

**Universidade Federal de Pelotas  
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Mestrado em Filosofia Moral e Política**



**Dissertação de Mestrado**

**Nietzsche e a natureza humana:  
da moral como contranatureza à naturalização do homem**

**Nicolle Eloisa Lemos**

**Linha de Pesquisa: Fundamentação e Crítica da Moral  
Orientador: Clademir Luís Araldi**

**Pelotas, 2020**

**Nicolle Eloisa Lemos**

**Nietzsche e a natureza humana:**  
da moral como contranatureza à naturalização do homem

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2020

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

L555n Lemos, Nicolle Eloisa

Nietzsche e a natureza humana : da moral como  
contranatureza à naturalização do homem / Nicolle Eloisa  
Lemos ; Clademir Luís Araldi, orientador. — Pelotas, 2020.  
200 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,  
Universidade Federal de Pelotas, 2020.

1. Natureza humana. 2. Moral. 3. Contranatureza. 4.  
Naturalização. 5. Naturalismo. I. Araldi, Clademir Luís,  
orient. II. Título.

CDD : 100

**Nicolle Eloisa Lemos**

**Nietzsche e a natureza humana:**  
da moral como contranatureza à naturalização do homem

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 11/09/2020

Banca examinadora:

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (orientador)  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Angelo Marinucci  
Doutor em Filosofia pela Universidade de Pisa

Prof. Dr. André Luís Mota Itaparica  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

*Aos meus pais, Roseli e Francisco, por tudo que são.*

## **Agradecimentos**

Partindo da minha compreensão do que seja a vida, todas as pessoas citadas nesses agradecimentos, cada uma à sua maneira, representam a “boa fortuna”, os golpes de sorte de minha existência.

Agradeço ao meu orientador, professor Clademir Araldi, por ter acolhido a minha pesquisa e, por conseguinte, ter me proporcionado tantos ensinamentos e vivências. Agradeço-o também pela sua atenção e gentileza que sempre estiveram presentes em nossas orientações.

Agradeço aos professores Angelo Marinucci e Luís Rubira pelas contribuições ao meu trabalho em diferentes momentos, desde as nossas discussões no Grupo de Estudos Nietzsche da UFPel, como também na qualificação. Do mesmo modo, agradeço ao professor Angelo e ao professor André Itaparica por comporem a minha banca de defesa, pelas sugestões e pelas palavras generosas.

À Capes pela bolsa parcial que foi imprescindível para o desenvolvimento e a conclusão deste trabalho.

Ao GEN-UFPel, sou grata por nossas discussões, pelos cafés e pela amizade. Especialmente aos amigos Rogério e Rafael por nossa amizade ter ultrapassado as questões acadêmicas e por termos sido suportes uns para os outros.

Aos amigos que fiz em Pelotas durante a graduação em História: Carol, Gabriel, Joana, Kevin, Luana, Sofia e Tairane. Agradeço a presença de cada um de vocês em minha vida, por todas as vezes em que vocês me ajudaram e por todos os momentos que compartilhamos.

À Thaís e ao Evandro pela amizade, por sempre me incentivarem e por todas as ajudas durante esse processo. A cada conversa e encontro com vocês, eu me sentia mais feliz e mais tranquila.

Às minhas amigas de Minas: Geisa, Gisele, Joice e Karina. Obrigada por, mesmo longe, vocês continuarem cuidando de mim como sempre fizeram.

À Marta e ao Daltro. Agradeço pelos seus tantos feitos a mim. Pelo carinho, confiança e incentivo.

A toda minha família, por tanto amor e por serem meus exemplos de dedicação, honestidade e generosidade. Especialmente ao meu pai, Francisco, por seu coração imenso, a minha mãe, Roseli, por sua força extraordinária e aos meus

irmãos, Anthoni e Netto, por serem tão amorosos e especiais. Aqui a minha sorte ganha aspectos astronômicos!

Ao Jonas, pela vida feliz e divertida que dividimos, por ter me proporcionado toda a estrutura afetiva necessária para realizar este trabalho e por ser o único que quase me faz acreditar em destino.

*Toda a atitude “homem contra o mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha “e”! Justamente com esse riso, porém não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? (A Gaia Ciência §346)*

## Resumo

LEMOS, Nicolle Eloisa. **Nietzsche e a natureza humana**: da moral como contranatureza à naturalização do homem. Orientador: Clademir Luís Araldi. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

A presente dissertação, partindo de uma análise crítico-imanente, busca investigar do projeto crítico nietzschiano, a moral como contranatureza, ao projeto construtivo de sua filosofia tardia, a naturalização do homem, a partir de um fio condutor, a saber, a natureza humana. Desse modo, no primeiro momento averiguaremos a moral como contranatureza, procedendo com o empreendimento genealógico proposto por Nietzsche, isto é, avaliar os valores morais partindo de sua proveniência e as consequências que acarretam à totalidade da vida. Como o próprio conceito sugere, a moral é contranatureza à medida que prescreve a castração de nossos instintos naturais, subscrevendo o homem a uma ordem moral do mundo que o submete a conceitos como má consciência, culpa e autodesprezo. À medida que se radicaliza a crítica de Nietzsche à moral, redimindo o homem de sua própria natureza depreciada, há a radicalização do niilismo enquanto a tomada de consciência moderna de que os seus valores se assentavam no nada. Sem Deus ou qualquer princípio metafísico para fundamentar os valores, Nietzsche se coloca como o responsável pela grande tarefa de estabelecer as novas condições de existência que estará alicerçada a humanidade. Essas novas condições, portanto, requerem a naturalização do homem em três diferentes ângulos: uma nova concepção de natureza humana, uma moral naturalizada e um meio para que o homem possa se assentar nas novas condições propostas pelo filósofo.

**Palavras-chave:** Natureza humana; Moral; Contranatureza; Naturalização; Naturalismo;

## Abstract

LEMOS, Nicolle Eloisa, **Nietzsche and the human nature**: from morals as counternature to the naturalization of man. Adviser: Clademir Luís Araldi. 2020. Dissertatio (Master Degree in Philosophy) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.

The present dissertation, from a critical immanent analysis seeks to investigate from the Nietzschean critical project morals as counternature to the constructive project of his late philosophy, the naturalization of man from a guideline to be known, the human nature. In a first moment we will try to ascertain morals as a counternature. Proceeding with the genealogical procedure proposed by Nietzsche, therefore, to assess the moral values from their provenance and the consequences that cause the totality of life. As the concept itself suggests, morals is a counternature as it prescribes the castration of our natural instincts, impressing man to a moral order of the world that submits him to concepts such as bad conscience, guilty and self-deprecation. As Nietzsche's Critique to morals radicalizes, redeeming man from his own deprecated nature there is the radicalization of Nihilism that its forming of values of modern conscience was based on nothing. Without God or any metaphysical concept to fundament the values, Nietzsche puts himself responsible for the great task of establish the new conditions of existence in what humanity will be based on. Thus these new conditions require a naturalization of man from three different perspectives: a new concept of human nature, a naturalized moral and a way for man to be able to base himself in the new conditions proposed by the Philosopher.

**Key-words:** Human nature; Morals; Counternature; Naturalization; Naturalism;

## Lista de abreviaturas e siglas

Para a presente dissertação, adotamos como convenção para a citação das obras de Nietzsche a mesma utilizada no periódico *Cadernos Nietzsche*. Desse modo, as siglas em alemão serão acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, como segue:

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878.

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches (v.2) Vermischte Meinungen und Sprüche (Humano, demasiado humano (v.2) Miscelânea de opiniões e sentenças)* – 1879.

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches (v.2) Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano (v.2): O andarilho e sua sombra)* – 1880.

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881 e 1886.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além do bem e do mal)* – 1885-1886.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* – 1887.

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* – 1888.

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* – 1888.

EH/EH – *Ecce Homo (Ecce Homo)* – 1888.

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de Za/ZA, será indicado o nome do capítulo ou parte do livro e a ele se seguirá a indicação numérica; no caso de GD/CI e de EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, será usada a sigla Nachlass/FP, seguida de indicação de ano, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	<b>13</b>
<b>1. A procedência da moral como contranatureza</b> .....	<b>23</b>
1.1 Os instintos da moral como contranatureza do tipo forte .....	26
1.2 A prescrição da moral como contranatureza do homem: o autodomínio ..	43
1.3 Autocontradição, contradição e contranatureza do Ideal ascético dos sacerdotes .....	55
<b>2. As consequências legadas da moral como contranatureza</b> .....	<b>70</b>
2.1 A “desnaturalização” do tipo forte de homem .....	72
2.2 Deus como antítese da vida: o desprezo do homem pelo homem .....	84
2.3 A morte de Deus: a radicalização do niilismo como condição para a criação de novas condições de existência .....	104
<b>3. A naturalização do homem</b> .....	<b>121</b>
3.1: Retraduzir o homem de volta à natureza: “O Homo natura. A Vontade de Potência” .....	121
3.2 “Restauração da Natureza”: o naturalismo moral .....	138
3.3 Retornar o homem à natureza: as novas condições de existência.....	168
<b>Considerações finais</b> .....	<b>188</b>
Referências bibliográficas .....	195

## Introdução

Um dos grandes projetos que marcam a virada da filosofia intermediária de Friedrich Nietzsche para a consolidação de sua filosofia tardia e mais produtiva consiste no que o filósofo identificou como a naturalização do homem (*die Vernatürlichung des Menschen*)<sup>1</sup>. Neste trabalho propomos investigar o que significa naturalizar o homem na filosofia de Nietzsche. Com isso, adotamos como estratégia averiguar um dos seus projetos críticos, as investigações acerca da moral como contranatureza (*Moral als Widernatur*), para desse projeto compreendermos a naturalização do homem, uma vez que presumimos que a naturalização do homem apresenta na filosofia nietzschiana uma resposta criativa aos seus empreendimentos críticos acerca dessa moral. Nesse sentido, adotamos como eixo norteador para este trabalho o paradigma da natureza humana, pois a hipótese que guia nossa dissertação refere que, enquanto projeto construtivo, a tarefa do filósofo de naturalizar o homem consiste na exposição de uma nova compreensão de natureza humana, assim como a tentativa do filósofo de estabelecer uma moral naturalizada e um meio para que o homem possa se assentar nas novas condições de existência decorrentes de sua filosofia suportam coerentemente a sua compreensão de natureza humana. Ao mesmo tempo que seu projeto crítico à moral como contranatureza, a saber, a platônica-judaico-cristã<sup>2</sup> nos últimos anos de sua filosofia, recai sobre seu aspecto em oposição à constituição natural do homem, do mesmo modo que, à medida que o filósofo busca eliminar as sombras de Deus na modernidade, a naturalização do homem torna-se em Nietzsche a radicalização dessa naturalização.

A naturalização do homem, proposta por Nietzsche na obra tardia *Para Além do bem e do mal*, apresentada pelo filósofo com as seguintes palavras: “Retraduzir (*Zurückübersetzen*) o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram

---

<sup>1</sup> A divisão dos períodos de Nietzsche aqui adotada é desenvolvida por Scarlett Marton em sua obra *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*: de 1870 a 1876 – 1º período ou período romântico; de 1876 a 1882 – 2º período ou período do positivismo cético e por fim, de 1882 aos primeiros dias de 1889 – 3º período ou período da transvaloração dos valores.

<sup>2</sup> Na perspectiva do filósofo, a moral cristã não opera uma cisão na moral judaica, ou seja, ele compreende que a moral cristã compartilha com o judaísmo algumas de suas doutrinas e a proveniência dos seus valores e que, logo, não se desassociou o suficiente para ser compreendida como uma “nova” religião. Ao mesmo tempo, ele entende que o judaísmo-cristianismo consiste em uma manifestação popular da metafísica platônica. Dito isso, doravante nos referenciaremos à moral apenas como a moral cristã.

rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*” (JGB/BM §230) irrompe nas últimas décadas sob a interpretação que filia a filosofia nietzschiana a um programa filosófico de cunho naturalista, isto é, submetendo sua filosofia às investigações empíricas das ciências, principalmente das ciências naturais, à medida que promove a falência da filosofia metafísica. Essa perspectiva tem sido debatida e desenvolvida principalmente no ambiente analítico e anglo-saxão. Nesse sentido, o americano Brian Leiter, em seu livro *Nietzsche on Morality* é o responsável por despertar o debate sobre Nietzsche e o naturalismo, recebendo, doravante, algumas críticas acerca de sua formulação do naturalismo nietzschiano<sup>3</sup>.

Após um compilado das críticas direcionadas à sua formulação, Leiter publicou o artigo *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado* a fim de responder, elucidar e reiterar algumas posições e, à medida que se defrontou com algumas dificuldades, apresentou, desse modo, uma caracterização mais “finalizada” do que, ao seu ver, representa não só o naturalismo nietzschiano, mas a filosofia de Nietzsche de modo mais geral. Desse modo, Leiter, ao se deparar com conceitos nietzschianos que são difíceis de serem naturalizados, como a doutrina da vontade de potência (*Lehre des Willens zur Macht*) – que estabelece o mundo como regido por forças antagônicas a fim de conservação e potencialização – sugere a separação e consolidação de “dois Nietzsches”, o Nietzsche humiano, isto é, o naturalista e o Nietzsche terapêutico, a saber, o da transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*).

O Nietzsche naturalista é compreendido a partir de um naturalismo metodológico especulativo. À medida que o comentador entende o naturalismo metodológico como a investigação filosófica sendo contínua e modelada a partir dos empreendimentos e dos resultados das investigações empíricas das ciências, mas, dado que muitas hipóteses nietzschianas não são encontradas na produção científica de seu tempo, pois as próprias ciências que formulam o naturalismo estão emergindo, como a psicologia por exemplo, logo, o naturalismo nietzschiano assume a especulação. Desse modo, esse naturalismo é compreendido como o naturalismo de Hume, por exemplo, por ambos apresentarem suas teorias especulativas sobre a natureza humana moldadas pelas ciências e pela perspectiva científica em referência

---

<sup>3</sup> Desse modo, traremos para nosso debate os concorrentes de Leiter, isto é, os outros comentadores que buscaram formular um naturalismo a partir da filosofia nietzschiana tendo como princípio a naturalização do homem em *BM*. São eles, por exemplo: Christopher Janaway, Richard Schacht e Christoph Cox.

ao modo como as coisas funcionam. No entanto, em relação à continuidade de resultados, Leiter compreende que Nietzsche assume, pelo menos, algo relevante do contexto filosófico-científico de sua contemporaneidade, a saber, do Materialismo Alemão<sup>4</sup>, que acaba por configurar o seu outro naturalismo, o naturalismo substantivo; isto é, partindo da perspectiva de que o homem “de corpo e espírito” é um participante sem privilégios na natureza, o filósofo estipula a tese ontológica de que as únicas coisas que existem são naturais.

Já o Nietzsche terapêutico estaria interessado em revelar aos tipos superiores de homens que a moral dominante, isto é, a moral cristã, não está a serviço deles, que ela os prejudica. Logo, Nietzsche reservaria uma tarefa propriamente filosófica tanto a ele quanto aos seus filósofos do futuro, a saber, criar valores. Nesse sentido, Leiter entende que, a esse projeto de transvaloração dos valores, o naturalismo metodológico se liga de duas maneiras fracas: à medida que esse empreendimento garante uma concepção realista de natureza humana, como também as ciências revelariam os efeitos que certos valores ocasionam para diferentes tipos de pessoas, dado que para Leiter Nietzsche teria algo como uma “doutrina dos tipos”, uma hipótese que sustenta que toda pessoa tem uma constituição psicofísica fixa que a define como um tipo particular de indivíduo.

A doutrina da vontade de potência, por sua vez, é compreendida, de certo modo, entre os “dois Nietzsches”. Para Leiter, a vontade de potência enquanto princípio ou hipótese psicológica acoplaria o naturalismo metodológico especulativo. Já enquanto, ao ver de Leiter, o que seria a metafísica da vontade de potência, ele a compreende enquanto um recurso retórico ligado ao sistema nietzschiano de valores mais “nobres”. O desfecho de sua análise acerca da vontade de potência se dá com certa hesitação e Leiter conclui que, à medida que seu empreendimento com a filosofia de Nietzsche não possui como intenção uma investigação mais abrangente e detalhada de sua obra, mas, algo que, a seu ver, está em maior consonância com os procedimentos naturalistas, a saber, os resultados e os ensinamentos que a filosofia

---

<sup>4</sup> Acerca da relação entre Nietzsche e o Materialismo Alemão sugerimos a leitura do artigo de Rogério Lopes, uma vez que o comentador brasileiro se detém com mais profundidade na influência e no embate de Nietzsche com o materialismo: LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”. Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do séc. XIX”. In **Cadernos Nietzsche**, n. 29. São Paulo: GEN, 2011.

nietzschiana proporciona<sup>5</sup>. Logo, o que agora é identificada por Leiter como a “metafísica maluca da vontade de potência” deve ser desconsiderada.

Nesse sentido, entendemos que aqui se insere nosso trabalho, não à medida em que possuímos como objetivo primordial propor uma caracterização adversária ao naturalismo nietzschiano formulado por Leiter ou a compreensão da doutrina da vontade de potência na filosofia de Nietzsche, mas temos como objetivo aquilo que Leiter rejeita, entendendo enquanto um “interesse de antiquário”, isto é, entendemos que submeter o que seja a naturalização do homem em Nietzsche a uma metodologia mais “clássica” como uma análise crítico-imanente, usada por Müller-Lauter e Patrick Wotling por exemplo, possibilita-nos de antemão o não comprometimento da filosofia de Nietzsche com essa ou aquela modalidade filosófica, mas a preocupação com os desenvolvimentos, desafios e tarefas que irrompem de sua própria filosofia. Não por um “interesse de antiquário”, mas sim por entendermos que a filosofia de Nietzsche pode nos ensinar algo a mais do que resultados que podem ser revistos; algo como a própria condição humana. Dessa maneira, permitimos que o “ceticismo” seja o nosso guia, ou seja, que as nossas investigações possam ou não ocasionar em interpretações mais ou menos consolidadas, pois elas não possuem comprometimentos *a priori* para além dos temas articulados.

Se buscamos compreender o que representa a naturalização do homem na filosofia nietzschiana a partir de uma análise crítico-imanente, nossos esforços não podem partir do aforismo §230 de *BM*, pois na obra que marca a transição do período intermediário para o período tardio, a saber, *A Gaia Ciência*, o filósofo já apresenta a

---

<sup>5</sup> Leiter identifica quatro ensinamentos da filosofia nietzschiana que foram confirmadas pelas ciências contemporâneas: “(1) Nietzsche afirma que os fatos relativos ao tipo hereditário são determinantes fundamentais da personalidade e dos comportamentos moralmente significantes, uma alegação bem fundamentada em vastas descobertas empíricas sobre genética comportamental. (2) Nietzsche alega que a consciência é algo ‘superficial’ e que ‘a grande maioria dos pensamentos conscientes devem ser ainda atribuídos à atividade instintiva [inconsciente]’ (JGB/BM 3, KSA 5.17), teses amplamente corroboradas por recentes trabalhos de psicólogos sobre o papel do inconsciente e de filósofos que produziram meta-análises sintéticas de trabalhos sobre a consciência na psicologia e na neurociência. (3) Nietzsche afirma que os julgamentos morais são racionalizações *post-hoc* de sentimentos que têm origem anterior, e que, portanto, não são resultado da reflexão racional ou da discursividade, uma conclusão em sintonia com descobertas do ascendente ‘intuicionismo social’ em psicologia moral empírica de Jonathan Haidt e outros. (4) Nietzsche argumenta que o livre arbítrio é uma ‘ilusão’, que nossa experiência consciente de vontade é ela mesma um produto causal de forças inconscientes, uma posição recentemente defendida pelo psicólogo Daniel Wegner, que, por sua vez, sintetiza um amplo conjunto de resultados empíricos, incluindo os famosos dados neurofísicos acerca da ‘vontade’ coletados por Benjamin Libet” (LEITER, 2011, p. 119).

naturalização do homem no aforismo §109. Do mesmo modo, entendemos que essa obra apresenta aquilo que não pode ser desconsiderado acerca da naturalização do homem, a saber, o acontecimento (*Ereigniss*) da morte de Deus. Esse acontecimento é responsável por desencadear o niilismo moral e epistemológico na modernidade que em Nietzsche torna-se um ceticismo, pois o filósofo pretende superar a morte de Deus. Nesse sentido, o aforismo acerca da naturalização do homem decorre logo após o aforismo em que Nietzsche toma como tarefa eliminar as sombras de Deus que sobrevivem a sua morte. Logo, já podemos entender como a naturalização do homem se desenvolve a partir de um problema moral, pois é a morte de Deus que a possibilita. Com isso, entendemos que os nossos esforços devem partir das investigações nietzschianas acerca da moral, uma vez que o acontecimento histórico da morte de Deus é quase uma condição necessária à naturalização do homem.

Dentre as diferentes conotações que Nietzsche significa a moral cristã, é com a perspectiva da moral como contranatureza que iremos partir, pois ela nos permite tanto uma caracterização mais ampla do confronto do filósofo com essa moral, como também refere-se diretamente à nossa hipótese maior, isto é, que a naturalização do homem pretende apresentar uma nova concepção de natureza humana e que, por isso, a moral seria contranatureza, à medida que “atua” contra a natureza do homem. Nesse sentido, embora nossos esforços estejam concentrados no período tardio da filosofia nietzschiana, é na obra *Humano, demasiado humano* que o filósofo inicia tanto sua perspectiva de natureza humana quanto sua tentativa de investigar a moralidade vigente.

Após o seu primeiro período caracterizado pela influência da filosofia de Schopenhauer e os dramas musicais de Wagner, que resultou em sua primeira obra, *O Nascimento da tragédia*, em que o filósofo apresenta uma metafísica de artista tendo como natureza humana os impulsos dionisíaco e apolíneo, a partir de *Humano, demasiado humano*, obra que dá início ao período intermediário, ele toma partido contra a filosofia metafísica e, desse modo, contra a perspectiva metafísico-essencialista de natureza humana (cristalizada, imutável, universal, numênica, a-histórica), como o próprio filósofo adverte: “A verdadeira natureza do homem’ - expressão proibida!” (Nachlass/FP 1880 6 [150]). Desse modo, já no aforismo §2 desta obra, Nietzsche aponta que o homem não consiste em uma verdade eterna, mas, assim como tudo, está em um processo de vir-a-ser. Contudo, ele também

aponta que “tudo o que é essencial na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito” (MAI/HHI §2). Isso significa que, embora não possamos falar de natureza humana enquanto imutável, podemos falar de uma duração relativa que, a nosso ver, significa uma certa disposição instintiva com uma certa constância. Ademais, neste mesmo aforismo o filósofo aponta algo que também reside nos nossos questionamentos: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir” (*idem*), isto é, a dualidade natureza x cultura na filosofia nietzschiana.

Se a partir de *Humano*, o homem é compreendido não enquanto uma verdade eterna, mas que suas configurações se dão na corrente do devir, tampouco a moral pode ser compreendida enquanto extramundana, tendo, portanto, sua procedência historicamente dada. Nesse sentido, em oposição à filosofia metafísica, o filosofar histórico<sup>6</sup> – “que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural” (MAI/HHI §1), isto é, surge se associando às ciências naturais a fim de desvendar a procedência daquilo que a filosofia metafísica compreendia como sendo pertencente a um outro mundo, diferentemente do mundo da vida, da natureza e da história. Estabelece-se, portanto, uma gênese comum a todos os atributos humanos, a percepção de que “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico”<sup>7</sup> (MAI/HHI §37).

Partindo desse programa filosófico, poderíamos construir, portanto, “uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como

---

<sup>6</sup> Como aponta Bertrand Binoche, Nietzsche “evita cuidadosamente dizer *die Geschichts philosophie* ou *die Philosophie der Geschichte* e emprega *die historische Philosophie* (MA I/HH I 1, KSA 2.23) ou *das historische Philosophieren* (MA I/HH I 2, KSA 2.25): o que equivale a dizer que não se trata de refletir enquanto filósofo sobre a história, ordenando-a conforme um sentido, mas de filosofar historicamente, isto é, de mostrar a realidade histórica do que parecia eterno. O filosofar histórico é um fazer, e não uma reflexão” (BINOCHE, 2014, p. 46).

<sup>7</sup> Como o próprio Nietzsche aponta ao citar essa frase de Paul Rée em *Humano*, Rée foi um dos primeiros a buscar explicar os sentimentos morais a partir da constituição psicológica e fisiológica humana tendo hipóteses de cunho darwinista-utilitarista. Suas principais obras são *Observações Psicológicas* e a *Origem dos sentimentos morais*. Nietzsche foi amigo de Paul Rée e ambos escreveram suas obras acerca da naturalização da moral, *Humano* e a *Origem dos sentimentos morais* em um profundo diálogo. Sobre a naturalização da moral de Nietzsche e as concordâncias e discordâncias com Paul Rée no período intermediário recomendamos o texto de André Itaparica: ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em *Humano*, *Demasiado Humano*. Revista **Dissertatio de Filosofia**, 2013.

de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade” (MAI/HHI §1) dado que eles participam do mundo físico e que seu atual estado é apenas uma “sublimação”, isto é, uma mudança de estado, não de natureza<sup>8</sup>. Isto significa que as morais passam a ser compreendidas como “criações” fisiopsicológicas de determinados tipos de vida. Logo, já nesta obra, o filósofo começa a desenvolver a história da moral que perpassa todas as obras posteriores ao *Humano*, tendo sua mais desenvolvida hipótese na obra *Genealogia da moral*, sendo que, a partir de *Assim falava Zaratustra*, com a doutrina da vontade de potência, os valores morais passam a ser compreendidos enquanto projeções instintivas de determinadas tipos de vida a partir de determinadas condições de existência a fim de se conservar e potencializar. No entanto, enquanto crítica à moral, ela surge a partir de *Aurora*, publicada logo após *Humano*, como o próprio filósofo revela em *Ecce Homo*. De *Aurora* em diante, as críticas do filósofo à moral cristã se asseveram. Enquanto seu aspecto de contranatureza, como mostraremos, as críticas iniciam especialmente na obra *A Gaia Ciência*, tendo um papel importante na *Genealogia da moral* e um capítulo próprio em *Crepúsculo dos ídolos*.

Com a doutrina da vontade de potência, o todo natural passa a ser compreendido como movimento interrompido de um conjunto de forças dinâmicas a fim de conservação e potencialização. Do nível biológico com o organismo mais simples ao mundo físico/cosmológico, a totalidade da natureza consiste na luta incessante entre seus múltiplos elementos, mudando constantemente suas combinações. Por ser caos, a natureza não se enquadra em conceitos como ordem, objetivo final, racionalidade, previsibilidade, ou seja, apresenta-se como uma necessidade irracional. Necessária porque enquanto fluxo interrompido, o todo, a cada momento, é e não poderia ser diferente. Irracional, pois, constituída por forças incessantes a fim de descarregar energia, não há o que define antecipadamente o seu movimento.

Do cosmo ao homem e do homem à pedra, ou seja, tanto a composição do cosmo, quanto do orgânico e do inorgânico são compreendidas como um complexo de múltiplas forças que possuem o mesmo *quale*, isto é, a vontade de potência. Neste sentido, como aponta Müller-Lauter, não podemos substancializar essa qualidade,

---

<sup>8</sup> Embora Nietzsche não explicita em *Humano*, podemos compreender esse filosofar histórico como um programa de cunho darwinista, isto é, que encontra a configuração da condição humana no devir, a partir de mecanismos naturais e temporais, remetendo ao humano uma historicidade natural em contraposição à perspectiva dualista ou transcendental que divide no homem aquilo que é eterno daquilo que é passageiro.

pois ela “não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um, cujas ‘produções’ são as complexas formações de duração relativa” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 84), mas a vontade de potência só se dá através do confronto incessante entre múltiplas vontades de potência. Logo: “Toda vontade de potência é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de potência, para poder ser vontade de potência” (*idem*). Neste sentido, toda unidade se apresenta como uma ilusão. Dado o caráter múltiplo das forças, das vontades de potência, a unidade só pode ser compreendida como organização. Uma vez que esses múltiplos elementos estão em confronto constante, a organização é sempre modificável.

Nesta perspectiva, não podemos mais conceber a natureza do homem dualistamente, ou seja, entre o corpo e a alma, o material e o espiritual. Longe de representar uma redução da dimensão física à espiritual ou da espiritual à física, a natureza humana como vontade de potência expressa não mais a alma como centralidade que organiza e direciona os movimentos e as funções do corpo, como os sentimentos, as experiências, os impulsos e os pensamentos, mas o próprio corpo é a “grande razão”, isto é, não mais em oposição à alma, pois esta é apenas algo que surge do corpo como um conjunto de múltiplos centros de forças que constantemente se enfrentam e se reorganizam. Consequentemente, se corpo e espírito não são interdependentes, tampouco a dimensão psicológica é da fisiológica, sem representar, no entanto, uma redução do psicológico para o fisiológico. Neste sentido, o filósofo buscou instaurar uma fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*) “como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência” (JGB/BM §23) que seria capaz de revelar o estado de saúde ou de doença dos corpos<sup>9</sup> a partir de sua organização: tendo os impulsos e forças bem hierarquizados e potentes, o corpo é saudável; sendo um conjunto anárquico, o corpo é mórbido.

Em nosso primeiro capítulo, iremos investigar a procedência da moral como contranatureza, acompanhando no devir histórico o seu desenvolvimento enquanto produto histórico e fisiopsicológico. Neste sentido, torna-se necessário clarear a compreensão nietzschiana do conceito de contranatureza. À medida que Nietzsche

---

<sup>9</sup> Como aponta Wilson Frezzatti: “Considerando a vontade de potência como o próprio efetivar-se do impulso ou da força, ou seja, como a busca por crescimento da intensidade do impulso ou da força, entendemos a morfologia enquanto a configuração ou a conformação dos impulsos em luta, isto é, sua hierarquização e a teoria do desenvolvimento enquanto dinâmica da luta que provoca a mudança dessa configuração ou hierarquia. É a configuração dos impulsos que indica a saúde e a doença de um organismo” (FREZZATTI, 2006, p.274-275).

compreende que diferentes tipos de homens elaboram diferentes tábuas de valores, em um primeiro momento veremos que a moral é contranatureza do tipo forte. Posteriormente, analisaremos o preceito da moral por ser contranatureza, a saber, o autodomínio. Por fim, com as investigações nietzschianas do que significam ideais ascéticos na terceira dissertação da *Genealogia*, abordaremos a interpretação que assegura a interpretação da moral como contranatureza.

No segundo capítulo, iremos conferir as consequências que a humanidade legou por ter adotado essa moral. Primeiramente, a partir da própria concepção que Nietzsche desenvolve do que seja uma moral, veremos que essa adoção nos custou algo como a desnaturalização de tipos mais fortes e afirmativos de homens. Na segunda seção, investigaremos como essa moral promoveu o desprezo do homem pelo homem, de seus instintos potentes e naturais. Enfim, analisaremos como essa moral foi responsável por introjetar o niilismo que assola o homem na modernidade. Neste sentido, veremos que embora o niilismo seja um grande acontecimento nocivo, ele resguarda uma potencialidade afirmativa, a saber, a possibilidade de construção por parte do filósofo das novas condições de existência que se assentará a humanidade.

No terceiro capítulo, em que nos ocuparemos com a filosofia afirmativa nietzschiana, tentaremos elucidar seu projeto de naturalização do homem que se apresenta, como vimos em *A Gaia Ciência*, em *Para Além do bem e do mal* e também na obra *Crepúsculo dos ídolos*, com o intuito de retornar (*Rückkehr*) o homem à natureza. Logo, buscaremos mostrar que a naturalização do homem exposta como tarefa em *GC* desemboca na naturalização do homem em *BM* que encaminha a tentativa do filósofo de construir um naturalismo (*Naturalismus*) moral que, como o próprio filósofo aponta em *CI*, consiste em contraposição à moral como contranatureza. Ao mesmo tempo, o retorno do homem à natureza em *CI* possibilitaria esse naturalismo moral nietzschiano.

Nossos esforços estarão direcionados sempre em referência aos últimos projetos de Nietzsche. Neste sentido, o retorno às obras do período intermediário dar-se-ão à medida que são essenciais para a compreensão das últimas tarefas do filósofo. Para a nossa investigação trabalharemos com as obras publicadas, as obras autorizadas à publicação por Nietzsche e os seus fragmentos póstumos. Se entendemos que os fragmentos póstumos não possuem o mesmo “valor epistêmico”

dos textos escolhidos, trabalhados e publicados pelo filósofo, entendemos também que sem esses fragmentos alguns projetos e textos de Nietzsche se tornam quase enigmáticos. Nesse sentido, recomendamos ao leitor compreender os fragmentos póstumos como os compreendemos, isto é, como suportes adicionais às nossas interpretações e comentários dos textos publicados, não possuindo, portanto, o mesmo “valor” que as obras publicadas em nossa estrutura argumentativa.

## 1. A procedência da moral como contranatureza

*Pois quando éramos dominados pela natureza pecaminosa, as paixões dos pecados, instigadas pela própria Lei, agiam livremente em nosso corpo, de maneira que dávamos frutos para a morte (Paulo, Romanos, 7, 5).*

Nietzsche, no prólogo da *Genealogia* revela no que consiste o objetivo de sua filosofia em relação à moral cristã, a saber, conhecer o seu valor. Neste sentido, suas empreitadas a fim de revelar a procedência da moral consiste em apenas um meio para esse fim. Para essa nova exigência, o valor dos valores morais colocados em questão é necessário:

(...) um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno) (GM/GM, Prólogo, §6).

Após, portanto, percorrer a “imensa e longínqua e recôndita região da moral”, dentre as conclusões chegadas pelo filósofo que permanecem veementes nesse último período de sua filosofia, consiste que a moral é contranatureza. De fato, já nas obras intermediárias, Nietzsche inicia suas investidas sobre esse aspecto da moral com a seguinte reflexão: “A natureza é má, diz o cristianismo; o cristianismo não deveria ser algo contra a natureza? Caso contrário, o cristianismo seria, de acordo com seu próprio julgamento, algo mau” (Nachlass/FP 1880 3 [11]). Contudo, no último período, esse termo conquistou ainda mais espaço em seu filosofar que resultou em um capítulo na obra posterior à *Genealogia*, a saber, em *Crepúsculo dos Ídolos*.

Para compreendermos como o filósofo compreende a moral como contranatureza, neste capítulo, pretendemos seguir o seu próprio procedimento, isto é, pretendemos averiguar a formulação nietzschiana da procedência da moral como contranatureza, sobre quais condições ela nasceu, nos seus desenvolvimentos e modificações para, no próximo capítulo, averiguarmos as consequências legadas dessa moral a partir dessa nova exigência: o valor desses valores.

Próprio de seu pensamento antimetafísico inaugurado em *Humano*, as empreitadas nietzschianas a fim de revelar a procedência da moral se inauguraram nessa obra como o próprio filósofo aponta na *Genealogia*, mesmo não tendo, ainda,

um “chão próprio”, reconhecendo a influência de Paul Rée nesse período. Em *Humano*, Nietzsche estabelece que: “Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo” (MAI/HHI §107). Isto revela, por um lado, que as morais são construções pulsionais-sociais a partir da fixação dos costumes e, por outro, inviabiliza a concepção de valores objetivos, uma vez que os valores não decorrem de um outro mundo que os reservam.

Nesta obra ele opera com a concepção de que o agir e o avaliar dos homens consiste em busca de evitar o desprazer e/ou aumentar o próprio prazer, à medida que aumenta o sentimento de poder<sup>10</sup>. Neste sentido, assim como Paul Rée, o filósofo sustenta a tese utilitarista acerca do desenvolvimento dos valores que relaciona a utilidade das ações e o “esquecimento”, isto é, de que primeiro os homens valoravam a utilidade das ações, depois, ao esquecerem, acabavam por acreditar que os ações e os homens possuem valores em si:

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 [...]. Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos [...]. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem (MAI/HHI §39).

No entanto, já neste período, o filósofo sustenta que a história dos conceitos de “bem” e “mal” possuem uma dupla procedência. Entre os homens dominantes, o conceito de bom direciona-se aos homens dominantes, a aqueles que podem retribuir tanto os bons feitos a ele quanto os maus, ou seja, que é capaz de ser grato e vingativo. Neste sentido, portanto, o próprio inimigo é considerado bom e o conceito de mau, que significa antes de tudo diferente, direciona-se aos homens impotentes, os dominados. Já esses homens impotentes, definiram todos os outros homens como maus: “‘Mau’ é a palavra que caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que se suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico, mau” (MAI/HHI §45).

Já nos últimos anos de sua produção filosófica, Nietzsche opera com um novo critério descritivo: a doutrina da vontade de potência. Operando com o perspectivismo,

---

<sup>10</sup> Sobre a naturalização da moral em *Humano* a partir das concepções prazer/desprazer/poder, ver: ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. **Cadernos Nietzsche**, 2016.

os valores surgem como perspectivas engendradas pelos impulsos e afetos humanos. Logo, em *Para além do bem e do mal*, ele revela que a moral seria uma semiótica dos afetos (JGB/BM §187). Os complexos morais, portanto, são compreendidos enquanto interpretações valorativas de determinadas constituições fisiopsicológicas inseridas em determinadas condições de existência na efetividade do conflito, das lutas entre vontades de potência, em eterno vir-a-ser.

Em *BM*, Nietzsche realiza algumas considerações a fim de contribuir com a história natural da moral. Desse modo, diferentemente da fundamentação da moral realizada pelos filósofos, a nova “ciência da moral” possibilitaria analisar a moralidade como um problema, a partir de “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem” (JGB/BM §186), a fim de desenvolver uma tipologia (*Typologie*) das morais.<sup>11</sup> Nietzsche volta a desenvolver, assim como vimos em *Humano*, a concepção de que durante o transcorrer histórico, mesmo em diferentes culturas, surgiram uma moral dos senhores e uma moral de escravos.

Essa tipologia entre homem impotente/fraco/escravo/doente e o homem superior/forte/nobre/saudável ocupa um lugar primordial nas considerações nietzschianas acerca do estudo não só das morais, mas como todos os produtos humanos. Neste sentido, como aponta Oswaldo Giacoia o tipo fraco é diferente do tipo forte à medida que:

(...) a debilidade dos fracos – a impotência da vontade – é de natureza ontológica, e nada tem a ver com força física, nem com dominação lastreada em riqueza econômica, situação de classe social ou poder político, trata-se, essencialmente, de uma enfermidade ou indisposição da vontade, uma debilidade que se expressa como aversão voltada contra um obstáculo intransponível, que ultrapassa suas forças e poderes (GIACOIA, 2014, p.11).<sup>12</sup>

Na obra posterior à *BM*, *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta suas teses mais bem desenvolvidas acerca da procedência da moral cristã a partir de “alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas” (GM/GM *Prólogo* §3), assim como considerações fisiológicas. Neste

---

<sup>11</sup> Sobre a ciência da moral em *BM*, recomendamos a leitura do seguinte artigo: BRUSOTTI, Marco. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de *Para Além de Bem e Mal: Contribuição à história natural da moral*". **Cadernos Nietzsche**, 2016.

<sup>12</sup> Na segunda seção deste capítulo, iremos adentrar neste aspecto da filosofia nietzschiana com mais atenção.

sentido, o filósofo revela a dupla tarefa de uma investigação genealógica. Primeiramente busca-se responder a procedência dos valores: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau?” (*idem*). A segunda questão refere-se: e que valor têm eles? (*idem*), ou seja, quais são as consequências que esses valores acarretam?:

Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro? (*idem*).

Assim, neste capítulo, buscaremos revelar as condições de existência que resultaram na formulação da moral como contranatureza, os seus elementos valorativos e perspectivistas, na medida em que primeiro a moral é contranatureza do tipo forte; tornando-se contranatureza do homem, prescreve a necessidade de autodominar-se, conter as disposições naturais; da necessidade de autodomínio, surge uma interpretação e um ideal — o ideal ascético dos sacerdotes.

