessa passagem, sobre a metáfora, que “do mesmo modo que [um surdo-mudo], porventura, vê com espanto as figuras sonoras de Chladni [- físico alemão, do século XIX, que é reconhecido por fazer experiências sonoras -] desenhadas na areia, entre suas causas na vibração das cordas e jurará agora que há de saber o que os homens denominam o ‘som’, assim também acontece a todos nós com a linguagem. Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos das árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” (NIETZSCHE, 1999, p. 56; VM, § 1).

⁴⁶ A questão da “inconsciência”, certamente, tem relação com uma das fontes de sua inspiração, da Primeira Fase – e por toda sua produção filosófica, obviamente, o filósofo (e psicólogo) Eduard von Hartmann, com sua obra *Filosofia da Inconsciência*.

existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes*⁴⁷ desapareça de seu mundo. Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade. Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser “verdade”, isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira (NIETZSCHE, 1999, p. 54; VM, § 1).

Nessa passagem, Nietzsche já dá ensejo a seu pensamento de anos mais tardios, mesmo em *HH 1*, que serão a marca de *GM*⁴⁸, quando se refere ao fato de que “o mentiroso usa as

⁴⁷ “Guerra de todos contra todos”: frase reconhecidamente da obra de Thomas Hobbes, *O Leviatã*, filósofo inglês, contratualista, do século XVII.

⁴⁸ Podemos relacionar essa questão ao problema da junção “Valor/Avaliação: Al.: *Wert/Wertschätzung*: *O valor, em Nietzsche, opõe-se à simples representação. De fato, não há divisão entre o teórico e o prático: os valores são crenças interiorizadas que traduzem as preferências fundamentais de um tipo dado de vivente, o modo como ele hierarquiza a realidade fixando o que sente (equivocadamente às vezes) como prioritário, necessário, benéfico ou, ao contrário, nocivo. Esse trabalho de apreciação é o que o termo avaliação ou estimativa de valor (*Wertschätzung*) destaca mais claramente. **Os valores são interpretações e não são mais passíveis de uma apreciação em termos de verdade ou falsidade do que qualquer outro gênero de interpretação. O que os caracteriza não é uma natureza específica, é antes uma posição particular no seio de uma determinada cultura – qualquer interpretação sendo passível de entrar, se as condições de cultura o permitirem, na categoria de valor. Pode-se, de fato, falar de interpretações fundamentais para indicar que são elas que comandam a constituição de todas as outras interpretações mais desenvolvidas que aparecem nas diversas culturas, sobretudo as doutrinas e sistemas de pensamento morais, religiosos, filosóficos etc. um exemplo dessa relação de subordinação entre uma interpretação segunda e um valor é o ideal científico e, mais amplamente ainda, o ideal de conhecimento que repousa sobre os valores fundamentais que são a crença na existência de um bem e um mal em si, opostos de forma excludente, como mostra o aforismo 344 de *GC*: sem a crença num bem em si não existe ideia possível de verdade (no sentido clássico do termo) e, portanto, de valorização do saber objetivo; situação bem diversa é a que nos revela a cultura dos gregos trágicos, anteriores ao socratismo e ao platonismo, segundo Nietzsche. ***Existe um estreito vínculo entre a noção de valor e a de pulsão ou instinto. Do ponto de vista psicofisiológico, essas preferências fundamentais que os valores exprimem as necessidades capitais do organismo que avalia, equivalência sublinhada, por exemplo, em *ABM*: ‘avaliações, ou mais claramente falando, exigências fisiológicas ligadas à conservação de uma determinada espécie de vida’ (§ 3). Os instintos, afetos ou pulsões são os processos interpretativos regidos por essas preferências axiológicas na organização da vida e hierarquizados em função dessas preferências. Assim, para Nietzsche, os valores ganham a condição de sintomas do estado do corpo interpretante, ou ainda, do grau de força própria à sua vontade de poder: ‘Todos os juízos de valor são o resultado de quantidades determinadas de força e do grau de consciência que delas se tem: são as leis da *perspectiva* aplicadas a cada vez à natureza particular de um homem e de um povo – ao que é próximo, importante, necessário etc.’ (*FP X*, 25 [460]). A definição do homem como animal que mede reporta-se diretamente a esse pensamento sobre os valores: ‘Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalentes, trocar – eis o que preocupou o primeiro de todos os pensamentos do homem a ponto de ser, em certo sentido, o pensamento [...] o homem se designou como o ser que mede valores, que avalia e mede, como o ‘animal estimulador em si’ (*GM II*, § 8). O termo ‘valor’ possui, no questionamento genealógico, um segundo sentido e designa então o caráter benéfico ou nocivo para a vida dos diversos valores. Depois de recusado o antigo critério que era a verdade, a reflexão nietzschiana se volta para a construção de um novo critério que permita decidir [sobre] as interpretações: será no poder que Nietzsche o encontrará – ou seja, concomitantemente no grau de poder que um valor exprime e no poder que esse valor, incorporado e tendo-se tornado regulador, irá conferir, no longo prazo, ao tipo de vivente que o adotar. Muitos textos póstumos explicitam essa análise: ‘Ora, pelo que se mede objetivamente o valor? Unicamente pelo *quantum* de *poder intensificado* e *organizado*, de acordo com o que se produz em qualquer evento, qual seja, uma vontade do mais...’ (*FP XIII*, 11 [83]). O valor dos valores exprime, portanto, como também diz Nietzsche, a viver e se intensificar, em conformidade com as exigências da vontade poder – ou sua capacidade de escapar do niilismo e da vontade de morte: ‘O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista

designações válidas, as palavras, para fazer aparecer o não-efetivo como efetivo. [...] Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversões dos nomes” (NIETZSCHE, 1999, p. 54; VM, § 1). Em termos de conduta social, conferimos algo referente a isso anteriormente, com relação à ideia de o homem ser naturalmente mau, para Hobbes, ou naturalmente bom, para Rousseau.

Ainda sobre o aspecto da valoração moral que nossa civilização adquiriu, argumenta Nietzsche, que, de certo modo, o ato de maldade não tem objetivo nenhum de causar sofrimento ao outro, mas sim, de lhe causar prazer a si. Há inocência na maldade. “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más” (NIETZSCHE, 2003, p. 75; HH 1§ 99). Esse mesmo prazer, sendo assim, se manifestaria em algum “sentimento de vingança ou de uma mais forte excitação nervosa” (NIETZSCHE, 2003, p. 78; HH 1, § 103).

Assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro. Pois ela abriga no mínimo dois (talvez muitos mais) elementos de prazer pessoal, e é, desta forma, fruição de si mesma: primeiro como prazer da emoção, a espécie de compaixão que há na tragédia, e depois, quando impele à ação, como prazer da satisfação no exercício do poder. Além disso, se uma pessoa que sofre nos é bastante próxima, livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizar atos compassivos. – à parte alguns filósofos, os homens sempre situaram a compaixão num nível baixo, na hierarquia dos sentimentos morais; e com razão (NIETZSCHE, 2003, p. 79; HH 1, § 103).

A compaixão é outra marca do homem ocidental, que foi tomando como característica elementar de sua estirpe, conforme também já tratamos no subtítulo anterior. Nietzsche, porém, argumenta, com muita clareza, que é uma “fruição de si”, naquele que age compassivamente; “prazer da satisfação do exercício do poder”, “livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizar atos compassivos”. Assim, compreendemos a necessidade de nos concentrarmos nesse conceito, como ingrediente da “história dos sentimentos morais”, como veremos também, e mais especificamente, no ponto a seguir.

2.3 Compaixão

Há, nos homens de nosso tempo, segundo Nietzsche, certo “desejo de suscitar compaixão” no outro. “La Rochefoucauld⁴⁹ acerta no alvo quando, na passagem mais notável de

das condições de conservação e de intensificação, considerando-se formações complexas de relativa duração da vida no seio do devir’ (*FP XIII*, 11 [73])” (WOTLING, 2011, p. 54-56).

⁴⁹ François de La Rochefoucauld (1613-1680). Moralista francês, aristocrata, escritor que tinha o hábito de escrever por máximas e epigramas, assim como Nietzsche também adota. Seu mais famoso livro foi *Reflexões*

seu auto-retrato (impresso pela primeira vez em 1658), previne contra a compaixão todos os que possuem razão, quando aconselha a deixá-la para as pessoas do povo, que necessitam das paixões (não sendo guiadas pela razão) para chegarem ao ponto de ajudar os que sofrem e de intervir energicamente em caso de infortúnio; enquanto a compaixão, no seu julgamento (e no de Platão)⁵⁰, enfraquece a alma” (NIETZSCHE, 2003, p. 53; HH 1, § 50).

Pode-se fazer um paralelo, destarte, com outros textos, até mesmo de sua fase de produção filosófica, qual seja, esta que estamos analisando, a Segunda Fase (ou Intermediária), na qual se encontra *HH 1*.

ou sentenças e máximas morais, de 1664. Escritor amargurado, com duras críticas morais e das ações humanas; sobre as qualidades e as falsas virtudes, o egoísmo e a hipocrisia, etc. Certamente, iremos verificar grande parte dessas mesmas questões sendo tratadas por Nietzsche, em *HH*. Fonte disponível em: <<http://educacao.uol.com.br/biografias/la-rochefoucauld.jhtm>>. Acessado em 08 de janeiro de 2015. Nas citações do espólio de Nietzsche sobre ele, que vão se seguir, consultar: LA ROCHEFOUCAULD. *Réflexions, sentences et maximes morales*. Paris, s.d., máxima 374.

⁵⁰ Platão desconsidera o uso da compaixão. Exatamente na passagem citada, Nietzsche afirma isso, com referência ao pensador grego do século V, tomando por base o que o pensador antigo identifica como sendo a “compaixão”, um sentimento que se pode ter – apenas, pelos escravos. Em artigo sobre Nietzsche, publicado pela revista *Trans/Form/Ação*, da Faculdade de Filosofia, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, *Campus Marília*, a pesquisadora e professora Sandra Caponi, da UFSC, faz um estudo relacionado à sua área de trabalho, da saúde pública, para tentar nos explicar, no artigo *A Lógica da Compaixão*, um possível significado do que Platão compreendia por “compaixão”: “Nesse instante, em que pela força da compaixão a razão terapêutica silencia todas as palavras, a partir do momento em que o co-sofrimento mudo substitui os argumentos, e que a proximidade do sentido anula as distâncias e as mediações que o diálogo pressupõe, corremos o risco de reforçar formas coercitivas de assistência. Então, é a própria humanidade que fica entre parênteses. O co-sofrimento exclui a razão terapêutica do âmbito do propriamente humano, inserindo seus atores num mundo que bem poderá vir a ser de deuses ou de escravos, mas que, dificilmente, haverá de ser um mundo de homens. Um mundo transido pelo dizer e pelo fazer humanos; os únicos capazes de gerar vínculos simétricos que excluam a coerção e a violência. Lembremos aqui Platão, em *As Leis*, pela primeira vez, propõe distinguir uma medicina inteiramente empírica, que prescinde da argumentação, da persuasão e do vínculo dialógico, e uma medicina preocupada com a instauração de um diálogo simétrico entre sujeitos que se reconhecem como iguais, onde não se pode prescindir da força, da argumentação e da persuasão. A medicina, para que possa ser considerada sábia e não puramente empírica, precisa: ‘trocar opiniões com o próprio doente e seus amigos e próximos, e, ao mesmo tempo que (o médico) aprende junto aos doentes, instrui, na medida do possível, o próprio paciente, sem lhe prescrever nada... e, assim, auxiliado pela persuasão, acalma e prepara continuamente seu paciente, até conseguir restituir, pouco a pouco, sua saúde’ (Platão, 1980, p. 720). Só então é possível falar de uma medicina que homens livres exercem em benefício de homens livres, tendo superado desse modo os limites que impõem uma medicina de escravos, dirigida a escravos. Esta última caracteriza-se, em troca, pelo fato de ser expeditiva e prescritiva, sempre segura, sem deixar lugar para a reflexão ou as dúvidas: ‘nenhum destes médicos dá nem aceita explicação alguma sobre os casos individuais dos diferentes servos, mas prescreve aquilo que sua experiência sugere, como se estivesse perfeitamente informado, adotando a postura de um tirano, e após isso, apressa-se em atender outro doente’ (Ibidem). Entre ambas as medicinas existe uma diferença essencial, a exclusão da palavra trocada e, conseqüentemente, a eliminação do direito de fazer de nossa própria dor alguma coisa inteligível, algo em relação ao qual possamos ter uma opinião e um julgamento. (...) A exclusão do âmbito do saber médico, de ‘razoáveis perguntas e de razoáveis respostas’, faz dele algo inapelável e, conseqüentemente, aproxima-o das legislações tirânicas (Platão, 1980, p. 857). Assim, na medida em que pretendermos fundamentar a assistência médica pela compaixão, que pela sua lógica interna exclui a mediação do diálogo razoado, corremos o perigo de aproximá-la de formas de ação tirânicas” (CAPONI, 1998-1999, p. 112-113). Cf. PLATÃO, *Las Leyes*. In *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1980.

Em artigo da professora e pesquisadora Sandra Caponi, podemos constatar algum paralelo sobre a questão da “compaixão”, sobretudo quanto à *Aurora* e *A Gaia Ciência*. Quanto à *GC*, primeiramente, o paralelo que a pesquisadora toma emprestado é quanto à “caridade”:

As perguntas que Nietzsche faz a respeito da caridade e da compaixão podem ser resumidas nestas duas: “É conveniente ser antes de mais nada homens compassivos?”; “É conveniente para os que padecem que deles vos compadeçais?” (1984, p. 338). A resposta a essas questões será, por sua vez, determinante: “Nossos benfeitores diminuem nosso valor e nossa vontade, ainda mais que nossos próprios inimigos”. O que acontece é que eles estão impossibilitados, a partir do início, de interpretar corretamente em toda sua complexidade a dor de quem padece, e é ali que radica uma característica que define o compassivo: “pois o próprio do sentimento de compaixão é despojar a dor alheia do que ela tem de pessoal”, de individual, de único e irrepetível. Quando o sentimento de piedade pretende superar este limite, ele se faz intolerável e é por isso que “na maior parte dos benefícios aos necessitados existe algo que indigna, pela indiferença com que o compassivo julga o destino, sem saber nada das conseqüências e complicações interiores que para mim e para você se chamam infortúnio (NIETZSCHE, 1984, p. 338)”⁵¹ (CAPONI, 1998-1999, p. 92).

Dessa forma, a crítica de Nietzsche se torna central na pesquisa sobre o tema da “compaixão”, em termos de que ela anula a ação humana, ela diminui aquele que sofre, na tentativa de não o fazer sofrer, sem saber se, talvez, fosse algo que aquele que sofre intimamente até desejasse passar por essa expiação da dor.

A pesquisadora procura respostas para a intrigante condição de poder e dominação de que opera a caridade e a compaixão e, ao mesmo tempo, a submissão de quem é atendido por esse ato compassivo:

É provável que, cotidianamente, descobramos a existência desses espetáculos de coerção e submissão, mas a força da frequência nada nos diz acerca dos motivos que levam esses homens e mulheres comuns e benfeitores a compartilhar a crença de que, por trás dessas realizações que eles realizam atos morais e que é por meio dessas realizações que eles podem converter-se e afirmar-se como pessoas virtuosas. É preciso descartar [...] [o fato de] que se prefere se apresentar como compassivo para poder exercer assim, mais livremente, o domínio e o poder. (CAPONI, 1998-1999, p. 93).

Dessa maneira, verificamos que, para a autora, o fator de dominação e poder fica muito evidente numa tentativa disfarçada, dissimulada, de ato moralmente aceito, porém, visa à coerção e à submissão do outro. Há, na seqüência, outro fator, este próximo de nosso ponto central, algo a ser visto no Capítulo 3, em termos de um sentimento comum à estirpe ocidental, que é o sentimento de “vingança”. Sigamos com *AA*, inclusive, ao longo da citação:

O contratempo sofrido por outra pessoa nos ofende, nos faz sentir nossa impotência e talvez nossa cobardia, se não acudirmos em seu auxílio... Ou na dor alheia vemos algum perigo que também nos ameaça, pois ainda que só seja como sinais da insegurança e da fragilidade humanas, os infortúnios alheios podem produzir em nós penosos efeitos. Rejeitamos esse gênero de ameaça e de dor e lhe respondemos por meio de um ato de compaixão, no qual pode existir uma sutil defesa de nós mesmos e até algum resqüício

⁵¹ Cf. NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*. Madrid: Sarpe, 1984.

de vingança (NIETZSCHE, 1978, p. 133). Em todos esses e outros fenômenos que se resumem na palavra “caridade”, o que se evidencia é que, na realidade, “pensamos muito mais em nós mesmos que nos outros”. O que fazemos no momento de realizar um ato de caridade é libertar-nos de um sentimento de dor que é absolutamente nosso, a dor que inspira o espetáculo da miséria, e o que fazemos então é libertar-nos de um padecimento, de um medo que é muito pessoal e muito nosso⁵² (CAPONI, 1998-1999, p.93-94).

A dor que temos receio de sentir em nós mesmos, buscamos, de acordo com nosso juízo moral, inculcar em outrem. Entretanto, mais parece mesmo um desejo de se demonstrar caridoso, e até mesmo, um sentimento de vingança (!). Essa vingança, certamente, deverá ser melhor explorada no próximo capítulo, mas, resta como fator relevante da história dos sentimentos morais, uma pergunta: o que ensejaria esse desejo? A dor alheia, que nos faz ver certo perigo que também nos ameaça, certamente. Como visto na citação acima, Nietzsche destacara os “sinais de insegurança e da fragilidade humanas”. Esses são fatores que conduziriam aos homens a agirem com sentimento de compaixão, como forma de defesa de sua condição fragilizada que, apenas pela compaixão ou pela caridade, poder-se-ia expiar alguma mágoa que tivesse sido internalizado.

Voltando ao texto objeto de nossa pesquisa, *HH 1*, notemos que o pensador argumenta como um tal sentimento acaba se tornando a arma dos fracos, o instrumento de orgulho dos tolos, sentimento esse que não se deveria, segundo Nietzsche, ser demonstrado. Como só poderá ser obra dos infelizes que têm a necessidade de utilizar dessa ferramenta, como tolos e deficientes intelectuais que são, causadas pela infelicidade que os mesmos detêm, de acordo com o que o pensador alemão depreende de La Rochefoucauld⁵³. O autor descreve como uma criança atraí

⁵² Cf. NIETZSCHE, F. *Aurora*. México: MEU, 1978.

⁵³ A leitura dos moralistas franceses antecede a dos ingleses, bem como de La Rochefoucauld e, até mesmo, de Paul Rée. Sobre esse tema, existem alguns textos sobre a questão, para nos auxiliar. A professora e pesquisadora Bárbara Lucchesi Ramacciotti, por exemplo, em texto obtido na Internet, deseja examinar a mutação em torno da questão da ciência dentro do projeto de “metafísica de artista” que *NT* trazia para o que vem exposto em *HH*, como sendo uma filosofia histórica. Para tanto, a autora deseja rever o conceito de *Aufklärung* que o pensador resgata como parte do conhecimento científico, por meio de algumas dicotomias conceituais, tais como arte X ciência, sabedoria trágica X racionalismo socrático, filosofia histórica X metafísica, convicção X verdade-experimento, espírito livre X espírito cativo. A questão é que, segundo o artigo, a informação que nos é indiscutível está na influência exercida sobre o pensador alemão de Paul Rée. Entretanto, em nota de rodapé, a autora argumenta que “Charles Andler observa que Nietzsche lê os moralistas franceses desde o período da obra de juventude, ou seja, antes mesmo do contato com Rée” (RAMACCIOTTI, 2009, p. 131). Ao mesmo tempo, em artigo, publicado por Jelson Oliveira, nos faz ter contato com informações semelhantes, porém, mais detalhadas. Seu artigo, *Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do Segundo Período*, certamente nos oferece um estudo aprofundado em torno do tema da influência de alguns moralistas franceses sobre a filosofia de Friedrich Nietzsche. A filosofia de Montaigne perpassa, até de forma semelhante a de Voltaire, as obras de segunda fase de Nietzsche, especificamente *HH*, por uma questão de ser esse pensador francês também um libertador do espírito (de “espírito livre”), bem como, inclusive, Montaigne lhe faz refletir sobre a naturalização da moral e a noção de experiência, e ambos tiveram uma filosofia da solidão (algo que o marca muito, por conta de, em seu caso, constantemente estar adoecido). “No aforismo 408, que encerra as *OS*, primeira parte do segundo livro de *HH*, Nietzsche faz uma confissão de parentesco intelectual com oito filósofos: ‘Quatro foram os pares [de mortos] que não se furtaram a mim, o sacrificante: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer’.

atenção de quem está em volta de si, com seu choro; ou os enfermos tentam conquistar a atenção dos que o cercam com a demonstração de sua dor, de seus gemidos e lamúrias. Para Nietzsche, essa seria uma forma de o infeliz, o fragilizado, ainda sentir algum prazer na sua dor, na sua debilidade, ao conquistar a atenção de alguém, por causar em outrem algum tipo de sentimento. Isso denota alguma força, pequena que seja, em contraste com a sua fraqueza, de causar sofrimento aos outros, com sua dor, por via da compaixão que irá gerar nas pessoas. Para ele, a maldade de se gerar compaixão é tão forte nos homens quanto a força da benevolência. Nisso, eles gozam com sua superioridade de alguma coisa, de certa forma. Portanto, fazer mal pode ter um sentido prazeroso, no íntimo dos homens. A propósito, dessa necessidade de sentimento de superioridade dos homens, Nietzsche afirma que, “não poucos, talvez a maioria dos homens, têm necessidade de rebaixar e diminuir na sua imaginação todos os homens que conhecem, para manter sua auto-estima e uma certa competência no agir [...] é muito importante elas terem essa competência” (NIETZSCHE, 2003, p. 61; HH 1, § 63). Da mesma forma, essa moral causa prazer nas pessoas que a vivenciam. “Pensemos apenas no mar de lágrimas agradáveis que já fluiu nos relatos de ações nobres e generosas! Esse encanto da vida [na moral] desapareceria, se predominasse a crença na irresponsabilidade total” (NIETZSCHE, 2003, p. 69; HH 1, § 91).

A irresponsabilidade total seria “uma gota amarga” para os homens de conhecimento, conforme argumenta Nietzsche, apresentado mais anteriormente, em nosso texto. Essa mesma irresponsabilidade, a capacidade de lidar com a compaixão, ou com a vingança, a origem o senso de justiça como equidade, a moral de rebanho, todos esses valores, fundamentos de nossa cultura, o tipo psicológico ocidental, será parte da discussão tratada no terceiro capítulo de nosso trabalho, objetivo central de nossa investigação, e que poderá ser observada nas páginas a seguir.

Como notou Andler, não é possível afirmar com certeza desde que data Nietzsche se interessa por Michel Eyquem, o senhor de Montaigne. Aparentemente, essa leitura remonta ao natal de 1870, quando Cosima Wagner presenteara Nietzsche com um exemplar dos *Ensaios*: esse registro remete ao fato de que Montaigne é citado por Nietzsche como um dos *grandes pensadores*, aqueles que, por serem verdadeiros filósofos, têm a incumbência de colaborar para a total libertação do espírito” (OLIVEIRA, 2009, p. 123-124). Como o próprio autor do artigo enfatiza, “a leitura de Montaigne é decisiva para a estruturação da prática filosófica de Nietzsche, especialmente entre os anos de 1878 a 1882” (OLIVEIRA, 2009, p. 123), o que nos faz ter a absoluta consistência de que a leitura dos moralistas franceses, como Montaigne, Voltaire, Rousseau, Pascal, Goethe ou La Rochefoucauld – alguns deles vistos nesta dissertação, foram de profunda marca na filosofia do pensador alemão, sobremaneira nos anos que abordamos, do segundo período de sua produção. Não se pode esquecer que *HH 1* teve sua primeira publicação exatamente em 1878. Sobre a obra *Ensaios*, citado acima, conferir a nota: “Nietzsche teria lido os *Ensaios* de Montaigne numa tradução alemã de Leipzig datada de 1753-1754, de autoria de John Daniel Tietz” (OLIVEIRA, 2009, p. 124). Para ambos recursos à obra de Charles Andler, conferir ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie e sa pensée: Les précurseurs de Nietzsche*. 4 ed. Paris: Gallimard, 1958.

CAPÍTULO 3

**A ORIGEM DA JUSTIÇA COMO EQUIDADE,
EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO I*:
HIPOCRISIA, BONDADE, BENEVOLÊNCIA,
VIRTUDE, VAIDADE, EGOÍSMO,
VINGANÇA E GRATIDÃO**

A *origem da justiça*, com seu sistema de equidade, teria sido entre homens de poderes semelhantes. Os iguais trocam poderes de mesma energia, ainda que cada qual traga sua própria moeda de troca. Assim, “surge a ideia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça” (destaque do original) (NIETZSCHE, 2003, p. 70; HH 1, § 92). Para Nietzsche, nessa passagem de *HH 1*, cada qual satisfaz seu adversário conforme a estima e o valor que a troca pode obter. “A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: [...] ela é um intercâmbio” (NIETZSCHE, 2003, p. 70; HH 1, § 92).

A questão da Justiça, como equidade, portanto, como uma moral socialmente estabelecida e a vontade de saber, que, conforme nos induzem a refletir todos esses elementos reunidos, sobre o poder e todo o pensamento em torno daquela questão, que perpassa a filosofia de Nietzsche, certamente é um debate que tem sido muito constante no pensamento ocidental, sobretudo quando nos recordamos dos estudos inquietantes de Michel Foucault⁵⁴.

Os problemas que Foucault depura são de caráter genealógico (arque-genealógico). A *Genealogia da Moral*, apesar de extremamente próxima de nosso tema central⁵⁵ em *HH*, não é o

⁵⁴ Cf. FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979; _____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. 36ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

⁵⁵ “A genealogia pretende por em evidência a chamada ‘verdade’ – ‘inércia, hipóteses de onde surge a satisfação, o menor consumo de força espiritual’ (NIETZSCHE, 2006, p. 43) -, e descobrir para além de suas mandíbulas, a origem, com o fim de reconstruí-la, com suas verdades e mentiras, tal como é, sem mascaramentos de nenhum tipo, ou ao menos manifestar a falsidade do mundo, a ‘invenção poética’ que é o mundo (NIETZSCHE, 2006, p. 42) que se crê com certeza viver e ver. Nietzsche assim, se centra na *herkunft*, no tronco, procedência ou origem das coisas. A genealogia vai além da origem dos valores: bons ou maus, positivos ou negativos. É uma busca da ‘transvaloração’ dos valores, conforme uma objetividade científica e sem preconceitos da origem das coisas em seus últimos fundamentos axiológicos” (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 208).

objeto a ser estudado neste momento. Entretanto, vale ressaltar o quão semelhantes se encontram com relação ao nosso problema abordado.

Em artigo publicado pela Revista da Universidade Bolivariana do Chile, *Polis*, o professor e pesquisador Edison Carrasco Jiménez, investiga o problema de *Nietzsche e sua visão do Direito Penal*. Nesse artigo, o autor vai tentar identificar, usando de seu contato com a *GM*, as novas luzes que o pensador pode nos trazer com relação ao Direito e à concepção de Justiça. Para ele,

Nietzsche argumenta criticamente que a sociedade tenta fazer que o homem viva uma ética vinculada constantemente a obrigações, a promessas, a deveres éticos, em suma. Mas previamente necessita alcançar a uniformidade entre os homens [...]. Com esse objetivo se estabelecem regras ou normas morais, para ajustar o homem a estas regras, e alcançar a uniformidade e igualdade esperada (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 2010).

Para Jiménez, o problema ético social que Nietzsche questiona não pode ser alcançado, pois, são promessas que buscam a união de ideias entre os homens, a fim de ajustá-los nessa uniformidade e igualdade normativa. O que parece ao pensador, segundo o autor, um tanto distante de ser realizado.

Dessa forma, ainda segue o pesquisador:

Mas não basta criar normas éticas, isto porque o homem tem, por sua vez, um costume contrário: a de voltar aos seus instintos, e com isto, esquecer as normas morais que escravizam a consciência, esquecer a culpa e o ressentimento. Para evitar isso, a sociedade faz uso de uma medida que impeça o homem a esquecer a ética do costume. Essa medida é a dor. Assim se produz o fenômeno da “mnemônica da dor⁵⁶”. Assim, surge todo um aparato completo de mecanismos mnemônicos, para trazer ao presente sempre o passado, “mais longo, mais profundo, mais difícil...” (NIETZSCHE, 2003, p. 69)⁵⁷, fazendo o homem recordar suas promessas, seus deveres morais, sua culpa e seus ressentimentos. “Para que algo permaneça na memória – diz o filósofo – ele o grava com fogo; só o que não deixa de doer permanece na memória” (idem). Assim, se prodigaliza uma memória ao homem, mas não sem um preço, “jamais sem sague” (idem), para que permaneça indelével a norma moral⁵⁸ (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 210).

⁵⁶ “Mnemônico: mne.mô.ni.co. *Adj (gr mnemonikós)* 1 Que se refere à mnemônica ou à memória. 2 Que ajuda a memória. 3 Que facilmente se grava na memória. 4 Conforme aos preceitos da mnemônica” Fonte disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=mnem%F4nico>>. Acessado em 18 de julho de 2015. Logo, “mnemônica da dor” se refere à lembrança pela dor.

⁵⁷ A versão utilizada pelo autor do texto, para a citação, se refere à: NIETZSCHE, F. *Genealogia de la moral*. Trad. Anibal Froude. Buenos Aires: Gradifco SRL, 2003.

⁵⁸ “Ou como diz Foucault, interpretando Nietzsche, que para a imposição de obrigações e direitos se elabora métodos que estabelecem marcas, gravando ‘lembranças nas coisas e até nos corpos’” (tradução nossa). (FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogia, la história*. Trad. Vázquez Pérez. Valência: Ediciones Pré-textes, 1988. p. 39) (JIMÉNEZ, 2008, p. 210).

O estímulo contrário da adaptação à vida em sociedade, e a obediência às normas éticas sociais, acabam sendo mais atuantes nos homens, que tentam voltar aos seus instintos⁵⁹, a abandonar o sentimento de culpa e o ressentimento⁶⁰. Assim, a única maneira de adequá-los aos

⁵⁹ Sobre “Instinto/Pulsão: Al.: *Instinkt/Trieb*. *Oposição à razão e à consciência, mas também ao ser e a todas as figuras da fixidez, o instinto deve ser entendido antes de mais nada como um *processo* – e não uma instância que possui alguma forma de estabilidade, seja ela qual for. Sua segunda determinação é sua condição inconsciente. Todo instinto exprime uma regulação orgânica caracterizada por seu poder coercitivo, tirânico – sobre esse aspecto é que o termo pulsão, *Trieb*, permite insistir, pois evoca a pressão. **Os instintos estão estreitamente ligados às avaliações e exprimem o trabalho de conformação seletiva da realidade ditado pelas preferências fundamentais que estas últimas são: ‘Todo ‘instinto’ é o instinto de ‘alguma coisa boa’, de um ponto de vista ou de outro: há um juízo de valor nisso e foi apenas por essa razão que ele passou para a vida do corpo. Todo instinto foi como uma *condição de existência* válida por certo tempo. Transmite-se por muito tempo, mesmo depois de ter deixado de ser’ (FP X, 26 [72]. Ver também FP X, 25 [460]). Mais precisamente, instintos e pulsões são produtos da incorporação são produtos da incorporação dos valores: ‘Falo de instinto quando um juízo qualquer (o gosto em seu primeiro estágio) é incorporado, de sorte que dali em diante ele se dará espontaneamente, já sem esperar ser provocado por excitações. Certo de seu crescimento próprio, dispõe igualmente do sentido de sua atividade que pressiona para fora’ (FP de GC, 11 [164]). ***Equivalente do afeto, que sublinha sua dimensão passional, o instinto constitui um centro de perspectiva a partir do qual uma interpretação é elaborada – pode, portanto, ser definido como uma expressão particular da vontade de poder: ‘são nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos instintos, os prós e os contras deles. Cada instinto é uma certa necessidade de dominação, cada um possui sua perspectiva, que ele gostaria de impor como norma a todos os outros instintos’ (FP XII, 7 [60]). Nietzsche repensa a psicologia e faz dela o estudo dos instintos e dos afetos. Devido ao *status* destes últimos, define-a também como ‘morfologia’ e *doutrina da evolução* da vontade de poder’ (ABM, § 23), podendo, portanto, ser identificada com a primeira vertente da investigação genealógica. Deve-se evitar absolutizar as noções de instinto ou de pulsão, o que acabaria por reduzi-las à condição de princípios em sentido estrito, noção que eles justamente permitem recusar: a psicologia, para Nietzsche não é uma monadologia da vontade de poder. Deve-se por fim mencionar a interpretação nietzschiana da má consciência definida como interiorização dos instintos: processo que sobrevém por ocasião de uma mudança brutal e radical de condições de vida, de uma opressão que proíbe os instintos antigos de realizarem seu trabalho tirânico de conformação da realidade externa segundo o modo que lhes era habitual e os obriga a se exercerem sobre si próprios, no interior do organismo vivo que eles constituem: ‘Esse *instinto de liberdade* tornado latente pela violência [...], esse instinto de liberdade acaba sendo descarregado e desencadeado apenas sobre si mesmo: é isso, nada mais que isso, nos seus primórdios, a *má consciência*’ (GM II, § 17). Lembremos que a fórmula ‘instinto de liberdade’ é, em Nietzsche, uma das imagens que designa a vontade de poder)” (WOTLING, 2011, p. 44-46).

⁶⁰ “Ressentimento: Al.: *Ressentiment*: *O ressentimento é um afeto: mais precisamente, uma forma de ódio contido, caracterizado pela impotência e que se exprime como vontade de vingança, com a especificidade, contudo, de não se traduzir por uma luta frontal, mas pela busca de uma compensação imaginária. **A ação do ressentimento é sempre uma reação: diferentemente do *pathos* da distância, ela nunca é criação espontânea; seu gesto fundamental é uma oposição a uma instância diferente de si mesmo, que pressupõe portanto a presença de autoridade anterior, de uma avaliação já presente (ver GM I, § 10). O par axiológico ‘mau/bom’ (por oposição ao par ‘bom/ruim’) é a criação interpretativa mais característica do espírito do ressentimento: sob a ação do ódio e da vingança, reinterpreta a força como livre para se manifestar ou não, para produzir seus efeitos ou não – logo, como responsável por suas manifestações. É essa dissociação – ilegítima – entre a força e suas manifestações que permite que o espírito do ressentimento interprete a força como maldade e inaugure a inversão dos valores aristocráticos. ***A terceira dissertação de GM precisa o estatuto do ressentimento, que Nietzsche primeiro apresenta de modo bastante brutal, atendo-se a algumas indicações lacônicas. O sentido desse afeto só aparece plenamente depois de interpretado a partir da psicologia da vontade de poder, ou seja, uma vez elucidado o nexa que o une ao sofrimento. Pois o ressentimento, ao qual Nietzsche reconhece, por essa razão, uma função ‘fisiológica’ de narcótico, é essencialmente uma reação que visa fazer cessar um sofrimento, e isso provocando um sofrimento, processo que alicerça todo o segundo tipo fundamental de moral, no qual se inclui, por exemplo, a moral ascética do cristianismo. Portanto, no cerne desse afeto está de certa forma um fenômeno de troca de sofrimento: ‘De fato, todo ser que sofre procura instintivamente uma

moldes padrões de uma determinada sociedade é imprimi-lo o aprendizado pela dor, pelo sofrimento, como penalidade por ter esquecido de sua obrigação moral social, e como exemplo a ser tomado e seguido, como castigo pelo que se está sendo culpado.

A origem de todo esse aparato normativo, na era moderna, teria sido por meio do Contratualismo. Como se sabe, os filósofos que elaboraram os “Contratos Sociais”, diga-se, sobretudo, Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau, nos colocaram algumas normas de conduta amplas, jurídicas e morais, de como o indivíduo, agora, deveria viver em sociedade, abrindo mão de sua liberdade, e concedendo esse Direito ao exercício Estatal da lei. O império da lei não exerce a força, mas sim, algum tipo de dor, uma dor por meio da memória.

Sabemos que o pensamento contratualista sobre a origem da sociedade supõe que cada um dos indivíduos se comprometam a ceder sua liberdade natural, por uma social⁶¹. Nietzsche estabelece sua visão em relação às verdadeiras origens da promessa contratualista ou pacto social. Para o pensador alemão, o significado de exercer a promessa contratualista, supõe-se ser objeto da mnemônica da dor (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 211).

O contrato social implica que se deve seguir certas normas de conduta, do direito positivo de que igualmente, equitativamente, se deve cumprir deveres coletivos e exercer os direitos individuais. Porém, segundo o pesquisador, em Nietzsche o exercício de tal contrato se daria por meio da coerção social, que encontra seu espaço por meio da lembrança pela dor.

Em conformidade à teoria contratualista da formação e existência da sociedade, de maneira idêntica se expressa o binômio delito/pena como uma relação regulada por normas contratuais. Assim o “dano” (delito) do sujeito deve receber uma pena equivalente (dor). Surge a promessa de o devedor restituir o devido. De tal modo, em uma sociedade contratualista, o delito é visto como uma dívida, o direito de punir do Estado, como direito de um credor sobre o devedor; o castigo se vê como um ato indenizatório à sociedade (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 212).

causa para seu sofrimento; mais exatamente, um agente, mais precisamente ainda, um agente culpado passível de sofrimento – em suma, algo vivo sobre o qual ele possa, com um pretexto qualquer, descarregar seus afetos de maneira ativa ou *in effigie* [...]. Unicamente aí que é que se encontra, de acordo com minha conjectura, a verdadeira causalidade fisiológica do *ressentimento*, da vingança e dos fenômenos a eles aparentados, portanto, num desejo *de amortecer a dor graças ao afeto*’ (GM III, § 15). Por conseguinte, o ressentimento não pode ser considerado um fato bruto da natureza humana ou um dado imediato da análise da moral – em nenhum caso, Nietzsche faz dele a ‘essência’ da moral, ou seja, de *qualquer* moral. Mediante a fórmula ‘levantamento de escravos’, Nietzsche designa a lógica interpretativa característica do ressentimento e da fraqueza: está marcada pela primazia de afetos negativos, perpassados de honestidade, mas destituídos da espontaneidade criativa própria da força. Esse processo pertencente à vida dos valores explica, em particular, a última grande inversão axiológica, aquela que o cristianismo instaurou. A insurreição de Lutero contra a Igreja Romana constitui para Nietzsche um outro exemplo desse *Aufstand* [insurreição], desse levantamento” (WOTLING, 2011, p. 52-53).

⁶¹ “O homem – diz Rousseau – perde sua liberdade natural e o direito ilimitado de tudo o que deseja e pode alcançar, ganhando em troca a liberdade civil e a propriedade do que possui’ (tradução nossa) (Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, p. 28)” (JIMÉNEZ, 2008, p. 211).