### **1.1 Os instintos da moral como contranatureza do tipo forte**

Na primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche desenvolve o surgimento de duas morais a partir de dois tipos fisiopsicológicos humanos, o tipo de homem forte e o tipo de homem fraco. A característica, a nosso ver primordial, que diferencia a moral do tipo forte da moral do tipo fraco refere-se que enquanto a moral do tipo forte surge de uma autossignificação, a moral do tipo fraco surge primeiramente com a significação do outro para depois se autossignificar. No entanto, no decorrer histórico a moral do tipo forte foi suprimida e a moral do tipo fraco se reverberou, à medida em que para o filósofo é a própria origem da moral cristã. Neste sentido, para ele, como veremos, as crenças da moral cristã surgiram do instinto de ressentimento do tipo de homem fraco em relação ao tipo de homem forte.

No decorrer de suas obras, a fim de evidenciar os elementos do corpo, Nietzsche utiliza uma multiplicidade de terminologias como: instinto (*Instinkt*), impulso (*Trieb*), afeto (*Affekt*), apetite (*Begierden*) paixão, (*Leidenschaften*), tendência (*Hang*), inclinação (*Neigung*), aspiração (*Streben*) desejos (*Verlangen*), entre outros. Embora

o filósofo não faça uma distinção específica entre esses diferentes conceitos<sup>13</sup>, em relação aos impulsos e aos instintos, Maria Fornari apontou que Nietzsche está consciente da diferença semântica entre *Instinkt* e *Trieb*, “mesmo se nem sempre lhe é fiel: os *Instincte* parecem na verdade resultar de uma seleção, estruturação e incorporação dos *Triebe*, uma espécie de cristalização daquilo que é percebido pelos impulsos” (Fornari, 2008, p. 135).

Se por um lado, o filósofo aborda um conjunto de instintos como: instintos animais (*Thier-Instinkten*)<sup>14</sup>, instinto natural (*natürlicher Instinkt*)<sup>15</sup>, instintos fundamentais (*Grundinstinkte*)<sup>16</sup> e instintos da vida (*Instinkte des Lebens*)<sup>17</sup>, por outro, Nietzsche também aborda um conjunto de instintos como: instinto de rebanho (*Herdeninstinkt*)<sup>18</sup>, instinto judaico (*jüdische Instinkt*)<sup>19</sup>, instinto sacerdotal (*Priester-Instinkt*)<sup>20</sup>, instintos cristãos (*christlichen Instinkte*)<sup>21</sup>, instintos da Igreja (*Instinkte der Kirche*)<sup>22</sup>, instinto teológico (*Theologen-Instinkte*)<sup>23</sup>, Instinto popular (*Volks-Instinkt*)<sup>24</sup> e instinto dos helenos (*Instinkte des Hellenen*).<sup>25</sup>

De acordo com os exemplos supracitados de diferentes tipos de instintos que o filósofo descreve, podemos compreender a complexidade que esse termo assume em referência à crítica à moral na filosofia nietzschiana, pois, se ora o filósofo elabora a moral cristã contra os instintos: “A moral contranatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida” (GD/CI *Moral como contranatureza*, §4), ora Nietzsche a revela como “portadora” de instintos “[...] os instintos cristãos triunfou” (AC/AC §51). Com isso, podemos perceber que há uma divisão entre instintos biológicos e instintos sociais, que reside apenas em “quem” cultivou esses instintos no homem; os instintos biológicos, a natureza; os instintos sociais, a cultura. Contudo, a nosso ver, isso não

---

<sup>13</sup> Concordamos com Araldi quando aponta que: podemos compreendê-los como sinônimos, em relação à vontade de potência, à medida que expressam a luta incessante e plural como modelo de organização” (ARALDI, 2010, p. 5).

<sup>14</sup> (GM/GM II §22).

<sup>15</sup> (AC/AC §57); (EH/EH, *Aurora*, §2).

<sup>16</sup> (AC/AC §5); (EH/EH, *Porque sou um destino*, §7).

<sup>17</sup> (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §4).

<sup>18</sup> (FW/GC §50)

<sup>19</sup> (AC/AC §27).

<sup>20</sup> (AC/AC §27).

<sup>21</sup> (AC/AC §51).

<sup>22</sup> (AC/AC §60).

<sup>23</sup> (AC/AC §9; §10; §11).

<sup>24</sup> (AC/AC §27).

<sup>25</sup> (GD/CI, *O problema de Sócrates*, §4).

significa uma diferença “ontológica”, pois, como podemos perceber nesse fragmento póstumo, o processo é o mesmo para ambos os casos, não sendo, todo caso, essências, mas surgidos em processos orgânicos e evolutivos:

Todos os impulsos (*Triebe*) humanos, como todos os impulsos animais, foram formados em certas circunstâncias que são as condições de existência e foram passados a primeiro plano. Os impulsos são os efeitos posteriores de estimulações de valor há muito estimadas que agora agem instintivamente (*instinktiv*), como um sistema de prazer e dor. Primeira compulsão, depois habituação, depois necessidade, depois inclinação natural (impulso) (Nachlass/FP 1884 25 [460]).

Neste sentido, a moral, ao mesmo tempo em que é formada a partir de processos fisiológicos em determinadas condições de existência, sejam instintos, impulsos ou afetos, ela também atua como uma potência a fim de endossar ou, até mesmo, gerar alguns instintos. Nietzsche, no período de *Aurora*, apontou como a moralidade dos costumes foi capaz de introduzir novos instintos no homem (M/A §14), assim como através de um longo período de simulação, determinadas propriedades humanas, como a bondade, foram incorporadas, tornando-se natureza, resultando em um tipo de “auto supressão” da simulação: “e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia.” (M/A §248). Além disso, ele revela como os instintos não possuem denominações morais em si, bem como determinadas sensações, ou seja, é o costume que engendra uma segunda natureza, atribuindo nesses instintos uma boa ou má consciência e a determinada sensação que a acompanha (M/A §38).

Como Nietzsche aponta, aquilo que há no homem, que, por fim, denominaremos como impulsos/instintos, surge a partir de determinadas condições de existência. Compreendemos como condições de existência um conjunto de fatores internos e externos em um tempo determinado em que todos de uma certa comunidade podem estar submetidos ou apenas alguns. Se na *Genealogia*, Nietzsche revela que a moral cristã tem sua procedência no instinto de ressentimento, nas obras que a antecedem ele elabora essa moral associada ao que chamou de “instintos de rebanho”.

Os instintos de rebanho, para o filósofo, surgiram nos homens devido ao medo no período pré-histórico da moralidade dos costumes. Em *Humano*, Nietzsche formula a moralidade dos costumes como o agir e avaliar que nada mais é do que a obediência radical à tradição, à medida que os homens foram descobrindo os benefícios e, logo, os prazeres que a vida social proporcionava, eles seguiam prazerosamente os

costumes consolidados pela vida comunitária (MAI/HHI §96,§97,§98). Já em *Aurora*, a moralidade dos costumes se consolida a partir de um medo pela tradição que era entendida como um suprapoder, e isto causava um forte enraizamento social, pois todos aqueles que não agiam de acordo com os costumes eram compreendidos como imorais e, se algum membro da comunidade agisse de não acordo com a tradição, devido ao forte senso de pertencimento social, os membros da comunidade entendiam que os castigos por tal infração seriam aplicados a toda comunidade (M/A §9). Desse modo, o todo não estava apenas entrelaçado devido ao compartilhamento dos mesmos costumes, mas também porque compartilhavam a culpa e os castigos pelas infrações. Não havia, nesse momento, a moral do agente moral, isto é, a moral que postula que o indivíduo deve escolher como agir e suas ações e consequências serão responsabilidades apenas suas, mas o agir moralmente consistia apenas em obedecer radicalmente ao que já está posto pela tradição da comunidade.

Em *A Gaia Ciência*, o filósofo realiza uma relação entre moralidade dos costumes e os instintos de rebanho. Isto é, nesse período, como já apontamos, os homens estavam radicalmente entrelaçados por um forte sentimento comunitário, que foi responsável pelo desenvolvimento dos instintos de rebanho; ou seja, as ações que foram estimadas por serem de acordo com a comunidade foram fortemente incorporadas, e após esse longo processo surgem instintivamente no homem. Assim, por exemplo, o sentimento de não querer agir contrariamente aos bons costumes da sociedade consiste no medo do isolamento introjetado na época da moralidade dos costumes, ou seja, é um instinto de rebanho, pois, como o filósofo aponta, neste período, ser individual em pensamentos e atos era um castigo, “pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo” (FW/GC §117).

A própria moralidade, consiste em um instinto de rebanho, na medida que cada moral é uma estipulação de hierarquia e avaliação dos impulsos e atos humanos a fim de manter as condições de preservação de certa comunidade. Nessa hierarquização e avaliação dos atos e impulsos humanos, alguns foram sendo associados a uma boa ou a uma má consciência de acordo com o que era útil à comunidade. Desse modo, o egoísmo, por exemplo, foi compreendido enquanto condenável em favor dos instintos de rebanho (FW/GC §328); ou seja, os instintos que preservavam a comunidade foram acompanhados de uma boa consciência, enquanto os que se delimitavam apenas à promoção do indivíduo eram

acompanhados de uma má consciência. Assim, esses instintos a favor da preservação da comunidade foram, por um longo tempo, estimulados, estimados e valorizados.

Nas obras e nos fragmentos póstumos da segunda metade dos anos de 1880, o filósofo começa a aproximar os instintos de rebanho da moral cristã. Em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche aponta que o que é identificado em sua contemporaneidade como sendo bom foi definido pelos instintos de rebanho do homem, na medida que uma moral e uma religião em particular, a moral cristã, endossou esses instintos e se definiu como a moral em si, a única moral legítima, transformando todas as expressões desses instintos em virtudes.

Se nas obras anteriores Nietzsche identifica os instintos de rebanho com a moralidade dos costumes e responsável pela introjeção da má consciência no individual e no egoísmo, nesse período o filósofo investiga a valoração da moral desses instintos, dando ênfase aos instintos compassivos, além de revelar como esses instintos foram tomando predominância em relação aos demais, a partir da “crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma (*Sympton*)” (JGB/BM §202).

A partir deste ponto, três características diferentes se tornam fundamentais para a análise nietzschiana dos instintos de rebanho. Se no segundo período de sua filosofia esses instintos eram compreendidos enquanto valorações e incorporações de impulsos que beneficiavam a comunidade, ou seja, um todo, nos anos de 1885, Nietzsche identifica esses instintos com um tipo específico de homem, de constituição fisiopsicológica. Assim, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta que os doentes buscam instintivamente organizar-se em rebanho (GM/GM III §18). A segunda mudança consiste na percepção nietzschiana sobre as condições que desenvolveram esses instintos. Se antes eles eram selecionados e valorizados a partir das condições de existência de uma determinada comunidade a fim de manter as suas condições de preservação, agora, com a perspectiva da vontade de potência, não só são estimados pelo seu valor de conservação, mas também de potencialização. É desse modo, pois, que o sacerdote ascético prescreve ao seu rebanho a ajuda mútua, o amor ao próximo, como meio de alcançar a felicidade na superioridade, “a vontade de poder assim estimulada, mesmo num grau mínimo” (GM/GM III §18). Por último, se Nietzsche em relação a moralidade dos costumes compreende as morais como uma hierarquização de impulsos e atos humanos dependendo das necessidades de cada

comunidade, e, do mesmo modo, nesse período, o remorso era compartilhado por todos os indivíduos da comunidade, a moral cristã engendrou condições de existência ao homem diferentes da época da moralidade dos costumes.

Assim, para o filósofo, o autêntico efeito histórico do cristianismo consiste na individualização dos indivíduos. Não no sentido de que formulou que os indivíduos são diferentes uns dos outros. Pelo contrário, um dos fundamentos dessa moral consiste na igualização do valor dos indivíduos. Mas a partir de conceitos como a ideia de vontade livre, de pecado, de culpa e de salvação da alma, o cristianismo, diferente do período da moralidade dos costumes, tornou individual o sentimento de culpa, os castigos, a redenção. Além disso, essa moral, ao moralizar as ações decorrentes dos instintos de rebanho, e, ao se estabelecer como a única moral verdadeira, retirou esses instintos das configurações de existência particulares a qual eles eram significativos, possuindo uma configuração e utilidade própria a cada comunidade. Desse modo, para Nietzsche, essa moral “desnaturalizou a moral do animal gregário” (Nachlass/FP 1885/1886 10 [77]), não só por estabelecer os valores das expressões desses instintos como absolutos, mas também porque, ao fazer isso, retirou todas as possibilidades desses instintos terem as suas configurações e utilidades dependendo das condições de cada “rebanho”; ou seja, cristalizou as expressões desses instintos de modo que, se antes eles poderiam ter uma configuração própria, agora são uniformizados, tornados valores universais. Ademais, acabou resultando em uma autocontradição ao homem, porque ao mesmo tempo em que ele possui esses fortes instintos a favor da comunidade, a culpa, os castigos e o sofrimento se tornaram individuais.

No entanto, ao menos uma das condições de existência da moralidade do costume permaneceu similar no período da moralidade cristã, a saber, o medo. Em §201 de *Para além do bem e do mal*, o filósofo revela que os impulsos compassivos não são cultivados desinteressadamente, consistindo, o “amor ao próximo”, em algo secundário. É a partir do egoísmo que, de fato, são cultivados esses impulsos, a fim de manter o rebanho unido devido ao temor ao próximo. Assim, na medida que a sociedade se encontra longe dos perigos externos, esse temor ao próximo “torna a criar novas perspectivas de valoração moral”, isto é, sem os perigos externos em que os indivíduos da comunidade direcionavam seus instintos agressivos, ou seja, sem esses canais de escoamento, os instintos agressivos que eram úteis para enfrentar

esses perigos se tornam perigosos à própria comunidade e, assim, passam a caluniar esses instintos, definindo-os como maus. Para o filósofo, essa é a realidade tanto do homem primitivo e das primeiras sociedades quanto do europeu de seu tempo:

Supondo que se pudesse eliminar o perigo, o motivo do temor, seria eliminada também essa moral: ela não seria mais necessária, ela não se *tomaria* mais 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!’ (JGB/ BM §201).

Desse modo, diferente da moralidade dos costumes em que os instintos de rebanho eram cultivados e valorizados devido ao medo da tradição, compreendida como uma divindade, com a moral cristã o medo consiste nos perigos externos, sem estes, aos próprios perigosos instintos. Do mesmo modo, se em *BM* §201 o filósofo aborda a difamação dos instintos perigosos de maneira geral, ou seja, como se fosse um apelo de toda a comunidade, em outros aforismos ele desenvolve o tipo de homem o qual essa moral conserva. Em § 62 de *BM*, Nietzsche aponta que existem homens e homens, isto é, que todas as espécies, e não diferente com a espécie humana, há o tipo de homem malogrado e o tipo bem-logrado e que todas as religiões “soberanas”, como o cristianismo, são uma conservação do tipo malogrado.

Na *Genealogia da Moral*, o instinto de rebanho surge apenas em um parágrafo. Isto não quer dizer que o tema foi abandonado por Nietzsche, pois em uma carta enviada ao seu amigo Franz Overbeck, o filósofo revela que esse instinto é “o mais essencial *primum mobile*”. Contudo, como se tratava de um tema muito vasto, foi deixado de lado pelo filósofo. Nessa obra, a nosso ver, Nietzsche se volta ao *primum mobile* próprio do cristianismo. Assim, se a moral cristã se apropriou dos instintos de rebanho surgidos durante o período da moralidade dos costumes, por esses instintos auxiliarem na conservação do tipo de homem que essa moral protege, na *Genealogia*, Nietzsche desenvolve um instinto próprio dessa moral, um instinto originário da moral cristã, a saber, o ressentimento (*Ressentiment*).

Na primeira dissertação, Nietzsche revela como dois tipos de homens passaram a se valorar. Primeiro temos os homens nobres que criam valores a partir de si mesmos, ou seja, com uma autossignificação – nós somos os bons – enquanto os outros são quase indiferentes – ruins apenas por não serem como nós. A valoração dos plebeus, por sua vez, surge primeiramente como significação do outro – eles, os nobres, são os maus – e assim procede a sua autossignificação – se eles são os

maus, nós é que somos os bons. Nietzsche aponta que a valoração do plebeu surge do ressentimento: “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM/GM I §10). Desse modo, na segunda dissertação Nietzsche revela toda a condição de existência do tipo fraco que desembocou o ressentimento, a saber, que os homens de tipo forte podaram a reação dos plebeus, a partir do castigo, dando-lhes uma forma. Como ele aponta, a verdadeira reação é a dos atos. Seria, portanto, o primeiro instinto humano reagir com atos. Porém, como os plebeus possuíam como espectro o castigo e a crueldade, como já estavam amansados a descarregar seus instintos para dentro, o que resta a eles é inibir a reação por atos e desafogar no próprio peito. Logo, a partir das determinadas condições de existência do tipo fraco surgiu o ressentimento, a saber, a constituição interna do tipo fraco que o define como tal em relação aos fortes e às condições externas que estavam submetidos em um contexto social de dominação pelo tipo forte, isto é, a condição de não reagir por atos devido ao receio do castigo e da crueldade.

Segundo Antonio Paschoal, o ressentimento é para Nietzsche algo instintivo. Uma reação, “que não é um movimento mecânico de defesa, mas, mais propriamente, uma disposição ‘de entorpecimento da dor através do afeto’” (PASCHOAL, 2005, p. 100). Paschoal identifica na *Genealogia*, duas maneiras como o ressentimento pode ser dado:

(...) ou o sofredor exterioriza seus afetos (paixões) num movimento brusco, uma “reação imediata”, para fora, na forma de atos; ou ele muda a direção de ressentimento (para dentro), busca um “agente culpado” [...] e sobre ele descarrega seus afetos em ato ou “*in effigie*” (de forma imaginária). (*idem*).

Neste sentido, o ressentimento é compreendido enquanto um mecanismo psicológico e instinto criador. Assim, o sofrimento devido à condição fraca dos escravos é identificado e avaliado, tendo como origem e culpabilidade os fortes. Combinada com a impotência, tanto para livrar do sofrimento quanto para “cobrar” do forte a condição fraca e de sofrimento que se encontra, o ressentimento acaba por dominar a consciência, já que não consegue ser descarregado. Logo, o ódio dirigido aos fortes é impossibilitado de encontrar satisfação no ato efetivo e físico de vingança, encontrando alívio e satisfação com um autoengano através da criação de crenças; isto é, de que nós, os fracos, somos os verdadeiramente bons e não nos vingamos porque, dentro do nosso sistema de crenças, a vingança física é compreendida como

algo mau. No entanto, como bem mostra Nietzsche, a vingança é adiada para a vida pós terra em que as atitudes dos fortes serão punidas por Deus (GM/GM I §15).

Temos, portanto, a primeira característica acerca da procedência da moral que também é a primeira consideração acerca do seu valor, isto é, que ela endossa os instintos de rebanho surgidos no período da moralidade de costumes à medida que protege os homens fracos e que seus valores de “bom” e “mau” surgem do ressentimento de homens fracos. Isto é, se para conhecermos o valor dos valores morais, precisamos reconhecer a qual tipo de vida esses valores estão a serviço, sabemos que em referência aos valores da moral cristã, eles estão a serviço do tipo fraco de homem. No entanto, como vimos, essa moral possui uma característica diferente da moral dos nobres, a saber, ela não nasce da autossignificação, mas primeiro significa o outro. Desse modo, vejamos a segunda característica da moral cristã que revela também o seu valor.

Como vimos no aforismo §62 de *BM*, para o filósofo, a moralidade cristã está a serviço da conservação do tipo fraco de homem, mas para conservar os fracos, a moral se torna contranatureza do tipo forte de homem, isto é, “trabalham” para:

(...) destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era ativo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição (JGB/BM §62).

Em relação aos instintos de rebanho, nos fragmentos póstumos dos anos de 1887, ou seja, entre as obras *Para além do bem e do mal* e *Genealogia da Moral*, Nietzsche revela como o instinto de poder do rebanho é utilizado a fim de conter o impulso mais forte do homem, especialmente do homem tirânico, a saber, seu impulso ao poder, através da ética com seus instintos inconscientes de educação (*Erziehung*) e criação (*Schaffung*) (Nachlass/FP 1885/1886 1 [33]). Ou seja, o homem malgrado combate os instintos do homem bem logrado com os seus instintos, que são os instintos de rebanho, com a moral que, ao prescrever as expressões desses instintos como virtudes, auxilia na sua conservação por coagir a “educação” do homem bem-logrado.

Assim, a partir desses instintos ocorreram as valorações da moral que, por exemplo, tornaram virtudes a compaixão e a humildade e, ao mesmo tempo, tornaram vício o egoísmo e a sede de domínio, em um sentido de autopreservação, pois, sendo

de naturezas fracas, precisavam encontrar meios para se preservar e se expandir. Uma vez que com suas forças isso não é possível, fizeram da moral uma artimanha, pois não bastou manter os seus “iguais” próximos, manter o rebanho, foi necessário infligir uma má consciência na configuração natural do forte, em seus autênticos instintos e impulsos bem-logrados, para que eles contivessem esses elementos e não ocorressem expressões contra os fracos.

Em uma perspectiva histórica, isso se torna ainda mais significativo, uma vez que, para o filósofo, sempre existiram uma quantidade maior de naturezas fracas do que fortes. Assim, por exemplo, a “arte” de mandar sempre foi para poucos. Por isso, na história, prevaleceu e cultivou-se a obediência, tornando-se até mesmo inata. Contudo, isso é resultado de um imenso trabalho daqueles que por natureza obedeciam, que inculcaram uma má consciência no mandar ao ponto de este ser sentido como preterido e repelido:

A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar. Se imaginarmos esse instinto à aberração, acabarão por falta os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar: isto é, acredita que também eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. Não sabem se defender de sua má consciência, a não ser pousado de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (JGB/BM §199).

Neste mesmo sentido, o ressentimento, criador e gerador de valores, direciona o seu conceito de mau contra a natureza do forte, do modo como se expressa essa natureza particular; criando, no decorrer da história, um conjunto de ficções para conter essa natureza, pois “o ódio e o desprezo são, por exemplo, o *primum mobile* em todos os ideais do ressentimento” (Nachlass/FP 1887 10 [9]). Nietzsche, desloca, desse modo, a concepção de ressentimento como um mecanismo psicológico ou como uma patologia para uma concepção de instinto originário da moral, como um fenômeno criativo-moral a fim de dominação<sup>26</sup>. É assim que, através

---

<sup>26</sup> Como aponta Paschoal, nessa concepção de ressentimento, Nietzsche ultrapassa seu aspecto individual e patológico, reintroduzindo o ressentimento em termos sociais e antropológicos, como uma forma de vontade de potência que deseja assenhorear-se do tipo forte. Desse modo: “No caso de uma moral, por exemplo, mesmo em se tratando de uma forma de valorar que se constitui a partir da fraqueza, ela se faz justamente para criar as condições favoráveis para a expansão e predomínio desse homem fraco sobre os outros tipos de homem. Nesses termos, embora postule uma negação do caráter expansivo da vida, paradoxalmente, nas mãos dos impotentes, essa moral não deixa de ser uma forma de vida que pretende se expandir e se impor sobre as demais. Assim, ao lado do ressentimento

dos sacerdotes que, como mostra a narrativa da *Genealogia*, aliaram-se aos valores dos fracos contra a natureza dos fortes e, assim, estabeleceram o valor do sujeito livre, capaz de ser *causa sui*<sup>27</sup>:

Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: "sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos" - isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: "nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante"; mas esta seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir "demais", em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos - isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade - fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito (GM/GM I §13).

Ou seja, o conceito de livre arbítrio surge como um modo de ir contra a natureza do forte e, ao mesmo tempo, de valorizar a natureza do tipo fraco de homem, de tornar as expressões de sua fraqueza em virtude e as expressões de força do forte em vício. Esse fato revela o mal-entendido da moral que questiona "como se deve atuar?", mas não percebe que, assim como no fraco, no forte há um *fatum* que constrange o atuar de um modo determinado; mas o fraco quer fazer da sua norma, uma norma universal. Assim, como Nietzsche aponta a maior expressão dessa oposição moral entre fraco e forte é Roma contra Judeia, revelando que: "Roma viu no judeu algo como a própria contranatureza, como que seu monstro antípoda" (GMGM/ I §16). A moral surge e toma partido contra a natureza do tipo forte, pois os valores dessa moral surgem da fisiopsicologia do tipo fraco e busca a conservação e expansão dessa constituição específica. Logo, podemos compreender o porquê de a moral do tipo forte nascer de uma autossignificação e a moral do tipo fraco surgir primeiramente como a significação do outro, pois, a moral do nobre não possui a necessidade de ir contra a natureza do fraco, uma vez que essa natureza não oblitera a expansão e a conservação da sua.

---

entendido como uma inibição da ação, tem-se também o ressentimento que designa uma vontade de poder operante. [...] O ressentimento como um fenômeno social não é propriamente fraco – embora tenha sua origem na fraqueza fisiológica e na rancorosa sede de vingança diante do "inimigo mal" (PASCHOAL, 2008, p. 16 – 21)

<sup>27</sup> Por ora queremos apenas expor como o fraco se apoia na ideia de livre arbítrio para ir contra a natureza do forte, na próxima seção iremos adentrar nesse aspecto.

Com isso, o filósofo revela a “imoralidade” da moral, pois, de fato, é sempre a partir do autointeresse que se valora, é o instinto de autopreservação e autoexpansão que estabelecem os valores da moral e, especificamente a moral cristã, a moral dos fracos, necessita agir contra a natureza adversária e, para isso, usam de meios imorais em referência à sua própria moralidade: “A vitória de um ideal moral é alcançada pelos mesmos meios ‘imorais’ de qualquer outra vitória: violência, mentira, difamação, injustiça” (Nachlass/FP 1887 7 [6]). O uso das aspas em imorais, pelo filósofo, consiste em justamente revelar que não existe moral ou imoral em si, mas são conceitos definidos de acordo com cada fisiopsicologia, a partir dela e de suas necessidades. Desse modo, o instinto de rebanho é entendido como a serviço do instinto de autopreservação e autoexpansão dos fracos:

Os estados e apetites que são elogiados: pacífico, equitativo, medido, modesto, respeitoso, atencioso, corajoso, casto, probo, fiel, crente, reto, confiante, altruísta, compassivo, consciente, simples, gentil, justo, generoso, tolerante, obediente, altruísta, sem inveja, benevolente, trabalhador [...] Em resumo: todos eles não são considerados bons por si mesmos, não são "bons" em si mesmos, mas já estão sob os critérios da "sociedade", do "rebanho", como meios para seus propósitos, conforme necessário para seus objetivos, para conservação e promoção, como consequência de um autêntico instinto gregário no indivíduo, portanto, a serviço de um instinto fundamentalmente diferente daqueles estados virtuosos: pois exteriormente o rebanho é hostil, egoísta implacável, cheio de ganância de poder, desconfiança, etc (Nachlass/FP 1887 9 [85]).

Os fracos, o rebanho, “na frente de indivíduos fortes é hostil, perverso, excessivo, indecente, arrogante, indiferente, covarde, mentiroso, falso, cruel, oculto, invejoso, vingativo” (*idem*). Os valores da moral cristã surgem, portanto, contra a natureza do tipo forte, a fim de inserir uma má consciência na expressão dessa natureza, de corrompê-la, pois: “O próprio surgimento de valores morais é o trabalho de afetos e perspectivas imorais” (Nachlass/FP 1886/1887 7 [6]), dado que sempre são formulados como meios de busca para a conservação e expansão de um tipo de indivíduo. O tipo fraco, portanto, aquele que tem a constituição anárquica, esses instintos originários da moral, como os instintos do rebanho e o instinto do ressentimento não são hierarquizados, mas estão em primeiro plano, são *primum mobile*.

Como vimos, em relação às naturezas fortes, os juízos da moral cristã, inculparam essa fisiopsicologia, pois “é o instinto gregário, a natureza medíocre, valiosa em todos os aspectos, que recebe sua suprema sanção pelo cristianismo.”

(Nachlass/FP 1888 10 [77]) e, ao mesmo tempo, é a moral e os instintos a ela subjacentes, como vontade de potência, que agem contra a natureza dos fortes:

Que vontade de potência é a moral? O que significa essa vontade de potência por parte das potências morais, [...] que transcorreu nos imensos desenvolvimentos até agora na Terra? Resposta: - três potências ocultam-se atrás dela: 1) o instinto do rebanho contra os fortes e independentes; 2) o instinto dos sofredores e malogrados contra os felizes; 3) o instinto dos mediocres contra as exceções (Nachlass/FP 1887 9 [159]).

Jesse Prinz, em sua obra *The emotional construction of morals* buscou evidenciar as contribuições nietzschianas à filosofia moral, como também atualizar a genealogia de Nietzsche. Desse modo, para o autor, o método genealógico é profícuo à tarefa de analisar a procedência de nossos valores morais, mas que as suas críticas à moral cristã são exageradas, pois não é porque as nossas crenças possuem uma origem “questionável”, no sentido de que não possuem uma origem “nobre” ou “bonita”, que devemos abandoná-las. Desse modo, para o autor, Nietzsche comete a falácia genética ao analisar e criticar a moral cristã devido ao seu surgimento se dar a partir do instinto de ressentimento. A não ser que o filósofo compreenda o ressentimento como um importante fator de transmissão cultural o que, a seu ver, não se sustenta. Desse modo, Prinz apresenta o que ele compreende como fatores cruciais para a transmissão cultural; isto é, os fatores que aumentam a probabilidade de uma crença avaliativa ser culturalmente transmitida. Para o autor, três fatores se destacam de modo significativo, são eles: Materiais; isto é, rende benefícios materiais aos seus crentes ou aos seus “doutrinadores”; Narrativos, a saber, a crença está situada em um contexto narrativo fácil de ser assimilada, à medida que, por exemplo, integra-se às crenças já existentes sobre algo mais abrangente; Afetivos; ou seja, tem apelo emocional, devido ao conteúdo intrínseco da crença ou as práticas acompanhadas, como condicionamento emocional ou intensos e emocionantes rituais religiosos. Neste sentido, Prinz compreende que o ressentimento seria, na perspectiva de Nietzsche, um fator afetivo de transmissão cultural, ou seja, que os valores do cristianismo teriam sido fortemente incorporados devido ao nosso ressentimento com pessoas “melhores” ou em posições “melhores” do que nós. Discordamos de Prinz de que o ressentimento seja, para Nietzsche, um fator de transmissão cultural do cristianismo a partir da *Genealogia* e, deste modo, também entendemos o que de fato faz Nietzsche criticar o Cristianismo a partir do ressentimento que tem a ver com sua profícuo noção de interpretação.

Primeiramente, desde *A Gaia Ciência*, Nietzsche rejeita a falácia genética<sup>28</sup>. Essa concepção acentua na *Genealogia* na medida que, já nesta obra, Nietzsche opera com a doutrina da vontade de potência como critério descritivo. Assim, o filósofo revela que os conceitos de qualquer prática são difíceis de analisar, pois consistem em “toda uma síntese de ‘sentidos’”. Desse modo, “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa ‘semioticamente’ se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (GM/GM II §13). O filósofo então aponta o “princípio mais importante para toda ciência histórica”, a saber, que a causa da gênese de uma coisa difere totalmente de sua utilidade final e da sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades (GM/GM II §12). Prossegue ele demonstrando que “algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre passível de sofrer reinterpretações para novos fins, sendo requisitado de maneira nova e transformado para uma nova utilidade” (*idem*). Ou seja, de acordo com o filósofo, não se pode criticar uma prática devido ao solo em que nasceu, pois próprio de sua doutrina da vontade de potência, ele reconhece que as coisas são ressignificadas no transcorrer histórico e que “todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de potência se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”<sup>29</sup> (*idem*). Assim sendo, Nietzsche estabelece que consiste um erro acreditar que analisando a origem de uma determinada “coisa”, ou em um certo período histórico, teríamos disso alcançado a sua atual significação, e que tudo existente no mundo orgânico pode ser sempre reinterpretado a partir de uma vontade de potência superior<sup>30</sup>. De fato, o próprio ressentimento é reinterpretado e redirecionado, como o filósofo apresenta na terceira dissertação da *GM*, com o sacerdote ascético<sup>31</sup>.

Como vimos, os conceitos de bom e mau da moral cristã nasceram do ressentimento dos fracos em relação aos fortes, mas a cristalização desses conceitos

---

<sup>28</sup> Em *A Gaia Ciência*, o filósofo critica a falácia genética a partir dos psicólogos ingleses: “O erro dos mais sutis dentre eles consiste em denusdar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre a sua moral, ou dos homens sobre toda moral humana, ou seja, sobre sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre arbítrio e coisa assim, e com isto supor haver criticado essa moral mesma.” (FW/GC §345).

<sup>29</sup> Neste sentido, podemos perceber como os instintos de rebanho e do ressentimento vieram a criar formas para além da moral e da religião, sendo ressignificados na política com a movimentos democráticos, socialistas e anarquistas, a ver de Nietzsche.

<sup>30</sup> Neste caso, também não se pode acreditar que, analisando a função ou o significado atual de alguma coisa, conseguiríamos obter a função e o significado da origem dessa coisa.

<sup>31</sup> Sobre esse aspecto, iremos discorrer na terceira seção deste capítulo.

se deu com o sacerdote ascético, que submeteu ao humano a interpretação do livre arbítrio, fundamental para a noção de castigo e redenção pós vida terrena. Já na obra *O Anticristo*, o filósofo revela que a doutrina de Jesus buscava se assenhorar do que viria a ser o cristianismo, ou seja, submeter na moral judaica uma outra interpretação que configuraria, por sua vez, posteriormente, o cristianismo. Nietzsche revela que a doutrina de Jesus consistia justamente em livrar-se do ressentimento e que a sua morte representava a mais forte demonstração de sua doutrina “a liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentimento*”. Porém, isso não foi compreendido pela sua comunidade:

Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte [...] Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de “reparação”, “julgamento” [...] sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si [...] O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do ressentimento (AC/AC §40).

Foi Paulo, que Nietzsche compreendeu como o maior apóstolo da vingança, que concebeu a imortalidade pessoal como uma arma do ressentimento contra a humanidade nobre, assim como o conceito de inferno, que foi capaz de corromper a nobreza do Império Romano (AC/AC §58). O cristianismo, a moral cristã, com a figura de Jesus poderia ter sofrido uma nova interpretação, um deslocamento de um dos seus instintos originários, o ressentimento, pois a diferença entre duas religiões decadentes, o cristianismo e o budismo, é o enraizamento do ressentimento no cristianismo na perspectiva nietzschiana. Assim, com a morte de Jesus na Cruz: “uma nova base, inteiramente original, para um movimento de paz budista, para uma real, não simplesmente prometida, *felicidade na Terra*”. Segundo o filósofo, “no budismo não há nada a que a sua doutrina mais se oponha do que ao sentimento de vingança, de aversão, de ressentimento” (AC/AC §20).

Com Jesus, portanto, a moral cristã poderia ter ultrapassado o ressentimento enquanto afeto criador, ou seja, que está sob a sua interpretação do homem e do mundo, podendo ter uma formação moral que deixasse de endossar esse instinto a partir do estabelecimento de uma prática de vida gerada de uma interpretação que perdoa seus algozes, que supera o ressentimento e não espera pela vingança, ainda que na outra vida. Porém, “em Paulo se incorpora o tipo contrário ‘ao portador da boa nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio”, colocando todo o seu sistema de vingança ‘na boca de seu Redentor’ (AC/AC §58).

Neste sentido, o sistema de crenças do cristianismo, diferentemente do budismo, está direcionado a promover o ressentimento, a partir de conceitos como livre arbítrio, pecado, imortalidade da alma, redenção e punição na vida pós terra, enquanto que o sistema interpretativo da vida feita pelo budismo, leva-os a estabelecerem práticas de vida para eliminar os sentimentos hostis. Deste modo, o ressentimento não é estabelecido por Nietzsche como entende Prinz, isto é, como um importante mecanismo para a transmissão cultural, pois ao invés da incorporação do cristianismo se dar pelo ressentimento, é a interpretação do homem e da vida feita pelo cristianismo que desperta o afeto do ressentimento<sup>32</sup>. Logo, a genealogia de Nietzsche apresenta algo diferente da genealogia de Prinz, pois antes de pensar como nossos afetos endossam certas crenças, Nietzsche também pensa como nossas crenças endossam nossos afetos. Desse modo, as análises nietzschianas do valor dos valores cristãos não podem ser enquadradas como falácias genéticas, pois compreender a origem da interpretação de nossas crenças consiste em compreender, também, os afetos que são mobilizados por estarmos submetidos nessas crenças.

Também, as críticas de Nietzsche à moral direcionam-se contra a sua potência de “desautorizar” as naturezas fortes, de instaurar uma má consciência no tipo de fisiopsicologia que ela é, impossibilitando o seu surgimento: “A destruição e a degeneração de espécies solitárias é muito maior e mais terrível: tem contra ela o instinto de rebanho” e, por isso, “o mais forte deve ser mantido firme, controlado, encadeado, guardado: assim deseja o instinto de rebanho” (Nachlass/FP 1886 10 [61]). Nesse registro, no fato de a moral endossar um tipo de homem, não se refere às críticas de Nietzsche em si, pois como o filósofo aponta “toda moral que de algum modo dominou sempre foi a disciplina e cultivo (*Züchtung*) de um determinado tipo de homem” (Nachlass/FP 1886 1 [239]); ou seja, é próprio das formações morais cultivar, modelar um tipo de homem, na medida que, como vimos, a moral já é um conjunto de valores que decorrem de um tipo de indivíduo, de fisiopsicologia, mas também, estando cristalizada e sobre domínio, a moral age no indivíduo como uma coerção a fim de formá-lo de acordo com a sua tábua de valores. O problema é justamente o valor dessa moral, se seus juízos bom e mau “obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (GM/GM, Prólogo, §3). Isto é, o ressentimento do fraco em

---

<sup>32</sup> Como veremos na terceira seção deste capítulo, o triunfo da proliferação do cristianismo na perspectiva de Nietzsche se deu por meio do ideal ascético, por ter apresentado ao humano um direito à existência.

relação ao forte, como vimos, modelou toda a história dessa moral alicerçada nesse instinto, formulando artigos de fé ao longo da história para sustentá-lo, como a ideia de livre arbítrio, de culpa, a vida pós-terra e a vingança imaginativa como a condenação eterna. Ao definir o nobre como “mau”, ao fundamentar a sua possibilidade de escolha para ser e agir de maneira diferente, a culpa por agir como age e ser como é, assim como a condenação eterna, a moral cristã endossou o instinto de ressentimento durante os seus mais de dois mil anos de história. Se, por exemplo, em *Aurora*, Nietzsche pontua: “Como seria aliviado o sentimento geral da vida, se juntamente com a crença na culpa nos livrásssemos do velho instinto de vingança e olhássemos como sutil inteligência dos felizes o fato de bendizer seus inimigos, como o cristianismo” (M/A §202), na *Genealogia da moral* e no *Anticristo*, o filósofo revelou que, de fato, o cristianismo não buscou durante sua história livrar o instinto de vingança, mas endossou esse instinto ao endossar o instinto de ressentimento.

É perceptível as críticas que Nietzsche faz à moral pelo modo como ela se relaciona com os instintos humanos. Contudo, o filósofo também critica os instintos que ela endossa e, até mesmo, as expressões desses instintos que ela diviniza. As críticas dele a esses instintos, aos instintos da moral, não recaem apenas por sua composição ou por serem originários, pois como demonstramos, a moral, ou as morais, “nascem” a partir de condições de existências que estão pré-determinadas ao homem<sup>33</sup>, ou a alguns tipos de homens. A nosso ver, as críticas do filósofo se direcionam à moral cristã por endossar os instintos de rebanho e o ressentimento e por esses instintos causarem a corrupção na natureza dos homens fortes, por inserir nessa natureza uma má consciência.

Contudo, já em *A Gaia Ciência*, o filósofo inicia uma concepção de moral como contranatureza que também permanece até o fim de seus escritos. Neste caso, a moral já não só surge como contranatureza do forte, mas como contranatureza do homem, inserindo uma má consciência na natureza humana. Assim, nesta obra o filósofo ainda não fornece uma interpretação da interpretação cristã da natureza humana. Isso só surgirá com a terceira dissertação, com o significado do ideal ascético. Mas inicia suas considerações acerca desse aspecto da moral a partir de

---

<sup>33</sup> Desse modo, podemos entender o termo criação em Nietzsche, pois nem o homem nobre e nem o ressentido, criam seus valores como uma autodeterminação consciente, mas consiste em um conjunto de circunstâncias pré-estabelecidas aos homens.

sua prescrição para conter a natureza humana, para ir contra ela, a saber: o autodomínio.

## 1.2 A prescrição da moral como contranatureza do homem: o autodomínio

Em relação à moral cristã no período de *A Gaia Ciência*, o filósofo não fornece ainda uma interpretação que sustenta a crença da moral por ser contranatureza do homem, limitando-se a apenas apresentar um diagnóstico de onde “surge” essa característica da moral, o que ela “resulta” aos homens e o meio prescrito pelos pregadores da moral para combater nossa natureza. Assim, o filósofo revela que esse elemento da moral consiste em natureza contra natureza (Nachlass/FP 1885 44[6]). Isto é, não sendo a moral “a voz de Deus nos homens”, mas uma “criação” dos homens a partir de suas condições de existência, os pregadores da moral estipularam a condenação de nossa natureza devido à consideração feita de sua própria natureza. Assim, ainda que não desenvolva todas as condições de existência que ocasionou na moral como contranatureza, o filósofo revela a constituição fisiopsicológica que submete ao conceito de natureza humana uma má consciência.

É na figura do apóstolo Paulo, por exemplo, como o filósofo aponta que, dada a sua natureza, não permitiu que o apóstolo visse com bons olhos as paixões, delimitando que ele conhecesse apenas o que é sujo, deformador e lancinante: “daí a sua tendência idealista visar a destruição das paixões: veem no que é divino a completa purificação delas” (FW/GC § 139). Isso quer dizer que, embora não tenhamos uma natureza completamente universal, à medida que sofremos alterações ambientais, compartilhamos certos elementos que foram engendrados historicamente no homem e que cada um desses elementos pode atuar diferentemente em cada homem, dado a sua própria organicidade, o que resultaria em diferentes interpretações em relação a mesma natureza humana. O mesmo diagnóstico podemos perceber em *Crepúsculo dos Ídolos*, onde o filósofo aponta que quem calunia as paixões, são os ascetas impossíveis, aqueles que não conseguem dar moderação às suas paixões:

Observe-se a história inteira dos sacerdotes e filósofos, incluindo os artistas: as coisas mais venenosas para os sentidos não foram ditas pelos impotentes, tampouco pelos ascetas, mas pelos ascetas impossíveis, por aqueles que teriam tido necessidade de ser ascetas (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §2).

Em §294 de *GC*, o filósofo toma partido contra os caluniadores da natureza por terem ideado a natureza do homem como má, e mesmo havendo “pessoas bastantes que *podem* se entregar a seus impulsos com graça e despreocupação: mas não o fazem, por medo dessa imaginária ‘má essência da natureza!’” (FW/GC §294). Já em §305, Nietzsche revela que os mestres da moral, ao recomendarem o autodomínio a fim de que o homem tenha poder sobre si mesmo e não seja guiado por suas inclinações naturais, causam no homem uma doença peculiar, uma irritabilidade e uma perda de confiança com sua natureza. É desse modo, pois, que a moral engendrou um tipo de má consciência sobre a natureza humana, incitando o autodomínio a fim de que o homem domine a sua própria natureza, para que ela não tenha expressão externa. Porém, no caso do cristianismo, o filósofo desconfia, desde o início, de que sua prescrição não consiste apenas em autodomínio: “Na verdade, o cristão se mostra como uma forma exagerada de autodomínio: para domesticar seus apetites, ele parece precisar aniquilá-los ou crucificá-los” (Nachlass/FP 1885 44[6]).

Nietzsche revela, em vários momentos de sua produção filosófica, a capacidade que a religião possui de fazer os homens se autodominarem, principalmente a partir de práticas ascéticas. Assim, por exemplo, em *Para além do bem e do mal*, o filósofo aponta que a partir da força e do prazer da vontade, a vontade de autodomínio, uma parte de homens que são dominados poderiam percorrer os caminhos para uma espiritualidade superior. A religião forneceria a esses homens a orientação e a oportunidade de preparar-se para dominar e comandar algum dia e: “o ascetismo (*Ascetismus*) e o puritanismo são quase que meios indispensáveis de educação e enobrecimento para uma raça que pretende triunfar de sua origem plebeia e ascender ao domínio futuro” (JGB/BM §61). Contudo, o autodomínio, o qual Nietzsche aborda, necessita ser compreendido no todo de sua filosofia, uma vez que o filósofo inviabiliza a concepção de autodomínio enquanto autodeterminação da vontade-livre.

No período intermediário, Nietzsche identifica o ascetismo como um meio para se alcançar o autodomínio e para conquistar a moderação ou a erradicação de um impulso. Em *Aurora*, no aforismo §109, Nietzsche apresenta seis métodos essencialmente diferentes de combater a veemência de um impulso. O sexto método é aquele em que o sujeito enfraquece e oprime toda a sua organização física e

psíquica para enfraquecer um determinado impulso veemente: “como faz, por exemplo, quem priva de alimento sua sensualidade, e com isso também faz definhar e arruína seu vigor e, não raro, seu entendimento, à maneira do asceta”. (M/A §109). Contudo, após apresentar os seis métodos, o filósofo revela que:

(...) mas querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem a escolha do método, e tampouco o sucesso ou fracasso desse método. Em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego, ou o temor da vergonha e de outras más consequências, ou o amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro; isto é: a percepção do sofrimento com tal impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso, e que seja iminente uma luta, na qual nosso intelecto precisa tomar partido (M/A §109).

Desse modo, o filósofo não só inviabiliza a possibilidade de conter um impulso forte através dos próprios métodos sugeridos por ele, como reduz nosso intelecto a um instrumento cego, que é conduzido pelos nossos impulsos. Nesse caso, em relação ao impulso que está reclamando de outro impulso forte, consiste em um impulso em busca de dominação, que “utiliza” o intelecto na tentativa de vencer o que lhe resiste. Neste sentido, portanto, Nietzsche revela a impossibilidade humana de autodeterminação consciente, uma vez que o homem é determinado por seus impulsos em luta (*Kampf*) constante por domínio. Contudo, Nietzsche não está afirmando que o impulso que reclama não será vencedor e o homem não conseguirá dar moderação ao outro impulso. O que ele está apontando é que esse processo é mais complexo do que parece e que, de todo modo, o vencedor e o vencido estão fora do poder da razão.

No contexto da doutrina da vontade de potência em que o homem é compreendido enquanto um conjunto de impulsos ou forças em luta constante por conservação e incremento, o filósofo expressa da mesma maneira que: “A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de um outro ou vários outros afetos” (JGB/BM §117). Assim, neste caso em que um impulso ou um afeto reclama de outro impulso ou afeto, os métodos e o elemento vencedor estão fora da alçada do agente. Contudo, no caso da moral, a questão do autodomínio surge em um contexto diferente, pois como vimos no §305 de *A Gaia Ciência*, a vontade de autodomínio não surge da exigência de um impulso do homem, mas é prescrito pela

moral, para combater os impulsos, os instintos e os afetos específicos, os quais denominaram de “maus”. Podemos perceber o mesmo com o caso do santo asceta:

Os homens mais poderosos sempre se curvaram respeitosamente diante do santo, ante o enigma da sujeição de si mesmo e derradeira renúncia intencional: por que se curvavam eles? Nele pressentiam — como que por trás do ponto de interrogação de sua aparência frágil e mísera — a força superior que queria se testar com uma tal sujeição, a fortaleza de vontade na qual reconheciam e honravam a própria fortaleza e prazer em dominar: estavam honrando a si mesmos, ao honrar o santo. A isto se junta que a visão do santo lhes despertava uma suspeita: uma tal monstruosidade de negação, de contranatureza, não terá sido desejada em vão, assim diziam e perguntavam a si mesmos. Não haveria uma razão para isso, um perigo muito grande, do qual o asceta estaria mais informado, graças aos seus acólitos e visitantes secretos? Em suma, os poderosos do mundo aprendiam diante dele um novo medo, e pressentiam um novo poder, um inimigo estrangeiro, ainda não sujeitado (JGB/BM §51).

Como podemos perceber a partir desse aforismo, o santo não renuncia a si mesmo por apelo dos seus impulsos, mas por ser contranatureza, “por um perigo muito grande do qual o asceta estaria mais informado”. Articulando com o §55 da mesma obra, o filósofo revela que “na época moral da humanidade, sacrificava-se ao deus os instintos mais fortes que se possuía, a própria ‘natureza’; é esta alegria festiva que reluz no olhar cruel do asceta, do entusiasta ‘contranatural’” (JGB/BM §55). Desse modo, diferente de §109 de *Aurora* e §117 de *Para além do bem e do mal*, em que a vontade de autodomínio, de conter ou aniquilar um impulso surge de uma exigência interna, como apelo dos próprios impulsos, no §305 de *A Gaia Ciência* e §51 de *Para além do bem e do mal*, a renúncia de si, dos instintos naturais, surge como um apelo externo, como exigência da moral, da moral como contranatureza, isto é; que deprecia a natureza do homem.

De todo modo, essa exigência externa da moral incorporada, torna-se, portanto, interna, mas ainda assim não como se pretende combater um impulso veemente, até mesmo porque não podemos presumir que os instintos e impulsos que a moral combate são necessariamente impulsos fortes em todos os homens. De igual maneira, como vimos, o autodomínio que Nietzsche aborda não pode ser compreendido enquanto o sujeito que é capaz de obedecer a razão e não satisfazer seus desejos ou dar vazão aos seus impulsos e instintos, sendo as ações determinadas pela luta constante dos impulsos. O próprio fato de Nietzsche associar o autodomínio ao ascetismo já demonstra a contraposição da sua concepção, que não

parte da autodeterminação racional, mas volta-se para o corpo. O autodomínio nietzschiano precisa, portanto, ser compreendido nos seus próprios termos.

Neste aspecto, Brian Leiter, ao investigar a teoria da ação nietzschiana, afirma que “o fato de alguém dominar a si mesmo *não* é produto da liberdade de sua vontade, mas sim o efeito de fatos relativos ao tipo (*type-facts*) característicos e fundamentais da pessoa: a saber, qual dentre seus vários impulsos é o mais forte” (LEITER, 2017, p. 46). De fato, a partir de três casos podemos perceber que o autodomínio é possível a partir da constituição própria do indivíduo. Assim, em §200 de *BM*, Nietzsche não só descreve toda a condição de existência de um tipo de homem fraco: O homem de uma era de dissolução e de mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua” (JGB/BM §200) como também revela os pressupostos para tal homem conseguir ser diferente do tipo mais fraco que aspira repouso, a saber, se, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, “também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si” (*idem*). Contudo, esses homens “predestinados à vitória” só a alcançam porque, em sua natureza, a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida a mais, diferentemente daquele outro tipo fraco que surge das mesmas “causas”, mas que aspiram ao repouso. Como pode-se perceber, o autodomínio nessa constituição fisiopsicológica específica só é possível porque foi herdado não só os impulsos fortes e a contradição, mas também o próprio autodomínio instintivo.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche aponta três tipos de naturezas e as formas com que esses tipos se relacionam com sua própria natureza. O primeiro tipo, a constituição saudável, possui a capacidade de dar moderação aos desejos, de não reagir a um estímulo. O segundo, os degenerados, são fracos de vontade e, por isso, instintivamente escolhem meios para aniquilar os desejos, para atrofiá-los, pois não possuem força suficiente para lhes dar moderação quando surge um estímulo. O terceiro tipo, o tipo excessivo, representa uma outra forma de degenerescência, o tipo que nem com meios conseguem aniquilar ou impor moderação aos desejos. Desse modo, o tipo forte e saudável é aquele que não necessita de meios para moderar suas paixões, isso porque a sua própria natureza, sua vontade forte, permitem-no.

No terceiro caso, desenvolvido na obra *O Anticristo*, o filósofo expõe que em toda sociedade sã a natureza distingue três tipos fisiopsicológicos, a saber, os predominantemente intelectuais, os de preponderância muscular e de temperamento forte e os medianos, a grande maioria que, não se distinguem nem numa nem noutra coisa. Esses três tipos fisiológicos “entre si se condicionam, mas são de diversa gravitação, dos quais cada um tem a sua própria higiene, o seu próprio domínio de trabalho e a sua própria espécie de sentimento de perfeição e mestria” (AC/AC §57). Os de primeiro tipo, os intelectuais, são compreendidos por Nietzsche como a casta superior, a elite, que encontram prazer no autodomínio, tendo o ascetismo como natureza:

Os homens mais espirituais, por serem os mais fortes, encontram a sua felicidade onde os outros deparariam com a sua ruína: no labirinto, na dureza para consigo e para com os outros, na busca; o seu prazer é o autodomínio: o ascetismo torna-se neles natureza, necessidade, instinto (*idem*).

Desse modo, nesse tipo fisiopsicológico específico, o ascetismo não consiste em uma exigência externa ou interna para alcançar o autodomínio, não se refere a uma prática, mas, devido ao seu prazer de autodomínio, é a sua própria natureza, sua própria constituição fisiopsicológica que escolhe instintivamente uma vida ascética.

Como tentamos demonstrar, esses três tipos fisiopsicológicos específicos, a saber, o primeiro, trabalhado no aforismo §200 de *BM*, que possui como herança o autodomínio, o segundo, do aforismo §2 de *CI* do capítulo “Moral como contranatureza”, que possui uma vontade forte e o terceiro, do aforismo §57 de *AC*, que possui como prazer o próprio autodomínio que o leva a uma vida ascética, com eles a possibilidade de alcançar o autodomínio e de dar moderação às suas paixões partem de sua própria configuração fisiopsicológica.

Vejamos, contudo, um outro caso, aqueles que são fracos de vontade e, por conseguinte, não conseguem se autodominar e dar moderação às paixões a partir de sua própria natureza. Primeiramente, o tipo mais fraco do §200 de *BM*, o tipo contraditório e de um tempo de dissolução, mas que a guerra de seus impulsos contraditórios não atua como atração e estímulo de vida mais, mas com aspirações que um dia tenha fim a guerra que ele é, não deseja o autodomínio, mas a completa renúncia de si, das suas paixões, impulsos e instintos. Por sua natureza não permitir a moderação instintivamente, querem a total renúncia desses elementos, porque eles sofrem com o fato de não conseguirem dar ordenamento aos seus impulsos. A nosso

ver, é neste sentido o motivo de alguns cristãos, na perspectiva de Nietzsche, não quererem simplesmente se autodominar, pois as suas configurações debilitadas não os possibilitam, e por isso a sua necessidade é de castrar, aniquilar os elementos da natureza humana<sup>34</sup>.

O segundo tipo de homem fraco, como vimos em *CI*, as práticas ascéticas são escolhidas instintivamente para que, antes de receber um estímulo, o qual não conseguiriam dar moderação e, por isso, precisam aniquilar seus desejos anteriormente, precisam praticar a ascese para “renunciar ao seu diabo”. A impotência em Nietzsche ganha um outro aspecto. O impotente não é aquele que não tem força para agir, mas aquele que, ao receber um estímulo, não consegue evocar forças para não agir ou não reagir. A moderação das paixões, o autodomínio, neste caso, não é permitido a esse tipo de homem devido à sua própria constituição, mas é necessário um cultivo, uma busca. Nesse sentido, em uma perspectiva histórica, Nietzsche enfatiza esse aspecto ao demonstrar os porquês de os fracos sempre dominarem os fortes. Assim, para o filósofo, os fracos sempre tiveram mais espírito, e por espírito ele entende: “a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo]” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* §14). O próprio autodomínio, para os fracos, é uma necessidade e, por isso, eles precisam adquiri-lo, pois quem tem “força”, como demonstramos, já o possui.

A nosso ver, há uma relação íntima entre autodomínio e o ascetismo a partir de um tipo particular de crueldade, a interiorizada. Em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche aponta que devemos ignorar a psicologia de outrora, que julgava encontrar a crueldade apenas na visão do sofrimento alheio, pois há um gozo enorme no fazer sofrer a si próprio. Assim, todo homem que se conduz à autonegação no sentido religioso, como entre os fenícios e ascetas<sup>35</sup>:

ou à dessensualização, descarnalização, compunção, às convulsões de penitência puritanas, à vivisseção de consciência e ao *sacrifizio dell'intelletto pascaliano*, ele é atraído e empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo* (JGM/BM §229).

---

<sup>34</sup> Na segunda seção de nosso segundo capítulo, veremos que esse tipo que não consegue dar ordenamento aos seus impulsos nem pelo ascetismo configurará o tipo decadente, formulado principalmente a partir de *Crepúsculo dos ídolos*.

<sup>35</sup> Na edição de *Para além do bem e do mal* das Companhias das Letras com a tradução de Paulo Cezar de Souza de 2005 ao invés de “ascetas” está “astecas”. O termo em alemão é *Asketen*, isto é, a tradução correta é ascetas e não astecas.

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche aponta que é a mesma força ativa que age interiormente e que cria a má consciência e constrói os ideais negativos, “é aquele mesmo instinto de liberdade (na minha linguagem: vontade de potência)” (GM/GM II §18). Na primeira dissertação, essa força ativa é associada aos homens fortes (GM/GM I §13). Já na segunda dissertação, a “oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista” (GM/GM II §18), trata-se dessa mesma força ativa, ou seja, a crueldade de artista contra si mesmo, é, neste sentido para Nietzsche, forças que descarregam para dentro a fim de modificar a nossa organização fisiopsicológica, de dar formas a nós mesmo. Assim, por exemplo, ele apresenta, na segunda dissertação da *Genealogia*, que diferentes tipos de crueldades, como também a crueldade ascética, possibilitaram a “construção” da memória no animal homem e, logo, o domínio de si:

Em determinado sentido isso inclui todo o ascetismo: algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas” e, com isso termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade - e realmente! com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “à razão!” - Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos (GM/GM II §3).

A partir da perspectiva da vontade de potência, como configurar-se-ia esse autodomínio através do ascetismo? O tipo ascético configura-se como uma vontade de potência que quer-vir-a-ser-mais forte, mas não de algo antagônico a ele <sup>36</sup>; quer dominar, mas não algo exterior, o ascético domina a si próprio à medida que altera a direção de descarregamento de forças, ou seja, descarrega suas forças internamente ao invés de descarregá-las para fora ao receber um estímulo.

À primeira vista, contudo, essa concepção de vontade forte e vontade fraca poderia referir-se à concepção de vontade enquanto apetite racional e, desse modo, sendo forte, sobrepujaria os apetites sensíveis nos moldes da filosofia aristotélica. Contudo, como já demonstramos, a razão é, para o filósofo, apenas um instrumento dos próprios impulsos humanos, o que impossibilita um querer específico dela. Essa concepção parte do erro de dividir o humano entre alma e corpo, razão e impulsos, o

---

<sup>36</sup> Isso não quer dizer que o elemento antagônico desaparece, mas o asceta volta-se contra os seus próprios antagonismos, seus impulsos e forças antagônicas.

que resultou em um querer antagônico entre essa dualidade humana. É necessário, portanto, esclarecer a concepção nietzschiana de vontade forte.

Em § 21 de *BM*, Nietzsche critica tanto a concepção de livre arbítrio, ou seja, do sujeito enquanto causa de suas ações, quanto de cativo arbítrio, ou seja, de sujeito enquanto efeito, demonstrando o que está por trás dessas concepções, a saber, a exigência de ser responsável por si mesmo ou de não ser culpabilizado por nada. Contudo, o filósofo demonstra que só há vontades fortes e fracas:

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio”, que resulta em um abuso de causa e efeito [...] O “cativo-arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas (JGB/BM §21).

Já no §19, o filósofo dissolve a concepção de vontade entendida enquanto uma unidade. Não podemos falar de vontade no singular, mas apenas de vontades. Nosso corpo, compreendido também como múltiplo, um complexo social de muitas almas, possui uma multiplicidade de vontades que lutam entre si. Dessa luta resulta aquele que irá comandar e aquele que irá obedecer; ou seja, no querer vencedor que é identificado pelo sujeito. Dessa maneira, somos, ao mesmo tempo, aquele que comanda e aquele que obedece. Sobre esse querer, está indissociável três elementos: as sensações musculares, o pensar e o afeto de comando. Disso não pode resultar a ideia de vontade forte, livre, ou seja, enquanto o sujeito que é capaz de racionalmente determinar as suas ações, uma vez que a própria vontade já é determinada pela luta de impulsos no interior do humano, o que inviabiliza a própria ideia de sujeito enquanto unidade ou substância capaz de ordenar sua ação: “Mas não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo.” (GM/GM I §13). Desse modo, Nietzsche possui uma concepção particular de vontade que inviabiliza esse tipo de entendimento de vontade forte enquanto apetite racional. Assim:

Fraqueza da vontade: é uma comparação que pode ser enganosa. Pois não há vontade e, portanto, não há vontade forte nem uma vontade fraca. A multiplicidade e a desintegração dos impulsos, a falta de sistema entre eles resulta na “vontade fraca”; sua coordenação a predominância de um único impulso resulta em forte vontade; - no primeiro caso, há oscilação constante e falta de centro de gravidade; no segundo, a precisão e clareza da direção (Nachlass/FP 1888 14 [219]).

A nosso ver, não há vontades fracas e vontades fortes em si, mas são as próprias configurações dos homens e os elementos externos a eles que irão definir, em cada contexto, quais serão as vontades fortes e as fracas. Mas podemos compreender a oposição entre o homem de vontade forte e o homem de vontade fraca; ou seja, sua própria configuração, o modo como estão ordenados seus impulsos em relação à moderação das paixões e o autodomínio. O homem de vontade forte, isto é, bem hierarquizado e que possui um impulso, ou um conjunto de impulsos direcionador, ao receber os estímulos que despertam as suas paixões, não desequilibrará o seu bom ordenamento, a sua configuração forte; porque é bem hierarquizado, conseguirá harmoniosamente e de acordo com o que for positivo ao tipo de homem que ele é, administrar suas paixões, poderá renunciar voluntariamente.

Já o homem de vontade fraca, a sua constituição anárquica e instável, ao receber um estímulo por não ter impulsos direcionadores acaba por despertar as paixões de modo violento, por não ter impulsos fortes e ordenados para conter a reação. Por isso, instintivamente, o homem de vontade fraca escolhe meios de se autodominar e dar moderação às suas paixões, como o ascetismo, por exemplo, que não é capaz de ordenar a contradição que ele é, mas é capaz de enfraquecer suas paixões antes do surgimento dos estímulos como, por exemplo, afastando-se de tudo que desperta as suas paixões, ou seja, desnutrindo-as<sup>37</sup>. Esse tipo escolhe os meios para o autodomínio, não por prazer, mas por necessidade.

Esse autodomínio através do ascetismo pelo tipo fraco não altera o fatalismo nietzschiano, o fato de as ações humanas serem determinadas pela luta de forças internas e externas ao humano; ou seja, pela totalidade de forças do todo acontecer<sup>38</sup>,

---

<sup>37</sup> Podemos perceber uma similaridade com o caso de Sócrates. Em um tempo em que Atenas estava em declínio, a degenerescência de Sócrates se tornava a regra, isto é, a anarquia dos instintos em que eles queriam ser tiranos, não tendo configuração suficiente para o autodomínio, para ser senhor de si, foi necessário um contra tirano: “A racionalidade foi então percebida como salvadora, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais — isso era de *rigueur* [obrigatório], era seu último recurso” (GD/CI *O problema de Sócrates* §10). Desse modo, se os meios para alcançar o autodomínio é instintivamente escolhido pelos fracos de vontade por necessidade, a razão foi instintivamente escolhida por Sócrates, por uma necessidade, pela anarquia dos seus instintos: “estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou — *ser absurdamente racionais..*” (*idem*).

<sup>38</sup> Neste trabalho, procuramos compreender, especificamente, como pode-se pensar uma possível liberdade da ação humana no pensamento nietzschiano no que se refere ao autodomínio. Contudo, outros trabalhos procuraram resolver o paradoxo entre o fatalismo cosmológico e a liberdade humana no pensamento de Nietzsche. Assim, em relação a cosmologia da vontade de potência, Itaparica demonstrou que “O que eu compreendo como autor de minha ação é resultado de diversos fatores, internos (traços tipológicos, disposições) e externos (ambiente, circunstâncias). Todos eles são necessários não porque somos inteiramente determinados por eles, mas porque o que resultar dessa interrelação não poderia ser de outra forma, pelo fato de que, ao não seguir nenhuma finalidade

pois em toda ação é a luta entre as forças antagônicas que irá determinar como cada indivíduo irá agir. Nesse caso, o que o tipo fraco pode fazer é educar a sua vontade antes de surgir os estímulos, mas até mesmo o meio de educação é instintivamente escolhido. Ou seja, mesmo quando esse tipo altera a sua configuração para não reagir a um estímulo, é a sua configuração que age aqui. Assim, por exemplo, não se pode responsabilizar o homem por não ter praticado meios de dar moderação às suas paixões e de se autodominar antes de receber tal estímulo no presente e acabar praticando tal ação, uma vez que nesse suposto passado o homem também estava determinado pela totalidade das forças, e praticar esse ou aquele meio estava fora da sua alçada, como o filósofo aponta “Dizer-lhe ‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás...” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §6); ou seja, seria necessário mudar esse mesmo suposto passado que, por conseguinte, necessitaria mudar um outro e, assim, *ad infinitum*. Sempre serão forças ou impulsos em luta por conservação e domínio. Mas no ascetismo, como vimos, essa crueldade que volta contra o sujeito é colocada por Nietzsche como uma crueldade de artista, ou seja, capaz de dar forma e, neste sentido, é de autoformação de que estamos falando. Desse modo, a liberdade nietzschiana é colocada em outro registro que não altera o seu fatalismo, a completa irresponsabilidade humana, pois nem os atos, nem o seu próprio ser e nem as mudanças em sua configuração são autodeterminadas conscientemente pelo humano, uma vez que a razão é apenas um instrumento dos próprios impulsos e da própria configuração fisiopsicológica que se tem. A nosso ver, Nietzsche, em §38, “meu conceito de liberdade”, de *Crepúsculo dos Ídolos*, revela exatamente o que estamos tentando demonstrar:

O homem livre é guerreiro. — Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar em cima. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão. Isso é psicologicamente verdadeiro se por “tiranos” compreendemos instintos implacáveis e terríveis, que provocam o máximo de autoridade e disciplina para consigo — o grande perigo fez deles algo que merece respeito, o perigo que nos faz conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas e defesas, nosso espírito — que nos compele a ser fortes... Primeiro princípio:

---

transcendente, as ações do indivíduo transformam irreversivelmente o arranjo global. Não se trata, portanto, de uma escolha, decisão ou deliberação conscientes, mas sim uma atitude que pode reorganizar o complexo de vontade de potência que cada um é, e assim reorganizar o todo. Como parte do fado, como parte do mundo como vontade de potência, nossos impulsos fazem parte de um todo, interagem com ele, de tal modo que minhas ações são determinadas pelo todo, mas o todo também é determinado por minhas ações” (ITAPARICA, 2013, p. 44).

há que ter necessidade de ser forte; senão jamais chegamos a sê-lo (GD/CI, *Incurções de um extemporâneo*, §38).

Ou seja, na medida que Nietzsche compreende o homem de vontade forte sendo aquele que dispõe de uma fisiopsicologia hierarquizada, a liberdade é entendida, portanto, como “algo que se tem e não se tem, que se quer, que se conquista...”. Isto é, o homem de vontade forte busca fortalecer a sua hierarquia interior e, para isso, a coloca à prova, procura estímulos para resistir, para conhecer seu espírito, isto é, sua própria constituição fisiopsicológica. Quanto mais estímulos sua fisiopsicologia resistir, mais forte se torna sua vontade, e quanto mais forte é a sua vontade, mais livre esse homem é, mais capaz de renunciar voluntariamente, o que faz dele capaz de fazer promessas, de ter responsabilidade, pois, ao conhecer seu espírito forte, saberá quais estímulos, quais interferências externas seriam capazes de superar ou não a sua fortaleza interna, por isso é preciso ter necessidade de ser forte, pois, assim, a sua própria fisiopsicologia busca os meios para fortalecer-se. De fato, o mesmo não ocorre com o fraco de constituição anárquica, pois a sua vontade fraca o condena ao imediatismo, a não possibilidade de prometer.

Para a higiene dos "fracos". - Tudo o que é feito na fraqueza está quebrado. Moral: não faça nada. Mas o ruim é que precisamente a força para deixar em suspenso o agir, a força para não reagir, está gravemente doente devido à influência da fraqueza: o ruim é que nunca reage mais rapidamente, nunca o faz de maneira mais cega que então, quando ele não deve reagir de maneira alguma ... A força da natureza é mostrada na espera e no adiamento da reação: uma certa *ascapopopia* [indiferença] é algo tão típico dela como é da fraqueza o contra movimento sem liberdade, o imediatismo, a incontinência de "ação" ... a vontade é fraca: e a receita para evitar estupidez seria ter uma vontade forte e não fazer nada (Nachlass/FP 1888 14 [102]).

Como vimos, a moral, por ser contranatureza, prescreve aos homens a necessidade do autodomínio, de se livrar da natureza pecaminosa. Contudo, como evidencia o filósofo, essa prescrição da moral parte de homens que possuem uma constituição fisiopsicológica que, ao não conseguir dar moderação às próprias inclinações naturais, exigiram que deveríamos extingui-las, pois o modo como essas constituições experimentavam essas inclinações eram sentidas como estúpidas, violentas, más e destinadas à corrupção do homem. No entanto, essa prescrição da moral parece ter pouco valor, à medida que surgiu a partir de uma consideração de um tipo fisiopsicológico humano, isto é, o tipo fraco, que submete a todos os homens o autodomínio, sendo que os tipos mais fortes de homem poderiam confiar e dar vazão

aos seus instintos ou renunciar a eles “livremente”. Ademais, ao tipo mais debilitado de homem, o impotente – porque não consegue dar moderação às suas paixões – essa prescrição da moral é inútil e até mesmo nociva, porque apenas no conjunto de suas crenças o homem possui livre-arbítrio. No entanto, em relação ao tipo fraco, que tem no ascetismo uma necessidade, e no tipo forte, que tem no ascetismo um prazer, um instinto, o ascetismo parece de grande valor, mas apenas para esses dois tipos.

Como veremos na próxima seção, dessa característica da moral surgiu o único ideal que a humanidade já teve – o ideal ascético – a partir da sua constituição como autocontraditório, contraditório e contranatural.

### **1.3 Autocontradição, contradição e contranatureza do Ideal ascético dos sacerdotes**

Como vimos na última seção, os pregadores da moral, devido à sua má disposição fisiopsicológica promulgou a má essência da natureza humana. Nesse sentido, dado que seus instintos são veementes, esses pregadores prescreveram a necessidade do autodomínio e, desse modo, da vida ascética. A nosso ver, na terceira dissertação da *Genealogia* em que o filósofo busca investigar o que significa “ideal ascético”, ele apresenta uma interpretação das crenças da moral cristã que sustenta o fato de ela ser e difundir a contranatureza. Podemos perceber, deste modo, o próprio desenvolvimento do filósofo acerca dessa moral, porque se ela prescreve o autodomínio e o ascetismo por ser contranatureza, o filósofo elabora, portanto, os ideais ascéticos, apresentando, dessa forma, a procedência e o valor deste ideal que surge a partir de o entrelaçamento de seus três aspectos: autocontradição<sup>39</sup> (*Selbstwiderspruch*), contradição (*Contradiction*) e contranatureza.

A terceira dissertação da *Genealogia* constitui-se nas investigações nietzschianas sobre o que significam ideais ascéticos, mais precisamente o porquê de o ideal ascético ter significado tanto para o homem. Já no primeiro aforismo, Nietzsche nos dá uma pista, a saber, que os ideais ascéticos significaram tanto para o homem devido ao dado *fundamental* da vontade humana: o seu *horror vacui* [horror ao vácuo];

---

<sup>39</sup> Nesta dissertação, usamos a tradução de Paulo Cezar de Souza da obra *Genealogia da moral*. Contudo nos parágrafos 11 e 13 da terceira dissertação, há um erro de tradução. O termo usado por Nietzsche em alemão é *Selbstwiderspruch* e a tradução correta para o português seria “autocontradição” e não “contradição”.

ou seja, que o homem precisa de um objetivo, e mais, que ainda preferirá querer o nada a não querer.

Após algumas considerações sobre o que significam ideais ascéticos encontrados nos artistas e nos filósofos, Nietzsche demonstra que chegou ao caso realmente sério: “Somente agora, após avistarmos o sacerdote ascético atacamos seriamente o nosso problema” (GM/GM III §11). Essa seriedade é assumida porque, diferente dos artistas e dos filósofos que parecem mais se apropriarem do ideal ascético, o ascetismo do sacerdote expressa-se como uma autocontradição:

Pois uma vida ascética é uma autocontradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas contradições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a própria força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto-sacrifício. Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmônica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica. “O triunfo na agonia derradeira”: sob este signo superlativo lutou desde sempre o ideal ascético; neste enigma de sedução, nesta imagem de êxtase e tormento ele reconheceu sua luz mais intensa, sua salvação, sua vitória final. *Crux, nux, lux* [cruz, noz, luz] – para ele são uma só coisa (GM/GM III §12).

No parágrafo 12, Nietzsche aponta que supondo que essa vontade encarnada de contradição e contranatureza seja levada a *filosofar*, descarregará seu arbítrio mais íntimo naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, buscando: “o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade” (GM/GM III §12). No parágrafo seguinte, o filósofo esclarece que uma autocontradição como a que se manifesta no asceta, “vida *contra* vida”, é considerada fisiologicamente um absurdo, devendo ser *aparente*.

No entanto, o filósofo também apresenta considerações positivas acerca desse ideal. Assim, ele aponta que o sacerdote ascético está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida (GM/GM III §13) e que graças a esse ideal, o homem, a vida e a vontade foram salvas, dando um sentido ou um *direito à existência*. Ele também expõe que o sacerdote ascético necessitou desenvolver uma ferocidade, quase como um novo tipo de animal de rapina, ou pelo menos representá-los (GM/GM III §15). Um destaque especial para o parágrafo 13, da terceira

dissertação da *Genealogia*, em que o filósofo pontua: “mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (GM/GM III §13).

Quando Nietzsche está investigando a apropriação ascética dos filósofos, ele pontua as três palavras de pompa do ideal ascético, a saber, a humildade, a pobreza e a castidade, “encontradas até em certo grau quando se investiga a vida dos grandes espíritos filosóficos”. Não sendo virtudes suas, “mas as condições mais próprias e mais naturais de sua existência *melhor*, de sua fecundidade *mais bela*” (GM/GM III §8). No parágrafo anterior, ele aponta que assim como todo animal busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder, bem como instintivamente e com os sentidos “acima de toda razão” esquivar-se de toda espécie de intrusões e obstáculos que podem intervir em seu caminho para o *optimum*, ou seja, o caminho para o poder, assim age o filósofo, que se abstém do matrimônio por ser um obstáculo e uma fatalidade em seu caminho para o *optimum* e se resguarda à castidade. Ora, com isso retomemos nossa questão: como o ascetismo do sacerdote ascético é colocado por Nietzsche como contranatureza, autocontradição fisiológica e contradição e para os filósofos a existência ascética significa uma condição natural para sua existência melhor?

Se, como vimos na seção anterior, o ascetismo é um meio para o alcance do autodomínio e a vida ascética dos filósofos consiste em um meio para o *optimum*, o ideal ascético investigado por Nietzsche não consiste na prescrição do ascetismo, mas o conjunto de crenças que surgiram a fim de sustentar essa prescrição. Logo, o filósofo apresenta como surge esse ideal a partir de um outro domínio do sacerdote que foge do âmbito próprio e individual, que consiste na *dominação sobre os que sofrem* com o intuito de defendê-los dos seus. Para isso, “torna-se necessário que os sacerdotes sejam doentes, mas também mais senhor de si do que dos outros e estar inteiros em sua vontade de potência” (GM/GM III §15). Como vimos na primeira seção deste capítulo, o sacerdote ascético se aliou aos homens fracos que, a partir do ressentimento ao homem do tipo forte, iniciou a revolta escrava na moral que fixou a moral dos fracos. Portanto, há dois movimentos iniciais na primeira dissertação da *Genealogia*. Primeiramente, o bom originário que surge da vida ascendente dos

nobres é invertido partindo do ressentimento dos homens fracos e, em segundo lugar, esse bom originário é cristalizado como mau pelos sacerdotes ascéticos. Contudo, na terceira dissertação, Nietzsche revela outro movimento realizado pelos sacerdotes ascéticos a fim de defender os enfermos, a saber, mudando a direção do ressentimento dos homens doentes, que antes associavam seus infortúnios aos sãos e fortes. E como o sacerdote ascético defende os enfermos dos sadios? Como Nietzsche evidencia, não declarando guerra aos sãos, mas mudando a direção do ressentimento. Se antes o ressentimento era sentido em relação ao homem sadio e forte e, aparentemente, o homem doente nada poderia fazer em relação ao homem sadio, justamente por esse ser mais forte, o sacerdote ascético “cura” o homem doente, dizendo que a causa de seu sofrimento não é devido aos homens sadios, mas sim a sua própria natureza pecaminosa:

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” - assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém - somente você é culpada de si! . . .”. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é - mudada (GM/GM III §15).

Neste sentido, no parágrafo 11, Nietzsche pontua que o pensamento sobre o qual aqui se peleja consiste na *valorização* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos. Assim, o filósofo revela que não só a vida, mas também o mundo, a esfera do vir-a-ser e da transitoriedade são colocados pelos sacerdotes ascéticos em relação a uma existência inteiramente outra, a qual exclui e a qual se opõe à vida. Neste caso, portanto, a vida vale apenas como uma ponte para essa outra existência (GM/GM III §11). Logo mais, Nietzsche aponta que a autocontradição que se manifesta no sacerdote asceta só pode ser aparente, uma espécie de expressão provisória, interpretação, fórmula, arranjo, e que o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera e que busca se manter e lutar por sua existência (GM/GM III §13). Portanto, a vida ascética promulgada por esse ideal consiste em um meio para que se chegue a essa outra existência; ou seja, com a interpretação da natureza humana como pecaminosa, o sacerdote prescreve o ascetismo como meio de aniquilar nossa natureza para o alcance da vida pós-terra. Como vimos na seção anterior, o filósofo compreende o ascetismo como um tipo de crueldade que se volta contra o sujeito a fim de alcançar o domínio de si; como uma “crueldade de artista”, isto é, capaz de dar “forma” à natureza do indivíduo.

Logo, o ascetismo prescrito pelo sacerdote surge como um poder em resposta ao ressentimento dos homens fracos em relação aos homens fortes, mas direciona esse poder como um meio para se alcançar a outra vida, o Reino dos Céus. Para Nietzsche, esse é o grande dano que o ideal ascético do sacerdote causou aos homens, ou seja, o grande nojo ao homem, o niilismo. O “asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta” (GM/GM III §11) “a partir de um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de potência que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma” (*idem*), aqui se faz a tentativa de usar a força (forças descarregadas para dentro) para estancar a fonte da força, isto é, a vida mesma, (e, uma vez que Nietzsche identifica a vida com a vontade de potência) de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais, pois ao recomendar o autodomínio devido à natureza pecaminosa, este “descarregar suas forças internamente” possui como finalidade a conquista da vida porvir, o sacerdote ascético promulga a negação dessa vida, instruindo a busca pela salvação na negação de si, na autoflagelação e no autossacrifício.

Assim, como o filósofo revela, a redenção proposta pelo sacerdote não perpassa pelo aprimoramento moral. Ainda que a “virtude” seja admirada, é a vida ascética mesma que proporciona a redenção do homem; não a redenção que leva a outra vida, mas, como veremos, para Nietzsche, o sacerdote proporciona a redenção dos sofrimentos dessa vida (GM/GM III §17). Com isso, o sacerdote ascético aproveitou da constituição dos homens doentes e fez com que eles se autodisciplinassem, autovigiassem e autossuperassem (GM/GM III §16).