Portanto, não percamos de vista que “a pena, dentro da existência do pacto social, é uma forma de reação idêntica ao vencedor contra o inimigo em uma guerra, onde este perde todo o direito, proteção e graça, o qual se demonstra que em uma guerra⁶², produz[-se] todas as formas de penalidade conhecidas (NIETZSCHE, 2003) (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 213).

Chegamos, finalmente, ao ponto central de nosso texto. Neste capítulo, trataremos de arrematar nossa investigação que, conforme destacado nos dois capítulos anteriores, observaremos a questão da justiça dentro da história dos sentimentos morais, em *HH 1*. Enfim, este é o ponto fundamental do terceiro – e derradeiro – objetivo deste trabalho⁶³.

3.1 Sentimentos Morais conforme a lei moral

Apenas uma, entre tantas mentiras que propalaram, eu acato: a de que deveis ficar alertas para não serdes enganados pela minha habilidade de orador. No entanto, não se envergonham com a possibilidade de que logo seriam desmentidos por mim, concretamente, quando eu me apresentasse diante de vós, de nenhum modo hábil orador? Essa é, na verdade, a sua maior imprudência, se, todavia, não denominam “hábil no falar” aquele que diz a verdade. Porque, se dizem exatamente isso, então devo me considerar um bom orador, mas não no sentido que quiseram me atribuir. Dessa forma, portanto, como acabei de dizer, pouco ou absolutamente nada disseram de verdade; mas, ao contrário, eu vo-la direi com toda clareza. Contudo, cidadãos atenienses, por Zeus, não ouvireis discursos repletos de expressões ou palavras vazias, ou adornados como os deles [os acusadores], mas coisas ditas simplesmente de maneira espontânea; pois estou certo de que é justo o que digo, e nenhum de vós espera outra coisa. Em verdade, nem conviria que eu, nesta idade, me apresentasse diante de vós, senhores, como um juvenzinho que prepara os seus discursos. E todavia, cidadãos atenienses, faço-vos um pedido, uma súplica: se sentirdes que me defendo com os mesmos discursos com os quais costume falar nas feiras, na praça perto dos bancos, onde muitos de vós me tendes ouvido, em outros lugares, não estranheis por isso, nem provoqueis tumulto. É que, pela primeira vez depois de mais de setenta anos, me apresento diante de um tribunal (PLATÃO, 2002, p. 41-42; § 1). [...] – Sócrates comete crime corrompendo a juventude e não considerando como deuses aqueles em que todo povo acredita, porém outras divindades novas [dizem, seus acusadores]. – Esta é a acusação (PLATÃO, 2002, p.50; § 10).

⁶² “[Nietzsche] ainda pensa que a atualidade não transformou a visão da sociedade sobre o respeito, ao considerar a criação moderna de Estado como uma ‘imoralidade organizada’, em referência ao direito de guerra que significa o direito penal” (tradução nossa) (Em *La Voluntad de poderio*, In NIETZSCHE, *Obras Inmortales*. Trozo 713. Madrid: Ediciones Distribuciones, 1969. p. 1508) (JIMÉNEZ, 2008, p. 213). Sobre essa questão de “direito de guerra”, o mesmo texto traz observações desde Rousseau, com o problema de “vê-se no culpado um inimigo”, até César Beccaria, no que tange à “guerra” travada pela “Nação contra um cidadão”, que se crê culpado. Segundo indicação do autor do artigo, Cf. Rousseau, J-J. *El Contrato Social*, p. 43; BECCARIA, C. *Tratado de los delitos y de las penas*. Trad. Guillermo Cabanellas. Serie. Buenos Aires: Biblioteca Jurídica Atalaya, 1945. p. 105.

⁶³ Necessariamente, vale dizer, a questão da justiça para Nietzsche, na mesma obra, já foi tema de capítulo de livro, cujo texto é recebe o título de “A Origem da Justiça como Equidade em Nietzsche: a Tríplice Relação com o Egoísmo e a Vingança, na ‘História dos Sentimentos Morais’, em *Humano, demasiado humano*”, cujo autor é o mesmo deste presente trabalho, e terá parte de sua publicação explorada nesta dissertação, sem citação direta, entretanto. Cf. BACCON, A. L.; GABRIEL, F. A.; SILVA, J. C.; SOUZA, A. C. (Orgs.) *Diálogos Interdisciplinares entre Filosofia e Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

E começaram a acusá-lo [- a Jesus -], dizendo: Havemos achado este pervertendo a nação, proibindo dar o tributo a César, e dizendo que ele mesmo é Cristo, o rei (LUCAS, 23: 2). Então Pilatos saiu fora e disse-lhes: Que acusação trazeis contra este homem? Responderam, e disseram-lhe: Se este não fosse malfeitor, não to entregaríamos. A tua nação e os principais dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste? Mas vós tendes por costume que eu vos solte alguém pela páscoa. Quereis, pois, que vos solte o Rei dos Judeus? Então todos tornaram a clamar, dizendo: Este não, mas Barrabás. E Barrabás era um salteador [e foi solto] (JOÃO, 18: 29-40)⁶⁴.

Certamente, os dois processos judiciais mais marcantes da história do mundo ocidental são, respectivamente, de Sócrates e de Jesus. Os motivos que nos levam a trazer essas passagens literárias para a pesquisa tem sua relevância por demonstrar como pode funcionar o jogo coercitivo social, dentro de uma comunidade, sob seus valores instituídos. Vale também dizer, que tais passagens tiveram grande impacto na forma que nos identificamos, ou seja, como seres gregários, ocidentais, e nossos valores morais. Esses valores morais, segundo Nietzsche, ainda se relacionam com aqueles que assistimos na história.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que

[...] tenhamos contato com os doentes e pessoas mentalmente afligidas, e perguntemos a nós mesmos se os eloquentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem o objetivo, no fundo de *causar dor* nos espectadores; a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a sua fraqueza: o *poder de causar dor* (destaques do original) (NIETZSCHE, 2003, p. 54; HH 1, § 50)⁶⁵.

Essa passagem não foi introduzida para ilustrar o quanto Sócrates ou Jesus gostariam que as pessoas se compadecessem de sua situação. Deve-se, todavia, lembrarmos que, para Nietzsche, essas foram ferramentas muito úteis para se conquistar adeptos, defensores, fiéis, tanto de um quanto do outro, na história do pensamento ocidental, da filosofia, da tradição, e dos sentimentos religiosos e morais de nossa estirpe. Sobre esse ponto, vale destacar, será ainda melhor discutido ao fim dessa primeira argumentação. Porém, para denotar o quanto um indivíduo decadente, segundo o pensador alemão, depende de certa compaixão – conforme abordamos em capítulos anteriores –, esta que o fortalece, que lhe dá energia para manter-se atraindo a atenção das pessoas, por meio da solidariedade, da caridade, da compaixão. Esses sentimentos apenas o grupo coletivo, partícipes gregários, como uma composição social, poderia lhe presentear.

⁶⁴ No nosso trabalho, optamos por utilizar uma Bíblia virtual. Fonte disponível em: < <https://www.bibliaonline.com.br/>>. Acessado em 05 de janeiro de 2015.

⁶⁵ Nessa passagem, mais uma vez, Nietzsche faz referência a La Rochefoucauld, da mesma obra já indicada anteriormente, *Réflexions, sentences et maximes morales*, e citou também um trecho de “*Lettres à une inconnue*” (*Cartas a uma desconhecida*), de Prosper Mérimée (1803-1870). Escritor francês cuja obra mais conhecida é o romance *Carmem*, que serviu de argumento e inspiração para Georges Bizet (1838-1875) criar a ópera homônima. Pertenceu à geração do romantismo francês, como Victor Hugo e Balzac. Fonte disponível em: < <http://www.lpm->

O infeliz obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo. De modo que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo; [...] Na conversa em sociedade, a maioria das perguntas é feita e a maioria das respostas é dada com o objetivo de causar um pequeno mal ao interlocutor; por isso tantos têm sede de sociedade: ela lhes dá o sentimento de sua força (NIETZSCHE, 2003, p. 54; HH 1, § 50).

Essa passagem podemos observar mais anteriormente, em nosso texto. O fato relevante que a faz ser lembrada é que as indicativas apontadas na citação servirão para demonstrar a necessidade coletiva que carregamos conosco e muito mais pesado é o fardo de termos de nos adequar às suas normas de conduta sociais, suas regras e legislações, que podem enquadrar os participantes dessas estruturas em penalidades instituídas pelos pares.

Relacionado diretamente ao ponto de partida dessa discussão, ou seja, com os personagens históricos de Sócrates e Jesus, segue esse aforismo:

Aonde pode levar a franqueza. – Alguém tinha o mau hábito de se expressar com total franqueza sobre os motivos pelos quais agia, que eram tão bons ou ruins como os de todas as pessoas. Primeiro causou estranheza, depois suspeita, foi então afastado e proscrito, até que a justiça se lembrou de um ser tão abjeto, em ocasião em que normalmente não tinha olhos ou os fechava. A falta de discrição quanto ao segredo de todos e o irresponsável pendor de ver o que ninguém quer ver – a si mesmo – levaram-no à prisão e à morte prematura (NIETZSCHE, 2003, p. 61; HH 1, § 65).

Estado e sociedade necessitam de um pacto de convívio. Tal pacto, por sua vez, não pode, jamais, ser quebrado. Para o pensador, por sua vez, nossa participação nos atos punitivos é carregada de sentimentos morais que contam com mais um elemento: a virtude. “Toda virtude tem privilégios: por exemplo, o de levar seu próprio feixezinho de lenha para a fogueira do condenado” (NIETZSCHE, 2003, p. 62; HH 1, § 67). Ou seja, quem está livre pela virtude de estar participando moralmente de uma determinada coletividade social normatizada, certamente poderá ser um algoz, junto com a força daquela forma social ou do Estado. Assim como os judeus que conduziram Jesus a Pilatos. Como aqueles gregos que se sentiram ofendidos pelos atos de Sócrates, e contabilizaram uma lista de acusações – e acusadores – em seu julgamento.

Matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de *legítima defesa* (NIETZSCHE, 2003, p. 78; HH 1, § 102).

Uma espécie de coerção social do pensamento praticamente indutivo, quanto a certa unicidade de comportamento, inaugurou uma era do sucesso de apenas uma forma moral. O ocidente tem sido o berço de certa conduta de espírito por conta dessa moral. “É frequente o sucesso dar a um ato o brilho honesto da boa consciência, e o fracasso lançar a sombra do remorso sobre uma ação digna de respeito” (NIETZSCHE, 2003, p. 62; HH 1, § 68). Isso aconteceria por conta de que “às vezes a própria memória parece turvada pelo sucesso do ato, de modo que a pessoa atribui ao próprio ato motivos falsos ou trata motivos secundários como essenciais” (NIETZSCHE, 2003, p. 62; HH 1, § 68). A sequência argumentativa indica enfatizar o sucesso moral de uma forma de se pensar socialmente, porém, acaba negligenciando outras tantas, que faz o político, por exemplo, pensar: “deem-me apenas o sucesso: com ele terei ao meu lado todas as almas honestas”, e assim, todos parecerão integrar uma comunidade de bons, dos honestos, aqueles que foram devidamente escolhidos, conforme a conduta do grupo. Muitos homens cultos acham, ainda hoje, que a vitória do cristianismo sobre a filosofia grega seria uma prova da maior verdade⁶⁶ do primeiro – embora nesse caso o mais grosseiro e violento tenha triunfado sobre o mais espiritual e delicado (NIETZSCHE, 2003, p. 62; HH 1, § 68).

⁶⁶ “Verdade: Al.: *Wahrheit*. *A reflexão Nietzsche volta a pôr em questão a legitimidade da noção de verdade e mostra que a compreensão da filosofia como busca da verdade repousa sobre pressupostos que nunca foram interrogados. Por que querer a verdade? Por que não preferir o erro? Essa veneração quase religiosa da verdade supõe uma preferência fundamental não reconhecida como tal e menos ainda justificada. Nessas condições, portanto, percebe-se que a verdade é um valor e não uma essência objetiva. Nietzsche mostra, assim, que a problemática dos valores é mais profunda que a da verdade e justifica ao mesmo tempo a necessidade de uma reforma radical do questionamento filosófico: ‘A questão dos valores é *mais fundamental* que a questão da certeza: esta última só se torna séria sob a condição de que a questão do valor já tenha encontrado resposta’ (FP XII, 7 [49]). **A verdade é tipicamente um desses termos cuja pertinência Nietzsche nega, embora, às vezes, conserve seu uso, prática essa que confere a seus textos um aspecto amiúde enigmático. Na perspectiva que identifica a realidade a um conjunto de processos de interpretação, já não há lugar para a compreensão da verdade como referente absoluto ou como norma invariante. Mas o modo como Nietzsche repensa a noção de verdade ajuda a entender bem no que a sua filosofia da interpretação se distingue de ponta a ponta de um simples relativismo: de fato, a verdade é redefinida como erro – consequência inelutável do primado da interpretação. Pois, no seio dessas interpretações, convém ainda estabelecer distinções: a verdade é repensada como a posição relativa de certos erros que se tornaram condições de existência. Logo, o verdadeiro é de certo modo o falso que se tornou condição de vida, ilusão interpretativa cujo estatuto foi esquecido. Era nesse sentido que um dos primeiros escritos filosóficos de Nietzsche já analisava essa noção: ‘Portanto, o que é a verdade? Uma multidão movediça de metáforas, metonímias e antropomorfismos, em suma, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornadas pela poesia e pela retórica e que, após um longo uso, parecem estabelecidas, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões às quais se esqueceu que são ilusões, metáforas gastas que perderam sua força sensível, moedas que perderam sua efígie e que já não são consideradas como tais, mas apenas como metal’ (VM, § 1). Alguns anos depois, Nietzsche precisará essa análise desconectando o verdadeiro do irrefutável: ‘Verdade: no meu entender, isso não significa necessariamente o contrário de um erro, significa apenas, em todos os casos mais decisivos, a posição ocupada por diferentes erros uns em relação aos outros: por exemplo, um é mais antigo, mais profundo que outro, talvez até impossível de desarraigar, se um ser orgânico de nossa espécie não conseguir prescindir dele para viver; outros erros, porém, não exercem sobre nós semelhante tirania, porque não são necessidades vitais e podem, ao contrário daqueles tiranos, ser reparados e ‘refutados’. Por que motivo deveria uma hipótese ser *verdadeira* apenas pelo fato de ser

As três fases da moralidade até agora. – O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a *utilidade*, a adequação a um fim: então surge pela primeira vez o livre domínio da razão. Um grau ainda mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio da honra, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da frase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava: ele respeita e quer ser respeitado, ou seja: ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele. Por fim, no mais alto grau da moralidade até agora, ele age conforme a sua medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil; torna-se o legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso. O conhecimento o capacita a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele vive e age como indivíduo coletivo (NIETZSCHE, 2003, p. 71; HH 1, § 94).

Tal “utilidade” mencionada na citação nos conduz a pensar exatamente em como essa sociedade gregária, forjada em sentimentos de coletividade, porém, não impessoal, pois sim, de uma postura em prol da comunidade, favorece o pensamento único, conforme o conjunto da sociedade. A pena ou a justiça será de acordo com o que a convenção social lhes proporcionou, em punir ou premiar aquele que é considerado digno de viver em determinada sociedade, ou não, mais pelo fator de exercer o poder da conduta justa do que pelo ato em si. Não é ao executor que se promove a lei, mas sim, à justiça instituída em coletivo, por um motivo de utilidade:

A justiça premiadora. – Quem compreendeu plenamente a teoria da completa irresponsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça; [...] Aquele que é punido não merece a punição: é apenas usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; também aquele que é premiado não merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo. [...] Nem o castigo nem o prêmio são algo devido a uma pessoa como *seu*; são-lhe dados por razões de utilidade, sem que ela possa reivindicá-los justamente (NIETZSCHE, 2003, p. 80; HH 1, § 105).

Para Nietzsche, em tempos remotos, “a impessoalidade foi vista como verdadeira característica de ação moral; e demonstrou-se que no início foi a consideração pela utilidade geral que fez todas as ações impessoais serem louvadas e distinguidas” (NIETZSCHE, 2003, p. 72; HH 1, § 95). O que foi alterado com o tempo foi que essa impessoalidade foi tomada pelo sentimento de pessoalidade, da moral atual, no qual o “agir estritamente pessoal” é sua correspondência. Para o pensador, deveríamos “fazer de si uma *pessoa inteira*, e em tudo quanto se faz ter em vista o seu *bem supremo* – isso leva mais longe do que as agitações e ações compassivas

irrefutável? Essa frase decerto fará os lógicos darem pulos de indignação, eles que supõem que *seus limites* são também os das coisas; mas já faz tempo que declarei guerra a esse otimismo de lógico’ (FP XI, 38 [4]. Ver também FP XI, 34 [253] e GC, § 265). ***Se a realidade é aparência, isto é, ilusão, falsidade, a vontade de verdade, genealogicamente elucidada, aparece como uma forma mascarada de vontade de morte: ‘Sem dúvida: cumpre levantarmos aqui o problema da veracidade: se for verdade que vivíamos graças ao erro, que poder ser nesse caso a ‘vontade de verdade’? Não deveria ela ser uma ‘vontade de morrer’? – O esforço dos filósofos e dos homens de ciência não seria um sintoma de vida declinante, decadente, uma espécie de

em favor dos outros” (NIETZSCHE, 2003, p. 72; HH 1, § 95). Sobre essa condição, de uma negação de nossos gostos, desejos e vontades da mais profunda personalidade, segue o autor:

Sofremos ainda com a pouquíssima atenção dada ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido – confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda, como se fosse a parte ruim que tivesse de ser sacrificada. E agora queremos trabalhar para o próximo, mas apenas enquanto vemos nesse trabalho nossa vantagem suprema, nem mais, nem menos (NIETZSCHE, 2003, p. 72, HH 1, § 95).

Essa “vantagem suprema”, certamente, caracteriza-se por nossa busca em agir conforme uma utilidade. Ser útil, aqui, sintetiza a ideia de que estamos agindo conforme os interesses gregários, da comunidade – em amplo sentido. Tal relação gera certo prazer; o prazer em possuir uma vida regular, que vai gerar seu instinto social. Segundo Nietzsche, “em geral, a sensação de prazer com base nas relações humanas torna o homem melhor” (NIETZSCHE, 2003, p. 74; HH 1, § 98). Isso dá ao indivíduo certa segurança, o torna mais afável, acaba por dissolver a desconfiança e a inveja... “ele se sente bem e vê que o mesmo sucede ao outro. [...] Despertam a fantasia da empatia, o sentimento de ser igual: o mesmo fazem os sofrimentos comuns, as mesmas tormentas, os mesmos perigos e inimigos” (NIETZSCHE, 2003, p. 74; HH 1, § 98).

É por essa razão que uma comunidade com uma consciência de poder e exercendo este poder, impõe o direito a outros, obrigando-os “pela violência a um compromisso” (NIETZSCHE, 2003, p. 85). Nietzsche vê como a base da diferença entre os homens ativos e reativos. Esses últimos se veem justos, mas à menor provocação reagem. São homens de ressentimento [...] que criaram a culpa e o ressentimento da consciência, criadores do direito de guerra e da vingança. “Em cada uma de suas queixas ressoa a vingança⁶⁷ - segundo falava Zaratustra -, em casa um de seus elogios há um engano; e serem juízes lhes parece ser a bem-aventurança” (NIETZSCHE, 1998, p. 161)⁶⁸ Contudo, os homens ativos são agressivos e dotados de consciência, livres e melhores. São as comunidades ativas as que necessitam mais do direito para a impor e frear os poderes reativos, vingativos e destrutivos, obrigando-os aos pacto social (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 216).

O que nos faltaria ainda a apontar como algumas das investidas de Nietzsche sobre aspectos forjados em torno do ressentimento, por exemplo, que seria visto pelo pensador nos personagens Sócrates – e Platão – e Jesus (Cristo), como nos seguidores deste?

Vale fazer um paralelo, sobre todo esse tema, com um panorama em torno dessa questão, no que tange ao fator religioso e/ou moral como síntese de um sentimento coletivo. Segundo o

desgosto da vida que a própria vida sentiria? *Quaeritur*: há com que continuar sonhando’ (FP XI, 40 [39])” (WOTLING, 2011, p. 57-58).

⁶⁷ Conforme citação do próprio texto, segue: “o exercício de poder acarreta muitos desgostos e requer muito valor. Por isso tanta gente que não faz valer seu direito, porque esse direito é uma espécie de poder e são demasiado prazerosos ou demasiado covardes para exercê-lo” (De Humano, demasiado humano, em Nietzsche (1969) *Obras Inmortales*, Ediciones Distribuciones, Madrid, trozo 251, p. 1106 In JIMÉNEZ, 2008, p. 216).

⁶⁸ A versão utilizada pelo autor do texto, para a citação, se refere à: NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

pensador, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Sócrates, por si só, já era limitado a uma condição socialmente decadente.

Por sua origem, ele pertencia ao povo mais baixo: Sócrates era plebe. Sabe-se, pode-se ainda ver, como ele era feio. Mas a feiura, em si, uma objeção, para os gregos é quase uma refutação. Era Sócrates realmente um grego? Com bastante frequência, a feiura é expressão de um desenvolvimento cruzado, *inibido* pelo cruzamento. Em outro caso aparece como evolução *decadente*. [...] Era Sócrates um criminoso típico? – Ao menos isso não seria contrariado pelo famoso juízo fisionômico que pareceu chocante aos amigos de Sócrates. Ao passar por Atenas, um estrangeiro que entendia de rostos disse a Sócrates, na cara deste, que ele era um *monstrum* – que abrigava todos os vícios e apetites ruins. E Sócrates respondeu apenas: “O senhor me conhece!”⁶⁹ (destaques do original) (NIETZSCHE, 2006, p. 18-19; CI, O Problema de Sócrates, § 3).

Essa passagem pode nos indicar que talvez, aos atenienses de seu tempo, Sócrates parecesse estranho àquela sociedade, dotado de uma não-beleza que chegava a inferir capacidade criminosa, carregando vícios e desejos ruins em si. Sócrates, para o pensador, foi um grande erro: Sócrates foi um mal-entendido (NIETZSCHE, 2006, p. 22; CI, O Problema de Sócrates, § 11).

Na conta dessa consideração sobre o “ressentimento” e a “decadência” de Sócrates, certamente, está também o que se espera de Platão. Logo no início da obra, o que se aplica a Sócrates, também se nota em Platão, pois, Nietzsche recorda que já havia reconhecido em “[...] Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos (*Nascimento da Tragédia*, 1872)” (NIETZSCHE, 2006, p.18; CI, O Problema de Sócrates, § 2).

A respeito de Platão sou fundamentalmente cético e jamais pude partilhar a admiração pelo *artista* Platão, tradicional entre os eruditos. [...] Platão, assim me parece, junta confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro *decadente* do estilo [...] Platão é entediante. – Minha desconfiança de Platão vai fundo, afinal: acho-o tão desviado dos instintos fundamentais dos helenos, tão impregnado de moral, tão cristão anteriormente ao cristianismo – ele já adota o conceito de “bom” como conceito supremo –, que eu utilizaria, para o fenômeno Platão, a dura expressão “embuste superior” [...] Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, ele se refugia-se no ideal (destaques do original) (NIETZSCHE, 2006, p. 102-103; CI, O que devo aos Antigos, § 2).

Na passagem acima, Nietzsche discorre sobre a mais dura impressão que tinha de Platão, com toda argumentação voltada ao fato de que seu espírito de embuste tivesse se deixado levar

⁶⁹ Segundo consta da descrição do livro, na capa de fundos, “*Crepúsculo dos Ídolos* foi um dos livros que Nietzsche escreveu em 1888, seu último ano de vida lúcida. Concebido como síntese e introdução ao pensamento, é também uma declaração de guerra a ‘ídolos’ antigos e novos: a moralidade cristã, os grandes equívocos da filosofia, a adoração da razão, a crença num mundo real que existiria além do mundo aparente, as ideias modernas e seus representantes. Os ataques são variados e abrangentes, incluem avaliações de contemporâneos de Nietzsche e de autores gregos e romanos, e compõem, assim, um panorama dos seus temas e pontos de vista’. Sendo assim, no uso de indicações de pensadores romanos, inclusive, nessa passagem da obra, o editor optou por deixar a seguinte nota: ‘O senhor me conhece!': segundo o relato de Cícero, o orador e estadista romano (106 a. C. – 34 d. C.), nas *Tusculanae disputationes*, IV, 37, 80)” (SOUZA, P. C. *Notas In NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos Ídolos: ou, como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 115).*

pelo mais puro idealismo. Tal idealismo não poderia, jamais, substituir alguns princípios de realidade, como, por exemplo, quando, durante o mesmo aforismo, Nietzsche faz referência ao historiador grego Tucídides⁷⁰, e em como as proposições deste são desprovidas da moralidade cristã, ou algo idealista, da mesma forma, que o pensamento de Platão foi basilar aos intuitos da Igreja, e de toda a religião ocidental que se constituiu nesses fundamentos. Ainda vamos abordar o que Nietzsche considera da religião cristã, logo em seguida, porém, ainda vale destacar que para o pensador, tal racionalidade moralista não traria nada de saudável aos homens ocidentais. Marcando, durante o mesmo aforismo, um paralelo entre Platão e os antigos sofistas – que já o desqualifica ao aprovar o discurso de Sócrates em detrimento desses – ou ainda tecendo seus pensamentos sobre Tucídides, Nietzsche vai enfaticamente registrar que o último era considerado dono de um controle sobre si mesmo, que sabia manter tudo sob controle, e personagem forte, rigoroso, duro e detentor dos instintos dos antigos helenos: nele [- compara, Nietzsche -] acha expressão consumada a *cultura dos sofistas*, quero dizer, a *cultura dos realistas*: esse inestimável movimento em meio ao embuste moral e ideal das escolas socráticas [...] Platão é um covarde perante da realidade – *portanto*, refugia-se no ideal” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2006, p. 103; CI, O que devo aos Antigos, § 2).

Toda a história do Ocidente, como se compreende entre seus intérpretes, é uma “história de um erro”. Um erro moral, fundamentado no sentimento de mundo inteligível, antes proposto por Platão, depois seguido pelo cristianismo, bem como outros pensadores, como Kant e Schopenhauer.

Sobre a moralidade cristã, ponto fundamental de nosso estudo sobre a história dos sentimentos morais, também já exposto em capítulos anteriores, seu equívoco histórico, e toda a constituição de caráter que obtivemos dessa fusão entre pensamento filosófico com o religioso, Nietzsche nos apresenta algumas considerações. Logo nos primeiros aforismos de *CI*, diz o pensador, com relação ao cristianismo, que “*toda moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...*” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2006, p. 22; CI, O Problema de Sócrates, § 11). Tal afirmação consiste em relacionar o fator da fusão entre cristianismo e a filosofia de Platão – cujo valor emblemático está na vida de Sócrates. Nesse quesito, trata-se de *décadence*. “A mais clara luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de

⁷⁰ Um dos dez generais de Atenas, mandado, em 424 a. C., para a Trácia a fim de agir contra Brasidas, general espartano que lutou na Guerra do Peloponeso. Tal general-historiador, como era considerado, escreveu uma história da Guerra do Peloponeso a qual é uma das mais importantes obras de todos os tempos. De forma concisa, direta e nítida, imparcial e científico, faz conexões causais entre os eventos, e teve raciocínio penetrante a respeito de questões políticas. Segundo conta-se na tradição, foi assassinado. Fonte disponível em: < <http://educacao.uol.com.br/biografias/tucidides.jhtm>>. Acessado em 18 de março de 2015.

modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à “felicidade”... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2006, p. 22; CI, O Problema de Sócrates, § 11).

No capítulo intitulado “Moral como Antinatureza”, de CI, Nietzsche dedica, também, pungentes apontamentos sobre a moralidade cristã, surgida, sobretudo, da morte de Jesus. Para o pensador, certamente, “todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez” (NIETZSCHE, 2006, p. 33; CI, Moral como Antinatureza, § 1). Segundo Nietzsche, essa estupidez é baseada na prática da anulação sexual – o ideal ascético – que significa castração de si. Do mesmo modo é o anular de qualquer outro tipo de sofrimento do corpo. Nitidamente seu objeto de ataque também está guardado a Schopenhauer, e sua filosofia da representação e da vontade⁷¹ do mundo, porém, o alvo de seu pensamento é a igreja, que considera sua “prática [...] *hostil à vida*” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2006, p. 34; CI, Moralidade como Inimiga da Natureza, § 1).

Ainda tem outro ponto que nos falta ressaltar dos apontamentos de Nietzsche, em *HH 1*, no que tange à religião, e à moral. Schopenhauer, quando passa a ser alvo de suas observações ferinas, Nietzsche acusa o ideal ascético daquele como anti-natural, bem como outro ponto vai ser alvo de toda essa construção ocidental religiosa-moral: o fator compaixão! Esse sentimento é

⁷¹ “Vontade: Al.: *Wille*. *Nietzsche rejeita a compreensão da vontade como faculdade e chega até a recusar radicalmente a própria noção: ‘*não existe vontade humana, nem livre, nem não livre*’ (FP X, 27 [51]). Contudo, seus textos continuam a fazer uso do termo, num sentido deslocado, que, contrariamente ao que às vezes se afirma, absolutamente não se explica por algum empréstimo de Schopenhauer, cuja teoria Nietzsche condena explicitamente em várias oportunidades. **A vontade é o nome único, enganosamente sintético, que se dá a uma multiplicidade extremamente complexa de processos, que Schopenhauer justamente estudou mal e simplificou grosseiramente. Nela entram ao mesmo tempo sentimento, pensamentos e afetos, e o cerne do problema é exatamente o modo de comunicação que rege o conjunto dos elementos constitutivos do corpo. Nietzsche pensa essa comunicação com base no modelo do comando: ‘Um homem que *quer* – dá uma ordem a um algo nele que obedece ou que ele acha que obedece’ (ABM, § 19). De sorte que a vontade identifica-se para Nietzsche ao afeto do comando: ‘querer é mandar’ (FP X, 25 [380]. Ver também FP X, 25 [389]; FP X, 25 [436]; GC, § 347). ***Portanto, a vontade não é de modo algum um processo originalmente unitário: ‘A antiga palavra ‘vontade’ serve apenas para definir uma resultante, uma espécie de reação individual, que decorre necessariamente de uma multidão de solicitações em parte contraditórias, em parte concordantes: - a vontade já não ‘age, já não ‘move’...’ (O anticristo, § 14). Sua unidade, quando existe, é de composição: a vontade remete fundamentalmente ao tipo de organização que caracteriza uma determinada estrutura pulsional, bem hierarquizada ou, ao contrário, anárquica. Nessa perspectiva, a qualidade da vontade é avaliada em função de sua aptidão para enfrentar eficazmente as resistências, com base numa hierarquia bem definida, que é a condição de uma colaboração eficaz: ‘Avalio o homem segundo o *quantum de poder* e de *abundância de sua vontade* [...] – avalio o *poder* de uma *vontade* segundo o grau de resistência, de dor, de tortura que ela suporta e consegue converter em benefício próprio (FP XIII, 10 [118]). É o que possibilita a Nietzsche fazer uso das noções de vontade forte e de vontade fraca, apesar de negar a ideia de vontade: ‘Fraqueza da vontade: é uma imagem que pode induzir ao erro. Pois não há vontade e, por conseguinte, nem fraca, nem forte. A multiplicidade e a desagregação dos impulsos, a falta de um sistema que os coordene dá uma ‘vontade-fraca’; sua coordenação sob o domínio de um único impulso dá a ‘forte vontade’ -; no primeiro caso, tem-se a oscilação contínua e a falta de centro de gravidade; no segundo, a precisão e a clareza de direção’ (FP XIV, 14 [219])” (WOTLING, 2011, p. 60-61).

tão valioso no pensamento de Nietzsche, na obra *Humano, demasiado humano*, que ela é abordada sob as mais diversas formas: altruísmo, egoísmo, amor... O amor, vale lembrar, como já vimos em capítulo anterior em nosso trabalho, tem valor significativo, quando se trata dessa compaixão e justiça. Esse sentimento, para Nietzsche, é classificado como mais estúpido do que a justiça, em elevado grau. O amor “possui uma abundante cornucópia; dela retira os dons que distribui a cada pessoa, ainda que ela não os mereça, nem sequer os agradeça. Ele é imparcial como a chuva, que, segundo a Bíblia e a experiência, molha até os ossos não apenas o injusto, mas ocasionalmente o justo” (NIETZSCHE, 2003, p. 63; HH 1, § 69). Isso gera algo como uma ofensa em certos casos, como de uma execução de um culpado. Ora, exatamente o fato de que “a frieza dos juízes, a penosa preparação, a percepção de que um homem é ali utilizado como um meio para amedrontar outros. Pois a culpa não é punida, mesmo que houvesse uma: essa se acha nos educadores, nos pais, no ambiente, em nós, não no assassino” (NIETZSCHE, 2003, p. 63; HH 1, § 70). Portanto, uma responsabilidade socialmente distribuída, bem como a compaixão, acaba por ser algo que atinge a todos, e tendemos a ver aquele que é punido por conta de um padrão de comportamento como aquele partícipe que não venceu as próprias selvagerias. Termina que aquele que for executado sob igual situação, só pode, certamente, ganhar a compaixão alheia, e, assim sofre “a morte da maneira mais decorosa e desde então é festejado como mártir e grande caráter” (NIETZSCHE, 2003, p. 64; HH 1, § 73). E mais: aquele que é usado para todo serviço, o que nada fala, o calado para toda situação, por temer “a má opinião de seus companheiros mais do que a morte, [...] fizeram dele um herói e até mesmo um mártir. [...] Embora esse homem covarde sempre disse [- dissesse -] intimamente sim, mesmo no patíbulo, quando morreu pelas ideias de seu partido [, foi assim considerado pelos pares]” (NIETZSCHE, 2003, p. 64, HH 1, § 73): agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de “bom” (NIETZSCHE, 2003, p. 72-73; HH 1, § 96). A bondade, e a benevolência, serão assuntos da etapa a seguir, como fundamento de um tipo de compaixão, de hipocrisia da boa índole, do que elogiamos ou censuramos, do que costumamos valorar como “verdade”.

3.2 Da Hipocrisia: a Bondade, a Benevolência

Talvez fosse, mesmo, pelo fato de certo valor ser tão dedicado à “bondade”, e mesmo à “benevolência”, que se faz urgente pensar nessa questão, como também sendo fruto dos “sentimentos morais” que se estabeleceram no Ocidente. Segundo Nietzsche, ambas são forças, como o amor, que ganharam condição de elevado valor nas relações humanas; preciosas joias, que desejamos sempre cativá-las entre os humanos, porém, não passaria, segundo o pensador, de

um bálsamo embuste como ação. Contudo é “impossível”, declara Nietzsche. “A economia da bondade é o sonho dos mais arrojados utopistas” (NIETZSCHE, 2003, p. 52; HH 1, § 48). Assim o é, como entre as coisas pequenas, que deveriam ser observadas mais de perto pelos homens da ciência, do que as coisas grandes e raras da história, como faz o positivismo. A benevolência, segundo Nietzsche, é uma força de expectativa entre homens, tal, que é o que os alimenta nas relações cotidianas. Ela é colocada como elemento mais nobre e de peso, entre as várias características que uma pessoa possa deter, desde sua postura pessoal até a profissional. Para Nietzsche, tal impulso, que emana do mesmo onde estaria o altruísmo, gerou mais energia e poder que outros impulsos oriundos de mesmas expressões, dentro de uma cultura, tais como a “compaixão, misericórdia e sacrifício”. Costumamos menosprezar uma “boa índole, a amabilidade, a cortesia do coração” (NIETZSCHE, 2003, p. 53; HH 1, § 49). Essa amabilidade, essa bondade forjada, é parte de uma trama que, segundo Nietzsche, é hipócrita. Hipócrita que sempre atua um mesmo papel também hipócrita. A hipocrisia desse ato residiria no fato de que “o parecer vira ser”. Afinal, “elogiamos ou censuramos, a depender de qual nos dá mais oportunidade de fazer brilhar nosso julgamento” (NIETZSCHE, 2003, p. 68; HH 1, § 86). De fato, “cuidamos da boa opinião das pessoas, primeiro, porque ela nos é útil, depois porque queremos lhes dar contentamento” (NIETZSCHE, 2003, p. 68; HH 1, § 89): vaidade.

Se alguém quer *parecer* algo, por muito tempo e obstinadamente, afinal lhe será difícil *ser* outra coisa. A profissão de quase todas as pessoas, mesmo a do artista, começa com hipocrisia, com uma imitação do exterior, com uma cópia daquilo que produz efeito. Aquele que sempre usa uma máscara do rosto amável terá enfim poder sobre os ânimos benévolos, sem os quais não pode ser obtida a expressão da amabilidade – e estes por fim adquirem poder sobre ele, ele é benévolo (destaques do original) (NIETZSCHE, 2003, p. 55; HH 1, § 51).

Como, entretanto, suspeitar de algum religioso que, constante e convincentemente, se demonstra profundo conhecedor da fé que professa? Para Nietzsche, existe aí algo a se suspeitar moralmente, por causa dessa mesma fé, pois, “nenhum poder se impõe, se tiver apenas hipócritas como representantes” (NIETZSCHE, 2003, p. 57; HH 1, § 55). Isso se faz como parte de uma verdade criada para si próprio, como parte de uma mentira feita para se enganar a si mesmo. “Por mais elementos ‘mundanos’ que possua a Igreja católica, sua força está naquelas naturezas sacerdotais, ainda hoje numerosas, que tornam a vida difícil e profunda para si mesmas, e nas quais o olhar e o corpo consumido testemunham vigílias, jejuns, orações candentes, e talvez até flagelações. Tais naturezas abalam e amedrontam as pessoas” (NIETZSCHE, 2003, p. 57; HH 1, § 55). Pois, apenas,

[...] os fundadores de religiões se distinguem desses grandes embusteiros [da falsa honestidade] por não saírem desse estado de auto-ilusão: ou muito raramente têm os

instantes claros em que a dúvida os domina; em geral se consolam, atribuindo esses momentos de clareza ao adversário maligno. É preciso que haja o engano de si mesmo, para estes [- os grandes embusteiros] e aqueles [- os religiosos] produzirem *efeito*. Pois os homens creem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte crença (NIETZSCHE, 2003, p. 55-56; HH 1, § 52).

A *verdade*, a propósito de alguma confusão na interpretação, é algo que os homens *dizem sempre*. Expliquemos: segundo Nietzsche, a verdade guarda alguma comodidade, algo que a faz ser menos complicada de se efetuar, quando comparada à mentira, que, por sua vez, “segundo Swift⁷², quem conta uma mentira raramente nota o fardo que assume: pois para sustentar uma mentira ele tem que inventar outras vinte. [...] Depois, porque é vantajoso” (NIETZSCHE, 2003, p. 56; HH 1, § 53).

Estas, a “boa índole, a amabilidade, a cortesia do coração, [...] realmente nelas não há muito de altruísta”. Porém, “a soma dessas doses mínimas é no entanto formidável, sua força total é das mais potentes” (NIETZSCHE, 2003, p. 53; HH 1, § 49). Uma força que propaga falsa satisfação, cega alegria, pois, “no mundo se acha muito mais felicidade do que veem os olhos turvos: isto é, se calculamos direito e não esquecemos todos os momentos de satisfação de que todo dia humano, mesmo na vida mais atormentada, é rico” (NIETZSCHE, 2003, p. 53; HH 1, § 49).