Partindo dessas colocações, parece que a autocontradição fisiológica do ascetismo do sacerdote não consiste devido à sua prescrição ao autodomínio (forças descarregadas para dentro) e da vida ascética por si mesma, mas sim de onde se origina seu poder, ou seja, do ressentimento, e para o que (ou para onde) se direciona esse poder, a saber, a Deus, no entendimento de Nietzsche, ao nada. Desse modo, em contraposição aos homens sadios e afirmadores, surge o ressentimento dos homens fracos. Desse ressentimento, os sacerdotes cultivam o poder para dominar os fracos e se vingar dos fortes, começando a *revolta dos escravos na moral*. O sacerdote ascético “traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no*

*mesmo ato a ferida*” (GM/GM III §15); ou seja, o sacerdote ascético proporciona aos homens doentes a possibilidade de redenção da vida degenerada, mas primeiro diz a esses homens que a vida é degenerada porque a natureza do homem é pecaminosa, redirecionando o ressentimento ao homem forte para si mesmo, ou seja, para o homem<sup>40</sup>.

A redenção só é possível controlando nossa natureza, para que algum dia os homens fracos possam assistir à grande vingança contra os homens sadios na outra vida. É nesse sentido, a nosso ver, que o ideal ascético dos sacerdotes é contranatureza, pois, ao mudar a direção do ressentimento, ao inserir a culpa dos sofrimentos do homens devido à sua natureza pecaminosa, o sacerdote inseriu a má essência da natureza humana, formulando um ideal, que é justamente contra a nossa natureza, a partir da prescrição do ascetismo que, como já apontamos, consiste no meio capaz de dominá-la ou aniquilá-la<sup>41</sup>. Desse modo, na terceira dissertação da Genealogia, o filósofo fornece uma interpretação da interpretação cristã da natureza humana que foi engendrada pelo ideal ascético dos sacerdotes, pois, foram eles os responsáveis por ensinar a contranatureza a partir do conceito de pecado e de culpa pelos próprios sofreres e de Deus como aquele que “executa” a punição<sup>42</sup>. Logo, o

---

<sup>40</sup> Neste sentido, Angelo Marinucci ao analisar a terceira dissertação sob a ótica da teoria das forças nietzschiana, mostra como o sacerdote foi capaz de mudar a direção do ressentimento a fim de descarregar as forças do rebanho, mantendo, desse modo, as configurações de descarga do cristianismo que impede o acúmulo de forças e, conseqüentemente, a transvaloração dos valores como mudança de configurações de acúmulo e descarga. Ademais, Marinucci ao esboçar a afirmação da vida como tudo que surge do sentimento “de mais força” e a negação como o que surge da inibição, expõe como o sacerdote, ao manter a configuração de descarga apesar de mudar a direção do ressentimento, mantém também, desse modo, a negação da vida e o círculo de sofrimento: “Considerando que o sacerdote afirma que a ovelha é a culpada do seu próprio sofrimento, ela descarrega dentro de si; portanto, temos um círculo de sofrimento – culpa – descarga como negação da vida – sofrimento. . . que, repetindo-se, mantém a descarga habitual e sustenta a interpretação cristã do acontecer” (MARINUCCI, 2019, p.221).

<sup>41</sup> Em *O Anticristo*, Nietzsche aponta que o cristianismo cultivou “na *humanitas* uma autocontradição, uma arte de autoviolação, uma vontade de mentira a todo custo, uma aversão, um desprezo de todos os instintos bons e honestos” (AC/AC §62). Essa passagem parece reforçar nossa interpretação de que a autocontradição do ascetismo do sacerdote consiste na autoviolação, ou seja, na força que se descarrega para dentro do próprio sujeito a fim de desprezar os instintos naturais para a conquista da vida pós-terra. Devemos ressaltar que neste aforismo encontramos o mesmo erro de tradução que apontamos na tradução da obra *Genealogia da moral*, a saber, Paulo Cesar de Souza traduziu *Selbstwiderspruch* como contradição e não como autocontradição, que seria o correto.

<sup>42</sup> Ao inserir a concepção de pecado, com o sacerdote se culmina um longo processo analisado por Nietzsche em *GM*, a saber, o surgimento da consciência moral. Esse processo se inicia quando, com medo do castigo, alguns homens são inibidos a descarregarem seus instintos para fora e, conseqüentemente, passam a descarregar internamente, configurando o que Nietzsche chamou de “má consciência animal” (GM/GM II §20). Com a interpretação do sacerdote ascético do “dever” e da “culpa” “há a moralização desses conceitos (seu aprofundamento na consciência, de maneira mais precisa, o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus)” (GM/GM II §21). Como aponta Itaparica: “Assim, a constituição da má consciência (interiorização dos impulsos agressivos) revela-se como um

ideal ascético não é antinatural, no sentido que, diferentemente da constituição natural e saudável do forte da primeira dissertação que descarrega suas forças externamente, enquanto o asceta descarrega suas forças internamente, mas é contranatural, à medida que se sustenta sob a interpretação da natureza humana como essencialmente pecaminosa<sup>43</sup>.

Desse modo, se a moral cristã com seus instintos de rebanho e o ressentimento do homem fraco voltava-se contra a constituição natural do homem forte, como apontamos na primeira seção do presente capítulo, com o ideal ascético, com o sacerdote que muda a direção do ressentimento e com a interpretação que a natureza humana é pecaminosa, redirecionando a culpa dos sofreres do homem ao próprio homem, a contranatureza dessa moral configura-se agora contra a natureza do homem, dos seus instintos mais fundamentais. No entanto, Nietzsche nos esclarece que a "natureza pecaminosa" do homem não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, ou seja, uma má disposição fisiológica (GM/GM III §16), isto é, como já apontamos na seção anterior, é natureza contra natureza. Ou seja, os sofrimentos dos homens doentes são devido à sua constituição fisiológica ruim e, desse modo, a "culpa" volta-se contra a própria natureza do homem e não como a forma que ela está constituída e como se expressa nos doentes, ou seja, de forma adoecida, fraca, mal constituída. Portanto, a verdadeira causa do sofrimento do

---

capítulo central no processo de hominização. Por se tratar de uma violência contra si mesmo, o homem emerge como um animal doente: "Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o adoecimento do homem com o próprio homem"\* (GM/GM II 16, KSA.323). Diante do exposto, deve-se também notar que há um uso ambíguo em Nietzsche do termo schlechtes Gewissen. Ela é uma "má consciência" inicialmente animal, sem caráter consciente ou moral, uma matéria-prima que só ao fim de um longo processo adquirirá o aspecto moral de uma consciência de culpa, depois de entendida religiosamente como pecado" (ITAPARICA, 2012, p.18). Ou seja, enquanto a má consciência animal, possuía um caráter um tanto inconsciente, com o sacerdote imprimindo uma configuração específica nessa "matéria-prima", a má-consciência ganhou um aspecto "consciente" e, a partir da veemência com o que o cristianismo se proliferou, sendo, como Nietzsche aponta, "o único ideal da existência humana" (EH/EH *Genealogia da moral*), a má consciência chegou até mesmo a "dominar a consciência".

<sup>43</sup> Para o comentador Aaron John O'Brien, a tarefa nietzschiana de retornar o homem à natureza, consistiria em retornar para o tipo de homem nobre pré-histórico inconsciente e impulsivo (O'BRIEN, 2017, p.229). Em nosso terceiro capítulo apresentaremos o que consiste, a nosso ver, a tarefa nietzschiana de retornar o homem à natureza. No entanto, discordamos dessa perspectiva que associa o homem inconsciente e impulsivo à natureza, à medida que, a concepção do filósofo não consiste, por exemplo, que se autodominar ao invés de ser "impulsivo" seria antinatural. Pelo contrário, como já vimos, ao humano a capacidade de se autodominar já se tornou natureza. Entendemos que esse equívoco ocorre devido a tradução do termo alemão *Widernatur* ser traduzido em inglês como *anti-nature*. Logo, o que Nietzsche quer dizer é que a moral e o ideal ascético em particular estão alicerçados na necessidade de ir contra a natureza humana, de impedir as expressões dos instintos, não que o autodomínio prescrito pela moral seja antinatural, ou seja, diferente da natureza.

homem doentio não é o homem forte, tampouco a natureza humana, mas é a sua própria constituição fisiológica:

“Alguém deve ser culpado de que eu esteja mal” – esta maneira de raciocinar é comum a todos os doentes, tanto mais quanto lhes for desconhecida a verdadeira causa do seu mal-estar, a fisiológica (– ela pode encontrar-se digamos, numa enfermidade do *nervus sympathicus*, numa anormal secreção de biliar, numa pobreza de sulfato e fosfato de potássio no sangue, em estados de tensão do baixo-ventre que impedem a circulação do sangue, ou ainda numa degeneração dos ovários etc.) (GM/GM III 15).

Em um fragmento póstumo de 1887, Nietzsche analisa os solos em que crescem três tipos de ideais. Em contraposição ao ideal clássico, que surge como expressão da boa disposição de todos os instintos principais em que se vê o mundo como perfeito, o ideal anêmico surge de uma má disposição fisiológica, que ocasiona uma visão do mundo como vazio, diminuído. Já o ideal contranatural surge do sofrimento, do sentimento de que o mundo é absurdo, pobre, e que se deve, portanto ser contranatureza, buscar negá-la, aniquilá-la. Como vimos no §15 da terceira dissertação da *GM*, a contranatureza surge da doença do tipo fraco. Essa doença é causa dos sofrimentos desse tipo e o sofrimento deles é causa do fato deles desprezarem a vida e o mundo, a fim de um mundo e uma vida pós-terra. Assim, o filósofo revela que “o ideal cristão é uma formação intermediária entre o segundo e o terceiro desses ideais”, a saber, o anêmico e o contranatural, “inclinando-se bem para um ou para outro de suas figuras” (Nachlass/FP 1887/1888 11 [138]); ou seja, se a doença é a causa do ideal anêmico que torna o mundo desprovido de valor, o ideal contranatural “devolve” ao mundo um valor, mas um valor negativo, que essa vida e esse mundo são maus; mas, como veremos, pelo menos livra os doentes do niilismo suicida, recuperando o direito à existência, tornando esse mundo e essa vida como uma ponte, mas uma “má ponte”.

A nosso ver, Nietzsche entende por autocontradição fisiológica: o homem contra ele mesmo. Assim, se a fisiologia humana se configura como uma luta constante de impulsos e forças em busca de conservação e expansão, essa fisiologia ascética parece buscar justamente o contrário, ou seja, não a expansão, mas é:

(...) contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se busca satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e auto-sacrifício (GM/GM III §11).

Ou seja, o ideal ascético do sacerdote não consiste em um meio para que o humano busque sua expansão e fortalecimento, mas a sua diminuição, contra ele mesmo. Mas como o filósofo aponta, essa autocontradição é aparente, uma vez que, de fato, essa autodiminuição não consiste na meta em si, mas a vida pós-terra é a meta. Desse modo, a autocontradição desse ascetismo consiste porque nos outros casos o ascetismo é assumido para fortalecer a vontade ou para se livrar das condições que impedem o alcance de *optimum* para o poder, como no caso dos filósofos. No caso do ideal ascético dos sacerdotes, reside justamente no contrário: o ascetismo é para diminuir a vitalidade fisiológica; não busca expansão, mas a hipnose, não consiste em querer mais vida, a potencialização, mas com a interpretação da natureza pecaminosa e a vida valendo apenas como ponte, esse ascetismo busca a negação da vida, a autoaniquilação.

A contradição desse ideal, portanto, consiste a partir da autocontradição; ou seja, embora seja incorporado para essa outra existência, através desta incorporação e devido à condição doentia do homem<sup>44</sup>, o ideal ascético se expressa como um sentido a essa vida, da luta do homem contra a exaustão e com o desejo de “fim”, sendo justamente o poder do seu desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar que faz dele e todo o seu rebanho de malogrados apegados à vida. Assim, embora seu ideal negue a vida e o mundo por outra vida porvir, dando um sentido à existência, o ideal ascético afirma e conserva essa vida (GM/GM III §13)<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> A nosso ver, essa condição doentia do homem não está associada apenas ao homem fisiologicamente fraco da primeira dissertação, mas sim ao *horror ao vacui*, ao vazio pela falta de sentido: “O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente: mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’”. (GM/GM III §28). Assim, como aponta Araldi: “ao se perguntar pelo significado do ideal ascético, Nietzsche não compreende o niilismo apenas como uma consequência da decadência fisiológica humana: ‘nele (o ideal ascético) o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava a todo niilismo suicida’ (GM/GM III §28). Desse modo, o niilismo é visto como uma lacuna, como uma ameaça latente, como *horror vacui*, como temor diante da ausência do sentido. Aqui não se trata, a nosso ver, do niilismo propriamente dito, visto que ele está encoberto e mascarado pela interpretação moral do mundo. Pode-se dizer, contudo, que no platonismo e no cristianismo, o niilismo está em germe, e que o início da interpretação moral da existência manifesta o niilismo em suas formas preliminares” (ARALDI, 2004, p. 78).

<sup>45</sup> Partimos de uma interpretação diferente comparada a de Marco Brusotti, que foi apresentada no artigo *Ressentimento e vontade de nada*. Neste texto, o autor parte do mesmo trecho citado por nós, a saber, “Pois uma vida ascética é uma autocontradição; aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de potência que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força (...) Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que se *quer* desarmonica, que *frui* a si mesma neste sofrimento (...)” (GM/GM III §11), para dizer que “Nietzsche reinterpreta a ‘autocontradição’ dos ascetas em seus

Há, a nosso ver, duas interpretações que dão sentido à vida a partir do ideal ascético dos sacerdotes. Primeiro que, na impossibilidade de os homens doentes descarregarem suas forças sobre os homens fortes, a vida ascética apresenta-se como um meio de descarregar essas forças sobre si. Com a interpretação da natureza do homem como pecaminosa, a vida ascética possibilita a salvação do homem dessa vida para alcançar a vida porvir. Mas para Nietzsche, é o sofrimento pela falta de sentido (*horror vacui*) e a falta de sentido do sofrimento que o ideal ascético “redimiu” o homem, redirecionando a vontade ao nada e culpabilizando o homem pelos próprios sofreres devido à sua “natureza pecaminosa”. “O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (GM/GM III §13), como, também, “o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *‘faute de mieux’* [por falta de coisa melhor] *par excellence*. Nele o sofrimento era interpretado; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo niilismo suicida” (GM/GM III §28). Contudo, o sacerdote ascético, ao transformar o doente em pecador, faz do doente ainda mais doente, por colocar todo o sofrimento sob a perspectiva da culpa (GM/GM III §28).

Desse modo, o ideal ascético do sacerdote possibilitou aos homens um sistema compacto de vontade (forças descarregadas para dentro), meta (o nada) e interpretação (natureza pecaminosa) (GM/GM III §23), tendo a vida ascética como o meio *par excellence*. Assim, na perspectiva de Nietzsche, o triunfo da proliferação do cristianismo não reside devido à sua associação ao afeto do ressentimento, “mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] — porque foi até agora o único ideal; porque não tinha concorrentes” (EH/EH, *Genealogia*); ou seja, porque foi o único a proporcionar ao humano um ideal que lhe deu um direito à existência, mesmo que

---

próprios conceitos, até que o paradoxo aparente se desfça. A ideia de uma força que tenta destruir a si mesma, não tem nenhuma realidade” (BRUSOTTI, 2000, p.15). Brusotti prossegue seu raciocínio dizendo: “O ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (GM/GM III §13). Diante deste “fato” fisiológico, salienta-se a ideia de uma autocontradição “vida *contra* vida” introduzida pelos ascetas, simplesmente como um “mal-entendido psicológico” (GM/GM III §13): “(...) ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida luta nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida” (*idem*). A nosso ver, há uma autocontradição e uma contradição desse ideal ascético. A autocontradição consiste no fato de que a vida ascética dos sacerdotes está a serviço de outra existência, que nega essa, isto é, o sacerdote usa força para estancar a fonte de força que é a vida sobre a perspectiva da vontade de potência. A contradição consiste no fato de que, apesar desse ideal ascético colocar a vida como uma ponte para a outra existência, ele mantém os homens apegados a essa vida. Desse modo, a afirmação de Brusotti faria mais sentido em relação a contradição deste ascetismo do que a autocontradição.

nocivo. Logo, o sucesso da transmissão cultural do cristianismo se dá por estar associado intimamente à natureza humana, ao dado fundamental da vontade, o *horror vacui*: “Pois o homem preferirá ainda querer o nada a não querer” (*idem*).<sup>46</sup>

No aforismo §1 da terceira dissertação, ao delimitar o que significam ideais ascéticos para diferentes tipos de pessoa, Nietzsche apresenta um significado específico para os sacerdotes, os santos e os fisiologicamente malogrados. Embora pudéssemos pensar que estes estão entrelaçados pela mesma moral, pela moral cristã e por seu ideal e que, logo, o significado deste ideal seria o mesmo para todos, ele revela que:

O que significam ideais ascéticos? [...] para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais) uma tentativa de ver-se como "bons demais" para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate a longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e "suprema" licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novíssima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada ("Deus"), sua forma de demência (GM/GM III §1).

A nosso ver, portanto, embora o ideal seja o mesmo, o poder de autodomínio, o ascetismo, é apropriado para fins diferentes. Para os fisiologicamente deformados,

---

<sup>46</sup> Como vimos no primeiro capítulo, Jesse Prinz, em seu livro *The emotional construction of morals*, realizou uma atualização da genealogia da moral nietzschiana. Neste sentido, o autor contrapõe algumas teses de Nietzsche apresentadas na *Genealogia* com investigações atuais sobre a origem da moralidade cristã. Todavia, a nosso ver, Prinz cometeu alguns equívocos acerca das teses apresentadas por Nietzsche. Assim, entendemos que o filósofo não coloca o ressentimento e a pobreza como os motivos capitais para o crescimento do cristianismo, mas, sim devido o ideal ascético que os sacerdotes cristãos desenvolveram, à medida em que o homem foi sendo assolado pelo *horror vacui*, o cristianismo estabeleceu uma interpretação que ainda que temporariamente preencheu o vazio humano frente a sua existência. Ou seja, ao ver de Nietzsche, as crenças cristãs não foram apropriadas vastamente pelos homens porque estes eram pobres e/ou ressentidos, mas porque elas davam um sentido à vida humana. Do mesmo modo, Prinz confunde práticas ascéticas com o ideal ascético, pois acredita fazer uma crítica a Nietzsche ao apresentar que práticas ascéticas existiam antes do cristianismo. Sem dúvida, Nietzsche sabia disso, tanto que no §10 da terceira dissertação aponta que os filósofos se apropriaram do ascetismo, isso em um período anterior ao cristianismo. O que seria “inovação” e próprio do cristianismo, a qual Nietzsche trata, consiste no que ele entende como o ideal ascético enquanto a interpretação que essa religião/moral vinculou ao ascetismo e não práticas ascéticas entendidas de modo geral. Ademais, ao tratar do método genealógico enquanto eficaz para a avaliação dos nossos valores, o autor entende que enquanto crítica aos valores, Nietzsche emprega bem, mas, ao mesmo tempo, alguns valores poderiam sobreviver a crítica genealógica, postura que o filósofo não “apreciaria totalmente”, tendo um “pessimismo exagerado”. De fato, a genealogia da moral cristã não poderia ser otimista, uma vez que Nietzsche compreende que por razões de seus valores, o homem se encontra na modernidade em um estado decadente. No entanto, entendemos que a própria avaliação do ideal ascético permitirá Nietzsche empregar o ascetismo nas obras posteriores à *Genealogia* quando aponta que: “O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o poder do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (GM/GM III §13)

o ascetismo é utilizado de modo moderado, o suficiente para conter a natureza pecaminosa, os instintos e impulsos que são difamados por essa moral, a fim de se sentirem “bons demais” para este mundo, de merecerem a vida pós-terra, de conter o pecado. Já aos sacerdotes ascéticos, o ascetismo consiste em um poder para além do autodomínio que consiste no domínio dos outros homens, dos felizes e dos fisiologicamente deformados. Com isso, Nietzsche revela em um fragmento póstumo que o ascetismo do sacerdote não é necessariamente contranatural:

Por si só, hábitos e exercícios ascéticos ainda estão longe de trair uma orientação contranatural e hostil à existência: além de degeneração e doença se superando, com invenções difíceis e terríveis: um meio de ter e exigir respeito por si mesmo: ascetismo como meio de poder. O sacerdote, como representante de um sentimento de poder sobre-humano, mesmo como um bom comediante de um Deus que ele tem por profissão representar, instintivamente recorrerá àqueles meios pelos quais ele obtém um certo caráter terrível no domínio sobre si mesmo. O sacerdote como representante dos poderes sobre-humanos em relação ao conhecimento, premonição, capacidade de prejudicar e ser útil, também em relação aos êxtase e modos sobre-humanos de felicidade: - - o comediante dos "deuses" perante os saudáveis, os felizes, os esperançosos, os poderosos - o comediante do "salvador", que aborda essencialmente os doentes e necessitados, os homens de ressentimento, os oprimidos e ----- os sacerdotes são os comediantes de algo sobre-humanos que eles precisam manifestar, sejam ideais, deuses ou salvadores: nisso eles encontram sua profissão, para isso seus instintos são dirigidos; para torná-lo o mais credível possível, eles precisam ir o mais longe possível na identificação; seus comediantes astutos precisam primeiro obter boa consciência, somente com cuja ajuda você pode realmente convencer (Nachlass/FP 1885/1886 7 [5]).

Desse modo, diferente da “maioria dos mortais” em que o autodomínio é exercido para conter sua natureza a fim de alcançar a vida pós-terra, o sacerdote exerce o autodomínio no intuito de apresentar seu poder, de representar seu Deus poderoso, a fim de convencer os nobres e de converter os fracos. Embora, portanto, a contranatureza seja ensinada pelo sacerdote, ele mesmo não utiliza o ascetismo para aniquilar sua natureza pecaminosa, mas para, com seu poder de autodomínio, infligir boa consciência sobre a sua pessoa, para ser capaz de convencer de seus prescritos.

Para os santos, por sua vez, o ascetismo apresenta-se em sua configuração extrema, que ultrapassa o autodomínio. Os santos buscam a hibernação, a radical renúncia de si, a fim de combaterem a sua profunda depressão fisiológica:

Esse desprazer dominante é combatido, *primeiro*, através de meios que reduzem ao nível mais baixo o sentimento vital. Se possível nenhum querer,

nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz "sangue" (não comer sal: higiene do faquir); não amar; não odiar; equanimidade; não se vingar; não enriquecer; não trabalhar; mendigar; se possível nenhuma mulher, ou mulher o menos possível; em matéria espiritual, o princípio de Pascal, "*il faut s'abêtir*" [é preciso embrutecer-se]. Como resultado, em termos psicológico-morais, "renúncia de si", "santificação"; em termos fisiológicos, hipnotização (GM/GM III §17).

Portanto, apesar de ser o sacerdote ascético o responsável por interpretar a natureza humana como pecaminosa a fim de conquistar os homens fortes e livrar os fracos dos seus sofreres, o sacerdote mesmo utiliza de meios ascéticos para aumentar o próprio poder na medida que alcança o autodomínio. Como Nietzsche aponta na "Lei contra o cristianismo" em *O Anticristo*: "Viciosa é toda espécie de contranatureza. A mais viciosa espécie de contranatureza é o sacerdote: ele *ensina* a contranatureza" (AC/AC *Lei contra o cristianismo*, §1).

Se os instintos originários da moral, o instinto de rebanho e o ressentimento, são compreendidos por Nietzsche como manifestações da vontade de potência, ou seja, como meio para a conservação e expansão do tipo fraco na medida em que é contranatureza do tipo forte e, do mesmo modo, o ascetismo configura-se como um meio para os fracos de vontade conseguirem autodominar-se, com o ideal ascético, com a interpretação da natureza pecaminosa, da culpa e do pecado, essa moral torna-se contranatureza do homem, contra seus instintos naturais.

Além disso, essa prerrogativa da moral é autocontradição fisiológica, uma vez que não age, como os instintos da moral, o ascetismo como meio de autodomínio ou de se livrar das condições para o *optimum*, ou seja, não busca nem mesmo os meios para conservar e expandir o tipo fraco. Por fim, o ideal ascético revelou que a moral cristã faz do doente ainda mais doente, ou seja, essa moral que "nasceu" para a conservação e expansão do tipo fraco acabou se voltando contra ele mesmo.

Em termos históricos, com a figura de Jesus, o mesmo que poderia ter acontecido com o instinto originário do ressentimento contra o tipo de homem forte, criador dos valores contranatureza desse tipo, a saber, a superação desse instinto, também essa segunda espécie de ressentimento originário, isto é, voltado contra o homem mesmo, mas que agora é criador do desvalor do mundo e da vida terrena, poderia ter sido superado. Em § 41 de *O Anticristo*, Nietzsche revela que Jesus tinha abolido a culpa, o pecado, como também havia abolido o abismo entre Deus e os homens, teria devolvido o "Reino de Deus" para essa vida, formando uma unidade com o transcendente. Contudo, novamente é Paulo quem corrompe a doutrina de

Jesus ao formular que Jesus renasceu, que há uma vida pós-terra, pois nossa alma é imortal. Novamente a vida é deslocada do centro de gravidade, o ressentimento contra o homem mesmo volta a reinar e a vida se torna apenas uma ponte para vida pós-terra. Neste sentido, Nietzsche identifica o budismo como uma religião mais verdadeira, pois não necessitou interpretar o sofrimento como culpa por causa do pecado e da natureza pecaminosa. O budismo se volta contra o sofrimento mesmo, a partir de práticas ascéticas que não são contranatureza, que não tentam eliminar as disposições naturais humanas, mas que voltam contra a verdadeira causa, como revelamos, desse tipo de interpretação, o sofrimento mesmo:

O budismo ele já não fala em combater o pecado, mas sim fazendo inteira justiça a realidade, em combater o sofrimento. Contra isso adota a vida ao ar livre, as andanças, a moderação e a escolha na comida; a cautela com as bebidas alcoólicas; cautela igualmente com os afetos que produzem bilis ou esquentam o sangue; nenhuma preocupação, consigo ou com outras pessoas. Ele solicita ideias que deem tranquilidade ou animem – ele inventa meios para desabituar-se das demais. Ele entende a bondade, o ser bondoso, como algo que promove a saúde (AC/AC §20).

Nietzsche, em algumas seções do *O Anticristo*, enfatiza a expressão “uma coisa é necessária”. Essa expressão específica é encontrada na bíblia, no livro de Lucas, que revela que Maria, a irmã de Marta, reclamava com Jesus o fato de sua irmã não lhe ajudar com os afazeres por ficar escutando Jesus: “- Senhor, não te importas que minha irmã tenha me deixado sozinha com o serviço? Dize-lhe que me ajude!”. E então Jesus lhe respondeu: “- Marta! Marta! Você está preocupada e inquieta com muitas coisas; todavia apenas uma é necessária” (Lucas 10:40-42). Assim, se “uma só coisa é necessária”, com o Budismo e com Jesus é a vitória sobre o ressentimento e, conseqüentemente, sobre o sofrimento: “Na doutrina de Buda, o egoísmo converte-se em dever: o ‘uma só coisa é necessária’, o ‘como te livras do sofrimento?’”<sup>47</sup> (AC/AC §20); com Paulo e os Apóstolos, é a salvação da alma eterna: “Outras tantas ‘tentações’, desvios do ‘caminho reto’. ‘Uma só coisa é necessária’... O fato de cada um, sendo ‘alma imortal’, [...] na totalidade dos seres a ‘salvação’ de cada indivíduo reivindicar uma importância eterna” (AC/AC §43).

Como vimos, o ideal ascético surgiu a partir da mudança de direção do ressentimento pelo sacerdote ascético que elabora um conjunto de crenças que

---

<sup>47</sup> Na segunda seção do próximo capítulo, veremos como o egoísmo é para Nietzsche fundamental para o decadente melhorar a sua condição fisiopsicológica.

justificam a postura contranatural. Ademais, a análise nietzschiana acerca do valor desse ideal revela que, se por um lado ele proporcionou aos homens um direito à existência, por outro, ele também instaurou uma doença, à medida que o homem passa a desprezar a si, o mundo e a vida devido à sua natureza pecaminosa. Precisamos investigar agora as consequências que essa moral ocasionou à humanidade, dado que formulou novas condições de existências e obliterou outras formas de existências. Esta investigação possui uma importância para a filosofia de Nietzsche, a nosso ver, na medida em que se o filósofo pretende naturalizar o homem, precisa partir das condições que o homem se encontra subjugado, como também formular novas interpretações para novas maneiras de existir.

## 2. As consequências legadas da moral como contranatureza

*O que é de temer, o que tem feito efeito mais fatal que qualquer fatalidade, não é o grande temor, mas o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a última vontade” do homem, sua vontade do nada, o nihilismo (GM/GM III §14).*

Como vimos no primeiro capítulo, a análise nietzschiana acerca da procedência da moral consiste em apenas um meio para o seu objetivo maior, a saber, a análise do valor dos valores morais. Neste capítulo, portanto, iremos investigar a avaliação de Nietzsche a respeito dos valores da moral como contranatureza a partir de suas consequências; ou seja, as consequências que a humanidade legou por ter adotado esses valores por dois mil anos de sua história. Logo, se a primeira parte da tarefa consistia em analisar a “origem”, remetendo, portanto, essa tarefa à história e o valor desses valores, agora, essa tarefa atua em duas vias: ainda se busca a origem desses valores, uma vez que a origem revela as condições de existência que criaram esses valores e, com isso, pode indicar os motivos da permanência desses valores, mas também a tarefa atua em um lugar e um tempo diferentes daqueles em que foram criados, ou seja, é a modernidade europeia, a contemporaneidade de Nietzsche que também passa a ser objeto de análise e de crítica. Por isso, são as consequências legadas dessa moral, a permanência e a transposição desses valores em diferentes instâncias da modernidade que precisam ser “descobertos” e avaliados.

Partindo do pressuposto que esses valores não são “dados”, mas são criações de determinados tipos de vida, as perguntas móveis para essa tarefa consistem em:

(...) até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao "bom" valor mais elevado que ao "mau", mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem), E se o contrário fosse a verdade? E se no "bom" houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (GM/GM Prólogo, §6).

Uma vez que para o filósofo “toda moral que de algum modo dominou sempre foi a disciplina e cultivo de um determinado tipo de homem” (Nachlass/FP 1 [239]); ou seja, é próprio das formações morais cultivar, modelar um tipo de homem, na medida em que, como vimos, a moral já é um conjunto de valores que decorrem de um tipo de indivíduo, de fisiologia, mas também estando cristalizada e sobre domínio, a moral age no indivíduo como uma coerção a fim de formá-lo de acordo com a sua tábua de valores, a questão é justamente o valor dessa moral, se seus juízos “bom” e “mau” “obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?”. Neste sentido, como veremos, a moral como contranatureza obliterou as condições necessárias para o surgimento e promoção de tipos mais fortes de homens.

Ao fixar o seu “bem” e o seu “mal”, a moral atuou para que esse tipo de homem nunca fosse possível, pois este necessita de condições externas específicas para que possa surgir, condições estas que a moral introduziu uma má-consciência, retirando o direito à existência do tipo forte. Nietzsche, desde *Gaia Ciência*, observa que as condições que estão colocadas, e são quistas, são antagônicas à promoção do tipo forte:

O *mal*. – Examinem a vida dos melhores e mais fecundos homens e povos e perguntem a si mesmos se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais; se o desfavor e a resistência externa, se alguma espécie de ódio, ciúme, teimosia, suspeita, dureza, avareza e violência não faz parte das circunstâncias *favoráveis* sem as quais não é possível um grande crescimento, mesmo na virtude? O veneno que faz morrer a natureza frágil é um fortificante para o forte – e ele nem o chama de veneno (FW/GC §19).

Se a moral atua para impedir o desenvolvimento do tipo forte, o conceito do substrato em que se assenta, isto é, Deus, foi “construído” a fim de legitimar os valores dessa moral. Contudo, na perspectiva de Nietzsche, esse conceito de Deus é antagônico não só à natureza do forte, mas como também à vida e à natureza ao estabelecer os instintos de vida com uma má-consciência, induzindo o desprezo do homem pelo homem e, logo, impelindo o homem à castração desses instintos:

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes [...] – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contraposição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do “aquém”, para toda mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!... (AC/AC §18).

Por fim, a moral como contranatureza desencadeou o seu próprio fim a partir do estabelecimento de um dos seus dogmas, a saber, a verdade, que deslegitimou o substrato que resguardava seus valores, isto é, Deus. Essa deslegitimação de Deus acarreta o niilismo na modernidade e o humano se depara, novamente, com o sem sentido de sua vida. Contudo, o advento do niilismo possui dois significados na filosofia nietzschiana acerca da “transvaloração cultural” pretendida pelo filósofo: dá abertura a Nietzsche para uma crítica e uma reavaliação profunda dos valores da moral, assim como possibilita a ele a construção e consolidação de sua filosofia construtiva. Mas para isso o filósofo terá que radicalizar o niilismo.

### **2.1 A “desnaturalização” do tipo forte de homem**

Como revelamos na primeira seção de nosso primeiro capítulo, a moral como contranatureza, isto é, a moral cristã, nasce das condições de existência do tipo fraco e, desse modo, “atua” contra a natureza do tipo forte; isto é, instaura uma má consciência nesse tipo fisiopsicológico. Como também mostramos, para o filósofo, a moralidade sempre cultiva um tipo de homem. Logo, essa moral consiste em uma potência para cultivar o que Nietzsche diagnosticou como o tipo de homem fraco em detrimento do tipo de homem forte, na medida em que essa moral “nasce” das condições de existências do tipo fraco, busca fixar e impor essas condições de existência a todos os homens. Neste sentido, essa moral operou algo como a “desnaturalização” do tipo forte, isto é, obstruiu as condições de existência naturais para o florescimento desse tipo humano. De fato, essa desnaturalização já surge quando a moral instaura uma má essência neste tipo, à medida que para sua própria conservação e expansão, aliado ao instinto de ressentimento, o tipo fraco necessita significar primeiramente o outro. No entanto, nesta seção veremos também as condições de existência profícuas à formação do tipo forte.

Esse processo de desnaturalização do tipo forte, ou seja, a obstrução do solo natural em que nasce esse tipo de indivíduo é feito da moral, mas também dos movimentos políticos deslocados pelo filósofo para o âmbito moral, uma vez que ele compreende as investidas políticas de sua época, como a democracia, o socialismo, o anarquismo e o utilitarismo, como herdeiros da moral cristã, dado que buscam

cultivar um mesmo tipo de homem ao estabelecerem as mesmas virtudes e vícios – como a compaixão, a igualdade, a solidariedade, a luta contra os egoístas, os poderosos, os senhores – e alcançar o mesmo tipo de vida ainda que imanente; ou seja, a sonhada vida pós-terra se transforma na sonhada vida pós-presente, futura<sup>48</sup>. Assim, em §44 de *BM*, o filósofo revela em que consiste esse processo de garantir as condições de existência de um tipo e, ao mesmo tempo, obliterar as condições de outro tipo. Revelando o que, a seu ver, são os falsos espíritos livres, isto é, os “do gosto democrático e suas ‘ideias modernas’”:

O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo bem-estar e facilidade para todos; suas duas doutrinas e cantigas mais lembradas são “igualdade de direitos” e “compaixão pelos que sofrem” – e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve *abolir*. Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder – acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração, ocultamento, estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo que há de mau, terrível, tirânico, tudo que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário (JGB/BM §44).

Desse modo, os ideais modernos são compreendidos por Nietzsche como perigosos na medida em que almejam estabelecer condições de existência – “segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos” – que são opostas às condições necessárias para o crescimento do homem.

Essas condições propícias para o crescimento do homem, isto é, “a periculosidade ao extremo, dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no

---

<sup>48</sup>“Mas essa crença é apenas a consequência de um costume monstruoso (*Verwöhnung*) produzido pelo ideal cristão: como tal, imediatamente sai novamente em todo exame minucioso do “tipo ideal”. Acredita-se, primeiro, que uma abordagem de tipo único seja conhecida como desejável; segundo, que se sabe que espécie é esse tipo; terceiro, que qualquer desvio desse tipo é um revés, um obstáculo, uma perda de força e poder do ser humano ... Sonhando com estados nos quais esse ser humano perfeito tem para si a monstruosa maioria numérica: superior Nem nossos socialistas, nem mesmo os cavalheiros utilitários, a localizaram. - Com o que parece que um objetivo é alcançado na evolução da humanidade: em qualquer caso, a crença no progresso em direção ao ideal é a única maneira pela qual hoje um tipo de objetivo é pensado na história da humanidade. Em suma, o advento do “reino de Deus” foi levado ao futuro, na terra, no ser humano, mas, no fundo, a crença no antigo ideal foi firmemente mantida...” (Nachlass/FP 1887/1888 11 [226]).

coração”, são próprios da doutrina da vontade de potência nietzschiana. Isto é, na medida em que o humano e suas relações se dão através da luta contínua entre forças antagônicas, os obstáculos, as condições desfavoráveis são necessárias para testar e fortalecer a “vontade de potência que se é”. O filósofo não só naturaliza as dificuldades, os sofrimentos, os obstáculos – e isto não só como consequência da hierarquia (*Rangordnung*) natural entre homem e homem – como os colocam como necessários para o tipo forte e seu florescimento, como também, para que a planta homem possa crescer e ser saudável:

Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos) (JGB/BM §262).

Ao buscar promover o bem-estar geral, a universal felicidade do rebanho, os ideais modernos dificultam a possibilidade de haver as condições para surgirem os homens fortes e autênticos em favor apenas da conservação da existência do tipo gregário. Contudo, é justamente por esse aspecto dos obstáculos serem condições necessárias para o surgimento e fortalecimento do tipo forte que, se por um lado a Europa democratizada nivelará os homens, tornando-os animais gregários, ao mesmo tempo, cultivará um tipo forte ainda mais tirânico, pois, no entender do filósofo, a democratização da Europa consiste em um “processo do europeu em evolução”; isto é, para Nietzsche a democratização é entendida enquanto meio de seleção (*Selektion*), que impõe condições de existências diferentes daqueles em que cada povo da Europa estava submetido e determinado, o que resultará em uma homogeneização dos europeus:

Chame-se “civilização”, “humanização” ou “progresso” àquilo em que se vê a distinção dos europeus; chame-se-lhe simplesmente, sem louvar ou censurar, e utilizando uma fórmula política, o movimento democrático da Europa: por trás de todas as fachadas morais e políticas a que remetem essas fórmulas, efetua-se um tremendo processo fisiológico, que não para de avançar — o processo de homogeneização dos europeus, seu crescente libertar-se das condições em que surgem as raças ligadas a clima e classe, sua independência cada vez maior de todo meio determinado, que durante séculos se inscreveria com exigências iguais no corpo e na alma — ou seja, a lenta ascensão de um tipo de homem essencialmente supranacional e nômade, que fisiologicamente possui, como marca distintiva, o máximo em força e arte de adaptação. Este processo do europeu em evolução, que pode

ser atrasado por grandes recaídas em seu andamento, mas talvez por isso ganhe e cresça em veemência e profundidade (JGB/BM §242).

Para essa homogeneização dos europeus, será necessário, no entender de Nietzsche, uma dissipação de forças para a adaptação das novas condições de existência promulgadas pela democratização, ou seja, a independência das condições que a muito tempo os determinavam. A Europa se democratizando e estabelecendo as condições de existências para todos os povos e pátrias da Europa, resultará, portanto no nivelamento dos homens. Se a democracia na Europa representa a necessidade de adaptação de novas condições, o europeu dissipará suas forças para sua adaptação, tendo “o máximo em força e arte de adaptação”, logo, o consumo exacerbado das forças resulta em fraqueza, ou, mais precisamente, em especialização. Ou seja, o consumo exacerbado das forças para a adaptação e conservação resultará na fraqueza das forças para a dominação; a fraqueza das forças geram um tipo fisiológico preparado para a escravidão, que inevitavelmente necessitam de senhores para comandá-los. Portanto, nessas novas condições de existências, o forte necessitará ser ainda mais forte, acumular forças para além do processo árduo de adaptação, para ser também senhor e, uma vez que haverá um gama de homens necessitados de senhores, o tipo forte terá nesses homens a possibilidade para os exercícios educativos necessários para o fortalecimento de sua natureza e, com isso, se tornará ainda mais tirânico:

As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem — um homem animal de rebanho (*Heerdenthier*), útil, laborioso, variamente versátil e apto —, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. Pois enquanto essa tal força de adaptação, que está sempre a testar condições cambiantes e começa um novo trabalho a cada geração, cada decênio quase, não permite em absoluto a pujança do tipo; enquanto a impressão geral causada por esses futuros europeus será, provavelmente, a de trabalhadores bastante utilizáveis, múltiplos, faladores e fracos de vontade, necessitados do senhor, do mandante, como do pão de cada dia; enquanto a democratização da Europa resulta, portanto, na criação de um tipo preparado para a escravidão no sentido mais sutil: o homem forte, caso singular e de exceção, terá de ser mais forte e mais rico do que possivelmente jamais foi — graças à ausência de preconceitos em sua educação, graças à enorme diversidade de sua exercitação, dissimulação e arte. Quero dizer que a democratização da Europa é, simultaneamente, uma instituição involuntária para o cultivo de tiranos — tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual (JGB/BM §242).