Um dos mais frequentes erros de raciocínio é este: se alguém é verdadeiro e sincero conosco, então ele diz a verdade. Assim a criança acredita nos julgamentos de seus pais, o cristão nas afirmações dos fundadores da Igreja. De igual maneira, não se quer admitir que tudo o que os homens defenderam com sacrifício da felicidade e da vida, em séculos passados, eram apenas erros: talvez se diga que eram estágios da verdade (NIETZSCHE, 2003, p. 56; HH 1, § 53).

Espera-se, portanto, de um religioso que esteja a exercer a sua mais verdadeira atitude, pois, as pessoas que o veem duvidar, por sua vez, de tantos atos de devoção: ao propagar essa dúvida, eles erguem continuamente mais um pilar para seu poder (NIETZSCHE, 2003, p. 57; HH 1, § 55). Não desejam, entretanto, ter que encarar aquele que impõe a si tamanha condição

⁷² Jonathan Swift (1667-1745), escritor irlandês, sacerdote católico, satírico, autor da famosa obra *As Viagens de Gulliver*. Escreveu várias obras de sátira, entre elas, sobre astrologia, “*Written to prevent the people of England from being father imposed on vulgar almanack-makers*”. Também foi autor de alguns sermões, como “*Three Sermons and Prayers*”, e “*Writting on Religion and the Church*”, que havia o texto “*Against Abolishing Christianity*”. Em 1713, Swift foi nomeado Deão da Catedral de St. Patrick, em Dublin – onde foi enterrado após sua morte. Nesse mesmo ano, Swift formou com alguns autores, o clube literário “*Schiblerus*”. Entre os integrantes estava Alexander Pope. Essa informação sobre Pope é relevante para a sequência da nota. Fonte: < <http://www.online-literature.com/swift/>>. Acessado em 08 de janeiro de 2015. Segue nota do tradutor da edição utilizada de *Humano, demasiado humano* para este trabalho, sobre a citação de Nietzsche, atribuída a Swift: Foi, na realidade, uma observação do poeta Alexander Pope. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

de seguidor de verdades de sua fé, que não ousam desafiá-lo, nem contrariá-los em seu ato de enganar a si, nem enganar aos outros. Mas a força tal dessa fé promove atos de prodígio moral:

Fala-se da astúcia e arte infame dos jesuítas, mas não se vê a auto-superação a que todo jesuíta se obriga, e como o regime facilitado de vida pregado nos manuais jesuíticos, deve beneficiar não a eles, mas aos leigos. E podemos indagar se, com tática e organização semelhante, nós, esclarecidos, seríamos instrumentos tão bons, tão dignos de admiração pela vitória sobre si mesmo, pela infatigabilidade, pela dedicação (NIETZSCHE, 2003, p. 57; HH 1, § 55).

O prodígio moral ascético do religioso, como o jesuíta, guarda consigo o benefício da auto-superação, a superação sobre si, como uma vitória conquistada a duras penas contra sua vontade, assim, valorizando-se pela dedicação. Nada mais do que a vitória de sua vaidade, e de sua pretensa virtude. Assunto que veremos no próximo ponto.

3.3 Virtude e vaidade

Que virtude de nossa moralidade ocidental a história dos sentimentos morais pode destacar? Para Nietzsche, a tradição de valores que erigimos sobre nosso solo é profundamente rica em um tipo de virtude dotada dos mais variados valores, tais como honra, vingança, justiça, autoengano, compaixão, vaidade, amor ao próximo, o que é bom e o que é mau, etc.

O erro, como falha, consiste em ser associado àquele que não comunga dos valores de determinada sociedade. Para não se ter um ato condenado como extremo é bom que o ligue “à vaidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 65; HH 1, § 74). Aquele que possui tal vaidade possui, também, uma virtude: poder participar de um conjunto de valores morais que comungam de mesmo código de significados para seus atos, os virtuosos e os vergonhosos. Aos atos “mediócras” se encarrega o costume, aos “mesquinhos o medo” (NIETZSCHE, 2003, p. 65; HH 1, § 74). Nesse propósito, tal virtude ocidental está coberta de mau-entendimento, incompreensão, pois, sempre a entendeu vinculada ao desprazer. “O vício sempre ligado ao prazer” (NIETZSCHE, 2003, p. 65; HH 1, § 75). Assim, “o asceta faz da virtude uma necessidade” (NIETZSCHE, 2003, p. 65; HH 1, § 76). Essa virtude é vinculada a tal necessidade para fins de que não tenha uma vida sedenta de prazeres. Tal virtude, ainda segundo o pensador, vem carregada de simbolismo quanto à honradez de nossas ações. Não admiramos o agente de uma atitude virtuosa, mas sim, a causa pela qual cremos que o mesmo se dispõe a atuar. “A honra transferida da pessoa para a causa. [...] Aumentamos a *apreciação das coisas* que dessa maneira são amadas, ou pelas quais se fez um sacrifício: embora elas talvez não tenham muito valor em si” (NIETZSCHE, 2003, p. 65; HH 1, § 77).

Essa mesma virtude e vaidade só podem ser aceitas entre os pares. “*A vaidade enriquece.* – Como seria pobre o espírito humano sem a vaidade! Com ela, no entanto, ele semelha um empório repleto e reabastecido, que atrai compradores de toda espécie: quase tudo eles podem achar e adquirir, desde que tragam a moeda válida (a admiração)” (NIETZSCHE, 2003, p. 66; HH 1, § 79).

O ser ambicioso é justamente aquele que toma o sentimento moral e o dispensa. O nobre partícipe de uma comunidade, com esses sentimentos morais que erigimos no Ocidente, conforme argumenta Nietzsche, só pode ser ou ambicioso ou moralmente aceito, ou seja, “a ambição como substituta do sentimento moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 65; HH 1, § 78). Se aquele considerado pobre, da tal comunidade, não compartilhar de sentimento moral nenhum, logo, é visto como a face deturpada de tal sociedade: o marginal, logo, “cafajeste”. A virtude seria algo que nos reveste como uma “pele da alma” (NIETZSCHE, 2003, p. 67; HH 1, § 82), para nos manter iludidos dentro de nossos valores morais. É, para esse homem moral, uma vergonha ser imaginado pensando coisas que são tomadas como “sujas” (NIETZSCHE, 2003, p. 68; HH 1, § 84).

Se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras; o interesse dos homens requer a permanência dos dois; e, na medida em que o castigo e o prêmio, a censura e o louvor [sobre aqueles que foram julgados sob tais condições] afetam sensivelmente a vaidade, o mesmo interesse requer também a permanência da vaidade (NIETZSCHE, 2003, p. 81; HH 1, § 105).

E como é bom se manter dentro de um hábito, um costume moral, da comunidade, de determinada sociedade, sobretudo, a nossa. Nietzsche nos mostra que há certo “prazer no costume”, em se manter integrado às normas sociais que comunga.

Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado: sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão” (NIETZSCHE, 2003, p. 73; HH 1, § 97).

A propósito dessa questão, e que está diretamente vinculada ao argumento que está sendo exposto, o pensador ainda arremata que “sempre que [tal costume] pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus *costumes*, pois para ele são comprovada sabedoria de vida” (NIETZSCHE, 2003, p.73-74; HH 1, § 97). Vergonha, culpa, pudor, são alguns dos sentimentos que se podem gerar com a coação – ou coerção.

Sob esse aspecto, apropriadamente, é possível explicar dois de fenômenos de nossa sociedade que são completamente abominados por nossa moralidade, por nossa vaidade e virtude: eutanásia e suicídio. Sobre o primeiro, vale a observação de Nietzsche, quando diz que “o anseio de prolongar dia a dia a existência, com angustiante assistência médica e as mais penosas condições de vida, sem força para se aproximar do verdadeiro fim, é algo muito menos respeitável” (NIETZSCHE, 2003, p. 66; HH 1, § 80). Da mesma forma, quando se pensa no segundo tem-se o fato de que “as religiões são ricas em expedientes contra a necessidade do suicídio: com isto elas se insinuem junto aos que são enamorados da vida” (NIETZSCHE, 2003, p. 66; HH 1, § 80). “Impedimento do suicídio. – Há um direito segundo o qual podemos tirar a vida de um homem, mas nenhum direito que nos permita lhe tirar a morte: isso é crueldade” (NIETZSCHE, 2003, p. 68; HH 1, § 88).

Existe ainda algo sobre essa virtude, essa vaidade moral, e o pudor que se edificou sobre esses sentimentos morais, um conceito fortemente religioso se faz junto de um “mistério”, pois, “em toda parte havia áreas circunscritas, as quais o direito divino negava o acesso, a não ser em determinadas condições: puramente espaciais, antes de tudo, na medida em que certos lugares não podiam ser pisados pelos pés dos não-iniciados” (NIETZSCHE, 2003, p. 76; HH 1, § 100). Pois então, esse sentimento - de pudor – como já observado mais acima no texto, com o tempo a história, passou a ser observado sob os desejos e atos sexuais, sendo algo proibido aos não-adultos.

A Justiça, como propósito de nosso trabalho, juntamente dos sentimentos de vingança, o egoísmo e a gratidão, serão observados no próximo ponto. Tais sentimentos demonstrados acima, como pudor, vergonha, culpa, são partes, e complementos, de um sentimento maior, moral, cujo objetivo é a Justiça. Essa “Justiça” deverá contar com a ideia de “Equidade” que, socialmente falando, em nosso contexto histórico ocidental, tem valor inestimável, seja sob o aspecto filosófico, seja sob uma Teoria do Direito. Nosso intuito tem sido o de demonstrar como cada um desses sentimentos morais acima, que acabam se direcionando ao tema do subitem a seguir, “Gratidão, Justiça, Egoísmo e Vingança”, conforme nos apresenta Nietzsche, no que tange à “história dos sentimentos morais”, de *HH 1*.

3.4 Gratidão, Justiça, Egoísmo e Vingança

Em termos de ações, atos e atitudes que são interpretados como “bons” ou “maus”, a “gratidão e a vingança” se destacam como parte culminante da “história dos sentimentos morais”. Uma forma suave de vingança, segundo o pensador, é através da gratidão. Nietzsche

lembra, em *HH 1*, que o escritor irlandês Jonathan Swift destacou que “os homens são gratos na mesma proporção em que nutrem a vingança” (NIETZSCHE, 2003, p. 51; *HH 1*, § 44). A gratidão, portanto, é estratégia de posse, de poder, em uma sociedade dos “bons”, na qual tem na gratidão o primeiro dos deveres. A vingança pode ser mesmo um desejo social:

No começo do desenvolvimento do direito penal, o delito era infamante, e portanto, a função da pena era eminentemente retributiva, motivada pela vingança, pela “cólera”. A justiça penal, assim, era uma forma de “santificar a vingança” (NIETZSCHE, 2003, p. 83), e com isto era definida sua finalidade: satisfazer os desejos de vingança. Posteriormente, a pena alcançou uma segunda etapa, sem deixar a primeira. Assim, para Nietzsche, “com a pena se pode alcançar [...] o aumento do temor, a intensificação da inteligência, o domínio das concupiscências: e dessa forma a pena domestica o homem, mas não o faz [necessariamente] ‘melhor’” (NIETZSCHE, 2003, p. 95) (tradução nossa) (JIMÉNEZ, 2008, p. 214).

A pena como princípio “vingativo” do direito, socialmente imputável, como destaca o pesquisador sobre os escritos de Nietzsche, pode ser pedagógica, domesticadora, porém, nem sempre faz desse homem alguém melhor.

Sobre a questão da “Justiça”, as disposições apontadas por Nietzsche, em outra obra, que trata com certa especificidade a esse respeito, em *ABM*. Obra redigida anos mais tarde, em 1885, com publicação pouco tempo depois de escrita, esse texto é carregado “com a riqueza de linguagem, que sabe exprimir os estados d’alma, mais raros e mais sutis” (SOUZA, 2005, p. 230-231), segundo seu amigo (e auxiliar de publicações) Peter Gast. Obra de difícil digestão, avançado até mesmo para leitores exigentes como seu outro amigo, o historiador Jacob Burckhardt, e sua “velha cabeça” – em seu próprio juízo, que foi custeado pessoalmente por Nietzsche, de poucas cópias, com baixa venda: era mesmo incompreensível (SOUZA, 2005, p. 230-231).

Seguimos na argumentação que, em *ABM*, no tocante ao ponto da “justiça”, sob a forma de moralidade que encontramos no ocidente, Friedrich Nietzsche tem a seguinte consideração – e alguns dos temas, como “ vaidade”, “virtude”, “moral”, “justiça”, etc. – são aqui facilmente percebidos, os quais são também recorrentes em nosso texto:

Enquanto a utilidade que vigora nos juízos de valor morais for apenas a utilidade do rebanho, enquanto o olhar estiver dirigido apenas à preservação da comunidade, e for tido como imoral precisamente e exclusivamente o que parece perigoso para a subsistência da comunidade: enquanto assim for não pode haver “moral do amor ao próximo”. Supondo que então já exista um pequeno, constante exercício de consideração, equidade, compaixão, brandura, reciprocidade no auxílio, supondo que também nesse estado da sociedade já atuem todos aqueles impulsos que depois serão honrosamente apelidados de “virtudes”, e que afinal quase coincidirão com o conceito de “moralidade”: nesse tempo essas coisas não pertencem ainda, absolutamente, ao reino das valorações morais – elas ainda são *extramoras*. Na melhor época de Roma, um ato de piedade, por exemplo, não é considerado nem bom nem mau, nem moral nem imoral; e se o louvam, esse louvor se harmoniza muito bem com uma espécie de menosprezo indignado, tão logo é cotejado com algum ato que sirva à promoção do todo, da *res publica* [coisa pública]. Tudo somado, o “amor ao próximo” é sempre algo secundário, em parte convencional e arbitrário-ilusório, em relação ao *temor ao próximo*.

Uma vez que a estrutura da sociedade se mostre estabelecida no conjunto e protegida contra perigos externos, é esse temor ao próximo que torna a criar novas perspectivas de valoração moral. Certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, que até então tinham de ser não apenas respeitados como socialmente úteis – sob nomes diversos dos mencionados, naturalmente –, mas cultivados e acentuados (porque necessitava-se constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste), são sentidos bem mais intensamente na sua periculosidade – agora que lhe faltam canais de escoamento –, e pouco a pouco são estigmatizados como imorais e abandonados à calúnia. Os impulsos e pendores opostos alcançam honras morais; passo a passo o instinto de rebanho tira suas conclusões. O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral. Quando os impulsos mais elevados e mais fortes, irrompendo passionalmente, arrastam 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 o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *man*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a mediocridade dos desejos obtêm fama e honra morais. Finalmente, em condições muito pacíficas há cada vez menos ocasião e necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e então todo rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência; uma dura e elevada nobreza e responsabilidade consigo chegam quase a ofender e despertam desconfiança, “o cordeiro”, mais ainda, “a ovelha”, cresce na consideração. Na história da sociedade há um ponto de amolecimento e enlanguescimento doentio, no qual ela mesma, de modo inclusive sério e honesto, toma o partido de quem a prejudica, de seu *infrator*. Castigar lhe parece de algum modo injusto – certamente a ideia de “castigo” e “dever castigar” lhe dói, lhe dá medo. “Não basta torna-lo *inofensivo*? Para que castigar? Castigar é terrível!” – com essa pergunta a moral de rebanho, a moral do temor, tira sua última consequência. Supondo que se pudesse eliminar o perigo, o motivo do temor, seria eliminada também essa moral: ela não seria mais necessária, ela não mais *se tomaria* por necessária! – Quem examinar a consciência do europeu de hoje haverá de extrair, de entre mil dobras e recessos morais, sempre o mesmo imperativo, o imperativo do temor do rebanho: “queremos que algum dia não haja *nada mais a temer*!”. Algum dia – em toda a Europa, a via e a vontade que conduzem a ele se chamam agora “progresso” (destaques do original) (NIETZSCHE, 2005, p. 87-89; ABM, § 201).

Não se pode esquecer quais alvos tem Nietzsche, na referida obra, sobretudo quando nos oferece tais comentários sobre alguns conceitos básicos. São seus objetos de ataque “a moralidade” e “a moral”, os “valores”, a estirpe da, ou o desejo de, “democracia”, ou algo que soe como “democrático”, bem como os “democratas”. As palavras duramente impostas acima, em direção aos vários conceitos citados, teriam sido a maior dificuldade dos homens de seu tempo; certamente, homens de formação moderna. Essa obra, segundo Paulo César Souza, é “antimoderna”, por excelência, “pois certas páginas dele constituem o mais veemente libelo contra tudo o que habituamos a ver como privilégios e conquistas da modernidade: a democracia liberal, o senso histórico, a objetividade científica, a igualdade de direitos, a igualdade entre os sexos” (SOUZA, 2005, p. 233).

Sem dúvidas, *ABM* gerou, em muitos, certo mal-estar ao se depararem com elementos os quais, conforme na citação do próprio pensador alemão, vão na contramão do que ele enfatiza

como “progresso”. Nietzsche parece abordar “dilemas centrais da atual condição humana (domínio de poucos ou desgoverno das massas, eutanásia ou compaixão, por exemplo)” (SOUZA, 2005, p. 233).

Entretanto, no que se refere ao nosso primeiro problema, “a história dos sentimentos morais”, visto, mais profundamente, no capítulo anterior, Paulo César Souza destaca que, “no curso da análise, alguns traços questionáveis de nossa época resultam em outras tantas virtudes: o sentido histórico (§ 224) é plebeu e de mau gosto, traduz uma enorme falta de medida, mas também um anseio de infinito como nunca houve” (SOUZA, 2005, p. 233). Justamente, o pensador alemão que garante que “temos a *nossa* bem-aventurança ali onde mais estamos – *em perigo*” (NIETZSCHE, 2005, p. 117; ABM, § 224).

É desse sentido histórico, o qual notamos ser o problema central em *HH*, bem como da “história dos sentimentos morais”, que depreenderemos sentido quanto ao problema da “Justiça” como “Equidade”, em *Humano, Demasiado Humano 1*.

Conserva-se, aqui, algo de instigante enquanto um conceito pouco examinado entre os escritos de Nietzsche, em sua Fase Intermediária – ou Segunda Fase. Vale ressaltar que tal conceito é o de Justiça como Equidade, e sua “origem” como problema a ser abordado sob esse prisma.

O termo Justiça depreendido dessa obra de Nietzsche tem seu verbete em alemão como *Gerechtigkeit*; e Equidade tem sua tradução para o alemão como *Billigkeit*. Um estudante de filosofia, neste momento, poderia tomar essa definição, de acordo com um *Dicionário de Filosofia*, que “justiça” tem um sentido que remete à

[...] ordem das relações humanas ou a conduta de quem se ajusta a essa ordem. Podem-se distinguir dois significados principais: 1º Justiça como conformidade da conduta a uma norma; 2º Justiça como *eficiência* de uma norma (ou de um sistema de normas), entendendo-se por eficiência de uma norma certa capacidade de possibilitar as relações entre os homens (ABBAGNANO, 2007, p. 597).

O segundo, por sua vez, não muito distante daquele, implica que há certo

[...] apelo à justiça voltado à correção da lei em que a justiça se exprime. Esse é o conceito clássico de Equidade. A lei tem necessariamente caráter geral [universal]; por isso às vezes sua aplicação é imperfeita ou difícil, em certos casos. Nesses casos, a Equidade intervém para julgar, não com base na lei, mas com base na justiça que a própria lei deve realizar (ABBAGNANO, 2007, p. 339-340).