O processo de democratização da Europa proporciona, portanto, duas novas condições de existência propícias ao surgimento do tipo forte: a intensificação da força

a partir das resistências à sua intensificação e uma gama de animais de rebanho para o forte cultivar e exercitar sua espontaneidade em ser senhor, em comandar.

Diferentemente deste período de democratização, em relação a democracia na Europa já consolidada, a percepção nietzschiana acerca do cultivo do homem forte é pensada em dois registros: se o primeiro registro revela que quando os fins almejados pelo ideal democrático já forem alcançados, o bem-estar geral irá obstruir os obstáculos necessários para a intensificação do tipo forte, o segundo registro, como ele aponta em um fragmento póstumo de 1887, revela que os movimentos pelos direitos iguais alcançados poderá acarretar os tipos fortes, à medida que a luta contra essas naturezas será diminuída. Ou seja, ao mesmo tempo que o estado democrático alcançado irá consolidar “o bem-estar geral” que impossibilitará os obstáculos para o forte vir-a-ser forte, mas, uma vez que se afrouxa a luta contra os fortes, também possibilitará, portanto, o seu surgimento, provavelmente, nas classes mais baixas, dado que eles ainda terão obstáculos para vencer:

Onde procurar as naturezas mais fortes: A destruição e degeneração de espécies solitárias é muito maior e mais terrível: tem contra ele o instinto gregário, a tradição de valores; seus instrumentos de defesa, seus instintos de proteção não são suficientemente fortes com antecedência, são seguros o suficiente - é preciso uma chance muito favorável para que eles prosperem. (- eles prosperam com mais frequência nos elementos mais baixo e socialmente mais abandonado: se você procurar a pessoa, encontrará com muito mais segurança ali do que na classe média!) a luta de propriedades e classes que tende a "direitos iguais". Sim está mais ou menos terminado, a luta contra a pessoa solitária é desencadeada. Em certo sentido, ele pode ser preservado e desenvolvido mais facilmente em uma sociedade democrática: quando os meios de defesa não são mais necessários e um certo hábito de ordem, probidade, justiça, confiança, fazem parte das condições médias. Os mais fortes devem ser considerados firmemente, controlados, acorrentado, guardado: é isso que o instinto gregário quer. Para eles um regime de autojulgamento, de distanciamento ascético, ou "dever" em uma obra exaustiva na qual ele não se alcança mais (Nachlass/FP 1887 10 [61]).

Ou seja, em uma sociedade democrática que já alcançou certa estabilidade, as lutas travadas contra as naturezas fortes se tornam menos impetuosas e descuidadas, o que proporcionaria o surgimento dessas naturezas. Por sua vez, o fato de Nietzsche apontar que essas naturezas podem ser encontradas mais facilmente nos “elementos mais baixos” e mais “abandonados” da sociedade, revela o quanto o tipo fisiopsicológico forte tem a sua constituição assim a partir do meio que o cultiva, ou seja, a necessidade de obstáculos para o cultivo deste tipo. Em *BM* §262, o filósofo

revela como um tipo pode se tornar forte a partir da “luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais”:

Uma espécie nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições desfavoráveis essencialmente iguais. Das experiências de criadores se sabe que, inversamente, as espécies favorecidas com alimentação abundante, e sobretudo com proteção e cuidado extra, logo propendem fortemente à variação do tipo e são ricas em prodígios e monstruosidades (também em vícios monstruosos). Agora veja-se uma comunidade aristocrática, uma antiga pólis grega, ou Veneza, digamos, como uma instituição, voluntária ou involuntária, para fins de cultivo: ali se acham, coexistindo e dependendo de si mesmos, homens que querem impor sua espécie, em geral porque têm de se impor, ou correr o pavoroso risco de serem exterminados. Aqui falta o desvelo, o excesso, a proteção sob a qual a variação é promovida; a espécie necessita de si mesma como espécie, como algo que justamente por sua dureza, uniformidade, simplicidade de forma pode se impor e se tornar duradouro, na constante luta com os vizinhos ou os oprimidos em revolta ou que ameaçam revoltar-se. A mais multifária experiência lhe ensina a que propriedades ela deve, acima de tudo e apesar de todos os deuses e homens, o fato de ainda viver e de ter sempre vencido: essas propriedades ela as denomina virtudes, e apenas essas virtudes ela cria e cultiva. Ela o faz com dureza, inclusive deseja a dureza; toda moral aristocrática é intolerante: na educação da juventude, nas prescrições sobre a mulher, nos costumes matrimoniais, na relação entre jovens e velhos, nas leis penais (que têm em vista somente os que desviam) — ela inclui a intolerância mesma entre as virtudes, sob o nome de “justiça”. Um tipo dotado de poucos, porém fortes traços, uma espécie de homens severos, guerreiros, sabiamente silentes, fechados e reservados (e como tais possuindo o mais fino sentimento para os charmes e nuances da sociedade), é fixada por esse modo através da mudança das gerações; a luta permanente com condições desfavoráveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme (JGB/BM 262).

“Não a intensidade, mas a constância das impressões superiores, é que produz os homens superiores” (JGB/BM §72), ou ainda, “a luta permanente com condições desfavoráveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme” (JGB/BM §262), à medida que isto garante o automatismo do instinto que, ao ver do filósofo, configura como a perfeição da vida, próprio das raças fortes. A modernidade, contudo, segue uma orientação diferente, não estabelecendo seus investimentos nos instintos, mas na consciência<sup>49</sup>:

(...) o profundo instinto de que apenas o automatismo torna possível a perfeição na vida e na criação ... Mas agora chegamos ao ponto oposto, melhor ainda, queríamos alcançá-lo - a consciência mais extrema, a auto introspecção do ser humano e da história ... - com a qual nos encontramos praticamente à distância máxima da perfeição no ser, no fazer e no querer: nosso apetite, nossa vontade de conhecimento é uma sintoma de uma decadência monstruosa ... Aspiramos ao contrário do que as raças fortes, a

---

<sup>49</sup> No terceiro capítulo em que iremos investigar a filosofia construtiva de Nietzsche, aprofundaremos acerca desse automatismo do instinto.

natureza forte – querem - a compreensão é o fim ... Que a ciência é possível no sentido em que é praticada hoje é a prova de que todos os instintos elementares, os instintos de legítima defesa e proteção da vida, não funcionam mais - não acumulamos mais, desperdiçamos a capital dos ancestrais, incluindo pelo modo que conhecemos- (Nachlass/FP 1888 14 [226]).

Nietzsche reconhece, em §62 de *BM*, que as condições de existência para cultivar o tipo de homem forte “são delicadas, complexas e difíceis de calcular” e que, justamente por isso, esse tipo surgiu até o dado momento de modo accidental, por acaso. O que Nietzsche observa é que com as duas religiões soberanas, o cristianismo e o budismo, se cultivou e conservou o tipo fraco, doente, preservando até mesmo o que *deveria perecer*. Isso revela a religião como potência de *dar forma ao homem* e, por conseguinte, o perigo que isso representa na perspectiva nietzschiana, uma vez que as religiões não estando nas mãos dos filósofos, mas sendo soberanas e como fins em si mesmo, perde-se de vista o seu aspecto enquanto meio de seleção e cultivo dos homens.

De fato, se na obra posterior à *BM*, a saber, *Genealogia da Moral*, a crueldade de artista, a capacidade de dar forma ao humano, estava sobre domínio dos homens fortes durante a pré-história da humanidade, sendo responsáveis pela criação do estado na terra na medida em que: “Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artista”, e com isso, “ – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio que vive, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um ‘sentido’ em relação ao todo” (GM/GM II §17). No entanto, o cristianismo querendo tomar esse trabalho do tipo forte para si, isto é, *dar forma ao humano*, foi “a mais funesta das presunções”:

– Em outras palavras: o cristianismo foi, até hoje, a mais funesta das presunções. Homens sem dureza e elevação suficientes para poder, como artistas, *dar forma ao homem*; homens sem longividência e força suficientes para, com uma sublime vitória sobre si, deixar valer a lei primordial das mil formas de malogro e perecimento; homens sem nobreza suficiente para perceber o hiato e a hierarquia abissalmente diversos existentes entre homem e homem – esses homens, com a sua “igualdade perante Deus”, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje... (JGB/BM §62).

Dentre esses aspectos levantados neste aforismo de *BM*, o fato de os homens do cristianismo que quiseram dar forma ao humano, talvez, o mais nefasto dessas considerações para obstruir o florescimento do tipo forte e promover uma espécie diminuída, o animal de rebanho, seja o fato deles não estabelecerem a hierarquia entre os homens e terem promulgado a “igualdade perante a Deus”. O filósofo, em *BM* §257, revela que: “toda a elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem” (JGB/*BM* §257). Assim, portanto, dentre as condições para cultivar o tipo forte é necessário que a sociedade reconheça a diferença de valor entre os indivíduos, pois sem essa legitimidade a natureza forte é obstruída, sufocada. Coagida à “igualdade perante as almas”, essa natureza não desenvolve seu *pathos da distância* (*pathos der Distanz*), essencial para sua criação de valores e para a sua própria autossuperação; isto é, o forte necessita crer em sua distinção para encarar a empreitada de criar valores e de se auto cultivar. Desse modo, em uma sociedade que o coloque como igual, com deveres e direitos iguais, o homem forte é impelido a sufocar a sua arte de dar forma ao humano; sem o *pathos da distância*, o homem forte é diminuído para ser “igual” ao animal de rebanho<sup>50</sup>. É necessário, portanto, ao ver de Nietzsche, uma sociedade que seja justa as diferenças humanas; ou seja, aristocrática, hierarquizada<sup>51</sup>, que devolva o autêntico direito senhorial que é criar valores, pois é neste sentido que o filósofo identifica o direito à existência das sociedades:

Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade não deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até a sua tarefa superior e um modo de *ser* superior: à semelhança daquelas trepadeiras ávidas de sol que existem em Java –

---

<sup>50</sup> Como aponta Itaparica em seu artigo *A crítica nietzschiana à democracia* a igualdade pleiteada na política moderna é herdeira do cristianismo de duas maneiras: como uma auto satisfação psicológica dos oprimidos que entendem a desigualdade enquanto injusta, como também um desejo dos ressentidos que não podendo se impor pela própria força, alcançariam seu direito de ser igual através da moral e da política.

<sup>51</sup> Como o filósofo sugere no *O Anticristo*, ao implementar a igualdade entre os homens e repudiar todo sentimento de distância entre homem e homem, o cristianismo obliterou a elevação do tipo forte e, logo, a elevação da cultura “O veneno da doutrina dos direitos iguais para todos” – foi disseminado fundamentalmente pelo cristianismo; o cristianismo travou guerra mortal, desde os mais secretos cantos dos instintos ruins, a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, o *pressuposto* de toda elevação, todo crescimento da cultura [...] Hoje ninguém mais tem coragem para direitos especiais, para direitos de senhor, para um *páthos de distância*” (AC/AC §43). Neste mesmo livro, no §57, Nietzsche endossa a necessidade da hierarquia para que possa haver tipos de homens superiores “A ordem das castas, a *hierarquia*, apenas formula a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos” (AC/AC §57).

chamadas de *Sipo Matador* [cipó matador] –, que com seus braços tanto envolvem um carvalho, por tanto tempo, que acima dele, mas nele apoiadas, podem finalmente abrir sua copa e exibir sua felicidade em plena luz (JGB/BM §258).

A metáfora com o cipó matador é bastante esclarecedora sobre essa necessária condição para o cultivo do homem forte, isto é, uma sociedade adequada para esse fim, pois para que o cipó possa exibir sua felicidade em plena luz acima do carvalho, ele necessita, primeiramente, do carvalho para se apoiar, para nutrir as suas potencialidades e garantir os seus direitos. Do mesmo modo, é “preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à hierarquia”, assim, como a sociedade que deve garantir os direitos diferentes através de uma hierarquia dos tipos humanos, também as morais devem estabelecer uma hierarquia dos tipos e seus valores para que não prejudique o aperfeiçoamento de um tipo a favor de outro mais fraco, o que ocorre, por exemplo, com a moral altruísta:

Pode ocorrer, disse um pedante e escrupuloso moralista, que eu respeite e trate com distinção um homem altruísta: não por ele ser altruísta, no entanto, mas porque me parece ter o direito de ser útil a outros à própria custa. Em suma: a questão é sempre quem é ele e quem é aquele. Num homem feito e destinado ao comando, por exemplo, abnegação e retraimento modesto não seriam virtude, mas um desperdício de virtude: assim me quer parecer. Toda moral não egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão, uma sedução mais sob a máscara da filantropia — e precisamente uma sedução e injúria para os mais elevados, mais raros e privilegiados. É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à hierarquia, é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que conjuntamente se deem conta de que é imoral dizer: “o que é certo para um é certo para outro”. Assim pensa meu *bonhomme* [bom homem] e pedante moral: não mereceria talvez nossas risadas, exortando assim as morais à moralidade? Mas não se deve ter razão demais, quando se quer ter os que riem do seu lado; um pouco de falta de razão faz parte inclusive do bom gosto (JGB/BM §221).

Nietzsche, portanto, estabelece a impossibilidade de haver virtudes universais, pois dependendo da fisiopsicologia do indivíduo, tal virtude poderia, de fato, ser contra a natural disposição de um tipo. Se a moral do altruísmo revela esse caso, ou seja, capaz de obstruir o florescimento do tipo forte, o filósofo reconhece que o egoísmo é da essência desse tipo:

Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo é da essência de uma alma nobre, quero dizer, aquela crença inamovível de que, a um ser “tal como nós”, outros seres têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se. A alma nobre aceita esse fato do seu egoísmo sem colocar questões e também sem qualquer sentimento de dureza, coação, arbitrariedade, antes como algo que estaria fundamentado na lei primordial

das coisas — buscasse um nome para isso, ela diria que “é a justiça mesma”. Em circunstâncias que de início a fazem hesitar, ela admite que há outros com direitos iguais; tão logo esclarece para si essa questão da hierarquia, move-se entre os seus iguais, os dotados de iguais direitos, com a mesma segurança de pudor e delicado respeito que tem no trato consigo — conforme uma inata mecânica celeste que todos os astros entendem. É uma parcela mais de seu egoísmo, essa finura e autorrestrição no comércio com seus pares — todo astro é um desses egoístas —: ela honra a si própria neles e nos direitos que concede a eles, não duvida que a troca de honras e direitos, como essência de todo comércio, pertence igualmente ao estado natural das coisas (JGB/BM §265).

Como revela o fragmento póstumo 8 [4] de 1887, Nietzsche compreende a moral cristã, portanto, como uma instância que atua contra os esforços da natureza para chegar em um tipo de homem superior, dado que os efeitos que ela causa são: “desconfiança da vida em geral (na medida em que suas tendências são sentidas como ‘imorais’), falta de sentido (na medida em que valores supremos são sentidos em oposição aos instintos supremos) - contradição. degeneração e autodestruição das ‘naturezas superiores” (Nachlass/FP 1887 8 [4]). Isto porque precisamente nelas, nas naturezas superiores, há a consciência do conflito entre os instintos e os valores, uma vez que possuem força para darem vazão aos instintos, mas não o fazem por serem contrapostos à moral.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo sugere que, geralmente, o homem criminoso consiste em um tipo forte que não só não encontrou na sociedade condições de existência propícias à sua natureza, como os seus instintos mais fundamentais serem reprovados, uma vez que a partir das virtudes que estão postas, os seus instintos entram em contradição com essas virtudes, por isso, esses instintos acabam recebendo uma segunda natureza, como os afetos deprimentes, sentindo, portanto, uma má consciência com o seu próprio ser:

*O criminoso e o que lhe é aparentado.* — O tipo criminoso é o tipo do ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. Falta-lhe a selva, uma natureza e forma de existência mais livre e mais perigosa, em que tudo o que é arma e armadura, no instinto do homem forte, tem direito a existir. Suas virtudes foram proscritas pela sociedade; os instintos mais vivos de que é dotado logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia. Mas isso é praticamente a receita para a degeneração fisiológica. Quem tem de fazer secretamente, com demorada tensão, precaução, astúcia, aquilo que pode fazer melhor e mais gostaria de fazer torna-se anêmico; e, porque somente colhe perigo, perseguição, infortúnio de seus instintos, também seu sentimento se volta contra esses instintos — ele os sente de maneira fatalista. É na sociedade, em nossa mansa, mediana, castrada sociedade, que um ser natural, vindo das montanhas ou das aventuras do mar, necessariamente degenera em criminoso (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §45).

Em *O Anticristo*, principalmente nos primeiros aforismos, as críticas do filósofo ao cristianismo se voltam para esse esforço da moral contra a natureza que aspira homens superiores, na medida em que estabeleceu condições de existência e conservação do tipo fraco como o cânon moral e a verdade sobre o mundo:

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que *contraria* os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como *tentações* os valores supremos do espírito (AC/AC §5).

Isto, a saber, a desnaturalização do tipo forte se dá, por exemplo, com a compaixão promulgada como dever, como virtude. Na visão do filósofo, a compaixão impede o acúmulo de forças do tipo forte ou do homem que está em processo de vir-a-ser forte. Além do efeito fisiopsicológico nocivo que causa, interfere na lei da seleção<sup>52</sup>, isto é, por ser lei moral, impede a própria autodissolução dos decadentes e, com isso, aumenta a quantidade de decadentes<sup>53</sup>. Aumentando o número de decadentes, aumenta também a quantidade de seres que despertam compaixão e, logo, menos homens fortes conseguem acumular forças, pois mais forças são desperdiçadas no ato de compadecer. É necessário, na perspectiva do filósofo, não fazer da compaixão um dever para não se compadecer com o decadente, desassisti-lo para que possa cumprir a fatalidade de seu processo orgânico.

Ademais, a compaixão sendo virtude universal faz com que o homem sinta seus “instintos que tendem a conservação e elevação do valor da vida” como sem direito à existência, pois esses instintos atuam no humano como um querer mais, com o objetivo de vencer aquilo que lhe resiste. Portanto, se o humano se compadece ao ponto de compreender os próprios instintos como maus, pois eles podem vir a provocar sofrimento no outro, só resta negar o direito à existência desses instintos. Como o filósofo aponta, no fragmento supracitado – a saber, o (Nachlass/FP 1887 8 [4]) – só há conflito na natureza forte porque eles têm força para desafogar esses

---

<sup>52</sup> No fragmento póstumo 14 [5] de 1888, Nietzsche revela essa antinaturalidade do cristianismo, pois, pelo altruísmo, ele cruza e corta a seleção, impede a dissolução natural dos fracos.

<sup>53</sup> Na próxima seção, averiguaremos o tipo decadente de homem.

instintos, mas não o fazem porque estão em contraposição à moral, pois os seus instintos foram colocados como antagônicos aos valores supremos, o que causa a desconfiança frente a vida, sentida como imoral, injusta<sup>54</sup>.

Nada mais significativo, neste sentido, que a própria referência à filosofia schopenhaueriana enfatizada por Nietzsche em *O Anticristo* enquanto analisa a compaixão (AC/AC §7), pois é justamente através da compaixão, entendida como sentido moral da ação humana, que Schopenhauer promulgou a negação da vida, na medida em que, pela compaixão, o humano ultrapassa o princípio de individuação e, assim, pode reconhecer que a vida é sofrimento, pois o querer que existe em tudo é insaciável, podendo, desse modo, alcançar a negação da vida. Portanto, embora as nuances do modo como os dois filósofos compreendem a vida<sup>55</sup>, Nietzsche concorda com Schopenhauer: através da compaixão a vida é negada<sup>56</sup>, pois com a sua hiper valoração, os instintos de vida do humano são negados.

As condições de existência impostas pela moral contranatureza que desnatura as condições do tipo forte consiste, na perspectiva do filósofo, em um erro comum dos homens, a saber, a crença que seus meios de vida, isto é, de conservação e fortalecimento, não são apenas meios, mas fins em si mesmo, que devem ser impostos como leis e mandamentos para todos os homens. Essa tirania em querer impor o seu modo de vida como válida para todos, ao ver de Nietzsche, consiste em um instinto e que, logo, o humano não se apercebe que as condições queridas e alcançadas são necessárias apenas para um modo de vida, para uma constituição fisiopsicológica determinada e que jamais poderão ser universais, uma vez que, se para um eles são essenciais, para outros são venenosos:

A humanidade sempre repetiu o mesmo erro (*Irrthum*): fazer de um meio para viver um *critério* de vida  
: que, em vez de encontrar a medida na máxima intensificação da própria vida, no problema de crescimento e exaustão, usando os meios que servem

---

<sup>54</sup> “Que apenas os mais medíocres, que não sentem esse conflito, prosperam, a espécie superior falha e, como forma de degeneração, se posiciona contra si mesma - que, por outro lado, medíocre, definindo-se a meta e sentido, indigno (- que ninguém já pode responder a um por quê?)” (Nachlass/FP 1887 9 [162]).

<sup>55</sup> Acerca das diferenças entre vontade de vida de Schopenhauer e a vontade de potência de Nietzsche, veremos no terceiro capítulo.

<sup>56</sup> “A partir de seu niilismo, Schopenhauer tinha o direito perfeito de deixar a compaixão como sua única virtude: é com isso que a negação da vontade de viver é, de fato, promovida com mais vigor. A compaixão, a caritas, ao permitir que os deprimidos e fracos continuem vivendo e tendo filhos, dificulta as leis naturais da evolução: acelera o declínio, destrói as espécies, - nega a vida. Por que as outras espécies animais permanecem saudáveis? Porque eles não têm compaixão” (Nachlass/FP 1887/1888 11 [361]).

para uma vida inteiramente determinada, excluindo todas as outras formas de vida, enfim, em utilizá-los para crítica e seleção da vida

: Ou seja, que o ser humano acaba querendo os meios para si mesmo e esquece que são meios: para que então sejam apresentados à consciência como fins, como critérios de fins...

: Ou seja, que uma *determinada espécie de ser humano* trata suas condições de existência como condições a serem impostas pela lei, como "verdade", "bom", "perfeição": essa espécie *tiraniza* ...

: é uma forma de fé, de instinto, que uma espécie de ser humano não vê o caráter condicionado de sua própria espécie, não vê sua relatividade comparada a outras: (Nachlass/FP 1888 14 [158]).

Se, como vimos, Nietzsche nos induz a questionarmos se o “bem” e o “mal” postos pela moral cristã sejam, talvez, os culpados por jamais ser alcançado o *supremo brilho e potência* do tipo homem, podemos perceber, a partir de sua filosofia, que essa moral estabelece condições de existência antagônicas às condições necessárias para o surgimento e fortalecimento do homem forte, pois ela cultiva instintos e afetos que dissipam as forças, caluniam os instintos próprios dos fortes e fixam valores que sufocam a expressão da natureza forte. Essa é, na perspectiva do filósofo, a grande batalha entre os valores, pois legitimar e fixar alguns valores consiste em adequar condições de existência que são específicas e necessárias de um tipo de homem para todos os homens. No caso do tipo fraco, consiste em impossibilitar o ser e a atuação do forte, pois suas ações podem desencadear neles, em suma, desautoriza as condições naturais para o desenvolvimento do homem forte e ao desautorizar essas condições causa a desnaturalização do tipo forte.

Em *O Anticristo*, o filósofo revela que o tipo fraco falseou toda a realidade para legitimar suas condições de conservação e fortalecimento, inventando seres imaginários, causas imaginárias e efeitos imaginários. Dentre essas mentiras, a mais significativa consiste em Deus, “a ordem moral do mundo”, o ser que fundamenta todos os seus valores e sua realidade inventada, sendo, ao ver de Nietzsche, um conceito de Deus contra à vida e contra à natureza.

## **2.2 Deus como antítese da vida: o desprezo do homem pelo homem**

No capítulo “Moral como contranatureza”, de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche revela que a moral cristã estabelece Deus como antítese e condenação da vida na medida em que “ordena” castrar os instintos de vida do homem. Na segunda seção do nosso primeiro capítulo, vimos como essa moral prescreve o autodomínio e, logo,

o ascetismo, a fim de que o homem possa aniquilar suas paixões e instintos. Do mesmo modo, na terceira seção, vimos que o ideal ascético é a elaboração que sustenta tanto a contranatureza quanto o papel que os sacerdotes empregam ao seu conceito de Deus; isto é, que a nossa natureza é pecaminosa e que o alcance a Deus só se dá com a extirpação da nossa natureza<sup>57</sup>. Isso se dá a partir do princípio de que “Deus vê nos corações”, ou seja, é necessária eliminar o pecado em nós, os instintos e as paixões que essa moral identifica como maus:

A moral contranatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente contra os instintos da vida — é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que “Deus vê nos corações”, ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como inimigo da vida... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o “Reino de Deus” começa.. (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §4).

Neste capítulo, o filósofo pouco nos diz sobre os instintos de vida e quais seriam e as derradeiras consequências que a moral causa aos homens por ser contra esses instintos. No entanto, em um fragmento, julgamos encontrar uma pista de como o filósofo compreende esses instintos, à medida que revela a calúnia da moral às expressões destes, isto é, às ações: “5) se perguntou: em que ações o homem se afirma com maior força? Em torno deles (sexualidade, ganância, desejo de dominação, crueldade, etc.)” (Nachlass/FP 1887 10 [57]). Ou seja, os instintos de vida são identificados por Nietzsche como os instintos que foram engendrados no homem pela natureza a partir das condições de existência do homem, para que mantenha sua

---

<sup>57</sup> Ao inserir a concepção de pecado, com o sacerdote se culmina um longo processo analisado por Nietzsche em *GM*, a saber, o surgimento da consciência moral. Esse processo se inicia quando, com medo do castigo, alguns homens são inibidos a descarregarem seus instintos para fora e, conseqüentemente, passam a descarregar internamente, configurando o que Nietzsche chamou de “má consciência animal” (*GM/GM II §20*). Com a interpretação do sacerdote ascético do “dever” e da “culpa” “há a moralização desses conceitos (seu aprofundamento na consciência, de maneira mais precisa, o entrelaçamento da má consciência com a noção de Deus)” (*GM/GM II §21*). Como aponta Itaparica: “Assim, a constituição da má consciência (interiorização dos impulsos agressivos) revela-se como um capítulo central no processo de hominização. Por se tratar de uma violência contra si mesmo, o homem emerge como um animal doente: “Com ela [a má consciência], porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o adoecimento do homem com o próprio homem”\* (*GM/GM II 16, KSA.323*). Diante do exposto, deve-se também notar que há um uso ambíguo em Nietzsche do termo schlechtes Gewissen. Ela é uma “má consciência” inicialmente animal, sem caráter consciente ou moral, uma matéria-prima que só ao fim de um longo processo adquirirá o aspecto moral de uma consciência de culpa, depois de entendida religiosamente como pecado.” (ITAPARICA, 2012, p.18). Ou seja, enquanto a má consciência animal possuía um caráter um tanto inconsciente, com o sacerdote imprimindo uma configuração específica nessa matéria-prima, a má-consciência ganhou um aspecto “consciente” e, a partir da veemência com o que o Cristianismo se proliferou, sendo, como Nietzsche aponta, o único ideal da existência humana, a má consciência chegou até mesmo a “dominar a consciência”.

conservação e potencialização. Isto é, na medida em que a vida é entendida enquanto *quanta* de forças em luta constante, esses instintos são inscritos no homem para que ele possa resistir e superar aquilo que lhe resiste; esses instintos são os responsáveis e garantem que o homem seja “o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses” (GM/GM III §13). São esses instintos que impele o homem à grandeza, a ultrapassar suas resistências e, na medida em que a moral é contra esses instintos, busca castrar esses instintos, ela age na direção de apequenar o homem, de impedir a sua promoção.

Não por acaso que Nietzsche se volta principalmente com a moral como contranatureza em relação ao instinto sexual. Ora, o instinto sexual é um dos mais básicos instintos do homem, que, embora o filósofo não veja esse instinto inscrito no homem para a manutenção da espécie, mas como “supremo interesse do humano enquanto externalização de poder” (Nachlass/FP 1886/1887 7 [9]), uma das consequências diretas consiste na propagação e manutenção da espécie. Como pode haver, portanto, uma moral e uma religião que concebe uma má consciência nesse instinto e convocam os homens à castidade, sendo este tão essencial à vida e ao aumento do sentimento de poder<sup>58</sup>? Em sua lei contra o cristianismo, o filósofo, portanto, resguarda o artigo quarto contra a pregação da castidade:

A pregação da castidade é um incitamento público à contranatureza. Todo desprezo pela vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de “impuro” é o próprio crime contra a vida — é o autêntico pecado contra o sagrado espírito da vida (AC/AC, *Lei contra o cristianismo*, §4).

Se a prática da moral é o castracionismo dos instintos de vida, o tipo de homem que essa prática resulta consiste no tipo castrado, que Nietzsche identifica como o tipo ideal de homem proposto pela moral, “o homem bom”. Em *Ecce Homo*, ele revela “que para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação — é preciso conhecer as condições para a sua existência” (EH/EH, *Por*

---

<sup>58</sup> Em um fragmento póstumo, Nietzsche contrapõe essa má consciência na sexualidade pelo cristianismo com os cultos em Atenas em que a sexualidade possuía boa consciência e até mesmo uma inocente consciência: “o sacerdote cristão é desde o início o inimigo mortal da sensibilidade: é impossível pensar em uma oposição maior do que a atitude inocente, solene e agourenta com a qual, p. ex. nos mais veneráveis cultos femininos de Atenas, a presença de símbolos sexuais. O ato de procriação é o próprio mistério em todas as religiões não-ascetas: um tipo de símbolo de realização e de intenção misteriosa, do futuro (renascimento, imortalidade.” (Nachlass/FP 1887 8 [3]). A pergunta que fica posta, portanto, e que se passa a perseguir é o porquê de o cristianismo sentir e difamar um instinto tão básico da espécie e da vida mesma.

que sou um destino, §4). No caso do tipo “homem bom”, Nietzsche aponta que sua condição de conservação e existência consiste na mentira, no falseamento da realidade. Estipulou-se duas esferas contraditórias no humano: o bem e o mal. O bem como algo que deve ser buscado, desejado, como instância superior, a alma; o mal deve ser banido, castrado, os instintos. Na visão de Nietzsche isto consiste em um erro, pois o “bem e o mal são conceitos de valores complementares”, que significam a totalidade humana, enquanto a moral só quer a metade do humano, a metade boa. O filósofo identifica esse processo como hemiplegia da virtude; ou seja, é virtuoso aquele que paralisa uma parte do seu corpo como “aqueles instintos com os quais ele pode ser um inimigo, pode causar danos, pode se enfurecer, pode exigir vingança” (Nachlass/FP 1888 15 [113]). Contudo, ao identificar esse antagonismo de valores, mantêm-se todos esses instintos identificados como maus, mas muda a sua expressão contra a própria “maldade”, ou seja, contra os próprios instintos, – natureza contra natureza – à medida que um humano sem esses instintos é impossível, e com isso se nega a vida, elabora-se outra existência em que finalmente só a bondade reinará, pois essa vida exige o ser humano por inteiro:

E mesmo aqui a vida continua correta - a vida que não sabe separar o sim do não -: de que serve ter todas as forças perversas da guerra, de que serve não causar danos, não querer não! E, no entanto, a guerra continua! O oposto é totalmente impossível! O bom ser humano, que renunciou ao mal, afetado, como parece desejável, por essa hemiplegia da virtude, não deixa de fazer guerra, de ter inimigos, de dizer não, de não fazer. O cristão, por exemplo, odeia "pecado" ... E o que não é "pecado" para ele! Precisamente graças à crença em um antagonismo moral entre o bem e o mal, o mundo se tornou algo cheio de coisas para odiar, para lutar eternamente. "O bem" é visto como cercado pelo mal e sob o cerco incessante do mal, ele aguça sua visão, em todos os seus esforços e aspirações ele ainda descobre o mal: - e assim termina, com toda a consistência, entendendo a natureza como má, o ser humano como corrupto, o bem como graça (isto é, como humanamente impossível). - Em suma: ele nega a vida, entende como o bem, como valor supremo, condena a vida ... Com a qual sua ideologia do bem e do mal deve ser refutada. Mas uma doença não é refutada ... E assim concebe uma vida após a morte! (Nachlass/FP 1888 15 [113]).

No fragmento póstumo 10 [157], de 1887, em termos históricos, o filósofo revela como veio a ser esse ideal e esse tipo de homem, o castrado. De fato, se como revela em *BM* §202, os instintos naturais e agressivos foram reprovados apenas dentro da comunidade, sendo necessários e benquistos fora da comunidade ou quando esta está em perigo, o homem castrado de seus “órgãos vireis” surgiu de condições de existência determinados, a saber, em um contexto em que não havia opositores para

descarregar esses instintos e, com isso, na medida em que esses instintos não são exercitados por falta de necessidade, tornaram-se debilitados, enfraquecidos. É a sociedade budista e os primeiros cristãos (ou seja, ainda judeus) que viviam como parasitas do Império Romano; isto é, eram apolíticos, que o filósofo identifica como os originários desse ideal e desse tipo humano. Contudo, não porque eram livres para se fazerem desta ou daquela maneira, mas porque a sua própria fisiopsicologia, estando em condições de existência determinadas, já os fadavam a serem “castrados”. Deveras, a formulação do ideal, a sentença de que “Deus vê nos corações” e por isso é necessário não só não agir de determinado modo, como também não pensar de determinado modo, apenas “justifica” uma fisiopsicologia que já estava fadada a agir assim. Criou-se, portanto, uma esfera supranatural para “justificar” a atitude contranatureza, o castracionismo moral.

Se no capítulo *Moral como Contranatureza*, de *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche aponta que toda moral sadia é um naturalismo moral, o que de fato a moral contranatureza promulgou foi a desnaturalização da moral<sup>59</sup>, que Nietzsche identifica como a “mentira santa”. Ao invés de reconhecerem os propósitos e as consequências naturais de uma ação, isto é, se a ação é naturalmente – dependendo da fisiopsicologia que parte – “útil”, “nociva”, “reduzidor da vida”, “promotor da vida”, delimitando o “bem” e o “mal” naturalmente, inventou-se o propósito moral como obediência a Deus, o cumprimento da lei, tendo, portanto, uma esfera sobrenatural que se conecta tanto ao propósito quanto à consequência da ação, estabelecendo uma causalidade fictícia diferentemente da causalidade real e natural entre homem e ação. Não suficiente, inventou-se e se prometeu outras consequências sobrenaturais, como a vida pós-terra a partir da imortalidade da alma, caso a obediência a lei de Deus seja cumprida, obliterando o “bem” e o “mal” naturais, na medida em que se cristaliza esses conceitos para o alcance da vida pós-terra.

Deus é condicionado, pelos sacerdotes, como aquele que pune e recompensa o humano a partir dessa tábua de valores fixa que desenvolve uma consciência moral, que não mede o valor de cada ação devido às consequências naturais que acarreta, mas a partir dessa “voz interior” que dita a intenção e a conformidade da ação<sup>60</sup>. A

---

<sup>59</sup> Sobre a desnaturação da moral e o naturalismo moral, veremos no terceiro capítulo.

<sup>60</sup> “Seu conceito [de Deus] torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como ‘pecado’: a mendacíssima maneira de interpretar de uma suposta “ordem moral do mundo”, com a qual o conceito natural de ‘causa’ e ‘efeito’ é definitivamente virado de cabeça para baixo” (AC/AC

consequência desse feito consiste no humano como incapaz de administrar o seu “bem” e o seu “mal”, que precisa castrar o seu “mal” em conformidade com a lei e não com as consequências naturais que a expressão desse “mal” poderia acarretar.

Foram os sacerdotes que se sentiram no direito de fixar o bem e o mal, e, na medida em que nessa vida não há a possibilidade de extinguir o “mal”, assim como esse “mal” deve ser punido, caluniaram o mundo e a vida a fim de outro mundo e outra vida, que estabeleceu como a meta da vida humana, por no mínimo, dois milênios de sua história:

Dependência de uma tutela sacerdotal, escrupulosidade nas formalidades de que a reivindicação é expressar uma vontade divina a implantação de uma "consciência moral" [Gewissen]. Isso coloca um falso conhecimento em vez da prova e do ensaio: como se já estivesse firmemente estabelecido o que deve ser feito e o que deve ser evitado - uma espécie de castração do espírito que investiga e tenta avançar: em suma, o pior mutilação do ser humano que você pode “imaginar”, apresentada como “o bom ser humano”. Na *praxi* [Na prática], toda a razão, toda a herança da inteligência, da sutileza, da prudência, que é o orçamento do cânon sacerdotal, arbitrariamente reduzido a uma mera mecânica, o cumprimento da lei vale como uma meta, como uma meta suprema - a vida deixa de ter problemas - toda a concepção do mundo foi mantida suja com a ideia de punição ... a própria vida, diante de apresentar a vida sacerdotal como a não mais ultra perfeição, é repensada e tornou-se uma calúnia e uma profanação da vida ... o conceito de "Deus" representa uma aversão à vida, uma crítica e até um desprezo pela vida ... (Nachlass/FP 1888 15 [42]).

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, acerca do valor natural do egoísmo, o filósofo estabelece o critério para estatuir se uma ação é boa ou não. Segundo sua perspectiva, na medida em que o indivíduo é “toda a linha ‘ser humano’ até ele mesmo”, ou seja, carrega consigo todo um processo contínuo que lhe faz herdeiro ou de uma fortuna de forças ou de uma mendicidade de forças, a ação, na medida em que seu valor se encontra da fisiologia que parte, será boa caso o indivíduo represente a linha ascendente de vida, ou seja, caso seja herdeiro de uma fisiologia que o determine a ser um tipo de homem capaz de afirmar a vida. Sendo herdeiro da decadência, isto é, da vida fadada ao declínio progressivo até a autodissolução total, a ação é má.

Isso não representa algum tipo de ética individualista; ou seja, que autoriza o egoísmo para um certo tipo de homem, pois está em seu direito exercer tal “virtude”. De fato, essa perspectiva nietzschiana é pensada a partir da totalidade da vida: “Se

---

§25). A partir desse aforismo de *O Anticristo*, Nietzsche enfatiza essa causalidade fictícia e antinatural com a causalidade natural da moralidade. No terceiro capítulo, abordaremos com mais profundidade essa concepção nietzschiana de causalidade natural na moral.

ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário — e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo adiante, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação do seu *optimum* de condições” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §33). Ou seja, enquanto o egoísmo do tipo homem da linha ascendente de vida acarretará em criações e condições culturais que tendem a reestabelecer os combates de força e na medida em que sendo forte estabelece resistência – e ao estabelecer resistência provoca o intuito de superação –, o homem forte impõe exercer a vontade de potência. Já o homem da vida declinante, tende a proliferar a decadência. Seu egoísmo, portanto, seu direito de criar e impor condições, resultaria na infecção da decadência em todos os homens que lhe fossem subjugados, seja em termos político, moral, filosófico seja artístico. Para Nietzsche, portanto, as ações não possuem valor em si<sup>61</sup>.

Logo, as críticas de Nietzsche não se referem aos valores em si que o homem bom deve cultivar, como o amor, a bondade e a compaixão<sup>62</sup>. O problema consiste em que esses valores, assim como o que foi considerado como vício, surgem no homem da mesma maneira, isto é, instintivamente e a partir da sua própria autoexpansão, no combate com outros afetos, na plenitude de si mesmo. Enquanto que para a moral como contranatureza o homem só é valioso quando abandona o seu outro eu, os seus instintos de guerra, na perspectiva nietzschiana, são esses instintos que garantem a plenitude humana e, por sua vez, garantem os grandes sacrifícios, os afetos de compaixão, pois “se alguém não é firme e corajoso em sua pele, ele não tem nada para dar, nem pode estender a mão, nem ser proteção e apoio” (Nachlass/FP 1887 10 [128]).

---

<sup>61</sup> Na segunda seção do terceiro capítulo, quando estivermos analisando o naturalismo moral nietzschiano, nos aprofundaremos nesta questão.

<sup>62</sup> Justamente por isso, as críticas de Nietzsche à compaixão em *O Anticristo*, como vimos, não se referem à compaixão em si, mas a compaixão direcionada aos decadentes, a partir das consequências que acarreta, isto é, impede o processo de autodissolução dos fracos e com isso mantém a sua proliferação, que na perspectiva de Nietzsche causa o envenenamento da vida e do tipo forte. Mas a compaixão, dependendo da fisiologia que parte e das consequências que acarreta, é bem vista e quista por Nietzsche: “Um homem que diz: ‘Isso me agrada, vou me apropriar disso, protegê-lo e defendê-lo contra todos’; um homem que pode conduzir uma causa, executar uma decisão, ser fiel a um pensamento, reter uma mulher, castigar e abater um insolente; um homem que tem sua ira e sua espada, a quem os fracos, aflitos, sofredores e também os animais se achegam com gosto e pertencem por natureza; em suma, um homem que é senhor por natureza — se um tal homem tem compaixão, esta compaixão tem valor! Mas que importa a compaixão dos que padecem!” (JGB/BM §293).

Ademais, na configuração moral sobre os instintos e afetos “bons” reside uma contradição, pois se o humano é completamente pecador e por isso se despreza, os afetos de amor e compaixão pelo homem não possuem nenhuma justificação, apenas porque “Deus ordenou”. Nietzsche compreende que o amor aos homens necessita de uma nova justificação, pois a partir da exposição que os homens são todos pecadores, esses instintos parecem ilícitos:

Se o homem é um pecador, completamente um pecador, ele só pode se odiar. No fundo, ele não deve tratar seus vizinhos com um sentimento diferente de si mesmo; o amor dos homens precisa de uma justificação - está no fato de que Deus a ordenou. - Segue-se que todos os instintos naturais do homem (de amor etc.) parecem ilícitos em si mesmos e somente após sua negação eles recuperam seus direitos com base na obediência a Deus ... (Nachlass/FP 1887 10 [128]).

Se, por um lado, os instintos de “bondade” precisam de uma nova justificação que não seja “Deus ordenou”, também os instintos agressivos precisam se libertar das agarras da moral, pois na perspectiva nietzschiana, eles são as maiores forças naturais do humano. Desse modo, o filósofo “idealiza” o humano enquanto sua totalidade, o seu “bom” e o seu “mal”, ou melhor, além do bem e do mal, pois essas propriedades não existem por si mesmas.

Se cada vez mais se exige do humano para que seja bom a partir da castração dos seus instintos, na visão do filósofo, o conceito de Deus cristão também passou cada vez mais por uma moralização, além de uma castração contranatural (AC/AC §16), configurando-se em uma “divindade da *décadence*, mutilada em seus impulsos e virtude mais viris” (AC/AC §17), como revela em *O Anticristo*. Deus precisa ser bom e mau, amigo e inimigo de um povo, pois consiste na expressão das condições de existência desse povo, os seus feitos de “bondade” e os seus feitos “agressivos”. Moraliza-se um Deus e castra-se sua “maldade”, tornando-o apenas “bom”, isso revela as condições de existência que vive esse povo. Na visão do filósofo, o perecimento, e, por isso, a sujeição, aparece “na consciência como a primeira vantagem”: “Na verdade não há outra alternativa para os deuses: *ou* são a vontade de potência – e enquanto isso serão deuses de um povo – ou a incapacidade de potência – e então tornam-se necessariamente *bons*” (AC/AC §16). Nesse sentido, uma libertação de Deus, ou seja, uma desmoralização e uma “des-castração” de Deus, resulta na libertação do humano:

O homem moderno geralmente exerceu sua força idealizadora sobre um Deus ao moralizá-lo cada vez mais - o que isso significa? Nada de bom, uma diminuição na força do homem - Por si só, seria possível pelo contrário: e há indícios disso. Deus, pensado como tendo-se libertado da moralidade, comprimindo em si mesmo toda a plenitude dos antagonismos da vida e redimindo-os. Justificando-os em um tormento divino: - Deus como a partir de agora, acima a moral infeliz da preguiça do "bem e do ruim". O mesmo tipo de homem que deseja apenas "bom tempo" também deseja apenas "bons homens" e, em geral, boas qualidades - pelo menos o domínio cada vez maior do bem. Com um olhar mais alto, pelo contrário, o domínio crescente do mal, a libertação crescente do homem em relação ao estrangulamento moral estreito e medroso, o crescimento da força para poder colocar a seu serviço as maiores forças naturais, os afetos (Nachlass/FP 1887 10 [203]).

A nosso ver, quando o filósofo aborda Deus como antítese da vida, não consiste apenas na moral do Deus cristão, pois logo ele afirma que "quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida" (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §4). Assim, se entendermos Deus em referência ao mundo transcendente, toda filosofia e moral que admitem um além-mundo prescreveram a luta contra os instintos de vida, na medida em que exigem do homem o desprezo dos instintos e das paixões a fim de que, mediante a racionalidade, o homem possa ter acesso ao suprassensível para agir adequadamente.

Se por um lado não há, portanto, nenhum mundo transcendente que possa garantir os valores objetivos, mas há apenas o mundo do vir-a-ser, o que levou os homens a estipularem um além-mundo e a necessidade da contranatureza? O filósofo diagnosticará, portanto, o idealismo como fenômeno que decorre do sofrimento para com a realidade. A filosofia, a moral e a religião que admitem um além-mundo são compreendidas como uma não capacidade de digerir a realidade; o único mundo existente é desvalorizado devido o sofrimento em substituição de um mundo justo, que não nos engana porque carrega a verdade. Assim, estabelece-se a contraposição entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Nietzsche diagnostica, portanto, esse movimento contra a vida: "Não há sentido em fabular acerca de um 'outro' mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: neste caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma 'vida' outra, 'melhor'..." (GD/CI, *A "razão" na filosofia*, §6).

Ora, se homem e mundo são compreendidos como vontade de potência, como pode uma fisiopsicologia, um indivíduo, voltar-se contra seus instintos de vida, contra a expansão do seu próprio ser? Ademais, o que levou os homens a desprezarem o único mundo existente e a estabelecerem um outro mundo "melhor"? Nietzsche,

portanto, estabelece um dos conceitos mais fundamentais dos últimos anos de seu filosofar, a saber, a decadência (*Décadence*):

Dado que se tenha compreendido o caráter hediondo dessa revolta contra a vida, que se tornou quase sacrossanta na moral cristã, compreendeu-se também, felizmente, uma outra coisa: o que há de inútil, aparente, absurdo, mentiroso numa tal revolta. Uma condenação da vida por parte do vivente é, afinal, apenas o sintoma de uma determinada espécie de vida: se tal condenação é justificada ou não, eis uma questão que não chega a ser levantada. [...] Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... Disto se segue que também essa contranatureza de moral, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi até hoje entendida — tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” —, é o instinto de *décadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “pereça!” — ela é o juízo dos condenados... (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §5).

Desse modo, a autocontradição fisiológica, como vimos com o ideal ascético da III Dissertação da *GM*, isto é, o homem contra ele mesmo, ganha um conceito próprio nos anos finais da filosofia nietzschiana que é a decadência. Esse conceito é estabelecido por Nietzsche como a fisiologia que há declínio de vontade de potência, um esgotamento das forças em que o indivíduo perde seu instinto de autopreservação e busca a autodestruição. No entender do filósofo, esse processo é próprio da vida:

*Conceito de “decadência”*: O desfazer, a *decadência*, o *desperdício* não é nada que, por si só, seja condenável: é uma consequência necessária da vida, do crescimento da vida. O fenômeno da *decadência* é tão necessário quanto qualquer ascensão e avanço da vida: *eliminá-lo não está em nossas mãos*. Pelo contrário, a razão quer que *à decadência seja concedida seu direito* ... É uma ignomínia para todos os sistemáticos socialistas que pensam que poderia haver circunstâncias, combinações sociais, nas quais vícios, doenças, crime, prostituição, falta de moradia parassem de crescer... Agora isso significa condenar a *vida* ... Uma sociedade não é livre para continuar sendo jovem. E mesmo em meio a sua melhor força, tem que produzir lixo e resíduos. Quanto com mais energia e mais ousadia avançar, mais rica ficará de infelizes, de malformados, mais próxima estará do afundamento ... A velhice não é eliminada pelas instituições. Nem a doença. Nem o vício (Nachlass/FP 1888 14 [75]).

A diferença entre a fraqueza e a decadência consiste em que, enquanto a fraqueza pode ser tanto devida a alguma “raça” estar no início de sua existência e, por isso, não ter força suficiente acumulada, ou quando há um desperdício das forças

devida às condições externas que está submetida determinada fisiologia<sup>63</sup>. A decadência, por sua vez, consiste na “raça” que está fadada à extinção ou a fisiologia que está submetida em condições ambientais que levam à decadência<sup>64</sup>. Contudo, a maior diferença entre ambas consiste que a constituição fraca, a partir de condições externas que for submetida pode vir a acumular forças e se tornar forte<sup>65</sup>, a constituição decadente, ou seja, que está em processo de autoaniquilação, está fadada à extinção, sem a possibilidade de que o meio possa reverter tal processo.

Se no começo desta seção questionamos como pode uma fisiologia inserir uma má consciência no instinto sexual e convocar os homens à castidade, sendo que esse instinto é um dos instintos mais fundamentais à vida humana e sua própria “propagação”, o conceito de decadência, portanto, responde-nos: este tipo não quer a proliferação de sua existência, mas o fim.

A filosofia, a moral e a religião que estabelecem um mundo transcendente passam a serem compreendidas pelo filósofo como sintomas da decadência, ou melhor, formuladas pela decadência, e como narcóticos para combatê-la. O mundo

---

<sup>63</sup> “Exaustão adquirida, não nutrição insuficiente herdada, geralmente devido à ignorância em questões nutricionais; por exemplo, entre os eruditos a precocidade erótica: a maldição especialmente dos jovens franceses, dos parisienses em primeiro lugar: que já dos institutos do ensino médio entra no mundo destruído e cheio de borrões - e desde então não é libertada da cadeia de inclinações degradantes, irônicas e depreciativas contra si - escravos das galés, com todo o refinamento e: nos demais casos, nos casos mais frequentes, um sintoma da decadência de raças e famílias, como toda hiperexcitabilidade; também como contágio do meio [meio] -: ser determinável pelo meio ambiente também faz parte da decadência. Alcoolismo, não instinto, mas habituação, imitação estúpida, covarde ou vã adaptação a um regime dominante [regime]: - Que benefício um judeu é para os alemães! Quão desajeitado, quanta loira na cabeça, quão sombrio os olhos azuis; a falta de espírito no rosto, no discurso, no comportamento; o alongamento preguiçoso dos membros, a necessidade alemã de descanso, que não provém do trabalho excessivo, mas de excitação repugnante e superexcitação de bebidas alcoólicas ...” (Nachlass/FP 1888 15 [80]).

<sup>64</sup> O conceito de "ser humano forte e ser humano fraco" se resume a isso, no primeiro caso, muita força foi herdada - é uma soma: no outro, ainda pouco - - herança insuficiente, dispersão de herança a fraqueza pode ser um fenômeno do começo: "ainda pouco"; ou um fenômeno no final: «não mais» O ponto de inserção, onde há grande força, onde você deve distribuir força - a massa, como soma dos fracos, reage lentamente ... , se defende contra muitas coisas, pelas quais é muito fraco ... das quais não pode obter nenhum utilitário , não acredite, não avance ... Isto, contra a teoria que nega o indivíduo forte e acredita que «a massa faz tudo » Há uma diferença entre gerações distintas: pode haver 4, 5 gerações entre aqueles que fazem coisas e a massa ... uma diferença cronológica ... (Nachlass/FP 1888 15 [781]).

<sup>65</sup> Dentre os meios sugeridos pelo filósofo para que o fraco possa acumular forças está o ascetismo. Nietzsche, em *BM* §61, reconhece que a partir do ascetismo uma raça fraca pode vir-a-ser forte e se preparar para comandar algum dia “ascetismo e puritanismo são meios de educação e enobrecimento quase indispensáveis, quando uma raça pretende triunfar de sua origem plebeia e ascender ao domínio futuro” (JGB/BM §61). No terceiro capítulo, abordaremos mais profundamente este aspecto positivo do ascetismo na filosofia de Nietzsche.

verdadeiro é estabelecido para justificar a contranatureza, como “meio” para ser contranatureza, mas no fundo é a anarquia em luta que se estabelece no interior do indivíduo; e, para justificar essa anarquia, com seus instintos voltando-se uns contra os outros, o decadente estipula um fim que justifique o porquê da contranatureza, e, isso estipula, ao mesmo tempo, o narcótico, a saber, a possibilidade de, alcançado o mundo verdadeiro, a guerra que se é, cessa. Na perspectiva de Nietzsche, vários setores da cultura de seu tempo consistem em frutos da decadência, e são eles que vêm condicionando/formando o tipo homem, ou seja; promovendo a vida declinante, difundindo a decadência na medida em que estão assentados nela.

Justificar a decadência, mas, também, narcotizar, reprimir seu avanço até a autodissolução total. Acerca disso, Nietzsche passa a compreender Sócrates como aquele que, a fim de retardar a autodissolução dos gregos, formulou a “racionalidade a todo custo”. Foi necessário, para que os instintos em luta não os fizessem sucumbir, eleger um contratirano que fosse contranatureza, contra os instintos fundamentais do homem, por isso a razão, a dialética, que de fato não conseguem eliminar a decadência, mas apenas mudar sua expressão. Se a decadência se dava, portanto, através da luta incessante entre os instintos, agora se dá da mesma maneira, mas surge sob a máscara da racionalidade, da dialética. Sócrates mesmo, a sua fisiologia, queria era sucumbir:

Indiquei como Sócrates fascinava: ele parecia ser um médico, um salvador. É necessário também apontar o erro que havia em sua crença na “racionalidade a qualquer preço”? — Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da *décadence* ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* — eles mudam sua expressão, mas não a eliminam. Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um malentendido... A mais crua 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 modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... Ter de combater os instintos — eis a fórmula da *décadence* : enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto.— Terá ele mesmo compreendido isto, esse mais sagaz dos ludibriadores de si mesmo? Terá dito isto a si próprio afinal, na sabedoria de sua coragem ante a morte?... Sócrates queria morrer: — não Atenas, mas ele deu a si veneno, ele forçou Atenas ao veneno... “Sócrates não é um médico”, disse para si em voz baixa, “apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo... (GD/CI, *O problema de Sócrates*, §11).

Como bem mostra Müller-Lauter, o conceito de decadência é entrelaçado com o conceito de vontade de nada nos últimos anos da filosofia nietzschiana, à medida

que consiste em um tipo singular de vontade de potência. Isto é, segundo o comentador, a vontade de nada como resultante de uma determinada fisiologia que está em processo de autodissolução é compreendida sob a lógica da vontade de potência, de um querer interno que subjaz os instintos ascendentes da vida pelos instintos negadores da vida; a vontade de nada dominante em referência às outras vontades.

Uma vez que o dado fundamental da vontade humana é querer, o homem pode querer o nada, só não pode não querer, pois como mostra o comentador, a vontade de potência não podendo ser compreendida como uno fundamental, como um princípio metafísico, só existe enquanto luta travada entre diferentes vontades, forças ou impulsos, e logo, o querer é sempre querer-algo, ou seja, querer potência. Disso, “a vontade de nada é uma contravontade”, isto é, consiste na reação dos fracos que pela negação buscam assenhorar-se da vontade dos fortes, pois a sua negação só pode ser compreendida enquanto um intento de conservação e expansão. Essa negação dos valores dos fortes, se dá enquanto condenação. Logo, um mundo verdadeiro é criado em contraposição ao mundo efetivo de onde decorre a legitimidade para a condenação do tipo fraco aos valores nobres. Por isso Nietzsche inscreveu o niilismo como um sintoma fisiológico de uma fisiologia decadente.

Contudo, entendemos que, ao focar no conceito de vontade de nada, Müller-Lauter não aponta a radicalidade que o filósofo elabora ao conceito de decadência, como também a centralidade que esse conceito assume na filosofia tardia de Nietzsche, uma vez que tanto a vontade de nada quanto o niilismo<sup>66</sup> constituem em expressões da fisiologia decadente; isto é, uma fisiologia fadada à extinção, e por isso seus instintos, forças e impulsos se configuram como uma autoaniquilação, como uma vontade de fim.

A vontade de nada consiste em um sintoma, uma vontade de potência dos condenados à extinção e, logo, explicaria o porquê de ela possuir supremacia, uma

---

<sup>66</sup> Embora o niilismo enquanto sintoma fisiológico da decadência ocupe certa centralidade no período tardio nietzschiano, ele não substitui o niilismo enquanto processo histórico oriundo da morte de Deus e da desvalorização dos valores supremos. Logo, ao enfatizar a decadência e sustentar o niilismo enquanto seu sintoma, não queremos dizer que o niilismo não possui ou perde centralidade na filosofia de Nietzsche, pois como a tese de Araldi aponta, sua filosofia move-se entre dois polos extremos, a saber, da negação do mundo, seja na forma de pessimismo, ceticismo, decadência e niilismo, à busca pela completa e radical afirmação do mundo. Assim, o que queremos apontar consiste que em relação à decadência, o niilismo e a vontade de nada, a decadência precisa ser levada em consideração primeiramente, uma vez que tanto o niilismo enquanto sintoma fisiológico quanto a vontade de nada consistem em expressões dela.

vez que ela está a serviço de um objetivo natural e maior que consiste no autoaniquilamento<sup>67</sup>. Deste modo, se a vontade de mais potência dos fortes é um desencadeamento do seu processo natural de querer vir-a-ser mais forte, a vontade de nada dos decadentes é resultante do seu processo natural de querer a autodestruição.

Não por acaso que essa vontade se configura como uma vontade pós ou além mundo, uma vez que a vontade de nada não está a serviço apenas na luta contra os fortes, mas da luta do próprio decadente contra seu processo natural de autoaniquilação, ou seja, uma luta contra a vida que os condenou à extinção. Lembremos do ideal ascético, a vontade de nada do sacerdote não vence a guerra apenas contra os fortes, mas a guerra contra o desejo de autoaniquilação, à medida que estipulou um sentido e um direito à existência para o tipo decadente a partir de um mundo transcendente, de Deus, ou seja, do nada, retardando a sua autodestruição natural: “De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – [...] ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho” (GM/GM III §15). Logo, a vontade de nada não busca assenhorar-se apenas da vontade de vida, mas da própria vida: “Pois uma vida ascética é uma autocontradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma” (GM/GM III §11). Curiosamente, portanto, a vontade de nada também é uma contravontade da vida, ou seja, uma reação contra a vida que os fadou à extinção.

Neste sentido, a decadência não se dá, como mostra o comentador, “sobretudo onde homens, isto é, comunidades, se encontram, de modo que uma organização mais forte de vontade prevalece sobre uma mais fraca”, mas a nosso ver, a decadência se dá, sobretudo, naturalmente, isto é, quando alguns homens e comunidades estão em seu processo natural de extinção e, uma vez que o niilismo se configura como um sintoma da fisiologia decadente, a mesma lógica serve para ele.

Partindo dessa óptica, podemos compreender melhor as investigações nietzschianas acerca do niilismo e da decadência no caso do budismo, do cristianismo, de Jesus e de Sócrates, como também diferenciar de uma decadência

---

<sup>67</sup> [...] o fato de que a vontade de nada – no sentido de uma vontade de aniquilamento – possui supremacia é tão pouco esclarecedor (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 138).

natural e de uma decadência decorrente exteriormente. Como o filósofo revela em *O Anticristo*, o budismo é uma religião para homens *tardios*, isto é, no fragmento póstumo em que ele analisa o conceito de homem forte e fraco, o tipo fraco pode ser aquele que está no começo e não tem força suficiente acumulada, ou está em processo final de sua existência, que diz “não mais” (Nachlass/FP 1888 15 [781]). Logo, o budismo é uma religião decadente e niilista, não porque consiste em uma religião formulada e formada por homens fracos em combate com homens fortes, mas porque é composta por homens tardios, isto é, em processo de extinção.

Justamente por isso, Nietzsche compreende o budismo como uma religião niilista mais branda, pois diferente do cristianismo de Paulo que tinha como ideal antagônico o judaísmo, e o protestantismo de Lutero que tinha como antagonista o ideal ascético-sacerdotal, o budismo não tinha um ideal antagônico que precisava lutar, como revela no fragmento póstumo: “É por isso que o budismo é a forma mais branda possível de castradismo moral, porque não tem antagonismo e, portanto, pode direcionar toda a sua força para remover os sentimentos hostis [...] Desligar-se, mas sem rancor” (Nachlass/FP 1887 10 [157]). Por isso, Nietzsche compreende Jesus como um “budista em solo pouco indiano”, pois assim como o budismo, o intento de Jesus consistia em, a partir de uma prática de vida e não de dogmas ou de embate com outros ideais, alcançar a paz dos sentimentos hostis e depressivos decorrentes da decadência natural.

Nietzsche, ao fazer do valor conferido à vida pelo vivente um sintoma de vida ascendente ou de vida declinante, percebe que toda filosofia idealista é decadente, por renegarem o mundo dinâmico do vir-a-ser. Justamente por essa constância do valor da vida como algo negativo entre os sábios, o filósofo se questiona: “Talvez todos eles já não tivessem firmeza nas pernas? Fossem tardios? titubeantes? *décadents*? Talvez a sabedoria apareça na Terra como um corvo, que se entusiasma com um ligeiro odor de cadáver?” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, §1). Neste sentido, o caso de Sócrates é o mais analisado por Nietzsche, compreendendo que, assim como os budistas, o filósofo ateniense também estava submetido a esse processo natural de autodissolução. E não apenas Sócrates, mas todos os seus contemporâneos e conterrâneos. Sócrates consistia apenas em um caso extremo. Isso significa que, a dialética, a racionalidade a qualquer custo, não era pretendida contra o antigo ideal nobre e ateniense, mas contra o processo natural ateniense de autoaniquilação:

Mas Sócrates intuiu algo mais. Ele enxergou por trás de seus nobres atenienses; entendeu que seu próprio caso, sua idiossincrasia de caso já não era exceção. A mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim (GD/CI *O problema de Sócrates*, §9).

A diferença entre o budismo, Jesus e Sócrates consiste em que, enquanto o budismo e Jesus buscaram estabelecer uma “filosofia” prática e teórica para suavizar esse processo doloroso de autodissolução, Sócrates elaborou uma filosofia que consiste apenas em um produto da decadência, mudando a sua expressão por meio da dialética e da “racionalidade a qualquer custo”. A mesma diferença se dá com o cristianismo que, com Jesus poderia ter se voltado contra os sentimentos hostis causados pelo processo de autodissolução, mas Paulo, ao restabelecer o ressentimento, manteve essa religião apenas como uma expressão da decadência.

Além disso, o cristianismo possui sua singularidade perante ao budismo por se desenvolver em um solo diferente, pois como uma religião formulada por sacerdotes niilistas e decadentes ele não foi apropriado apenas por homens tardios, mas foi adaptado para homens fortes que estavam doentes e, à medida que esse tipo possui uma fisiologia diferente, uma vez que seu processo natural não consiste em autodissolução, logo, sua doença não consistia devido sua hiperexcitabilidade à dor, mas no acúmulo de forças que foram através do processo civilizatório, proibidas de serem desafogadas. Assim, o cristianismo estabeleceu condições artificialmente, ou seja, culturais, que levam à decadência:

Esse Cristianismo, quando perdeu seu primeiro terreno, as classes mais baixas, o submundo do mundo antigo, quando se pôs a buscar o poder entre povos bárbaros, já não tinha como pressuposto homens *cansados*, mas interiormente selvagens e dilacerados – o homem forte, mas malogrado. A insatisfação consigo, o sofrer consigo não é nele, como no budista, uma desmedida excitabilidade e suscetibilidade à dor, e sim, ao contrário, um avassalador anseio de infligir dor, de desafogar a tensão interior em atos e ideias hostis. O cristianismo tinha necessidade de conceitos e valores *bárbaros* para assenhorar-se de bárbaros: o sacrifício de primogênitos, a ato de beber sangue na ceia, o desprezo do espírito e da cultura; a tortura em todas as formas, físicas e não físicas; a grande pompa do culto. O budismo é uma religião para homens *tardios*, para raças bondosas, brandas, que se tornaram superespirituais, que facilmente sentem dor (– a Europa está longe de ser madura para ele –): é uma volta deles à paz e à jovialidade, à dieta no espírito, a um certo endurecimento no corpo. O cristianismo quer assenhorar-se de *animais de rapina*; seu método é torná-los *doentes* – o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação* (*Zähmung*), a “civilização”. O budismo é uma religião para o final e o cansaço da civilização, o cristianismo não a encontra – funda-a, em determinadas circunstâncias (AC/AC §22).

Portanto, Nietzsche desenvolve dois tipos de decadência: a decadência como a do budista e a de Jesus, ou seja, um processo natural de autoaniquilação em que suas práticas de vida consistem em suavizar esse processo que tem o niilismo como sintoma fisiológico, assim como a hiperexcitabilidade à dor; e o segundo tipo, uma decadência promovida a partir de condições de existência exteriores aos indivíduos. Neste segundo caso está o cristianismo, que por impor sua interpretação e seus dogmas que são produtos de sua decadência natural, como o desprezo dos instintos de vida e o enfraquecimento do instinto de autopreservação, fez os homens fortes ficarem doentes, decadentes e niilistas, podendo tal processo ser revertido desde que esse homem tenha aquilo que o difere dos decadentes por natureza, a saber, o instinto de autopreservação<sup>68</sup>.

Neste sentido, o cristianismo se apresenta como uma religião decadente e niilista pior que o budismo, pois enquanto o budismo busca reanimar esse instinto de autopreservação para que, no mínimo, os decadentes possam diminuir seu sofrimento devido o processo árduo de autodissolução<sup>69</sup>, o cristianismo nutre a decadência à medida que faz guerra a esse instinto, promovendo a necessidade da “renúncia de si”:

---

<sup>68</sup> Wilson Frezzatti, ao comentar a decadência de Sócrates, aponta que: “Sócrates, nos seus instantes derradeiros, disse que a vida era uma doença porque ele mesmo estava doente (GD/CI *O problema de Sócrates* §12). E sabia muito bem disso. Não foi Atenas que condenou o filósofo, ele levou a Ekklesia a dar-lhe a cura definitiva – a cicuta. A decadência dos organismos (conjuntos de impulsos ou forças), ou seja, a impotência e/ou a falta de hierarquização dos impulsos, não é uma questão resolvida pela pretensa vontade humana. A luta dos impulsos por mais potência não determina para sempre os dominadores e os dominados, pois sua dinâmica incessante faz com que esses papéis se revezem. Um organismo decadente deve ser absorvido por hierarquias mais potentes: só assim pode superar sua condição e se modificar” (FREZZATTI, 2008, p. 317). Contudo, ao não diferenciar um tipo decadente, ou seja, que está fadado à extinção de outro tipo que apenas está submetido em condições de existência decadentes, Frezzatti pontua que o tipo decadente pode ser redimido à medida em que é submetido à hierarquias mais potentes, mas, a nosso ver, Frezzatti não leva em consideração, pelo menos não na radicalidade que é assumida por Nietzsche, a não capacidade de sair da decadência como no próprio caso de Sócrates: “Os filósofos e moralistas enganam a si mesmos, crendo sair da decadente ao fazer-lhe guerra. Sair dela está fora de suas forças: o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da decadência — eles mudam sua expressão, mas não a eliminam” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, §11), ou seja, a decadência enquanto um processo que a Natureza submete a alguns homens é irreversível. Além disso, como podemos perceber em *Ecce Homo*, Nietzsche coloca ele mesmo como um tipo decadente singular a partir de uma ascendência dupla, a decadência herdada de seu pai e sua saúde herdada de sua mãe. Assim, ao perceber que ele mesmo buscou as condições para fortalecer sua saúde, o filósofo percebe que seu instinto de autopreservação está em perfeito funcionamento, o que revela que ele não consiste em um tipo decadente completo (EH/EH, *Porque sou tão sábio*, §1-2), isto é, antes de ser submetido à hierarquias mais potentes, o indivíduo necessita primeiramente ter seu instinto de autopreservação em funcionamento, pois sem esse instinto, ele não busca nem mesmo o que é benéfico para si, mas apenas a sua autodissolução que, como vimos, configura a decadência enquanto um processo natural.

<sup>69</sup> “A fadiga espiritual que ele encontra, que se manifesta numa excessiva ‘objetividade’ (ou seja, debilitamento do interesse individual, perda de centro de gravidade, de ‘egoísmo’), ele combate reconduzindo rigorosamente à pessoa também os interesses mais espirituais. Na doutrina de Buda o

Fui compreendido? — O que me separa, o que me põe à parte de todo o resto da humanidade, é haver descoberto a moral cristã. [...] é a falta de natureza, é o fato terrível inteiramente de que a própria contranatureza recebeu as supremas honras como moral, e como lei, como imperativo categórico, permaneceu suspensa sobre a humanidade!... Equivocar-se em tal medida, não como indivíduo, não como povo, mas como humanidade!... Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que se tenha inventado uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio ruim no mais básico e necessário ao florescer, o estrito amor de si (— a própria palavra é pejorativa!—); que ao invés se veja nos típicos signos do declínio e da contradição de instinto, no que é “desinteressado”, na perda do centro de gravidade, na “despersonalização” e no “amor ao próximo” (— vício do próximo!) o valor mais elevado, que digo? — o valor em si!... Como?! Estaria a humanidade mesma em decadência? Sempre esteve? — Certo é que lhe ensinaram sempre os valores de decadência como os valores supremos. A moral da renúncia de si é a moral de declínio *par excellence*, o fato “eu pereço” traduzido no imperativo: “todos devem perecer” — e não só no imperativo!... Essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia de si, trai uma vontade de fim, nega em seus fundamentos a vida. — Ficaria aberta a possibilidade de que não a humanidade estivesse em degenerescência, mas aquela espécie parasitária de homem, a dos sacerdotes (EH/EH, *Por que sou um destino*, §7).

O desprezo do homem pelo homem é o que causa essa moral como contranatureza. Na medida em que o homem se apercebe como incapaz de castrar esses instintos “maus” e as expressões destes, isto é, as ações, ele se despreza. Como essa moral e a filosofia metafísica estipulam um dualismo do homem, entre corpo e razão, o corpo sendo onde se encontra esses instintos e que deve ser negligenciado, Nietzsche identifica esse pressuposto como os desprezadores do corpo. De fato, o corpo não só foi compreendido como o que aprisiona a alma, a instância superior, como foi posto como a causa dos sofreres do humano. Disso se coloca como necessidade o abandono do corpo:

Supondo que essa vontade encarnada de contradição e contranatureza seja levada a filosofar, onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro como verdadeiro, como real: buscará o erro precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de “sujeito” e “objeto” - erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua “realidade” - que triunfo! - não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a *razão* (GM/GM, III §12).

---

egoísmo se torna dever: ‘uma só coisa é necessária’, o ‘como te livras do sofrimento?’ regula e limita a dieta espiritual inteira” (AC/AC §20).

No discurso de Nietzsche/Zaratustra, “os desprezadores do corpo”, ele reprova a concepção de homem como duas naturezas diferentes e não só inverte a equação, ou seja, coloca o corpo como instância superior, como também solapa o dualismo mesmo. Na visão do filósofo, o corpo consiste na “grande razão”, isto é, o Si-mesmo responsável por todo pensamento e ato consciente ou não do humano, enquanto que a “pequena razão”, o espírito, a alma, a consciência consiste apenas em um instrumento do corpo que a utiliza segundo os seus próprios interesses<sup>70</sup>. É o corpo, enquanto um processo contínuo de uma multiplicidade de *quantum* de forças e impulsos em luta incessante que opera todas as manifestações do humano que outrora foram identificadas como partindo da alma, seja o ato de pensar, interpretar ou querer.

Embora Nietzsche ainda não utilizasse o conceito de decadência no período de Zaratustra, no fim de seu discurso sobre os desprezadores do corpo, o filósofo já antecipa a ideia, ainda que não tenha o conceito formulado:

Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida.

Já não é capaz de fazer o que mais deseja: – criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor.

Mas ficou tarde demais para isso: – então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo!

Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós.

E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo.

Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o super-homem! – (Za/Za, *Dos desprezadores do corpo*).

Mais importante sobre a verdade ou a mentira acerca da concepção dualista de homem promulgado pela filosofia metafísica, o filósofo não só se interessa pela análise desse corpo, dessa fisiologia que promulgou tal veredito, como também se

---

<sup>70</sup> A recusa da compreensão idealista de homem não significa a adoção da tese materialista em Nietzsche. Como aponta Felipe Jacobowski, Nietzsche: “coloca lado a lado espírito e sentidos como instrumentos do que ele chama de “Selbst” (o si mesmo). Os sentidos também não são soberanos, absolutos, ou seja, não tem o poder de ser um fim em si mesmo, mas são meios pelos quais o corpo, ou melhor, o Selbst, os apropria, e os utiliza como sua função. Isso significa que não existe um “puro” sentir, como se os sentidos fossem cada um independente e por si mesmo, pois todo sentir, assim como a própria constituição dos sentidos e do corpo já é algo configurado, organizado e orientado, portanto, pré-posto. [...] Os sentidos trabalham para o corpo, eles são o corpo. Assim, a significação dada pelos sentidos, ou seja, a percepção sensível, é um expor-se justamente a partir desse já configurado, dessa estruturação já estabelecida (o orgânico e sua complexa estrutura). (JACUBOWSKI. 2011, p.145).

essa interpretação acarreta efeitos na cultura que possa promover o tipo humano<sup>71</sup>, que consiste em uma condição/interpretação capaz de cultivar o homem superior. A conclusão é significativa: essa interpretação surge de uma fisiologia que quer perecer<sup>72</sup> e, estando em domínio na cultura, prolifera a vontade de perecer, uma vez que isso desenvolve um tipo de niilismo, a vontade de nada, e acarreta resultados nefastos à promoção do homem, para o alcance da vida ascendente, pois pelo desprezo, o homem sente que não tem direito à existência.<sup>73</sup>

Esse desenvolvimento do desprezo do homem pelo homem da moral como contranatureza, que estabelece o desprezo dos instintos naturais do humano, é responsável também pelo advento do pessimismo, uma vez que os impulsos poderosos do homem são difamados, a vida carrega uma “maldição” por ser incompreensível ao humano a necessidade de ser munido por esses instintos “maus”: “que a crescente coragem e probidade e a ousada desconfiança do homem que compreende a *inseparabilidade desses instintos* em relação com a vida e se voltam contra ela” (Nachlass/FP 1887/1888 9 [162]).

Um outro tipo de pessimismo que se relaciona com a moral como contranatureza refere que, se o homem não descarrega suas forças mais naturais, na medida em que as compreende com uma má consciência, a retidão dessa força, pode se desenvolver em pessimismo. A solução vista pelo filósofo consiste em transvalorar os valores, liberar essas forças da má consciência que carregam:

Da pressão da plenitude, da tensão das forças que crescem constantemente em nós e ainda não sabem descarregar, surge um estado como o que precede uma tempestade: a natureza que somos escurece. Isso também é pessimismo ... Uma doutrina que põe fim a esse estado, ordenando qualquer coisa, uma transvaloração dos valores, graças à qual as forças acumuladas são mostradas um caminho, uma direção, para que explorem em raios e nas ações - de modo algum precisa ser uma doutrina da felicidade: liberando a energia que foi comprimida e armazenada para atormentar, ela proporciona felicidade (Nachlass/FP 1887/1888 11 [38]).

---

<sup>71</sup> “Que não importa se algo é verdadeiro, mas sim que efeito tem” ((Nachlass/FP 1887 10 [184]).

<sup>72</sup> Embora o conceito de decadência surja nas obras publicadas apenas a partir de *Crepúsculos dos Ídolos*, entendemos que, pelo menos desde *Zaratustra*, o filósofo começa a interpretar diversas produções humanas como projeções de uma vontade de fim de seus criadores. No entanto, de *Zaratustra* à obra *Crepúsculo*, o filósofo tenta compreender o que de fato desemboca essa vontade de fim dos homens, se seria por exemplo, um problema cultural apenas ou se seria fisiológico, mas recuperável. Neste sentido, o conceito de autocontradição fisiológica é submetido, durante um período, a fim de apresentar essa ideia, mas à medida que vai avançando, o filósofo decide que essa vontade de fim consiste em um processo natural, irreversível e do interesse da própria vida, apresentando, deste modo, o conceito de decadência a fim de consagrar essa ideia.

<sup>73</sup> No fragmento póstumo 10 [50] Nietzsche acentua o fato do desprezo ser tão prejudicial para o cultivo do homem: “Só é possível criar aqueles homens que não são tratados com desprezo; desprezo moral é uma degradação e dano maior que qualquer crime.” (Nachlass/FP 1887 10 [50])

Esse conceito de Deus da moral como contranatureza sendo o centro de gravidade da vida humana estabeleceu um estranhamento entre o homem e a vida, isto é, a partir dos mandamentos de Deus, o homem passa a desprezar seus instintos mais fortes e a vida aparece como uma maldição, pois ela consiste em uma guerra contínua do homem contra ele mesmo. A vida surge para o homem sem justificação, ou como uma justificação mínima e com uma má consciência, a saber, um período ruim em que somos maus por natureza e que só é necessária como ponte para o alcance da vida pós-terra, onde só há bondade e felicidade.

Esse conceito de Deus, sendo criado e recriado pelos sacerdotes, estabeleceu o desprezo pela natureza do homem, promulgou a sua castração, inventou ficções como pecado, vida pós-terra, recompensa e punição sobrenaturais e, dessa forma, voltou-se contra a vida, concedeu a ela uma má consciência. Contudo, também foi responsável pela própria libertação da vida e do humano, na medida em que, em seu início, estabeleceu um dogma que resultou na sua própria autossuperação, na sua morte: a morte de Deus na modernidade – mas, com isso, trouxe consigo o mais inquietante dos hóspedes, o niilismo.

### **2.3 A morte de Deus: a radicalização do niilismo como condição para a criação de novas condições de existência**

No aforismo §125, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche anuncia a morte de Deus. Esse acontecimento não revela apenas a morte do Deus cristão, mas a morte de toda e qualquer justificativa de uma visão metafísica do mundo, de um mundo verdadeiro, onde os valores objetivos estejam assentados. Esse acontecimento é responsável pelo advento do niilismo na modernidade, à medida que o humano perde seu centro de gravidade: “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo?” (FW/GC §125).

Na obra *Genealogia da Moral*, o filósofo relata novamente a morte de Deus, apontando que esse acontecimento é consequência da própria interpretação moral do mundo, dado que a ciência é herdeira dessa interpretação e da educação voltada para

a verdade que deslegitima a si mesma, na medida em que revela a maior mentira a qual se assentava: “- é a apavorante catástrofe' de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus”(GM/GM III §27). Ou seja, a ciência sendo herdeira do ideal ascético, que estabeleceu o valor da verdade como valor supremo, resultou, pois, na autossupressão da moral, uma vez que se Deus é a verdade e a verdade se torna a meta, nessa busca, abole-se a própria mentira, que é Deus. Esse acontecimento não decorre apenas da disciplina para a verdade, ou seja, não só pela verdade consistir em um dos mandamentos da moral que proíbe mentir, como proíbe o adultério ou o roubo, mas também a verdade na moral cristã consiste no valor supremo porque ela é o caminho para a salvação da alma, como as passagens bíblicas com as falas de Jesus revelam: “Conhecereis a verdade e a verdade vós libertará” (João, 8:32) ou “eu sou o caminho, a verdade e a vida” (João, 14:6). A verdade se configura na meta, na redenção e na possibilidade da nova vida pós-terra. Assim, portanto, as novas condições de existência da modernidade, isto é, a morte de Deus, a desvalorização dos valores supremos e o irrompimento do niilismo são consequências da própria moral como contranatureza.