Certamente, essas assertivas nos auxiliam, em certo rumo de nossa pesquisa. Entretanto, como parte de uma conduta científica, podemos emprestar o significado do mesmo conceito, segundo outras fontes. De acordo com a definição da estudiosa de John Rawls, Catherine

Audard, descrita no *Dicionário de Ética e Filosofia Moral* (2003), sob coordenação de Monique Canto-Sperber, entende-se por “justiça”:

Virtude cardeal, a justiça o é em vários sentidos. Antes de tudo, como para Platão, no sentido de que ela comanda todas as virtudes e permite sua harmonização na alma do indivíduo. Ela guia a nossa vida em prol do nosso racional (*República*, 443 d-444a), assim como preside a felicidade da cidade. Para Aristóteles, ela é também a virtude que é a “totalidade da virtude” (*Ética a Nicômaco*, V, 3, 1929 b 29), mas é também esta virtude mais específica que “realiza o que é vantajoso para o próximo” (*allótrion agathón*) (1120 a 4). Ela é, então, não somente uma virtude, mas também uma necessidade da instituição política. Esta observação evidencia a extensão do campo coberto pelo conceito e a união nela intrincada do político e do moral. Princípio político de divisão dos encargos e das vantagens da vida social (*dianemetiké* ou justiça distributiva, 1120 b 10-1131 b 25), princípio de retidão nas trocas (*diorthotiké* ou justiça comutativa, 1131 b 25-1134 a 10), ideal normativo que permite julgar e criticar o poder político, instituição encarregada de fazer respeitar a legalidade, a justiça é tudo isso e muito mais. As teorias contemporâneas da justiça, desenvolvidas sobretudo no mundo anglófono em razão de uma tradição jurídica e constitucional diferente da França, têm procurado integrar estes diferentes aspectos em uma concepção única e universal da justiça, retomando assim a concepção aristotélica de uma justiça política e moral (*Ética a Nicômaco*, 1145 a 25-30) que seja uma força de coesão e de integração da sociedade. “A justiça é a principal virtude das instituições sociais, como a verdade é a principal virtude dos sistemas de pensamento [...] por mais eficazes e bem organizadas que sejam as instituições e as leis, elas devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas” ([John] Rawls, *A Theory of Justice*, 1971, p. 29).

Esta prioridade da justiça suscita muitas objeções, sobretudo se ela não tem o sentido limitado de um princípio aristotélico de coesão social em torno de uma concepção comum do bem, mas o sentido kantiano de princípios que sejam de verdadeiras ideias reguladoras das instituições sociais e políticas. Será então possível, tendo por base uma concepção tão ambiciosa, reformular a partir da justiça o conceito político e moral fundamental das democracias contemporâneas? (AUDARD, 2003, 877).

A autora do verbete “justiça”, no referido dicionário, nos traça, conforme citação acima, um compilado de significados do termo, desde Platão, enfatizando que a justiça “guia a nossa vida em prol do nosso racional”, bem como, “preside a felicidade da cidade”. Para Aristóteles, por sua vez, é a “totalidade da virtude”, tal qual seja a “mais específica” que acaba por “realizar o que é vantajoso para o próximo”. Segundo a autora, para John Rawls, “a justiça é a principal virtude das instituições sociais, como a verdade é a principal virtude dos sistemas de pensamento”. Entretanto, “por mais eficazes e bem organizadas que sejam as instituições e as leis, elas devem ser reformadas ou abolidas se forem injustas”. O que nos intriga, é a sua pergunta algo que incomoda por sua urgência. Vale dizer, uma urgência que nos remete à Friedrich Nietzsche, o pensador intempestivo: “será possível reformular a partir da justiça o conceito político e moral fundamental das democracias contemporâneas?”. Nosso trabalho intenta, inclusive, trazer a reflexão do que seria “justiça” e sua “equidade”, bem como de “política” e “moral” das “democracias contemporâneas”, quando revirmos os “sentimentos morais” do ocidente que, historicamente, nos conduzem para um ambiente ainda desconhecido.

Vale deixar claro que *não é* interesse deste estudo emaranhar-se – pelo menos não de maneira tão aprofundada – nos conceitos técnicos, pragmáticos e doutrinários da área do Direito, o que demandaria rigoroso esforço e tempo. Faz-se, sim, uma investigação filosófica sobre a Moral. Importante salientar, entretanto, que reconhecido jurista brasileiro, Miguel Reale, nos apresenta de maneira muito apropriada em termos filosóficos o que se pode extrair da *Filosofia do Direito* (1999) – título de uma de suas obras, a aproximação de “Justiça” e “Equidade” nos clássicos aristotélicos, conforme nota de rodapé de autoria do mesmo:

É a nosso ver, na *Retórica* de Aristóteles, notadamente nos caps. 10 e segs. do L. I (1.368b-1.377), que melhor se configura a sua teoria particular do Direito, ou, se quiserem, da *lei particular* ou “a lei escrita que rege cada cidade”, subordinada às “*leis comuns*, àquelas que, sem serem escritas, parecem ser reconhecidas pelo consenso universal”. Ao referir-se à “lei natural” ou à justiça, “cujo sentimento é natural e comum entre os homens, mesmo quando não existe entre eles nenhuma comunidade, nem contrato”, e, ainda ao afirmar que “o equitativo parece ser justo, mas é justo que supera a lei escrita” (*Retórica*, 1.374a e 1.374b) já se delinea a especificidade do jurídico. O mesmo se diga quanto ao desenvolvimento análogo que o estagirita nos oferece na *Ética a Nicômaco*, L. V, cap. 10, 1.137 e segs., sobre a *equidade*, a qual sendo a justiça, não é a justiça segundo a lei, mas uma correção do justo legal, bem como o Direito do caso particular (destaques do original) (REALE, 1999, p. 626).

E essa *equidade* se refere sobremaneira à moral como *justiça* em termos de princípio norteador do Direito. Ainda para o autor em questão,

É próprio, por conseguinte, do Direito proporcionar os bens, econômicos ou não, em uma ordem de coexistência, segundo um sentido de totalidade, ordem essa que é *bem social* ou *bem comum*, isto é, *objetivação da justiça nos limites das circunstâncias histórico-sociais*: o bem comum é, por tal motivo, a medida histórica da justiça, ou a justiça em plena concreção histórico-social, assim como a equidade representa a justiça em concreção particular, o que reflete, mais uma vez, a polaridade entre o coletivo e o individual (destaque nosso) (REALE, 1999, p. 707).

Recorrendo ao expediente do Direito, podemos solicitar a interpretação de Fábio Konder Comparato, outro reconhecido jurista brasileiro, o qual vai tecer uma série de observações sobre o que o mesmo considera ser “justiça”. Em obra recente, *Rumo à Justiça*, Comparato faz uma reflexão sobre um tema que, para ele, necessita de extrema atenção. O autor sugere que a civilização engendrada pelo capitalismo, neste século XXI, buscaria apenas satisfazer os interesses individuais, em detrimento dos coletivos. Assim, essa seria a “razão universal de vida”, segundo o teórico do direito. A obra trata, em linhas gerais, do conceito de “justiça” de acordo com o que se entende por “direitos humanos”, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, bem como analisa a Constituição Federal Brasileira de 1988, a estrutura da ONU, os casos político-jurídicos do Brasil, e, inclusive, a questão da mídia, como meio de comunicação de massa.

Seguindo sua argumentação, para Comparato (2010, p. 7), “o homem justo, assinalou Aristóteles, busca realizar antes o bem do próximo do que o seu próprio⁷³”. Notem que o jurista recorre também ao pensamento do grego antigo, como o seu colega e a estudiosa de Rawls o fizeram mais acima. “No campo da Justiça, agimos sempre na primeira pessoa do plural. A essência da Justiça, tal como a do Amor, consiste na comunhão de vida. Sobre isso, havia plena concordância entre alguns dos melhores representantes da sabedoria greco-romana⁷⁴” (COMPARATO, 2010, p. 7), e que “no ambiente capitalista, contrariamente à luminosa lição de Kant, os homens têm preço e não dignidade”, porém, a grande contradição, “no extremo limite, como foi visto não poucas vezes na História moderna, muitos seres humanos nem preço têm” (COMPARATO, 2010, p. 8). A observação do jurista recorre ao pensamento moralista Kantiano, e o afere o valor de “luminoso”.

O autor reflete, nessas passagens, sobre o tema da Justiça quanto ao seu real valor de utilidade e efetividade na sociedade contemporânea. Para o mesmo, apenas dois caminhos seriam os mais indicados para se alcançar o objetivo de se obter a referida Justiça: “o direito e a educação. Não basta, com efeito, submeter as vontades; é preciso também converter os corações” (COMPARATO, 2010, p. 9). A questão é formar as almas e os corações para que tenham condições de poderem, com certa equidade, exercer poder. Assim,

Se a Justiça é uma exigência comunitária de fazer o Bem e impedir o Mal, ela só se realiza plenamente quando organizada sob a forma de Poder, isto é, da força a serviço do Direito. ‘É preciso’, advertiu Pascal, ‘reunir a Justiça e a força; e, para tanto, fazer com que o justo seja forte, ou o forte seja justo’⁷⁵. Eis por que, na mitologia greco-romana, a deusa da Justiça era representada sob a figura de uma mulher⁷⁶, portando numa mão a balança e noutra a espada (COMPARATO, 2010, p. 9).

⁷³ Segundo nota, cf. *Ética a Nicômaco*, 1130 a, 1 e s.; 1134 b, 5.

⁷⁴ Cf. nota do autor: “Na *Política* (1283 b, 40 e s.), Aristóteles ressalta que a justiça social (...) corresponde ao interesse comum. Cícero, no *De officiis* (I, VII, 20 e s.), assinala que a Justiça é estreitamente ligada à natureza comunitária da sociedade.

⁷⁵ Cf. *Pensées*, ed. Brunshvicq, n. 298.

⁷⁶ Em artigo publicado pela Revista Jurídica, *Têmis e Diké*: a interpretação do mito articulado aos direitos da mulher ocidental, da Faculdade Batista de Minas Gerais, o professor e pesquisador Juscelino Silva nos dá uma explicação sobre esse fato: “Segundo a mitologia grega, a deusa Têmis, filha de Urano e Gaia, é a deusa da Justiça, da Lei e da equidade. Na iconografia jurídica, é representada com uma balança, uma espada e, geralmente, com uma venda sobre os olhos. A balança serve para “pesar” o equilíbrio do cosmo; a espada, o poder de punir quem estiver fora de seu lugar e a venda sobre os olhos simboliza a imparcialidade da decisão (GRIMA, 1997, P. 435) Porém, Têmis representa a justiça transcendente clássica, isto é, aquela que não passa pela mediação judiciária. Na tradição ocidental clássica isto aponta para a origem religiosa da justiça. Significa que, segundo o mito, Têmis pune quem introduz a desordem na ordem do mundo, isto é, coloca-se em um lugar que não é o seu. É isso que a célebre frase “conhece-te a ti mesmo”, posta à entrada do templo de Delfos, quer dizer. Decorre daí que a *ὑβρις* (hybris – desmesura), é a origem do caos e das variadas formas de *adikia*, injustiça ([CAMPBELL], 1992). Por isso, o mito de Têmis ajuda a entender que a primeira função da justiça divina é impedir os excessos da *hybris* porque o homem só escapa deles ficando em seu próprio lugar. Se alguém é tomado por algum impulso incontrollável e viola a lei da cidade, a justiça é simples e direta porque visa somente à restauração da ordem do mundo. Têmis não leva em conta os motivos do culpado ou o seu arrependimento. Portanto, ela dá a legitimidade da justiça, isto é, justifica a punição imposta ao infrator pelas

Observado dessa maneira, pode-se constatar o fator da Justiça ser uma conquista, distribuída equitativamente entre as pessoas, promovendo um “justo forte” e, ao mesmo tempo, um “forte justo”, evitando, certamente, o contrário, ou seja, que o “forte” seja “injusto”, e o “injusto” seja “forte”. Porém, é corriqueiro, segundo o jurista, que “no campo do Direito, dois setores [sejam] interdependentes: de um lado, o conjunto das normas, sancionado pelo Poder; de outro, a mentalidade coletiva e os costumes tradicionais” (COMPARATO, 2010, p. 10). E esses dois lados, sem embargo, deveriam se coadunar.

Fato é que o termo Justiça (*Gerechtigkeit*), tanto quanto seu antônimo (*Ungerechtigkeit*), são de grande relevância no capítulo que se estuda, “*Zur Geschichte der Moralischen Empfindungen*”, de *Menschliches, Allzumenschliches* (1878). Para dar significado a essa constatação, notemos, então o primeiro conceito, em associação ao segundo, a se auto-complementarem. O que não deixa de ser algo comum nos estudos filosóficos sobre Ética, como vimos acima, desde Platão, Aristóteles, ou Rousseau, Hegel e Kant. A propósito, por exemplo, a obra em estudo, *HH 1*, é dedicada ao maior crítico de Rousseau: Voltaire, que já abordamos anteriormente.

Entretanto, em *HH 1*, Nietzsche faz surgir por inúmeras vezes um vínculo entre o problema da Justiça como Equidade e outros dois conceitos muito caros nessa análise do pensador, em que há uma íntima relação. São eles os conceitos de Egoísmo (*Egoismus*) e Vingança (*Rache*).

Quanto a isso temos algumas argumentações. Ruth Abbey, por exemplo, analisa esse procedimento, dentro do Capítulo Três de obra (já mencionada) ainda não traduzida no Brasil, *Nietzsche's Middle Period (O Período Intermediário de Nietzsche)*. Tal capítulo de título “*All is no Vanity*” (Nem Tudo é Vaidade) tem sugestiva subseção chamada “*Justice and Egoism*” (Justiça e Egoísmo), onde a autora arremata que

Eríneas, as deusas da vingança (LÉVÊQUE; FESTUGIÈRE, 2011). Na evolução da justiça grega, trata-se de momento anterior à justiça legal porque não se poder falar, até então, no sentido jurídico da justiça. Mas, é legítima porque decorre da vontade de Têmis. Portanto, muitas vezes, a justiça não tem mediador humano. É o próprio “destino” que se incumbe de punir o culpado em resposta à oração do injustiçado” (SILVA, 2012, p. 2-3). Para aquele que estiver nutrido de curiosidade, segue a referida oração: “Eu invoco Têmis, a filha casta de Urano, nascida de pais ilustres, Geração de Gaia, Virgem de belos olhos, que, primeiro, revela aos homens as profecias sagradas e os oráculos dos Deuses no templo de Delfos e que reina também sobre *Pythô* e os *Pythiens*, e que deu ao Rei *Phoibos* o poder de entregar oráculos. Ó Ilustre, honrada de todos, que vaga pela noite, primeiro tu ensinaste aos homens as cerimônias sagradas e as festas noturnas de *Bakklos*. É de ti que veem os mistérios das Bem-aventuranças e as honras que lhe são dadas. Vem, ó Bendita, e sê propícia, ó Virgem, àqueles que se iniciam em seus mistérios (CALLIES, 2006)” (SILVA, 2012, p. 3). Cf. CALLIES, Vicent (org.). *Extrait – parfum de dikè – L’Encens*. Fonte disponível em: <http://www.mythorama.com/caches_txt_fr/400_499/412/412.html> 2000-2006. Acessado em 30/09/2011; cf. GRIMAL, Pierre. *Justiça*. In GRIMAL, Pierre. Dicionário de mitologia grega e romana. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997; cf. CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. Vol. 1. Tradução de Carmem Fisher. São Paulo :

[...] para ver como essa tensão entre egoísmo e justiça surgiu, é necessário considerar a genealogia da justiça no período intermediário o qual inquire as origens da justiça e examina sua conexão com a igualdade. No lugar de assumir a priori a igualdade entre as pessoas, a justiça se desenvolve apenas quando tal igualdade vem manifesta. Parceiros em conflito agem justamente um com o outro porque eles têm noção de alguma paridade entre suas habilidades e que o combate parece resultar em atrito mútuo em vez de uma clara vitória de alguém. A negociação ocupa o lugar da competição, mas essa barganha assume a reciprocidade apenas por conta da igualdade de potência coercitiva de seus parceiros. A justeza assim como prudência e interesse em se auto-preservar (tradução nossa) (ABBEY, 2000, p. 46-47).

O Egoísmo dá certa gênese ao problema da Justiça como Equidade. Isso ocorre exatamente porque existe dentro dessa tensão algo que também resvala entre “entender a dor do próximo” e a dicotomia “punição-recompensa” (ABBEY, 2000).

Da Vingança, pode se depreender algo como:

Querer se vingar e vingar. – Pensar em se vingar e fazê-lo significa ter um violento acesso febril, que no entanto passa: mas pensar em se vingar e não ter força nem coragem para fazê-lo é carregar consigo um sofrimento crônico, um envenenamento do corpo e da alma. A moral, que vê apenas as intenções, avalia igualmente os dois casos; habitualmente o primeiro é visto como o pior (pelas más consequências que o ato de vingança pode trazer). Ambas as avaliações têm vista curta (NIETZSCHE, 2003, p. 59-60; HH 1, § 60).

A Vingança, de acordo com o que o próprio pensador expõe no aforismo 42, tem seu entendimento conjuntamente de Justiça, e disso podemos deduzir algum significado, quanto a sua valoração moral. Para efeito didático, conforme o texto nos tenta dizer, reapresentaremos o mesmo aforismo, já apresentado em página anterior:

Preferir um bem pequeno (por exemplo, o prazer dos sentidos) a um altamente valorizado (por exemplo, a saúde) é tido como imoral, tanto quanto preferir a boa vida à liberdade. Mas a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos; quando alguém prefere a vingança à justiça, ele é moral segundo a medida de uma cultura passada, imoral segundo a atual. “Imoral” designa, portanto, que um indivíduo ainda não sente, ou não sente ainda com força bastante, os motivos mais elevados, mais sutis e mais espirituais trazidos pela nova cultura: designa um ser atrasado, mas apenas numa diferença de grau. – A própria hierarquia dos bens não é estabelecida ou alterada segundo pontos de vista morais; mas com base na sua determinação vigente é decidido se uma ação é moral ou imoral. (NIETZSCHE, 2003, p. 50; HH 1, § 42).

Para o pensador, “ser moral, morigerado, ético”⁷⁷, ou seja, “bom” é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é

Palas Athena, 1992 ; LÉVÊQUE, Pierre; FESTUGIÈRE, André-Jean. *Grèce antique (Civilisation): La religion grecque*. Encyclopaedia Universalis en ligne.

⁷⁷ “Ser moral, morigerado, ético’: no original: *Sitte und sittlich*. – *Moralisch, sittlich, ethisch sein*. No léxico alemão é evidente a relação entre ética ou moral e “costume” (*ethos*, em grego; *mos*, em latim); e, ao lado do termo germânico *Sitte* (“costume, moral”) e seu adjetivo, *sittlich*, usa-se também *Ethik* e *Moral* e os adjetivos *ethisch* e *moralisch*, tomados do grego e do latim, como em português”. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

moral” (NIETZSCHE, 2003, p. 72; HH 1, § 96). Contudo, certamente, existe algo em nossa moral que é diametralmente o oposto do que era comum em outra moral, inversamente da maneira que agimos agora. Analisemos que, “por exemplo, exerce[-se] a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos. Ele é denominado bom porque é bom ‘para algo’” (NIETZSCHE, 2003, p. 72; HH 1, § 96). Por fim, argumenta Nietzsche, “como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como ‘bons para algo’, como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de ‘bom’” (NIETZSCHE, 2003, p. 72-73; HH 1, § 96). No aforismo 92, por sua vez, conforme seu título “Origem da Justiça”, o pensador coloca também a Vingança em paridade com a Justiça, desde sua gênese:

A *troca* é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro, ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez receber o desejado. A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é o intercâmbio. (NIETZSCHE, 2003, p. 70; HH 1, § 92).

E o “caráter de troca” é que se faz relevante nessa relação mútua entre a Justiça e o Egoísmo, pois, tem-se na Vingança a participação desse processo como mediadora em um jogo de matizes, sob vários juízos de valor construídos na História do Ocidente.

A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”. – Isso quanto à *origem* da justiça. Dado que os homens, conforme o seu hábito intelectual, *esqueceram* a finalidade original das ações denominadas justas e equitativas, e especialmente porque durante milênios as crianças foram ensinadas a admirar e imitar essas ações, aos poucos formou-se a aparência de que uma ação justa é uma ação altruísta; mas nesta aparência se baseia a alta valorização que ela tem, a qual, como todas as valorizações, está sempre em desenvolvimento: pois algo altamente valorizado é buscado, imitado, multiplicado com sacrifício, e se desenvolve porque o valor do esforço e do zelo de cada indivíduo é também acrescido ao valor da coisa estimada (NIETZSCHE, 2003, p. 70; HH 1, § 92).

O que não se pode deixar perder de vista é o quanto essa relação está envolvida da ideia de “punição” e “recompensa”, e como isso tem a ver com a compreensão da vida do outro, como “próximo”, e ainda o quanto nossos atos de egoísmo são cada vez mais subjugados por um ideal de bondade (como justiça) *versus* maldade (como injustiça) – e essa oposição também é válida em futuros estudos genealógicos de Nietzsche. “Se admitimos a legítima defesa [, por exemplo,] como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral: causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger” (NIETZSCHE, 2003, p. 79; HH 1, § 104). Vale destacar que, ao proferir esse último aforismo, Nietzsche se refere ao caso de “mentirmos por conservação; a criança ser aparentemente

maldosa, com as pessoas ou animais, mais por experimentação, mas que isso não guardava nenhuma imoralidade, nenhuma perversão de gênio – mas alguma vez se *sabe* inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser?” (NIETZSCHE, 2003, p. 79; HH 1, § 104): isso é, ainda, demasiado humano.

Dessa maneira, outros aforismos também podem incidir nos conceitos-tema de Egoísmo e Vingança, conforme estamos tratando. Entretanto, nosso viés, neste ponto, é sobre a Justiça como princípio de análise.

Os sentimentos morais, já analisados no capítulo anterior, como objetivo investigado por uma forma de se construir uma história dos sentimentos morais, entrariam em nossa discussão. “Contribuição à História dos Sentimentos Morais” – como se sabe, é o título de um dos capítulos da obra *HH 1*. Dentre as observações sobre o tema, Nietzsche infere temáticas que dariam ensejo ao futuro procedimento chamado de “Genealógico”, o qual investiga os valores morais, sendo este, seu aspecto mais relevante para tal objeto de estudo. Diante dessa fase, seria epistemologicamente de uma “filosofia histórica”, antecedendo uma ainda não engendrada investigação “transvaloradora” da moral. A “História” sob essa perspectiva, em sentido histórico, em *HH*, investiga de forma semântico-conceitual os sentimentos morais.

E, exatamente neste ponto que por si só se legitima nossa investigação, no tocante à Justiça (*Gerechtigkeit*) – nosso objeto de estudo – no âmbito da moralidade que se estabeleceu no Ocidente, deveremos recorrer, necessariamente, a aforismo já utilizado. Portanto, no que se refere à *Origem da Justiça*, compreende-se que:

A justiça (equidade) tem origem entre homens de aproximadamente o mesmo poder, como Tucídides (no terrível diálogo entre os enviados atenienses e mélios) corretamente percebeu: quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconsequente para os dois lados, surge a ideia de se entender e de negociar as pretensões de cada lado: a *troca* é o caráter inicial da justiça. Cada um satisfaz o outro, ao receber aquilo que estima mais que o outro. Um dá ao outro o que ele quer, para tê-lo como seu a partir de então, e por sua vez receber o desejado. A justiça é, portanto, retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual: originalmente a vingança pertence ao domínio da justiça, ela é o intercâmbio. Do mesmo modo a gratidão [- como observamos em seção anterior]. – A justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “por que deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”. – Isso quanto à *origem* da justiça. Dado que os homens, conforme o seu hábito intelectual, *esqueceram* a finalidade original das ações denominadas justas e equitativas, e especialmente porque durante milênios as crianças foram ensinadas a admirar e imitar essas ações, aos poucos formou-se a aparência de que uma ação justa é uma ação altruísta; mas nesta aparência se baseia a alta valorização que ela tem, a qual, como todas as valorizações, está sempre em desenvolvimento: pois algo altamente valorizado é buscado, imitado, multiplicado com sacrifício, e se desenvolve porque o valor do esforço e do zelo de cada indivíduo é também acrescido ao valor da coisa estimada (NIETZSCHE, 2003, p. 70; HH 1, § 92).

O fato desse aforismo trazer em sua definição a esquadrinhada palavra “justiça” associada ao conceito de “equidade”, entre parênteses, faz com que tenhamos plena convicção do que buscamos afirmar em nossa dissertação até o presente momento.

Ora, propositalmente, apesar dessa passagem ter sido reforçada neste texto, foi utilizado o mesmo aforismo por uma simples questão: ele traz a “justiça” junto do termo “equidade”, entre parênteses. Da mesma forma, esse aforismo, na versão original, em alemão, iniciando a passagem da seguinte forma: “*Ursprung der Gerechtigkeit – Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter unfegähr gleich Mächtigen [...]*”⁷⁸.

Certamente, em termos de Justiça (*Gerechtigkeit*), como oposição à Injustiça (*Ungerechtigkeit*), acompanhado do aforismo 81, fica denotada sua opinião sobre um sentimento moral: o desejo de vingança. O senso de injustiça é refletido pelo pensador, e aqui analisado como fonte de um desejo de recuperar um mal cometido contra alguém:

Quando um homem rico toma um bem ao pobre (por exemplo, um príncipe rouba a amada ao plebeu), produz-se um engano no pobre; ele acha que o outro deve ser um infame, para tomar-lhe o pouco que tem. Mas o outro não percebe tão profundamente o valor de *um* determinado bem, pois está acostumado a ter muitos; por isso não é capaz de se pôr no lugar do pobre, e de modo algum lhe faz tanta injustiça como ele crê. Cada um tem do outro uma ideia falsa. (NIETZSCHE, 2003, p. 66, HH 1, § 81).

Ainda, segundo o pensador, há uma falsa representação, um “Engano do sofredor e do perpetrador”, quanto a esse furto daquele que Nietzsche chama de rico ao pobre.

A injustiça do poderoso, o que mais causa revolta na história, de modo algum é tão grande como parece. Já o sentimento hereditário de ser alguém superior, com pretensões superiores, torna a pessoa fria e deixa a consciência tranquila: nada percebemos de injusto, quando a diferença entre nós e outro ser é muito grande, e matamos um mosquito, por exemplo, sem qualquer remorso. [...] se pressupõe que o perpetrador e o sofredor pensam e sentem do mesmo modo e conforme esse pressuposto se mede a culpa de um pela dor do outro (NIETZSCHE, 2003, p. 66-67; HH 1, § 81).

Certamente, essa questão da suposição de que, de fato, aquele que sofreu dano, vai conseguir atingir ao outro, que cometera dolo ao primeiro, enganar-se-ia, segundo Nietzsche, pois, o segundo não sofreria da mesma forma o ato de vingança daquele. Simplesmente, por uma questão de que, intuitivamente, o pensador já se aproximasse, nesse aforismo, dos conceitos de “moral de superior” (forte) e “moral de inferior” (fraco), que vai ser tema efetivo em seus futuros escritos.

Nietzsche ainda arremataria, em *HH 1*, junto do aforismo 92 de maneira emblemática, no que tange à nossa capacidade de não nos importarmos de maneira nociva quanto a esses

⁷⁸ Fonte disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/ST>>. Acessado em 06 de agosto de 2015.

problemas, e de superarmos o desejo de vingança – algo que já fora visto em *Co. Ext. II/HL*, no que tange ao não-uso desmedido do sentido histórico, bem como será ricamente revisto de outra forma, na *GM*, sob o conceito de “ressentimento”, ao dizer “que aspecto pouco moral teria o mundo sem o esquecimento!” (NIETZSCHE, 1999, p. 78; HH 1, § 92). Nisso, sua relação com o aforismo 81 fica um tanto quanto evidente.

Sigamos nossa exposição, das impressões de Nietzsche sobre a questão da “Justiça como Equidade” em *HH 1*, enfatizando, agora, a questão do “direito do mais fraco”, dentro desse ideário de justiça que adotamos na cultura ocidental:

Do direito do mais fraco. – Quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderoso, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a isso é poder destruir a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de *paridade*, com base na qual se poder estabelecer direitos. O inimigo enxerga vantagem na conservação. [...] O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso “cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder” (ou, mais precisamente: quanto se acredita valer seu poder) (destaques do original) (NIETZSCHE, 2003, p. 71; HH 1, § 93)⁷⁹.

⁷⁹ Referência citada conforme: “Spinoza. *Tractatus theologico-politicus*, II, 4 e 8; citado por Schopenhauer em *Parerga e paralipomena*, II, 124”. SOUZA, P. C. *Notas*. In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Sobre Baruch de Spinoza, a admiração de Nietzsche pelo filósofo racionalista flamengo, pode-se constatar por meio de uma carta, de 30 de julho de 1881 - “estou absolutamente impressionado e bem extasiado! Tenho um *precursor*, e que proclamador ele é! Eu era praticamente ignorante de Spinoza que agora anseio conhecer sua tese sobre o “instinto”. Não é apenas porque seus objetivos são completamente como os meus – elevar o saber ao *mais poderoso* efeito – mas, em cinco dos pontos principais de sua doutrina eu descubro a mim mesmo. O mais anormal e solitário dos pensadores está próximo a mim especialmente *nessas* coisas: Ele nega a liberdade do arbítrio, propósitos, algum mundo moral ordenado, o que quer que seja não-egoísta, e perverso. Claro, as diferenças também são enormes, mas elas acontecem por conta da diferença de época, cultura e ciência. *Em suma*: Minha solidão que, como se estivesse em altíssimas montanhas, com frequência, bem frequentemente causaram em mim falta de ar e hemorragias pelo nariz, pelo menos por um tempo provocou o isolamento de nós dois. – Estranho!” (tradução nossa). No tempo dessa carta, Nietzsche já havia escrito *Humano, demasiado humano 1*, inclusive era o ano que o pensador já se encontrava estava escrevendo *Dawn* (Aurora). O livro que Nietzsche cita na passagem, segundo fonte consultada, *Tractatus theologico-politicus*, não foi conhecido por ele diretamente: apenas por meio de Schopenhauer, portanto. O pensador teria conhecido diretamente, segundo registros consultados, a obra *Tractatus de Intellectus Emendatione*, apenas em 1887. Seu primeiro contato com Spinoza, segundo a mesma fonte, foi por meio de biografia publicada por Kuno Fisher, no ano de 1881, que o levou a escrever a carta citada acima – sem destinatário aparente, segundo a fonte consultada. Em 1887, Nietzsche já havia lançado *Aurora* e *Fröhliche Wissenschaft* (Gaia Ciência), os Prólogos de 1886, e estava para lançar seu mais novo livro *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da Moral). Cf. HANSCHKE, Rainer J. *Nietzsche's Library*. Material – Nietzsche Circle, 2007. p. 54-55. (Versão em PDF). Baruch de Spinoza nasceu em 1632, em Amsterdã, filho de família judia, de origem portuguesa. Sua vida está envolvida com a história da Europa, em tempos de Renascimento e da Inquisição. Spinoza acreditava que Deus era a engrenagem que movia o Universo, e que os textos bíblicos nada mais eram que símbolos, os quais dispensam qualquer abordagem racional. Por conta dessa interpretação da Bíblia, considerada herética, foi excomungado do judaísmo. Sua saúde era um tanto quanto delicada, o que o levou a viver moderadamente. Foi um filósofo que abordou também questões de Ética. Fonte disponível em: <<http://www.infoescola.com/biografias/baruch-spinoza/>>. Acessado em 18 de julho de 2015.

O mais fraco, segundo essa passagem de Nietzsche, adquire direito, em caso de alguma situação de dependência de alguém mais poderoso. O que ocorre, segundo ele, é uma “espécie de paridade”, indicando que “o mais fraco”, portanto, “tem direitos”. Porém, tais direitos são menores, de acordo com “quanto vale seu poder”. Nesse quesito, assemelha-se muito à definição de Aristóteles observada pelos teóricos mencionados acima, dentro do que se compreende por justiça e equidade.

Seguindo nosso texto, devemos ressaltar que, afinal, fazer justiça, segundo Nietzsche, é algo urgente. A justiça, a propósito, é calcada em outro sentimento de nossos homens, a esperança. Essa, por sua vez, se constrói sobre o intuito de que não rejeitemos “a vida, mas [continuemos a nos] deixar torturar” (NIETZSCHE, 2003, p. 63; HH 1, §71). No entanto, “ela [- a esperança -] é na verdade o pior dos males, pois prolonga o suplício dos homens” (NIETZSCHE, 2003, p.64; HH 1, § 71).

De fato, se não há esperança de que as coisas se acertem, pelo menos, pode-se impetrar alguma espécie de vingança. Sendo assim, não se pode tanto esperar, deixar arrefecer os sentimentos mais nobres e honrosos, que foram feridos, diante da necessidade de fazer-se pagar pelo mal sofrido por alguém, conforme um sentimento de vingança. “Em todos os duelos, os amigos que dão conselhos devem verificar apenas uma coisa: se as pessoas envolvidas podem esperar: se este não for o caso, um duelo é razoável, pois cada um diz a si mesmo: ‘Ou eu continuo a viver, e então ele deve morrer imediatamente, ou o contrário’” (NIETZSCHE, 2003, p. 60; HH 1, § 61). Nesse caso, argumenta Nietzsche, esperar, certamente, significa mais sofrimento, por um tempo ainda indeterminado, e esse terrível martírio para carregar consigo só pode ser anulado com sua própria vida. Em tempo: para Nietzsche, geralmente se exagera o tamanho da ofensa, “apenas para poder se regalar no sentimento de ódio e vingança despertado” (NIETZSCHE, 2003, p. 60; HH 1, § 62).

Um pai injustamente condenado, morto ou martirizado, uma mulher infiel, um cruel ataque inimigo, depende que as nossas paixões atinjam a incandescência e dirijam ou não a nossa vida inteira. Ninguém sabe a que podem levar os acontecimentos, a compaixão, a indignação, ninguém conhece o seu grau de inflamabilidade. Pequenas circunstâncias miseráveis tornam miserável, geralmente não é a qualidade, mas a quantidade das vivências que determina o homem baixo ou elevado, no bem e no mal (NIETZSCHE, 2003, p. 64; HH 1, § 72).

Finalmente, sentimentos de vingança, egoísmo, gratidão ou de justiça, são parte de um expediente moral. Vimos, após toda essa exposição, o quanto toda a civilização ocidental se encontra envolvida nesses sentimentos. Poderiam parecer mais elementos caricaturais de personagens de um romance, ou uma novela, contudo, são parte do que chamamos de

“sentimentos morais”, segundo o juízo de Friedrich Nietzsche, na “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, em *Humano, demasiado humano 1*.

Notamos, ao longo de nossa pesquisa, que a Justiça é determinada por aspectos e sentimentos morais, e o quanto de nossa conduta individual e social é um tanto submetida a tais pressupostos, e que, para Nietzsche, também são os grandes responsáveis e motivos para que exista uma ideia de justiça, e de uma possível vontade de Equidade (*Billigkeit*).

O eixo que escolhemos para ser problematizado, entre tais questões, para o pensador alemão são parte e fruto da “história dos sentimentos morais”. Essa mesma história do que Nietzsche compreende por “sentimentos morais”, também será a dos “valores morais”, bem como do que ele compreendia por “filosofia histórica”, “espírito livre”, “fisiopsicologia”, “psicologia filosófica”, entre outros. A “justiça”, como valor moral social, terá elementos que lhe dão base, em direção à “história dos valores morais”, de uma “genealogia”, sobre questões que estão “para além de bem e de mal”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em momento chamado de “Intermediário”, marcado nas obras *Humano, demasiado humano*, *Gaia Ciência* e *Aurora*, Nietzsche empreende uma valorização do saber dito científico, com o intuito de torná-lo uma evolução do homem artístico, além de algo libertador ou alegre, amenizando o conflito entre arte e ciência. Em *HH 1*, sobretudo, é importante destacar que Nietzsche nos propõe uma investigação histórica sobre a moral, como parte de uma premissa “transvaloradora”. A “História” será pensada como algo germinal quando se analisa os estudos aos quais se conferem o título de “Genealogia”, que marcarão sua última fase de pensamento; e a obra *Humano, Demasiado Humano* (1878) ganha, nesse ponto, inestimável relevância, sendo nosso objeto de estudo. O capítulo “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, de *Humano, Demasiado Humano*, conserva algo de instigante enquanto um conceito pouco examinado entre os escritos de Nietzsche, em sua Fase Intermediária – ou Segunda Fase. Necessariamente, tratando-se dessa obra, vale debruçar-se de maneira detalhada sobre a questão um tanto negligenciada da história dos sentimentos morais, bem como quanto ao conceito de “espírito livre”, tão caro à obra de Friedrich Nietzsche.

Existem outras possibilidades de abordagem por meio da “filosofia histórica”, como sugeriria o Nietzsche da segunda fase. A questão é: o sentido histórico de Nietzsche vai perpassar sua filosofia? Sim! Vai atingir todas as fases de sua produção, cada qual com uma postura diferenciada.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, os filósofos metafísicos continuam a ser reprovados, como acontecia em *Humano, demasiado humano*, por não compreenderem o caráter histórico dos conceitos e juízos. Nietzsche chega a censurar o “egípcianismo” dos filósofos, ou seja, o impulso de mumificar em conceitos rígidos a multiplicidade de eventos que ocorrem no mundo. Nietzsche, assim, continua a indicar a falta de sentido histórico como uma “idiosincrasia” dos filósofos, que expressaria seu ódio ao vir-a-ser e sua reverência ao que é imutável, característica fundamental do “ideal ascético”: “Vocês me perguntam qual é toda a idiosincrasia dos filósofos?... Sua falta de sentido histórico, seu ódio contra a própria ideia do vir-a-ser, seu egípcianismo, por exemplo. Eles acreditam que honram uma coisa quando a des-historizam, a tornam *sub specie aeterni*, - quando a mumificam” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §1) (ITAPARICA, 2005, p. 88).

De fato, essa passagem de Nietzsche, quanto ao fazer “histórico”, é muito semelhante ao nosso objeto de estudo, conforme vimos no Capítulo 2. A questão se torna um tanto quanto diversa no momento que o autor se encontra na fase de sua produção, que conhecemos por “terceira”, a fase “genealógica”:

[...] o sentido histórico se revela como um gosto indiferenciado por tudo, e portanto pouco seletivo (em outras palavras, uma falta de gosto ou mau-gosto). Como um fruto

da semibarbarie que, segundo o filósofo, a Europa se encontrava, o sentido histórico apreciaria a mistura de povos e de classes, presente nas obras modernas, carecendo de compreensão das grandes obras de épocas mais refinadas (a alta estima de Shakespeare, em contraposição a Racine, seria um sinal dessa semibarbarie). [...] “Esse sentido histórico, que nós, europeus, reivindicamos como nossa particularidade nos foi trazido na esteira louca e fascinante *semibarbarie* em que a mistura de classes e de raças mergulhou a Europa – apenas o século XIX conhece esse sentido, enquanto seu sexto sentido” (JCB/ABM §224) (ITAPARICA, 2005, p. 88-89).