Essa nova condição de existência em que o homem novamente se depara com o *horror vacui*, com o sopro do vácuo, não é completamente analisado pelo filósofo como algo negativo, pois a existência humana esvaziada de sentido permite a Nietzsche reelaborar as novas condições de existências em que estarão assentadas a humanidade. Como na III dissertação da *Genealogia*, em que o homem se deparou com o sem sentido da sua vida e dos seus sofreres, que receberam um significado a partir do ideal ascético dos sacerdotes, o homem moderno se depara novamente com esta condição humana. Contudo, nesse momento não são os sacerdotes (ou talvez não só eles) que tomam como tarefa “devolver” o direito à existência da humanidade, como também Nietzsche e, geralmente, os seus filósofos do futuro<sup>74</sup> (*Philosophen der Zukunft*). A filosofia nietzschiana mantém, desse modo, uma relação ambígua com o niilismo. Se ela quer superar o niilismo, primeiro o filósofo precisa radicalizá-lo, convertê-lo em uma das condições de existência da humanidade como consequência

---

<sup>74</sup> Como o filósofo revela em *BM* §61 ao apontar a religião como um meio promissor para cultivar a humanidade, o cultivo do homem é tarefa dos “seus” filósofos: “O filósofo tal como nós o entendemos, nós, espíritos livres — como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento” (JGB/BM §61).

da desvalorização dos valores supremos, para que, assim, as suas outras fórmulas existenciais possam ser possíveis ao humano.

Para essa tarefa, portanto, o filósofo necessita suprimir algumas condições impostas pela moral contranatural, e outras substituí-las, transvalorá-las. Mais importante, talvez, consiste no diagnóstico e na interpretação mais adequada da realidade para não realizar, como a moral cristã, uma interpretação que oblitera as condições de existência e de florescimento do tipo forte, assim como torna o fraco e doente ainda mais doente.

Neste sentido, podemos compreender a extemporaneidade de Nietzsche nos derradeiros anos de sua filosofia, que não consiste apenas em ir contra o seu tempo, contra as ideias mais valorizadas de seu tempo, mas deslegitimar as condições de existência que vive e quer viver o homem moderno, contra a moral cristã, o anseio pela democracia, pelo socialismo. Mas também os seus “frutos” estão no futuro porque para que possa haver no mundo o homem superior, “vencedor de Deus e do nada” (GM/GM II §24), é necessário as condições de existência para garantir a vinda desse homem e, essa é a tarefa que Nietzsche toma para si, criar e garantir as condições de surgimento e promoção do tipo forte. Por isso, essa colheita só será possível no futuro:

Lancemos um olhar um século adiante, suponhamos que meu atentado contra dois milênios de contranatureza e violação do homem tenha êxito. Aquele novo partido da vida, que toma em mãos a maior das tarefas, o cultivo superior da humanidade, incluindo a destruição implacável de todos os degenerados e parasitários (EH/EH, *O nascimento da tragédia*, §4).

“O cultivo superior da humanidade”, a nosso ver, não pode ser compreendido, portanto, como um projeto eugenista de Nietzsche, pois, uma vez que o filósofo quer é garantir as condições do tipo forte, a sua destruição não opera contra um tipo de homem em si, mas contra as condições de existência que findam nesse tipo, que constroem esse tipo e, uma vez que Nietzsche compreende a moral como um instrumento que necessariamente cultiva um tipo de homem, como um tipo de “seleção artificial”, teríamos que ver, portanto, todas as morais como eugenistas, pois ainda que o filósofo compreenda que, de fato, o que a moral cristã fez foi domesticar

o homem, diferente dele que quer cultivar, o processo é o mesmo, como podemos ver em *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>75</sup>:

A moral do cultivo e a moral da domesticação são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem: podemos colocar como princípio máximo que, para fazer moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto. Este é o grande, o inquietante problema que persegui mais longamente: a psicologia dos “melhoradores” da humanidade. Um fato pequeno e, no fundo, modesto, o da chamada *pia fraus* [mentira piedosa], permitiu-me o primeiro acesso a este problema: a pia fraus, a herança de todos os filósofos e sacerdotes que “melhoraram” a humanidade. Nem Manu, nem Platão, nem Confúcio, nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu direito à mentira. Não duvidaram de outros direitos... Expresso numa fórmula, pode-se dizer: todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais (GD/CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, §5).

A transvaloração dos valores consiste na substituição das condições impostas pela moral cristã que, como vimos, estão suplantadas a fim de garantir as condições de existência do tipo fraco. Nietzsche quer, portanto, inverter essa equação, ou seja, quer garantir as condições que promovem o tipo forte de homem.

O niilismo que irrompe na modernidade consiste a partir da desvalorização de todos os valores que guiavam o humano. Valores estes que, como vimos, garantiam a conservação e a promoção do tipo fraco. Sem o substrato que resguardavam esses valores, eles se tornaram ilegítimos e, logo, permitem as suas reavaliações. Contudo, esse processo niilista não é identificado pelo filósofo como automático, visto que Nietzsche percebe que mesmo com a morte de Deus, sua contemporaneidade se mantém apegada a esses valores e que, logo, necessitaria de tempo para que o niilismo fosse sentido de modo radical como diagnosticado por ele. Mais do que tempo, o niilismo precisa ser radicalizado, pois só através dessa radicalização, o filósofo poderá construir os novos alicerces em que estará assentada a humanidade; esse processo, portanto, Nietzsche identifica como a tarefa de eliminar as “sombras de Deus”:

*Novas lutas.* – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que a sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra (FW/GC §108).

---

<sup>75</sup> Para o comentador Emmanuel Salanskis, o projeto nietzschiano de cultivo do homem consistiria em um projeto eugenista. Na terceira seção do terceiro capítulo, averiguaremos com mais profundidade os seus argumentos.

Se é Deus ou o suprassensível que resguarda a verdade, o fundamento do conhecimento e da moral, ou seja, que obtém a essência dos entes, diferente do mundo sensível e enganador, e se ele está morto, logo, a verdade necessita de uma reavaliação; ou seja, é necessário investigar se ao humano é disponibilizado algum meio para que possa assimilar o conhecimento verdadeiro sobre o mundo. Com isso, o niilismo que irrompe na modernidade não só estabelece uma crise no âmbito dos valores, mas também estabelece uma crise epistemológica, um niilismo epistemológico.

Na mesma obra que Nietzsche anuncia pela primeira vez a morte de Deus, a saber, *A Gaia Ciência*, o filósofo busca analisar os limites do conhecimento humano, como também estabelece sua tarefa de “naturalizar o homem” e de “desdivinizar a natureza”. Ora, se o filósofo pretende redimir e descobrir a “pura natureza”, para com isso naturalizar o homem, ele necessita naturalizar o conhecimento humano, eliminando e recusando todas as “sombras de Deus” das concepções epistemológicas<sup>76</sup>. Vejamos, portanto, as colocações nietzschianas acerca do conhecimento:

Os Quatro Erros: A educação do homem foi feita pelos seus erros: em primeiro lugar, ele nunca se viu senão imperfeitamente; em seguida, atribuiu-se qualidades imaginárias; em terceiro, sentiu-se em relações falsas diante da natureza e do reino animal; em quarto, nunca deixou de inventar tábuas do bem sempre novas e tomou cada uma delas durante um certo tempo como eterna e absoluta, de tal maneira que o primeiro lugar foi ocupado sucessivamente por este ou aquele instinto ou este ou aquele estado que enobrece esta apreciação. Ignorar o efeito destes quatro erros é suprimir a humanidade, o humanitarismo e a “dignidade humana” (FW/GC §115).

Começamos pelo o que o filósofo compreende por “erros”. Diferentemente do que se pode supor, Nietzsche não compreende erro em referência a “acerto”, mas compreende como criações de determinadas perspectivas que foram fabricadas a fim de conservar a vida da espécie em um contexto de apreensão existencial. Desse modo, se o homem sempre se viu incompleto, os erros foram fomentados a fim de complementar o humano. Esses quatro erros foram fabricados para possibilitar o próprio conhecimento, eles não são só “inverdades”, mas também garantiram o desenvolvimento do próprio conhecimento. Neste contexto, erro e conhecimento para o filósofo não se excluem, mas se encontram imbricados.

---

<sup>76</sup> Não por coincidência que logo após de anunciar a tarefa de eliminar as sombras de Deus, Nietzsche apresenta seu projeto de naturalizar o homem e desdivinizar a natureza.

No §110 de *GC*, o filósofo revela que o intelecto só produziu erros a fim de auxiliar na conservação da vida. Logo, o que importava não era a falsidade ou a verdade sobre tal erro, mas a sua utilidade. Quanto mais útil o erro, mais incorporado era, mais essencial parecia o erro e mais forte ele permanecia na “*práxis*” humana. Contudo, quando a verdade substituiu a utilidade, o homem passou a se ver imperfeitamente outra vez, questionando se a sua realidade, ou seja, as suas disposições internas e o mundo externo eram possíveis de assegurarem os seus conhecimentos, se logo, eles não seriam erros. Com isso, a pergunta muda de lugar, a verdade não se coloca no erro, mas é garantida pelas características inventadas que são imutáveis, universais e *a priori*, como as ideias inatas, as categorias da razão, a alma e a liberdade da vontade, que foram compreendidas como capazes de garantirem a aquisição do conhecimento. Mas há o estranhamento, pois o humano parece não ter sido feito para a verdade, que para acessá-la deveríamos negar o direito à existência do corpo, por este não admitir e ser um obstáculo ao conhecimento verdadeiro, possibilitando oferecer apenas conhecimentos sensoriais. Desta não capacidade de conhecimento verdadeiro pelo corpo, tampouco o mundo aparece como possível de ser assimilado, pelo seu caráter transitório, dinâmico, logo, enganador. A verdade, portanto, não pode ser encontrada neste domínio, mas apenas em um outro mundo eterno de coisas necessárias, incondicionadas e universais; logo, só a natureza imutável, universal e incondicional é capaz de adquirir a “coisa em si”, a essência dos entes. Disso, das características inventadas, surge o terceiro erro, a saber, a ideia de que não somos meramente animais, que possuímos um status ontológico privilegiado que garante o conhecimento do real.

Contudo, próprio de sua perspectiva “naturalizante”, isto é, de compreender o homem não como uma verdade eterna,<sup>77</sup> e da tarefa de naturalizar o homem, Nietzsche não compreende que a razão ou a consciência nos garanta uma diferença ontológica em relação à natureza. De fato, ele aponta que a consciência não consiste em oposição aos instintos, impulsos ou paixões, mas apenas uma extensão destes. Logo, a consciência ou a razão, ou as nossas faculdades e capacidades cognitivas, não possuem fonte extraempírica ou extranatural, sendo apenas dotações contingentes surgidas durante a evolução humana.

---

<sup>77</sup> A nosso ver, como apontamos na introdução desta pesquisa, essa concepção de Nietzsche se inicia já no §1 e no §2 de *Humano, demasiado humano*.

O quarto erro, o fato de o homem acreditar que o que é bom para ele é bom em si, consiste na perspectiva de que há valores independente de suas condições. De que propriedades como bom, belo, justo e verdadeiro existem por si mesmos. Mas na visão do filósofo, o que foi sentenciado como valores absolutos partem das próprias características internas e externas ao vivente e, por isso, “ora este ora aquele impulso e estado humano se achou em primeiro lugar, e foi enobrecido em consequência de tal avaliação”; ou seja, as valorações partem das condições de existência do homem, de um determinado impulso e do estado dele.

Nas obras posteriores à *Assim falava Zaratustra*, a “jovialidade” dos quatros primeiros livros de *A Gaia Ciência*, que procura mais descrever a história dos erros, é substituída pelo teor austero e crítico às fundamentações epistemológicas-morais da tradição filosófica, revelando as constituições fisiopsicológicas que resguardam no âmago de suas filosofias, assim como irrompe a condição “flutuante” das perspectivas, uma vez que o caráter perspectivista do conhecimento humano é intransponível, o que impossibilita qualquer substrato que fundamente o conhecimento verdadeiro.

A começar por este último aspecto, no quinto livro de *A Gaia Ciência*<sup>78</sup>, Nietzsche sugere que a consciência surgiu a partir da necessidade de comunicação, que consiste em “uma rede de ligação entre as pessoas”. Disto resulta que, se a consciência surgiu de uma necessidade “gregária”, isto é, do humano enquanto espécie ameaçada que “desenvolve” a consciência para auxiliar a comunicação e, logo, a sobrevivência, a consciência nunca perdeu este aspecto gregário. À medida que, apesar de aquilo que nos surge na consciência seja superficial, apenas uma parte de um processo fisiológico muito mais profundo e inalcançável, o que surge, surge traduzido em signos “gregários”; isto é, a linguagem que fixa e nomeia o não igual, que, possuindo uma rede limitada de signos, tende a assimilar os semelhantes em um mesmo signo, excluindo as diferenças, o “caso individual”, o único. Logo, se a consciência opera a partir dos signos da linguagem, que por facilitar este processo, falsifica o mundo, ela não pode ser compreendida, como quiseram outrora, em um órgão para o conhecimento, mas na visão de Nietzsche consiste em um órgão para a comunicabilidade. Desse modo, o filósofo assume que todas as nossas pretensões ao conhecimento não passam de falsificações e vulgarizações acerca do mundo, na

---

<sup>78</sup> Como se sabe, os quatros primeiros livros de *GC* foram publicados em 1882. O quinto livro foi anexado e publicado juntamente com os quatros primeiros em 1887.

medida em que não temos um órgão para o conhecer, para a verdade. Aquilo que acreditamos encontrar no mundo, resguarda em nós mesmos, principalmente enquanto espécie, ou seja, aquilo que aparece como útil à conservação da espécie. Com isso, o mundo se revela como infinito, isto é, à medida que abriga infinitas interpretações que não podem ser examinadas, uma vez que “nosso intelecto não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e *apenas* nelas” (FW/GC §374).

Não só passível de infinitas interpretações, o mundo surge para Nietzsche destituído de valor. Valores como belo, certo, justo, bom não se encontram no *em-si* do mundo, mas apenas no interior do humano, em seus afetos em correspondência com as coisas. Como sentencia em *BM*: “Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos...” (JGB/BM §108); ou seja, o homem não encontra ou descobre valores no/do mundo, mas apenas “colore” ou preenche o mundo a partir das perspectivas que se encontram nele, no homem.

Já em *Para além do bem e do mal*, Nietzsche assume que impor perspectivas acerca do mundo é condição básica de toda vida. Se como vimos, erro, conhecimento e vida se imbricavam em *A Gaia Ciência*, nessa obra, todo e qualquer conhecimento consiste em erro enquanto falsificação do mundo e se entrelaça com a vida, sendo necessário à conservação e à potencialização dos viventes falsificar o mundo. Assim, o mundo do Bem em si, de Platão, a Vontade de Schopenhauer, os juízos sintéticos *a priori* de Kant, o mundo descrito pelos físicos e a vontade de potência de Nietzsche não passam de falsificações acerca do mundo. Desse modo, os critérios para avaliar as formulações acerca do mundo não podem recair mais sobre a verdade ou a mentira dos juízos, mas sobre se eles são ou não dispensáveis para a vida: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele e; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (JGB/BM §4).

Nesta mesma obra, o filósofo passa a desenvolver o segundo aspecto apontado, a saber, a investigação da realidade fisiopsicológica por trás das construções filosóficas. É preciso fazer com os filósofos o que eles não fizeram, a saber, questionar os afetos e os instintos que atuam “por trás” de seus pensamentos e de seus “conhecimentos”, para disso elaborar uma sintomatologia

(*Symptomatologie*) ou uma semiótica dos afetos, uma vez que para Nietzsche, até mesmo o pensamento mais “refinado” é “guiado” pelos instintos e, mascarados, posteriormente, em raciocínios lógicos. Desse modo, todas e quaisquer criações humanas – filosofia, moral, arte, sistemas políticos, ciência, cultura – podem ser compreendidas enquanto sintomas de determinados tipos de vida, de disposições e de hierarquizações dos afetos e instintos subjacentes ao vivente criador que revelam, por sua vez, o seu estado de “saúde” ou “doença” no interior da vida, sendo o critério nietzschiano de avaliação dessas criações não a “verdade” ou a “falsidade”, o “moral” ou “imoral”, o “belo” e o “feio”, mas a própria vida.

Se, como vimos, os complexos morais são criações que partem de determinadas condições de existência; ou seja, do entrelaçamento entre condições internas e externas ao vivente, isto é, fisiopsicológicas e culturais, mas sob domínio, a moral consiste também em manter essas condições de existência, no entendimento de que asseguram a autopreservação e autoexpansão, a fundamentação da moral por parte dos filósofos abarca esse mesmo raciocínio, ou seja, os valores morais são fundamentados a fim de manter um tipo determinado de vida, na medida em que:

Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora para nós, ser apenas avaliações de fachada, um determinado tipo de *niaiserie* [tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós (JGB/BM §3).

À vista disso, Nietzsche passa a compreender as filosofias como uma declaração de seu autor, tendo a moral como o princípio base, dado que a moral busca dominar e impor as condições de existência, condicionando o conhecimento apenas posteriormente, pois o que move as filosofias, a ver do filósofo, consiste no impulso moral de dominação, e não no impulso ao conhecimento: “moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (JGB/BM §19). Nietzsche compreende, portanto, a inclinação ética humana, a moral, como um instinto de conservação e expansão da vida<sup>79</sup>. O humano, ao sentenciar o que é bom, belo, verdadeiro, está, nada menos, sentenciando o que a sua fisiologia, o que a sua

---

<sup>79</sup> Em *O Anticristo*, Nietzsche, analisando a desnaturalização dos valores do judaísmo, revela essa concepção natural de moral que estamos apresentando “A moral, não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu básico instinto de vida” (AC/AC §25).

estrutura de muitas almas, compreendem como vantajoso à sua própria conservação e promoção.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo “A razão na filosofia”, Nietzsche retoma suas considerações acerca das teorias do conhecimento formuladas pelos filósofos, apontando com novas abordagens esse entrelaçamento entre erro e conhecimento. As críticas de Nietzsche à filosofia metafísica se asseveram, revelando o desprezo dos filósofos que buscam o ser e renegam o vir-a-ser por seu caráter dinâmico. Ademais, para ele, isso se configura como uma falta de sentido histórico por parte da tradição filosófica que ao buscar uma essência das coisas, acabam por obliterar um maior conhecimento sobre elas, ou seja, todo seu processo de vir-a-ser é excluído, engessando apenas uma das facetas do determinado objeto.

Antes, então, de conseguirem assimilar o conhecimento verdadeiro sobre as coisas ao renegarem o mundo “aparente” por entenderem que ele leva a erros, buscando um mundo em que resguarda a verdade dos entes, o que, de fato, fazem as filosofias metafísicas, é engendrar erros para tornar o único mundo real mais “cognoscível”. Erros estes como unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser. Nietzsche remete esses erros à linguagem, na medida em que ao conceituarmos estamos cristalizando, criando e acreditando em substâncias; como que se a linguagem fosse a expressão adequada da realidade, as palavras remeteriam a verdade sobre o mundo; mundo este em constante devir em que as cristalizações só podem ser remetidas a ficções. A linguagem, na visão do filósofo, consiste em uma das “sombras de Deus”, pois sem a sua análise enquanto não adequação verdadeira do mundo para signos, seguimos acreditando que “ser”, “sujeito”, “objeto” e “vontade” designariam a entidades reais do mundo, o que na visão do filósofo só existem enquanto criações humanas: “Logo, Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5).

Ademais, o filósofo revela a “origem” desse erro de acreditar que somos ontologicamente diferentes do restante da natureza, por coroarmos a razão como um substrato extranatural, apontando que essa crença nos levou a induzir que: “Devemos já ter habitado um mundo mais elevado’ [...] ‘devemos ter sido divinos, pois temos a razão” (GD/CI, A “razão” na filosofia, §5). Mas o filósofo aponta que de fato deveríamos ter habitado um mundo bem mais baixo. Isto, a nosso ver, revela a tese

darwinista de que nosso aparato cognitivo não possui nenhuma origem extramundana, mas são resultados dos estrangimentos evolutivos dos quais passamos, ou seja, habitávamos no mundo como seres menos complexos, por isso, um mundo mais “baixo”, sem esses aparatos cognitivos que surgiram posteriormente<sup>80</sup>.

Além disso, a nosso ver, o filósofo realiza uma aproximação mais refinada da problemática entre a epistemologia e a axiologia. De fato, se em *A Gaia Ciência* Nietzsche compreende a epistemologia anexada à moral por ambas serem fundamentadas em um mesmo substrato, tendo a vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*) como “móvel”, nas obras posteriores, Nietzsche aproximará essas duas ainda mais a partir de outras considerações<sup>81</sup>. Primeiramente, uma vez que o mundo do ser não parece ao alcance, e se a epistemologia metafísica é herdeira da moral como contranatureza, o inimigo declarado que proíbe esse êxito é o corpo:

Agora todos eles crêem, com desespero até, no ser. Mas, como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado. “Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador?” — “Já o temos”, gritam felizes, “é a sensualidade! Esses sentidos, já tão imorais em outros aspectos, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo. Moral: desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira — história não é senão crença nos sentidos, crença na mentira. Moral: dizer não a tudo o que crê nos sentidos, a todo o resto da humanidade: tudo isso é ‘povo’. Ser filósofo, ser múmia, representar o ‘monotonoteísmo’ com mímica de coveiro! — E, sobretudo, fora com o

---

<sup>80</sup> “O mesmo poderia ter acontecido na íntegra com as categorias da razão: elas próprias, depois de muitas reviravoltas, poderiam ter sido creditadas por sua relativa utilidade. ... Chegou-se a um ponto em que foram obrigados, trazidos à consciência como um todo - e onde foram impostos pela ordem ... isto é, onde eles agiram como se impondo, dando ordens ... Desde então, eles têm sido válidos *a priori*..., além da experiência, irrecusáveis ... E, no entanto, talvez eles apenas expressem certa adequação aos objetivos de uma raça e espécie, - sua mera utilidade é sua “verdade”. (Nachlass/FP 1888 14 [105]).

<sup>81</sup> Em um fragmento póstumo de 1888, o filósofo destitui essa distinção entre prática e teoria, demonstrando que a teoria, a epistemologia, é subjacente à moral como um instinto de vida, isto é, de conservação e dominação: “Teoria e Prática Funesta distinção, como se houvesse um impulso próprio do conhecimento, que, sem atender a perguntas sobre danos e benefícios, dirigiu-se cegamente à verdade e depois separou-se do mundo inteiro de interesses práticos ... Pelo contrário Tento mostrar quais instintos têm trabalhado por trás de todos esses teóricos puros - como todos eles, sem exceção, dirigidos fatalmente por seus instintos, correram para algo que era “verdadeiro” para eles, para eles e somente para eles. A luta entre os sistemas, juntamente com a dos escrúpulos gnoseológicos, é uma luta entre instintos inteiramente determinados (formas de vitalidade, declínio, propriedades, raças, etc.) O suposto impulso do conhecimento deve voltar a um impulso de apropriação e subjugação: após esse impulso, os sentidos, a memória, os instintos, etc ... foram desenvolvidos - a redução mais rápida possível dos fenômenos, da economia, da acumulação do tesouro do conhecimento adquirido (ou seja, do mundo apropriado e feito em nossas mãos. — A moralidade é uma ciência tão curiosa precisamente porque é altamente prática: de modo que a posição de puro conhecimento, honestidade científica, é logo abandonada assim que a moralidade exige suas respostas. A moralidade diz: preciso de várias respostas - razões, argumentos. Os escrúpulos podem vir mais tarde, ou talvez não” (Nachlass/FP 1888 14 [142]).

corpo, essa deplorável idéé fixe dos sentidos! .. (GD/CI, A “razão” na filosofia, §1).

Ademais, no §6 deste capítulo de *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo sintetiza suas teses, revelando o que está por trás dessa rejeição por parte dos filósofos ao único mundo existente:

Serei alvo de gratidão, se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses: assim facilito a compreensão, e também desafio a contestação. Primeira tese. As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade — uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. [...] Terceira tese. Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”. Quarta tese. Dividir o mundo em um “verdadeiro” e um “aparente”, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* — um sintoma da vida que declina.. (GD/CI, A “razão” na filosofia, §6).

Agora, portanto, a construção de um mundo do ser não é colocada pelo filósofo como um erro da espécie humana, mas um erro de um tipo de vida humana, ou seja, uma criação que justifica a realidade desses tipos. Deste modo, a terceira e a quarta tese, Nietzsche expõe duas realidades que vieram a formular um mundo metafísico. A primeira, refere-se ao homem dotado de instintos negadores da vida, que, por algum motivo, provavelmente a partir do meio que o cultiva, foi dotado destes instintos e, logo, volta-se contra a vida no desejo de uma outra vida melhor. Já a segunda realidade, que veio a estabelecer um mundo verdadeiro e um mundo aparente, consiste na vida que está em processo de autodissolução, que por isso, compreende o mundo como algo ruim, enganador, falso, ou seja, a criação de outro mundo justifica a sua realidade, a saber, de rejeição do único mundo real devido à má-experiência com este mundo, por estar em um processo de declínio, de sofrimento<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> “A felicidade só pode ser garantida no mundo do ser: mudança e felicidade são mutuamente exclusivas. O desejo supremo, portanto, procura se identificar com a entidade. Este é o caminho singular para a felicidade suprema. Em resumo: o mundo, como deveria ser, existe; Este mundo em que vivemos é apenas um erro - esse mundo não deveria existir. A crença no mundo verdadeiro é mostrada apenas como consequência: o autêntico primus móvel é a não crença no que se torna, a desconfiança do que se torna, o desprezo de tudo que se torna ... Que tipo de homem reflete dessa maneira? Uma espécie improdutiva e sofrida; uma espécie de vida cansada. Se concebêssemos as espécies opostas do homem, ele não precisaria acreditar no mundo do ser: além disso, ele o desprezaria, por morto, chato, indiferente...” (Nachlass/FP 1887 9 [60]).

A nosso ver, ainda que esses temas não tenham sido interligados pelo filósofo no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ finalmente se tornou fábula”, podemos demonstrar o entrelaçamento entre metafísica, epistemologia e a moral como contranatureza:

O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso — ele vive nele, ele é ele. (A mais velha forma da idéia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, sou a verdade” (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §1).

Com o platonismo, o mundo do ser é alcançado pelo intelecto que desautoriza as ilusões sensíveis do corpo por estes levarem a erros. Deste modo, é estipulado uma ascese, uma purificação como prática filosófica para o alcance do verdadeiro. O mundo das formas só é alcançado por aquele que despreza o corpo, por esse ser um inimigo e um obstáculo da alma e do verdadeiro conhecimento:

O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (“para o pecador que faz penitência”). (Progresso da idéia: ela se torna mais sutil, mais artilosa, mais inapreensível — ela se torna mulher, torna-se cristã...) (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §2).

Com o cristianismo, o mundo verdadeiro só é possível depois da morte, mas só é alcançável através do ascetismo, “guardado para o pecador que faz penitência”, ou seja, que se volta contra as impurezas do corpo, contra nossas disposições naturais que levam ao pecado:

O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a idéia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.) (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §3).

Em Kant, por sua vez, a impossibilidade de alcançar a coisa-em-si devido à insuficiência da razão humana, mas a metafísica deslocada para o âmbito prático dado a necessidade, entendida por Kant, de princípios transcendententes para a validade de uma moral universal, é necessário agir não pelos móveis, mas unicamente pelo respeito ao dever. Portanto, em todos os casos o mundo verdadeiro só é alcançável através da necessidade da negação dos instintos, dos pecados, dos móveis; contudo, essas filosofias só são as justificações posteriores do que, ao ver de Nietzsche,

consistem o estado fisiopsicológico de seus criadores, os instintos se voltando uns contra os outros, a decadência.

Contudo, essas eliminações das teorias metafísicas-racionalistas ou do transcendentalismo kantiano a partir da tese de que nossos aparatos cognitivos não possuem nenhuma origem extramundana<sup>83</sup>, não lançam Nietzsche necessariamente ao empirismo. De fato, o filósofo assimila a crítica positivista à metafísica enquanto abstrações conceituais que não possuem nenhuma referência da realidade, como a ideia do suprassensível, assim como compreende e defende contra os caluniadores do corpo que todo conhecimento é derivado dos sentidos<sup>84</sup>, mas permanece cético acerca da possibilidade dos sentidos assimilarem verdadeiramente a realidade, além de sua crítica à “crença metafísica na linguagem”, isto é, como se fosse possível garantir a transposição adequada do mundo para os signos, se afastando, portanto, de um “empirismo reducionista”.

Contrariamente ao empirismo, o filósofo não admite que há fatos no mundo esperando para serem absorvidos, na medida em que tanto “sujeito” quanto “objeto” já são por si interpretantes, ou seja, já estão inseridos em um mundo interpretado e que resguarda infinitas interpretações. Acreditar em um mundo pré-determinado e que com a nossa sensibilidade poderíamos alcançar certezas imediatas acerca do mundo consiste em se manter atrelado ao desejo do mundo verdadeiro, ou seja, à verdade, ainda que imanente.

Como sugere em *A Gaia Ciência*, não há ciência sem pressupostos e ainda que a prática científica requeira, de certo modo, o abandono das convicções *a priori* acerca dos fenômenos para garantir o conhecimento verdadeiro, a própria meta, isto é, o conhecimento verdadeiro dos fenômenos já consiste em um pressuposto, uma

---

<sup>83</sup> Como aponta Christoph Cox, consiste em um equívoco fazer de Nietzsche um neokantiano, isto é, que diferentemente de Kant, que entende as categorias como transcendentais, Nietzsche as compreenderiam como resultantes de processos evolutivos, mantendo o idealismo kantiano. Como vimos, independente da origem das categorias da razão, para o filósofo, o caráter perspectivista da existência é intransponível.

<sup>84</sup> “E que finos instrumentos de observação temos em nossos sentidos! Esse nariz, por exemplo, do qual nenhum filósofo falou ainda com respeito e gratidão, é, por ora, o mais delicado instrumento à nossa disposição: ele pode constatar diferenças mínimas de movimento, que nem mesmo o espectroscópio constata. Nós possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos — em que aprendemos a ainda aguçá-los, armá-los, pensá-los até o fim. O restante é aborto e ciência ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. Ou ciência formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática. Nelas a realidade não aparece, nem mesmo como problema; e tampouco a questão de que valor tem uma tal convenção de signos como a lógica”. (GD/CI, *A “razão” na filosofia*, §3)

convicção *a priori*, o valor irrestrito e intocado da verdade que não se assenta em nenhum substrato mundano, logo, uma crença metafísica.

Nietzsche passa, portanto, a interpretar toda a história do conhecimento enredado em uma única vontade, a saber, a vontade de verdade, do platonismo ao positivismo, que desencadeia a própria impossibilidade da verdade por deslegitimar os fundamentos que ela se assentava. O quarto passo de como o mundo se tornou uma fábula, portanto, o positivismo que, embora tenha abolido o mundo verdadeiro por ele ser indemonstrável, permanece na busca da verdade:

O mundo verdadeiro — alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também desconhecido. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.) (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §4).

Contudo, a partir do ideal ascético investigado na *Genealogia da Moral*, podemos perceber que até mesmo o “positivismo”, que estabelece que todo e qualquer conhecimento só é possível a partir dos sentidos, em alguma medida, mantém o desprezo da natureza do homem, mantendo-se herdeiro da moral como contranatureza. Entre os tipos humanos apresentados no §1 da terceira dissertação da GM, Nietzsche não engloba o que significam ideais ascéticos para os cientistas apesar de, a partir do §23, ele passar a desenvolver o ideal ascético da ciência. Se não o faz, é porque o ideal da ciência “não é o oposto desse ideal ascético, mas antes a sua forma mais recente e mais nobre” (GM/GM/ III §23), pois, ao desconsiderar o que é de exotérico do ideal ascético, as noções de Deus, vida pós-terra, pecado, a ciência é mais nobre, “menos mentirosa”. Mas em relação à meta, a vontade, o ideal, permanecem os mesmos. Assim, o filósofo revela que a ciência não possui uma meta e uma vontade própria, mas que se desenvolveu pela meta e pela interpretação do ideal ascético dos sacerdotes. Em relação à meta, como vimos, é a verdade que a moral divinizou e que a ciência tomou como herança, como objetivo supremo, como direito à existência. Se em relação ao santo o ideal ascético permite a hipnose a fim de conter sua depressão, para o cientista este ideal adquire a “autoanestesia” para entorpecer-se de ganhar consciência sobre o seu sofrimento:

A ciência é hoje um esconderijo para toda espécie de desânimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência - ela é a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade involuntária. Ah, o que não esconde hoje a ciência! O quanto não deve esconder! A competência dos nossos melhores doutores,

sua impensada diligência, sua cabeça a fervilhar dia e noite, mesmo sua mestria no ofício - com que frequência o sentido de tudo isso esteve em não deixar que uma coisa se tornasse clara para si próprio! A ciência como meio de autoanestesia: vocês conhecem isto?.. Por vezes os ferimos todo aquele que anda com doutores o sabe - até a medula com uma palavra inofensiva, indispomos contra nós nossos amigos doutores no instante em que acreditamos lisonjeá-los, fazemos com que percam a compostura, apenas porque fomos demasiado rudes para perceber com quem estamos realmente lidando, com sofredores que não querem confessar a si mesmos o que são, com gente entorpecida e insensata que teme uma só coisa: ganhar consciência.. (GM/GM III §23).

Desse modo, a constituição fisiológica querida e alcançada é a mesma, ou seja, a santificação em termos religiosos: “Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto” (GM/GM III §17), e a seriedade em termos científicos: “as emoções tornadas frias, o ritmo tornado lento, a dialética no lugar do instinto, a seriedade impressa nos rostos e nos gestos” (GM/GM III §25), ou seja, um empobrecimento da vida, uma diminuição da vitalidade fisiológica.

A ciência, na perspectiva nietzschiana, opera com todo o sistema do ideal ascético, com a sua meta, com a sua vontade e com a sua interpretação, uma vez que, se a verdade é a meta, é a nossa natureza que impede de alcançá-la. Assim, ao cientista é exigido ir contra a sua natureza, as suas inclinações e afetos, atingir a objetividade, a neutralidade, o eunuquismo, usar a força para estocar a fonte de força, o autodomínio: “renúncia à interpretação (a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear e o que mais seja próprio da essência do interpretar) - grosso modo, isso expressa ascetismo da virtude, tão bem quanto qualquer negação da sensualidade (é, no fundo, apenas uma modalidade desta negação)” (GM/GM III §24).

Contudo, como o filósofo revela na primeira dissertação da *GM*, essa prerrogativa do ideal ascético da ciência consiste em uma perigosa fábula, pois sendo a razão um instrumento da “grande razão”, isto é, dos vários elementos que compõem o corpo, castrar as forças ativas e interpretativas do corpo consiste em castrar o próprio intelecto. Desse modo, não se pode castrá-las, mas, como o ideal ascético dos malogrados, é necessário dominá-las, enfraquecê-las. Como a moderna historiografia em que a “sua pretensão mais nobre está em ser espelho; ela rejeita qualquer teleologia; nada mais deseja ‘provar’; desdenha fazer de juiz, vendo nisto seu bom gosto - ela não afirma, e tampouco nega, ela constata, ‘descreve” (GM/GM III §26). O historiador que se priva de excitação e se autodomina ao receber estímulos

quando analisa a História, estaria exercendo um tipo de “castidade científica”. Logo, Nietzsche admitindo a perspectividade enquanto intransponível, temos, portanto o café da manhã da humanidade, que acabou de acordar de seu pesadelo:<sup>85</sup>

O “mundo verdadeiro” — uma idéia que para nada mais serve, não mais obriga a nada —, idéia tornada inútil, logo refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do *bon sens* [bom senso] e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.) (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §5).

É dentro de perspectivas naturalizantes, isto é, de naturalização do homem, que Nietzsche inviabiliza um “naturalismo realista”, ou seja, é radicalizando e levando até as últimas consequências a naturalização do homem que o filósofo inviabiliza a concepção de conhecimento enquanto assimilação adequada da realidade, principalmente a partir de uma assimilação da tese darwinista que o filósofo possui críticas, mas assume em seu grande sentido<sup>86</sup>, isto é, ao colocar o homem de volta à natureza, por não possuir status ontológico algum que o possa garantir a verdade acerca do mundo. Logo, abolido o mundo verdadeiro, abole-se também o mundo aparente:

Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; *incipit zaratustra* [começa Zaratustra] (GD/CI, *Como o “mundo verdadeiro” finalmente se tornou fábula*, §6).

“Começa Zaratustra”, o “porta voz” da filosofia construtiva nietzschiana que pretende estabelecer uma nova meta para as forças da natureza humana (EH/EH, *Assim falava Zaratustra* §6), uma nova relação do homem com a sua natureza, além de uma nova moral e uma nova epistemologia que esteja de acordo com a natureza humana; o que nos leva, portanto, à investigação da filosofia construtiva de Nietzsche.

---

<sup>85</sup> “A filosofia dos dogmáticos foi, temos esperança, apenas uma promessa através dos milênios: assim como em época anterior a astrologia, a cujo serviço talvez se tenha aplicado mais dinheiro, trabalho, paciência, perspicácia do que para qualquer ciência verdadeira até agora: a ela e suas pretensões “supraterrenas” deve-se o grande estilo da arquitetura na Ásia e no Egito. Parece que todas as coisas grandes, para se inscrever no coração da humanidade com suas eternas exigências, tiveram primeiro que vagar pela Terra como figuras monstruosas e apavorantes: uma tal caricatura foi a filosofia dogmática, a doutrina vedanta na Ásia e o platonismo na Europa, por exemplo. Não sejamos ingratos para com eles, embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si. Mas agora que está superado, agora que a Europa respira novamente após o pesadelo, e pode ao menos gozar um sono mais sadio, somos nós, cuja tarefa é precisamente a vigília, os herdeiros de toda a força engendrada no combate a esse erro.” (JGB/BM *Prólogo*)

<sup>86</sup> Sobre as críticas de Nietzsche ao darwinismo, nos ocuparemos no terceiro capítulo deste trabalho, quando formos analisar o naturalismo nietzschiano.

### 3. A naturalização do homem

*Última consideração: [...] depois de estar abolido o velho Deus, eu estou preparado a reger o mundo* (Nachlass/FP 1889 25 [19]).

A investigação avaliativa dos valores da moral como contranatureza, como trabalhamos até o dado momento, consiste em apenas uma primeira parte da tarefa filosófica nietzschiana, a saber, seu projeto de transvalorar os valores. Resta-nos investigar, portanto, o âmbito construtivo de sua filosofia na tentativa de ultrapassar a ordem moral cristã do mundo que, como vimos, dominou até mesmo diferentes teorias epistemológicas.

Com a sentença da morte de Deus em *A Gaia Ciência*, Nietzsche apresenta seu projeto de desdivinizar a natureza e naturalizar o homem, logo depois de delimitar a tarefa de eliminar as sombras de Deus no mundo. Em *Para além do bem e do mal*, no aforismo §230, o filósofo apresenta seu intento de retraduzir o homem de volta à natureza. Em alguns fragmentos póstumos do período tardio, como também em algumas passagens de *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*, ele ensaia a tentativa de implementar um naturalismo moral e, em *Crepúsculo dos Ídolos*, apresenta seu intento de retornar o homem à natureza. Neste capítulo final, buscaremos delimitar o que representa naturalizar o homem na filosofia nietzschiana, assim como dessa tarefa, como buscaremos mostrar, irrompe uma nova compreensão de natureza humana, o projeto de um naturalismo moral e a tentativa de “curar” o homem das condições de existências impostas pela moral cristã.