É notório o quanto o pensador alemão não está, em *Além de Bem e Mal*, satisfeito com o fato de que os homens que buscaram dar “sentido histórico” às suas produções. A História, para ele, significava, nesse novo momento, sinal de decadência – como ele pensava anteriormente. Ainda assim, apesar das contradições (ou antagonismos)⁸⁰ que essas abordagens guardam, nos resta inquirir:

[...] como entender a convivência dessas duas posições? Não se trata mais de posições diferentes em momentos diferentes da obra, nem de significados diferentes de um mesmo termo, mas de dois pontos de vista simultâneos e contraditórios sobre o mesmo conceito. Poder-se-ia ver nisso apenas uma contradição que revelaria a inconsistência do autor; mas, como já vimos, essa resposta simplifica a filosofia de Nietzsche e ignora as tensões que a singularizam (ITAPARICA, 2005, p. 89).

Os sentimentos morais e sua forma de análise com “sentido histórico”, pudemos avaliar alguns deles aqui, conforme expostas em *HH 1*: compaixão, livre-arbítrio, bondade, benevolência, vingança, egoísmo, gratidão, sentimento de equidade e de justiça, são todos parte de um corpo conceitual moral. A busca por uma Justiça passa pelo conceito de Equidade, e tais sentimentos, até mesmo de democracia, certamente, se dariam em um formato moral.

O quanto da civilização ocidental se encontra envolvida nesses sentimentos! Poderiam parecer mais elementos caricaturais de personagens de um romance, ou uma novela, contudo, são parte do que chamamos de “sentimentos morais”, segundo o juízo de Friedrich Nietzsche, na

⁸⁰ “Com a sua obra *Nietzsche: Die Gegensätze seiner Philosophie und seine Philosophie der Gegensätze* (*Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*), Wolfgang Müller-Lauter não apenas atentou para o fato de que muitas contradições da filosofia de Nietzsche são aparentes, como também sublinhou que a existência de opostos imanentes nessa filosofia, antes de um defeito, é uma característica que a singulariza; as contradições, os opostos ou os antagonismos, assim, expressariam o que há de mais essencial e original nessa filosofia. O autor, com propriedade, lista os três tipos de contradição presentes na obra de Nietzsche: em primeiro lugar, as que se dissolvem no decorrer de sua obra, que pode ser dividida em diversas fases; em segundo lugar, as meramente aparentes, resultantes do uso dúbio ou polissêmico de um conceito, compreendido em seus diversos aspectos e relacionado a diferentes estados de coisa; enfim, as contradições, estas últimas não deveriam ser ocultas ou resolvidas artificialmente, pois as contradições imanentes à filosofia de Nietzsche teriam um significado sobretudo ontológico, em sua doutrina da vontade de potência. A expressão de contradições na filosofia de Nietzsche, assim, nada mais seria que a consequência direta de um mundo compreendido como um jogo agonístico de forças (no Brasil, o trabalho pioneiro de Scarlett Marton apontava para esse aspecto de Nietzsche, ignorado pelas leituras deleuzianas e heideggerianas que predominavam até então no país (MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990). Com isso, passaríamos da simples constatação das ‘contradições da filosofia de Nietzsche’ para o estudo atento de sua ‘filosofia das contradições’” (ITAPARICA, 2005, p. 80).

“Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, em *Humano, demasiado humano 1*. Notamos, ao longo de nossa pesquisa, que a Justiça é determinada por esses aspectos e sentimentos.

Para finalizar, como ressaltamos, e tentamos objetivar, o eixo que escolhemos para ser problematizado ao longo de nosso texto, entre tais questões que, para o pensador alemão, são parte e fruto da “história dos sentimentos morais”. Essa mesma história do que Nietzsche compreende por “sentimentos morais”, também será a dos “valores morais”, bem como do que ele compreendia por “filosofia histórica”, “espírito livre”, “fisiopsicologia”, “psicologia filosófica”, entre outros. A “justiça”, como valor moral social, terá elementos que lhe darão base em direção à “história dos valores morais”, de uma “genealogia”, sobre questões que estão “para além de bem e de mal”.

A obra da qual tratamos ao longo de toda essa dissertação, *HH 1*, aborda ainda outros relevantes conceitos, certamente. Alguns deles, como o que vamos apresentar, vai ser meio e fim do que se propôs neste texto, quanto a uma nova investigação histórica, auxiliada pela psicologia: a ciência.

Há, certamente, um conjunto de ingredientes, muitos deles já elencados durante todo o texto, que vão proporcionar essa nova forma de ciência histórica a calhar na ideia que temos de uma “Teoria do Conhecimento”. Tal ciência, que vai ser considerada juntamente de algo que nos remeta à conquista do “espírito livre”, tem relação com Voltaire, conforme este tratava em sua obra, livre de preconceitos do mundo, com um trato frio para notar e sentir as coisas do mundo. Certamente, o homem que detém esses princípios todos é um

[...] alguém [que] já não quer excomungar e extirpar os desejos; o único objetivo que o domina por completo, o de sempre *conhecer* tanto quanto for possível, o tornará frio e abrandará toda a selvageria de sua natureza. Além disso, terá se libertado de muitas concepções tormentosas, nada mais sentirá, ao ouvir as palavras como castigo do inferno, pecaminosidade, incapacidade para o bem: nelas reconhecerá apenas as sombras evanescentes de considerações erradas sobre o mundo e a vida (NIETZSCHE, 2003, p. 58; HH 1, § 56).

O que seria a concepção de “ciência” como processo de “conhecimento” em Nietzsche? Toda a pesquisa filosófica em torno desses temas, no que tange ao pensador alemão, é um compilado de interpretações e observações, desde sua primeira fase de produção, até a mais distante de suas abstrações, já no fim de sua chamada terceira fase, variando quase que diametralmente de todo o período de produção nietzschiana que analisamos. Necessariamente, em *HH 1*, há alguns pontos essenciais, nesse sentido, que podem, muito bem, serem explorados.

O pensador alemão destaca ainda, como ponto de partida, no capítulo que trabalhamos, “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, a falta aos alemães de seu tempo da “arte da dissecação” e da “composição psicológica na vida social de todas as classes, onde talvez se fale muito das pessoas, mas não do ser humano” (NIETZSCHE, 2003, p. 43; HH 1, § 35). Dessa forma, o pensador inicia o mesmo capítulo estudado, cujo primeiro aforismo se trata das “vantagens da observação psicológica”.

Uma reflexão sobre o que haveria de demasiado humano, nos humanos, era o que vinha faltando aos moralistas de seu tempo. O pensador alemão se questiona sobre a falta dos homens de exceção, pensadores arrojados, mesmo moralistas, tão comuns em séculos passados – tais como Montaigne, por exemplo, ou La Rochefoucauld, que, para ele, seria exemplo de um homem culto. Rochefoucauld e seus pares em espírito e arte seriam, nos oitocentos, coisa rara naquela Europa. Fossem por suas novelas, romances, considerações filosóficas, onde quer que fosse, para Nietzsche, não se encontrava mais tão refinado espírito, mas sim pessoas que liam de forma superficial, que não sabiam saborear verdadeiramente de máximas de profundidade elevada em arte polida: segundo ele, pessoas que “examinam camafeus: as quais elogiam porque não sabem amar” (NIETZSCHE, 2003, p. 44; HH 1, § 35). Os camafeus, expliquemos, são desenhos em auto-relevo em uma pedra polida. Tais obras são, portanto, apenas relevo.

Nietzsche segue argumentando sobre a perspectiva psicológica e o que seria uma investigação dos sentimentos morais, na qual o pensador vai se questionar se “haveria um contrapeso à tese de que a observação psicológica dos que se inclui entre os atrativos e meios de salvação e alívio da existência” (NIETZSCHE, 2003, p. 44; HH 1, § 36). Parecia-lhe ser de profunda relevância que tal observação fosse considerada pelos homens de seu tempo: não deveríamos estar bastante convencidos das desagradáveis consequências dessa arte, para dela afastar intencionalmente o olhar dos que se educam? (NIETZSCHE, 2003, p. 44; HH 1, § 36). E, então, sua resposta a essas questões que lhe tocam: de fato, uma fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma podem realmente ser mais desejáveis para a felicidade geral de um homem do que o atributo da penetração psicológica (NIETZSCHE, 2003, p. 44; HH 1, § 36).

Segundo o pensador, haveria, então, um erro psicológico nesses homens de seu tempo, que teriam se deixado levar por uma crença na boa vontade impessoal do mundo que, embora os tenha tornado melhores, os tornou menos desconfiados, pois, quem teria algum tipo de benefício com isso seria o bem-estar da sociedade humana, que humaniza com insensibilidade, “enquanto o conhecimento da verdade talvez ganhe mais com a forma estimulante de uma hipótese como a que La Rochefoucauld antepôs à primeira de suas *Sentences et maximes morales*: aquilo que o mundo

chama de virtude não é, via de regra, senão um fantasma formado por nossas paixões, ao qual damos um nome honesto para impunemente fazer o que quisermos”⁸¹ (LA ROCHEFOUCAULD, s. d., § 374 apud NIETZSCHE, 2003, p. 45; HH 1, § 35). Assim, Nietzsche considera o pensador francês um mestre estudioso da alma, bem como “um alemão, o autor das *Observações psicológicas*”. Trata-se, aqui, de Paul Rée, que, ambos, seriam amaldiçoados pelo espectador de seu tempo, que eram mais conduzidos pelo espírito humanitário do que pelo da ciência, desgostosos que se portariam diante de “uma arte que parece plantar na alma humana o gosto pela diminuição e pela suspeita” (NIETZSCHE, 2003, p. 45; HH 1, § 36).

A marca da honestidade no embuste. – Em todos os grandes embusteiros é digno de nota um fato a que devem seu poder. No próprio ato do embuste, com todos os preparativos, o tom comovedor da voz, da expressão, dos gestos, em meio ao cenário de feitos, são tomados da *crença em si mesmos*: é ela que fala de modo miraculoso e convincente aos que estão à sua volta (NIETZSCHE, 2003, p. 55; HH 1, § 52).

Uma falsa explicação dos atos e dos sentimentos humanos: isso seria proclamado como análise da moral, e do sociológico, conforme Nietzsche. Uma tal ciência da observação moral teria se tornado necessária, para uma dissecação da moral pela psicologia. Somente uma “ciência que indaga a origem e a história dos sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: - a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (NIETZSCHE, 2003, p. 45; HH 1, § 37). Para Nietzsche, muitos filósofos⁸² se deixaram levar por falsas explicações de determinados atos e sentimentos humanos, caracterizando-se como erros, “das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica” (NIETZSCHE, 2003, p.

⁸¹ Tradução feita pelo editor da versão de HH que estamos utilizando. O texto do original, de Nietzsche, traz a frase ainda no francês, de Rochefoucauld: *Ce que le monde nome vertu n'est d'ordinaire qu'un fantôme formé par nos passions, à qui on donne un nom honnête pour faire impunément ce qu'on veut* (LA ROCHEFOUCAULD, s. d., § 374 apud NIETZSCHE, 2003, p. 45-46; HH 1, § 35).

⁸² Nietzsche se refere aqui aos moralistas ingleses que ele próprio relata em passagem inicial de GM, onde diz, na Primeira Dissertação (“Bom e mau”, “bom e ruim”), dos “psicólogos ingleses”. Hebert Spencer era um desses citados, sobretudo nos aforismas 1, 2 e 3. Cf. NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: um polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Talvez, essa explicação nos ajude: A genealogia surge no último período da obra de Nietzsche justamente como resultado da crítica à forma pouco histórica com que os utilitaristas ingleses procuravam descrever a origem dos valores morais. A esses “genealogistas ingleses”, diz Nietzsche, falta o sentido histórico, pois, assim como os filósofos metafísicos, pensam de modo essencialmente a-histórico, quando buscam na origem de um conceito valores característicos da modernidade, como a utilidade: “Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral! Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história” (GM/GM I §2). O filósofo alemão, ao contrário, procurará encontrar as ocorrências de determinados valores em diversas culturas, a fim de constituir uma classificação, uma tipologia que implique uma hierarquização dos diversos valores, de tal modo que ele procurará encontrar não só a origem dos valores, mas também o valor desses valores (ITAPARICA, 2005, p. 90).

45; HH 1, § 37). Segundo o pensador, portanto, toda a ciência estaria contaminada por essas errôneas análises, “e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo”. Seriam, essas, observações psicológicas superficiais.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. Revisão de Ivone Castilho Benedetti. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007. (Versão em PDF).
- ABBEY, Ruth. **Nietzsche's Middle Period**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- AUDARD, Catherine. **Justiça: as teorias da justiça e a filosofia moral**. Tradução de Magda França Lopes. In CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Coleção Ideias, Dicionários. Volume 1. Tradução Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito, Paulo Neves. Comitê Científico Paul Ricoeur, Anne Fagot-Largeault, Charles Larmore, Philippe Raynaud, Philippe van Parijs. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2003.
- BACCON, A. L.; GABRIEL, F. A.; SILVA, J. C.; SOUZA, A. C. (Orgs.) **Diálogos Interdisciplinares entre Filosofia e Ciências Humanas**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.
- BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História**. Os Primeiros Paradigmas: Positivismo e Historicismo. Volume II. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.
- BINOCHE, Bertrand. **Do valor da história à história dos valores**. Tradução de Eder Corbanezi. Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 34, vol. I, p. 35-62, 2014.
- CARDOSO JR, Hélio Rebello. **Tramas de Clio: Convivência entre Filosofia e História**. Curitiba: Aos Quatro Ventos Editora, 2001.
- CAPONI, Sandra. **A Lógica da Compaixão**. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, 21/22: 91-117, 1998/1999.
- COMPARATO, Fábio Konder. **Rumo à Justiça**. São Paulo: Saraiva, 2010.
- DELEUZE, Giles. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche Educador**. São Paulo: Scipione, 1993.
- FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. **Os Fragmentos Póstumos sobre Darwin**. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 403-419, jul./dez. 2010.
- GAMA, Luis Eduardo. **History, Forgetfulness and Remembrance in Hegel and Nietzsche**. Traduzido do espanhol por Monica Belevan. ARETÉ, Revista de Filosofia, ISSN 1016-913X, Vol. XIX, N° 1, 2007.
- GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Nietzsche**. (Coleção Folha Explica). São Paulo: PubliFolha, 2000. (Versão em PDF).
- HANSHE, Rainer J. (Org.). **Nietzsche's Library**. Material, Nietzsche Circle, 2007.

- ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche e o sentido histórico**. N° 19, São Paulo, Cadernos Nietzsche, 2005.
- JIMÉNEZ, Edison Carrasco. **Nietzsche y su visión del derecho penal**. Revista de la Universidad Bolivariana de Chile, Volumen 7, N° 21, págs. 203-227, 2008.
- KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. Fourth Edition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.
- KOFRMAN, Sarah. **Nietzsche and Metaphor**. Translated, with an Introduction, Additional Notes, and a Bibliography by Duncan Large. Stanford, California: Stanford University Press, 1993.
- MARQUES, António. **A Filosofia Perspectivista de Nietzsche**. Coleção Sendas & Veredas. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das Forças Cóslicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990. (Versão em PDF).
- MELO SOBRINHO, Noéli Correia. **Apresentação e Comentários**. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Escritos Sobre História**. Coleção Teologia e Ciências Humanas. Apresentação, Tradução e Organização de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. Apresentação Scarlett Marton, Tradução Oswaldo Giacoia Junior. 2ª edição. Coleção E: 6. São Paulo: Annablume, 1987.
- _____. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Claudemir Araldi. Apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução, Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Companhia de Bolso), 2012.
- _____. **Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 15ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Crepúsculo dos Ídolos: ou, como filosofar com o martelo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Ecce Homo: como alguém se torna o que é**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Escritos Sobre Educação**. Coleção Teologia e Ciências Humanas. Apresentação,

- Tradução e Organização de Noéli Correia de Melo Sobrinho. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007.
- _____. **Escritos Sobre História.** Coleção Teologia e Ciências Humanas. Apresentação, Tradução e Organização de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica.** Tradução, Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch fuer freie Geister.** Teddington, Middlesex: The Echo Library, 2006.
- _____. **Nietzsche: Obras Incompletas.** (Coleção Os Pensadores). Tradução e notas de Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. **Nietzsche: Obras Incompletas.** (Coleção Os Pensadores). Tradução e notas de Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- _____. **Segunda Consideração Intempestiva: Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relumé Dumará (Editora Conexões), 2003.
- NUESCH, Enrique Vetterli. **As Metáforas da Escrita na obra de Nietzsche de 1875 a 1881: Do Corpo à Natureza, da Natureza à Terra.** Revista Interfaces, número 19, vol. 2, julho-dezembro, 2013.
- OLIVEIRA, Jelson Roberto de. **Ascetismo e inocência: a questão da religião em *Humano, demasiado humano* de Nietzsche.** Cadernos Nietzsche, São Paulo, n. 33, p. 215-244, 2013.
- _____. **Apontamentos sobre a influência de Montaigne sobre Nietzsche nos escritos do Segundo Período.** Cadernos de Ética e Filosofia Política 14, p. 123-145, 1/2009.
- _____. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche.** Prefácio de Oswaldo Giacoia Júnior. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- PLATÃO. **A República: Parte II.** Tradução de Ciro Mioranza. Série Filosofar. São Paulo: Escala Educacional, 2006.
- _____. **Apologia e Sócrates & Banquete.** Tradução Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- REALE, Miguel. **Filosofia do Direito.** 19ª Edição. 3ª tiragem de 2002. São Paulo: Editora

- Saraiva, 1999. Arquivo em PDF. Disponível em: <http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/Reale_F.pdf> . Acessado em 20 de janeiro de 2013.
- RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. **Nietzsche e a ciência:** Do *Romantismo* ao “*Novo Esclarecimento*” (*Aufklärung*). II Congresso Internacional Spinoza e Nietzsche: USP, 28 de setembro e 2 de outubro de 2009. p. 127-143. Fonte disponível em:<http://www.raf.ufop.br/pdf/artefilosofia_11/Nietzsche_Ciencia.pdf>. Acessado em 28 de julho de 2015.
- RUBIRA, Luís. **Nietzsche:** Do Eterno Retorno do Mesmo à Transvaloração de Todos os Valores. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Barcarolla, 2010.
- SILVA, Juscelino. **Têmis e Diké:** A Interpretação do Mito Articulado aos Direitos da Mulher Ocidental. Revista Jurídica, v. 3, n. 1, ISSN: 2236-2266, Faculdade Batista de Minas Gerais, 2012.
- SOCHODOLAK, Helio. **O Jovem Nietzsche e a História:** Como ser Intempestivo e Duelar com o seu Tempo. São Paulo: Annablume, ABEU; Guarapuava-PR: Unicentro, 2009.
- SOUZA, Paulo César. **Notas.** In NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. **Notas.** In NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos:* ou, como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. **Posfácio.** In NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal:* Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 15ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- STRONG, Tracy B. **Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration.** Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico.** Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- WOTLING, Patrick. **Sentimentos Morais:** moralidade e sensibilidade. Tradução de Maria Vitória Kessler. In CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral.* Coleção Ideias, Dicionários. Volume 2. Tradução Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito, Paulo Neves. Comitê Científico Paul Ricoeur, Anne Fagot-Largeault, Charles Larmore, Philippe Raynaud, Philippe van Parijs. São Leopoldo-RS: Unisinos, 2003.

_____. **Vocabulário de Nietzsche.** Tradução de Cláudia Berliner. Revisão Técnica de André Luis Muniz Garcia. São Paulo: Martins Fontes, 2011.