#### **3.1: Retraduzir o homem de volta à natureza: “O *Homo natura*. A Vontade de Potência”**

Como vimos, em *A Gaia Ciência*, ao anunciar a morte de Deus e a necessidade de eliminar suas sombras, Nietzsche apresenta sua tarefa de *desdivinizar a natureza e naturalizar o homem*. Na obra *Para além do bem e do mal*, no aforismo §230, o filósofo apresenta sua tarefa de retraduzir o homem de volta à natureza:

Mas nós, eremitas e marmotas, há muito nos persuadimos, no fundo segredo de uma consciência eremita, que também essa digna pompa verbal é parte do velho enfeite-mentira, poeira e purpurina da inconsciente vaidade humana, e que também sob uma cor e uma pintura tão lisonjeiras deve ser reconhecido, uma vez mais, o terrível texto básico *homo natura*. Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!” — (JGB/BM §230).

Alguns comentadores da filosofia nietzschiana, especialmente aqueles que reclamam um programa naturalista à sua filosofia, apontam que nesse aforismo o filósofo está substituindo as explicações metafísicas de natureza humana que admitem uma essência eterna e imutável, retirando, desse modo, o homem da natureza, por uma explicação naturalista, ou seja, guiada por implicações científicas que compreendem a natureza humana como devir e o *continuum* entre natureza e homem<sup>87</sup>.

Principalmente, pelo filósofo declarar: “fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza” (*idem*), diferentes comentadores interpretaram esse aforismo como declaração, por parte de Nietzsche, de um programa naturalista. Contudo, temos que nos defrontar com algumas suspeitas. Primeiro que, a única decorrência do *homo natura* nas obras publicadas de Nietzsche se dá nesse parágrafo, e temos apenas uma menção ao *homo natura* nos fragmentos póstumos em que o filósofo escreve: “*Homo natura. A vontade de potência*” (Nachlass/FP 1885/1886 2 [131]). Assim, a nosso ver, “retraduzir o homem de volta à natureza” expressa mais do que a naturalização do homem, ou seja, compreender o homem como um ser natural que não possui status ontológico diferenciado na corrente do devir. Primeiro porque essa compreensão de homem Nietzsche assume desde o aforismo §1 e §2 de *Humano, demasiado humano* quando admite o filosofar histórico em oposição à filosofia metafísica, declarando que tudo veio a ser e que não há fatos eternos. Do mesmo modo, nas obras posteriores à *Humano*, como *Aurora*, em que Nietzsche dá prosseguimento a naturalização da moral iniciada em *Humano* e *A Gaia*

---

<sup>87</sup> São muitos os comentadores que interpretam esse aforismo dessa maneira. Apenas para exemplificar podemos citar: Brian Leiter, Christopher Janaway, Richard Schacht e Christoph Cox.

*Ciência*, em que ele naturaliza o conhecimento humano<sup>88</sup>, o filósofo já está naturalizando o homem ao naturalizar duas de suas construções que mais afloram sua vaidade perante à natureza, isto é, a moralidade e o conhecimento.

Há, portanto, algo novo nesse aforismo §230 de *BM* que, a nosso ver, refere-se ao conceito de natureza. A naturalização do homem em *A Gaia Ciência* é acompanhada pela busca de “uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida” (FW/GC §109). Na obra posterior à *A Gaia Ciência*, a saber, *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche apresenta pela primeira vez sua doutrina da vontade de potência enquanto vida. Já em *Para além do bem e do mal*, nos aforismos §36 e §22, Nietzsche apresenta a doutrina da vontade de potência enquanto mundo. O que difere, portanto, o aforismo §109 de *A Gaia Ciência*, em que o filósofo anuncia a tarefa de naturalização do homem do aforismo §230 de *BM*, em que apresenta a tarefa de retraduzir o homem de volta à natureza? A nosso ver, diferente do aforismo de GC, em *BM* Nietzsche não faz menção à tarefa de redescobrir a natureza, também não faz menção à naturalização do homem, mas a retradução do homem à natureza, ou seja, parece ter encontrado o seu conceito de “natureza pura novamente descoberta e redimida” em que Nietzsche pretende recolocar o homem.

A naturalização do homem, portanto, impõe a tarefa primeira de naturalizar a natureza, eliminar os seus elementos antropomórficos e divinizadores. Já em *A Gaia Ciência*, Nietzsche se contrapõe à ideia de que a natureza é um organismo vivo, pois se assim fosse, na medida em que não há nada fora do mundo, como poderia o mundo se dar o processo básico de assimilação como todo ser vivo? Ademais, configurar a natureza como um ser vivo consiste em recolocar um processo tardio e acidental como o mundo mesmo. Tampouco o universo pode ser compreendido como uma máquina; para essa concepção, precisa-se admitir tanto uma teleologia quanto uma teologia, uma vez que para admitir um *design* necessita-se de um *designer* que estabeleça a finalidade de sua criação; nada mais antagônico ao filósofo que anuncia a morte de Deus. Não podemos, também, a seu ver, reconhecer leis da natureza, pois, todas as leis que a física julga encontrar na natureza, são, de fato, projeções humanas na

---

<sup>88</sup> Na verdade, a naturalização do conhecimento se inicia já em *Humano*, mas como dissemos na introdução que nossos esforços estão concentrados no período tardio, não adentramos na naturalização realizada em *Humano*. No entanto, recomendamos ao leitor o artigo de Barros: BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, 2015.

natureza: não por acaso que o homem encontra no mundo o que ele mesmo colocou (Nachlass/FP 1885/1886 2 [174]).

O mundo é, portanto, para o filósofo, caos, isto é, completamente indiferente aos nossos juízos estéticos e antropomórficos. Com isso, ao mesmo tempo é necessidade, pois à medida que não há propósito, *designer*, ordem, beleza, nada pode ser compreendido como acidente. *Caos sive natura* consiste em uma natureza antiteológica, sempre em movimento e transformação. Desse modo, o homem, ao buscar calcular, encontrar formas e regularidades, imprime falsificações sobre o mundo múltiplo e em constante transformação e movimento que impede a apropriação humana acerca do seu caráter dinâmico e imprevisível. Assim, a necessidade da natureza resguarda sua inocência e irracionalidade.

Já com a doutrina da vontade de potência, a natureza, além de seu caráter necessário e caótico, passa a ser compreendida como jogos de forças em combate constante por *plus* de potência. A partir dos esforços de Müller-Lauter<sup>89</sup> a doutrina da vontade de potência não pode ser compreendida como uma concepção metafísica<sup>90</sup>. Identificada como o único *quale* que constitui o mundo, mas longe de representar uma unidade, a vontade de potência expressa no todo da efetividade uma multiplicidade de forças correlacionadas e articuladas por uma luta sem fim por dominação, uma vez que ela busca aquilo que lhe resiste. Sendo na verdade um *quantum* de potência e sua qualidade ser a busca por domínio e, para isso, pressupõe potência, isto é, na medida em que todo querer quer potência, ele é querer algo. Logo, “esse algo não pode ser retirado do querer” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 63)<sup>91</sup>.

Além de contrapor a sua compreensão de natureza enquanto vontade de potência em relação às outras concepções, a diferença reside também na condição

---

<sup>89</sup> Seguimos, no todo deste trabalho, principalmente a interpretação da doutrina da vontade de potência feita por Müller-Lauter nas obras *A doutrina da vontade de potência* e *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, por compreendermos ser a melhor interpretação dessa doutrina. Neste sentido, as nossas considerações que extrapolarem as de Müller-Lauter, não são no sentido de substituir o que foi apresentado pelo comentador, mas apenas de “complementar” aquilo que as nossas tarefas exigem.

<sup>90</sup> Müller-Lauter se contrapõe, principalmente, à interpretação de Heidegger sobre a vontade de potência como princípio metafísico. Sobre essa discussão, ver, por exemplo: FERREIRA JR, Wanderley J. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 1, p. 101-116, 2013.

<sup>91</sup> Como aponta Araldi: “Apesar de todas as críticas às consequências nefastas da ‘humanização’ do mundo na metafísica, na política e na moral, o filósofo que quer naturalizar a moral também parece refugiar-se num certo projeto de humanização da natureza, de natureza perspectivista e interpretativa” (ARALDI, 2013, p. 91). Neste sentido, parece-nos que o projeto de desdivinizar a natureza de GC §109 resguarda mais a tentativa de eliminar as sombras de Deus da natureza, como com um caráter teleológico, de um *designer* etc., do que antropomórfico.

em que é apresentada a sua perspectiva. Neste sentido, no aforismo §22 de *BM* a doutrina da vontade de potência é apresentada como interpretação, não como “texto”, e, desse modo, também revela que as concepções concorrentes, como o mecanicismo, são apenas interpretações. No entanto, a doutrina de Nietzsche reconhece seu caráter perspectivista; admite que ao compreender o mundo como “a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de potência” consiste na identificação do mundo “visto de dentro” (JGB/BM §36), mas que, ao reconhecer essa condição diz: “bem, tanto melhor!” (JGB/BM §22). Logo, ela é apresentada em consonância com a tarefa que o filósofo realizou, isto é, a eliminação das sombras de Deus da epistemologia, como vimos na seção anterior, ou seja, é apresentada em consonância com o caráter intransponível da perspectividade.

Portanto, a nosso ver, quando Nietzsche aponta que retraduzir o homem de volta à natureza consiste em “fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza”, não consiste em um apelo à ciência, mas justamente que o homem se coloque frente à natureza calculável e previsível dos homens modernos, assim como estes se colocaram frente à natureza metafísica. Consiste em tapar os ouvidos não só para “os pássaros que cantam você é mais, tem outra origem”, mas também dos pássaros que cantam você pode saber mais, pode através da ciência, assimilar e calcular a multiplicidade que é o mundo. Retraduzir o homem de volta à natureza, consiste em colocar o homem frente à natureza calculável da ciência e não a reconhecer como tal, mas apenas como caos; é fazê-lo reconhecer o caráter irreduzível da interpretação.

Se em *GC*, Nietzsche introduz a tarefa de desdivinizar a natureza e naturalizar o homem e em *BM* não usa mais naturalizar o homem, mas retraduzir o homem de volta à natureza, em consonância com a nossa perspectiva, isto é, que retraduzir o homem de volta à natureza revela a intenção de radicalizar a naturalização do homem à medida em que postula a primazia do caráter interpretativo e perspectivista do conhecimento, que, a nosso ver, Nietzsche elaborou sua concepção de natureza para recolocar o homem, pois diferentemente de teorias como o mecanicismo atomista em que poderíamos prever e calcular os movimentos da natureza, a doutrina da vontade de potência elimina essa pretensão humana. Nessa perspectiva, a natureza assume seu caráter enquanto fluxo constante de mudanças em que seu movimento se dá

através das lutas incessantes entre as forças que a compõe e não da colisão de unidades atômicas determinadas e calculáveis<sup>92</sup>. Neste sentido, como revela o seguinte fragmento póstumo, tornar o homem natureza consiste em desampará-lo de qualquer status que sustenta sua capacidade de prever o mundo:

Há pouco que possamos fazer para nos proteger em larga escala: um cometa pode esmagar o sol a qualquer momento ou pode ocorrer uma força elétrica que derreta repentinamente o sistema estelar. O que é "estatística" nessas coisas! Podemos ter alguns milhões de anos para a Terra e o Sol nos quais nada disso aconteceu: nada prova. Para o homem se tornar natureza, ele deve estar preparado para casos absolutamente repentinos e inesperados (Nachlass/FP 1881 11 [228]).

O que revela, por sua vez, o fragmento póstumo "*Homo natura*. A vontade de potência"? A nosso ver, consiste em "sob uma cor e uma pintura tão lisonjeiras deve ser reconhecido, uma vez mais, o terrível texto básico *homo natura*" ou "trunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*" (JGB/BM §230), ou seja, consiste em, apesar das muitas concepções de natureza humana realizadas pela tradição filosófica, reconhecer, uma vez mais, a natureza humana, mas, a partir de uma concepção "mais realista", sem as sombras de Deus; consiste em uma interpretação que triunfa sob concepções vaidosas, que se reconhece como interpretação. Logo, consiste na concepção da natureza humana enquanto uma pluralidade de vontades de potência em combate constante que constitui e organiza um *quantum* de potência maior que é o homem; constitui em definir a natureza humana enquanto unidade apenas da multiplicidade de vontades de potência que há no homem, inserido no mundo com outros *quanta* de potência organizadas em outras unidades; um reinado agonístico em que não há monarca absoluto, apenas relativos<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Sobre a vontade de potência e o mecanicismo atomista, conferir: ROSCIGLIONE, Claudia. **Homo Natura. Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche**. Ets, 2005

<sup>93</sup> A nosso ver, a escolha de Nietzsche do termo latino *homo natura* apresenta a tentativa de se afastar das concepções metafísicas de natureza humana. De fato, a natureza humana como vontade de potência não pode ser compreendida enquanto uma concepção metafísica, pois ela não é uma essência no sentido tradicional do termo, mas consiste em o *quale* das forças do homem, como já abordamos a partir de Müller-Lauter. Neste sentido, em *Ecce Homo Nietzsche* já usa o termo natureza humana ao invés de *homo natura*: "Ele [Zaratustra] contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade. As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana (EH/EH, *Assim falava Zaratustra*, §6) Isso sugere um tipo de "autorização" para usar o termo, o que poderia ter surgido após a conclusão dos empreendimentos descritivo do próprio filósofo que asseguraria sua exposição de natureza humana que não pode ser confundida com as concepções metafísicas.

É por entender o *homo natura* como vontade de potência, que no início do aforismo §230 de *BM* em continuação com o §229, Nietzsche apresenta a atividade da vontade de potência enquanto “a vontade fundamental do espírito”. Neste sentido, enquanto um conjunto de elementos que quer mais potência, o homem busca assimilar e dominar o mundo através da atividade apropriadora e interpretativa da vontade de potência, agindo de maneira simplificadora e falsificadora, pois assim pode se fixar com mais segurança no fluxo do mundo enquanto contínuo vir-a-ser:

Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões — é o crescimento, portanto; mais exatamente, a sensação de crescimento, a sensação de força aumentada (JGB/*BM* §230).

Justamente pela atividade da vontade de potência não consistir apenas pelo aumento de potência, mas também pela conservação de potência que surge aquele impulso que só aparentemente é o oposto do espírito, pois de fato, consiste na sua atividade mesma, isto é, o dizer Não, cessar a busca pela assimilação, respeitar a sua própria força digestiva. Como um estômago, o espírito assimila e digere aquilo que lhe é nutritivo, mas também cessa sua fome para manter sua própria conservação:

A serviço dessa mesma vontade se acha também um impulso aparentemente oposto do espírito, uma brusca decisão de não saber, de encerrar-se voluntariamente, um fechamento das janelas, um dizer Não interiormente a essa ou aquela coisa, um não-deixar que algo se aproxime, um estado defensivo ante muita coisa conhecível, uma satisfação com o obscuro, com o horizonte que se fecha, um acolhimento e aprovação da insciência: tudo isso necessário, conforme o grau de sua força apropriadora, de sua “força digestiva”, usando uma imagem — e realmente o “espírito” se assemelha mais que tudo a um estômago. A isto se relaciona, de igual maneira, a ocasional vontade de o espírito se deixar iludir, talvez pressentindo travessamente que as coisas não são assim, de que apenas se convencionou que sejam assim, um gosto na incerteza e ambiguidade, um jubiloso fruir da arbitrária estreiteza e discrição de um canto, do extremamente próximo, da fachada, do que é ampliado, diminuído, deslocado, embelezado, uma fruição da arbitrariedade dessas expressões de poder. Por fim também é parte disso a problemática disposição do espírito para iludir outros espíritos e disfarçar-se diante deles, o ímpeto e pressão permanente de uma força criadora, modeladora, mutável: nisso o espírito frui a astúcia e diversidade de suas

máscaras, frui também o sentimento de sua certeza — justamente por suas artes de Proteu ele é bem protegido e escondido! (JGB/BM §230).

Neste sentido, podemos compreender a relação que Nietzsche faz com o homem do conhecimento e a crueldade. No aforismo precedente ao aforismo §230, o filósofo busca, primeiramente, apresentar sua compreensão de crueldade. Assim, diferentemente do que se poderia supor, a crueldade não se configura apenas como a sensação ou o *pathos* de alegria perante o sofrimento alheio, mas parece estar ligada a uma configuração própria do homem. Neste sentido, a crueldade que Nietzsche aborda parece estar associada a uma disposição natural humana, à medida que apresenta uma constância em que todo o processo cultural ao qual esse “animal feroz e cruel” foi subjugado, foi capaz de apenas espiritualizar a crueldade. Assim, o filósofo julga encontrar no homem do conhecimento a crueldade que se volta contra ele mesmo, uma vez que ele se volta contra o pendor do espírito.

Como vimos, o espírito, ou melhor, a vontade de potência atua de duas maneiras: do mesmo modo que ela assimila e interpreta o mundo, ela também cessa essa assimilação como uma autodefesa. Em vista disso, a crueldade do homem do conhecimento se descarrega nessa dupla tarefa do espírito, isto é, ele não só não se satisfaz com a assimilação que se dá de modo superficial, ignorando essa assimilação que ele gostaria agora de adorar, mas busca tomar as coisas de modo mais complexo e radical, como também não permite ao espírito que cesse o processo de assimilação:

Por fim se considere que mesmo o homem do conhecimento, ao obrigar seu espírito a conhecer, contra o pendor do espírito e também, com frequência, os desejos de seu coração — isto é, a dizer Não, onde ele gostaria de aprovar, amar, adorar —, atua como um artista e transfigurador da crueldade; tomar as coisas de modo radical e profundo já é uma violação, um querer-magoar a vontade fundamental do espírito, que incessantemente busca a aparência e a superfície — em todo querer-conhecer já existe uma gota de crueldade (JGB/BM §229).

Apesar de discordarmos da interpretação que comentadores da filosofia de Nietzsche, como Brian Leiter, fazem do aforismo §230 de *BM*, concordamos com ele que Nietzsche é um dos grandes filósofos da natureza humana, isto é, que o filósofo buscou durante sua trajetória apresentar hipóteses sobre “porque os ‘seres humanos agem, pensam, percebem e sentem’ da maneira como o fazem, especialmente no amplo domínio da ética” (LEITER, 2011, p. 81). De fato, a nosso ver, o filósofo buscou não só apresentar teses acerca da natureza humana, como também buscou construir

uma ética em referência ao seu entendimento de natureza humana, como veremos nas duas próximas seções. Mas isto faz de Nietzsche um naturalista?

Sem dúvida, o entendimento nietzschiano de natureza humana se opõe ao entendimento da tradição metafísica e se aproxima mais da concepção naturalista, a qual defende que não há uma essência humana, mas podemos falar de natureza humana enquanto uma disposição de impulsos, afetos e instintos em que o homem não possui um *status* ontológico privilegiado, havendo em um *continuum* entre homem e natureza. Isso revela a nossa animalidade enquanto uma espécie que, assim como as outras, desenvolveu uma estrutura fisiopsicológica no devir evolutivo a partir de nossa adequação ao ambiente natural e social. Concepções, aliás, assimiladas através dos resultados dos estudos de Darwin.

Em relação às nossas crenças ou valores morais, para Brian Leiter, Nietzsche também seria um naturalista ao elaborar algo como uma “doutrina dos tipos” que o comentador define como toda pessoa tendo uma constituição psicofísica fixa, que a define como um tipo particular de indivíduo que, por sua vez, define os valores e as ações dessa pessoa<sup>94</sup>. Neste ponto, o comentador Christopher Janaway não concorda com Leiter e, a partir de alguns aforismos de *Aurora*, busca demonstrar a importância da cultura para as explicações nietzschianas, isto é, que as nossas “inclinações e aversões são também hábitos adquiridos e inculcados a partir da cultura específica que [estamos] inseridos” (JANAWAY, 2007, p. 47). Sem dúvida, as investigações nietzschianas sobre a moralidade levam em consideração esse papel da cultura para inculcar positivamente ou negativamente certas ações<sup>95</sup>. Aliás, é através deste papel

---

<sup>94</sup> A nosso ver, essa doutrina dos tipos que Leiter desenvolve pode ser um pouco anacrônica e não muito em consonância com a tipologia que Nietzsche propriamente desenvolve. Parece-nos que a doutrina que Leiter apresenta refere-se mais precisamente à concepção de que os seres humanos possuem traços de caráter herdáveis geneticamente. Como se sabe, embora os estudos genéticos tenham nascido no século XIX, com Gregor Mendel, seu desenvolvimento se deu principalmente no século XX. Sem dúvida, Nietzsche já possuía uma concepção de hereditariedade a partir de Lamarck, como podemos ver no aforismo §47 do capítulo “Incursões de um extemporâneo” em *Crepúsculo dos ídolos*. Contudo, a doutrina dos tipos propriamente nietzschiana é aquela que busca classificar os indivíduos a partir das disposições de forças e organicidade de suas constituições fisiopsicológicas e, como vimos neste trabalho, podem ser ou herdadas ou por decorrências culturais. Além disso, o tipo fraco e o tipo forte que Nietzsche trata, consiste em tipos ideias, pois, na realidade, os indivíduos apresentam-se com uma complexidade maior. Por exemplo, o próprio Nietzsche se identifica como um tipo decadente e forte (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, §1).

<sup>95</sup> Em seu artigo: *Naturalismo de Nietzsche reconsiderado*, Leiter concorda nesse ponto com Janaway, enfatizando que o importante para manter o naturalismo consiste em não ter a pretensão de resolver questões *a priori* sobre ontologia. Nossa exposição, portanto, os dois autores sendo contrapostos é mais uma tática nossa, uma vez que em seus trabalhos Leiter buscou enfatizar a doutrina dos tipos, enquanto Janaway, o papel da cultura.

que os sacerdotes da terceira dissertação da *Genealogia* conseguiram dominar os fortes, à medida que inculcou na felicidade deles a vergonha e a culpa (GM/GM III §14). Portanto, podemos concluir que não basta a investigação fisiopsicológica dos indivíduos, pois suas crenças podem ser adquiridas e endossadas a partir de contribuições ambientais.

Mas em relação ao surgimento dos valores morais, o que é mais significativo? Podemos compreender melhor a procedência dos nossos valores a partir do estudo do tipo de pessoa que formou esses valores ou a partir de considerações acerca do meio que essa pessoa estava submetida? Ou seja, estamos nos referindo ao dualismo natureza x cultura. A nosso ver, Nietzsche dissolve essa dualidade ao desenvolver o conceito de condições de existência, que leva em consideração não só as condições psicofísicas dos indivíduos, mas também as condições culturais a que estão submetidos, ou seja, as condições de existência é o conjunto das condições internas e externas ao indivíduo. Desse modo, podemos compreender, por exemplo, porque duas religiões, o cristianismo e o budismo, que são criadas por pessoas decadentes, fadadas à extinção, elaboram doutrinas tão diferentes ou, como Nietzsche revela na *Genealogia* que sem os homens fortes a má consciência não surgiria (GM/GM II §17) e no *O Anticristo* que, como vimos, diferente do cristianismo, o budismo não possuía um ideal antagônico para lutar, assim, o cristianismo teve que ser reelaborado para abrigar um outro tipo de indivíduo, a saber, o forte, o que modificou consideravelmente suas doutrinas (AC/AC §22). Em vista disso, Nietzsche buscou também investigar as condições culturais propícias para o tipo forte, porque sem essas condições ele não consegue florescer e se tornar realmente um indivíduo autêntico e criador, ficando nas inclinações e aversões herdadas do cristianismo.

Neste sentido, entendemos que Nietzsche está próximo do que atualmente é compreendido como a virada ontológica na Antropologia ou próximo daquelas concepções da psicologia evolucionista ou da sociobiologia que são opostas ao determinismo<sup>96</sup>. Essa virada ontológica na Antropologia, por exemplo, consiste em uma epistemologia monista que mina o dualismo e, logo, o reducionismo biológico ou cultural. Como revela María Cristina Chiriguini, essa corrente busca compreender a

---

<sup>96</sup> Sobre essas questões na psicologia evolucionista e na sociobiologia, conferir: PINKER, Steven. **Tábula rasa e a negação contemporânea da natureza humana**. trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

natureza humana em sua bidimensionalidade, ou seja, suas características biológicas e culturais em uma relação dialética. Assim, nesta perspectiva o homem é produto tanto da seleção natural, como todo vivo, mas também é resultado de processos sociais e culturais. Isso consiste que, para entendermos a criação dos nossos valores, assim como a permanência deles, não basta apenas a análise biológica ou fisiopsicológica dos agentes, mas temos que levar em consideração o contexto que esses indivíduos estavam inseridos e as respostas que estes desenvolveram acerca das demandas que estavam submetidos. Demandas essas tão naturais quanto culturais. Nietzsche em BM quando aponta que no “homem se encontram reunidos a criatura e o criador” (JGB/BM §225) consiste que, ao mesmo tempo que o homem é criado pela natureza, ele também se autocria através da cultura, isto é, quando escolhe quais instintos cultivar e quais devem ser desnutridos, ou então espiritualizar certos impulsos para que eles tenham um outro tipo de função ou descarregamento, ou quando ele nos diz pra procurarmos melhores alimentos e ambientes para a nossa saúde.

O que, a nosso ver, Nietzsche estabelece consiste em que não podemos mais continuar negando a natureza humana, presumindo que a cultura e a razão nos libertaram de nossa animalidade ou que somos como uma tábula rasa e, sobre ela, a cultura adorna, uma vez que tanto a razão quanto a cultura estão a serviço da nossa própria natureza; ou que devemos, como quer a moral como contranatureza, castrar nossos instintos e impulsos. Na visão do filósofo, esse negacionismo e essa crueldade devem ser emanados à má consciência<sup>97</sup>. Melhor seria, aceitarmos nossa condição humana, em todos os âmbitos que ela é dada, e a partir da cultura a qual temos interferência, dar um novo sentido e novos rumos à nossa natureza, encontrar meios que ela possa se assentar e florescer.

Essa consiste, a nosso ver, em um tema central da filosofia tardia de Nietzsche, quando o filósofo busca retraduzir o homem de volta à natureza, impropriadamente a moral como contranatureza, espiritualizar as paixões, retornar o homem à natureza, cultivar a humanidade e estabelecer uma ética que esteja mais de acordo com a nossa

---

<sup>97</sup> “Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com ‘olhar ruim’, de tal modo que elas nele se imanaram com a “má consciência. Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso? – ou seja, as propensões *inaturais*, todas essas aspirações ao Além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal, em suma, as ideias até agora vigentes, todos ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser imanados à má consciência” (GM/GM II §24).

natureza, mesmo que, para isso, o filósofo tenha que realizar a difícil tarefa de ultrapassar ou conciliar a vontade do homem de se autodiminuir, “rolando para longe do centro”, após perceber, com a morte de Deus na modernidade, o seu caráter de animal sem metáfora:

Teria o homem menos necessidade de recorrer ao além para solucionar seu enigma de existir, agora que esse existir aparece como ainda mais gratuito, ínfimo e dispensável na ordem visível das coisas? Precisamente a autodiminuição do homem, sua vontade de diminuir-se, não se acha em avanço irresistível desde Copérnico? Oh, a crença em sua dignidade, singularidade, insubstituibilidade na hierarquia dos seres se foi - ele se tornou bicho, animal, sem metáfora, restrição ou reserva, ele, que em sua fé anterior era quase Deus ("filho de Deus", "homem-Deus")... Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado - ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro - para onde? rumo ao nada? ao "lancinante sentimento do seu nada"?... (GM/GM III §25).

De fato, desde *A Gaia Ciência*, Nietzsche percebe que, se por um lado os homens modernos estavam cada vez mais próximos de atingirem o “conhecimento de si”, de perceberem que o mundo *vale* menos a partir do reconhecimento de que não há o que venerar, pois no mundo não há deuses, razão, beleza e ao homem não se separa mais o mundo, por outro, essa tomada de consciência irrompeu também o niilismo enquanto a autodiminuição do homem, o desprezo ao homem e à existência, por terem percebido que todas as imagens feitas do homem até o dado momento, não passavam de vaidade e “insensatez” humana:

Nossa interrogação. [...] Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, humano e “indivino” – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*. Pois o homem é um animal venerador! Mas também um animal desconfiado; o fato de o mundo não *valer* o que acreditávamos é aproximadamente a coisa mais segura de que a nossa desconfiança enfim se apoderou. Quanto mais desconfiança, mais filosofia. nós nos guardamos de dizer que o mundo vale menos: hoje nos parece mesmo ridículo que o homem pretenda inventar valores que devem *exceder* o valor do mundo real – pois justamente disso acabamos de retornar, como de um acentuado extravio da vaidade e da insensatez humanas que longamente não foi reconhecido como tal. [...] Toda a atitude “homem contra o mundo”, homem como princípio “negador do mundo”, homem como medida das coisas, como juiz do mundo, que afinal põe a existência mesma em sua balança e acha que lhe falta peso – a monstruosa falta de gosto dessa atitude nos veio à consciência e nos repugna –, já rimos, ao ver “homem e mundo” colocados um ao lado do outro, separados tão só pela sublime presunção da palavrinha “e”! Justamente com esse riso, porém não demos um passo adiante no desprezo pelo homem? E também no pessimismo mesmo, no desprezo à existência por nós como cognoscível? Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma

oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, *suportávamos* viver – e um outro mundo *que somos nós mesmos*: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante a essa terrível alternativa: “Ou suprimir suas venerações ou – a sim mesmos!”. Esta seria o niilismo: mas aquela não seria também – niilismo? – Eis a nossa interrogação (FW/GC §346).

Neste sentido, se vimos até o momento as consequências nefastas que a moral cristã causou à humanidade por ser e ensinar a contranatureza a partir do conceito de natureza humana pecaminosa, instaurando o desprezo do homem a si mesmo, a vida e ao mundo, no escrito de Lenzer Heide, Nietzsche, ao investigar o niilismo europeu, apresenta as vantagens que a hipótese moral cristã oferecia. O que representa mais uma das contradições do cristianismo pois, se o cristianismo ensina o homem a se desprezar, ele ensina também a sua grandeza por ser “filho de Deus”, contendo, desse modo, o desprezo dessa vida e desse mundo, mas por inserir um outro mundo que justifique esse, impede que esse desprezo seja sentido de modo ainda mais profundo:

Que vantagens oferecia a hipótese moral cristã? 1) Ela conferiu ao homem um *valor* absoluto, em oposição à sua pequenez e casualidade na corrente do devir e do perecer. 2) Ela servia aos advogados de Deus, na medida em que deixava ao mundo, apesar do sofrimento e do mal, o caráter de *perfeição* – incluindo essa “liberdade” – o mal aparecia pleno de *sentido*. 3) Ela estabeleceu no homem um *saber* sobre valores absolutos e concedeu-lhe assim um *conhecimento adequado* para o mais importante. Ela impediu que o homem se desprezasse enquanto homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desesperasse ao conhecer: ela era um *meio de conservação* – *in summa*: a moral era o grande *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico (Nachlass/FP 1886/1887 5[71] §1)<sup>98</sup>.

Neste sentido, como vimos no capítulo anterior – e como o próprio filósofo sugere no próximo fragmento desse texto de Lenzer Heide –, apesar da moral cristã ter oportunizado à humanidade o antídoto contra o niilismo prático e teórico, assim, como vimos na terceira dissertação, possibilitou também o antídoto contra o *horror vacui*, ela, ao introduzir o valor da verdade, acabou por instaurar a sua própria autossuperação.

O niilismo, portanto, retorna na modernidade não só como teórico e prático, mas também como *horror vacui*, como falta de sentido à existência, à medida que o homem percebe seu caráter de ser mais um ser apenas na natureza e na corrente do

---

<sup>98</sup> A tradução do escrito de Lenzer Heide adotada aqui foi feita por Araldi: ARALDI, Clademir. O niilismo europeu. Curitiba: PUCPR, 2012.

devir sem propósito. Contudo, o filósofo acredita que a enorme potenciação do valor do homem dada pelo cristianismo: “hoje não é mais tão necessária, nós suportamos uma redução significativa desse valor, podemos admitir muito absurdo e acaso” (Nachlass/FP 1886/1887 5 [71] §3). Logo, uma vez que o filósofo busca suprimir as “sombras de Deus”, é consequência da própria moral a radicalidade que toma a naturalização do homem em Nietzsche no aforismo §230 de *BM*, ou seja, a moral, após adornar o *homo natura* com “enfeite-mentira, poeira e purpurina”, determina a “extravagante honestidade” assumida por Nietzsche e por seus espíritos livres, à medida: “que deve ser reconhecido, uma vez mais, o terrível texto básico *homo natura*” (JGB/BM §230). Agora, no entanto, sem os enfeites da moral.

Assim, se na terceira seção do capítulo anterior, vimos que Nietzsche em *BM* aponta que “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele” e que logo “a questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (JGB/BM §4)<sup>99</sup> parece nos que a própria autossuperação da moral, a educação do homem para a verdade, impossibilita esse critério nietzschiano, à medida que reconhece e incorpora à sua filosofia essa imagem do homem como “animal sem metáfora”, mesmo que isso resulte ao humano a sua autodiminuição e o faça colocar a sua existência na “balança”.

Isto é, a nosso ver, o que Nietzsche quer apontar no fim do aforismo §346 de *A Gaia Ciência*: “‘Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmo!’ Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também – niilismo? Eis a nossa interrogação” (FW/GC §346), ou seja, o homem parece acuado pelo niilismo. Se o niilismo assombra o homem e impõe a ele que se desfaça de suas venerações (“ou suprimir suas venerações ou a si mesmo”), mas também se desfazer das venerações é radicalizar o niilismo (“esta seria o niilismo”), do mesmo modo em que querer se manter ou “voltar” para a condição de venerador consiste em se manter atrelado ao niilismo, ao nada, que pode irromper e voltar a qualquer momento para o tormento do homem (“aquela não seria também – niilismo?”). Logo, não parece haver uma saída. Nesta perspectiva, o niilismo não poderia ser ultrapassado, mas talvez conciliado. Esta é, a nosso ver, a “estranha e louca tarefa” que Nietzsche escolhe e impõe a sua própria filosofia no aforismo §230 de *BM*, isto é, absorver o niilismo teórico, prático e como *horror vacui*

---

<sup>99</sup> Sobre a potencialização da vida como critério avaliativo nietzschiano em *BM*, ver a obra: *A doutrina da vontade de potência* de Müller-Lauter.

para dentro de sua filosofia, buscando, doravante, conciliar as suas criações com essa condição niilista imposta ao homem<sup>100</sup>.

Assim, se Brian Leiter aponta que o naturalismo-metodológico nietzschiano consiste em que suas teorias especulativas acerca da natureza humana sejam moldadas pelas ciências e pela perspectiva científica, no tocante ao modo como as coisas funcionam e, se como vimos com o exemplo da antropologia monista que possui como uma de suas bases o fato de o homem ser um produto da evolução e da seleção natural, teorias formuladas por Darwin no século XIX, sem dúvida Nietzsche abarca a consequência mais direta do darwinismo para a filosofia, isto é, que o homem não é a “coroa da criação”, que assim como nós, todos os seres não possuem uma essência fixa e imutável, mas que tudo está em um processo contínuo de desenvolvimento, evolução, transformação<sup>101</sup>. E, como vimos, ele não só abarca a consequência mais direta, mas também, ao radicalizar a naturalização do homem, amplia as consequências de ser o homem completamente pertencente à natureza, ao ponto de levar o humano, em sua filosofia, para dentro do(s) niilismo(s).

Contudo, diferente do darwinismo que coloca o impulso de autopreservação como primordial, na medida em que o devir natural consiste na adaptação às condições ambientais, tendo como objetivo a preservação prolongada da existência, Nietzsche nos alerta sobre esses “princípios teleológicos supérfluos”. Assim, diferente dessa concepção de natureza como escassez de recursos que delimita aos seres a

---

<sup>100</sup> Geralmente, os comentadores que interpretam o aforismo §230 de *BM* como a declaração nietzschiana de seu programa naturalista, usam apenas uma parte deste aforismo tão complexo e enigmático. Isso, a nosso ver, consiste em um problema considerável, pois simplesmente ignoram e nem ao menos tentam conciliar todos os desdobramentos deste texto. Por exemplo, Nietzsche, depois de anunciar essa tarefa de retraduzir o homem de volta à natureza, aponta que seria uma louca e estranha tarefa e que lhe perguntariam “Por que conhecimento, afinal?”. O que teria de louco e estranho em um programa naturalista? De acordo com nossa interpretação, portanto, seria uma louca e estranha tarefa, pois colocaria o homem no centro dos niilismos, como o epistemológico, sentenciando as próprias investidas de Nietzsche como apenas interpretação. E uma vez que tudo é interpretação “Por que conhecimento, afinal?”. Em vários fragmentos póstumos, Nietzsche não parece se preocupar com esse niilismo epistemológico, o que nos sugere que faz parte mesmo de sua filosofia a não possibilidade de ultrapassar o status interpretativo de nosso conhecimento: “Para um guerreiro do conhecimento que sempre luta contra verdades feias, acreditar que não há absolutamente nenhuma verdade é tomar um ótimo banho e relaxar os membros - o niilismo é o nosso tipo de dedicação à ociosidade...” (Nachlass/FP 1888 16 [30]).

<sup>101</sup> Como aponta João Constâncio, Nietzsche não só segue as seguintes teses do darwinismo, como busca radicalizá-las: (1) que as espécies não são eternas e são, antes, evoluções ou desenvolvimentos; (2) que o homem, em todas as suas dimensões, existe na continuidade com todo o resto da Natureza; (3) que não há causas finais, apenas causas eficientes; (4) que a prova teleológica da existência de Deus não tem fundamento (CONSTÂNCIO, 2010, p. 109).

finalidade da autopreservação, Nietzsche compreende que a natureza é abundância e até mesmo desperdício<sup>102</sup> e que, logo, a autopreservação é apenas um efeito secundário de um impulso muito mais primordial e fundamental, isto é, a vontade de potência, em que os seres buscam, antes de mais nada, descarregar suas forças, crescer e expandir sua potencialização.

Contudo, isso não quer dizer que Nietzsche substitua um “princípio teleológico supérfluo” por outro, ou seja, que a vontade de potência seja um impulso para adquirir potência, como revela Christoph Cox, antes de ser a finalidade dos seres, a vontade de potência é a sua própria natureza. Assim, Nietzsche, por entender que o homem não busca felicidade ou autoconservação, pode explicar por que os homens se colocam em situações desfavoráveis, ou seja, porque quer, antes de tudo, dar vazão a sua força e se autoexpandir<sup>103</sup> e não se autopreservar. Do mesmo modo, o filósofo pode explicar por que há preponderância do tipo fraco e a extinção do tipo forte, uma vez que em busca de auto expansão, o tipo forte coloca sua existência em perigo e, na medida em que o tipo fraco não tem força suficiente para se colocar em perigo, busca sua autopreservação acima de tudo. Além disso, como descreve em *Crepúsculo dos ídolos*, os fracos possuem mais espírito, necessariamente, pois como o forte é constituído por uma disposição hierárquica de forças e impulsos, ele é “guiado” por esta boa disposição fisiológica, enquanto isso, a fisiologia do fraco necessariamente busca meios para se fixar, uma vez que sua vontade de potência age em uma fisiologia já debilitada. À vista disso, seriam mais inteligentes por possuírem mais espírito: “Entendo por espírito, como se vê, a cautela, a paciência, a astúcia, a dissimulação, o grande autodomínio e tudo o que seja *mimicry* [mimetismo] (esse último compreende boa parte do que se chama virtude)” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §14). Essa concepção também representa uma revisão

---

<sup>102</sup> “No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §14).

<sup>103</sup> Ao se colocar contra “os princípios teleológicos supérfluos” não significa que Nietzsche seja contrário a todos os princípios teleológicos, pois, como mostrou John Richardson, a vontade de potência enquanto natureza dos impulsos, por exemplo, possui um princípio teleológico interno, a saber, que a unidade dos impulsos buscam melhorar o seu progresso. Isto é, a vontade de potência não deve ser compreendida como um princípio teleológico que revela que os impulsos buscam potência (como algo que não se tem e se busca) ou estão constantemente em busca de potência (como algo que se é e se busca), mas que por serem vontade de potência, eles buscam melhorar o seu próprio progresso (como algo que se é, mas não se busca, na medida em que sua finalidade é o seu próprio fortalecimento), isto é, vontade de potência configura um princípio teleológico interno e dependente dos impulsos e não externo a eles.

nietzschiana ao darwinismo, tendo em vista que o filósofo não compreende que “as espécies crescem em perfeição”, isto é, que a evolução “caminha” para seres mais perfeitos. O que de fato ocasiona, é a preponderância do tipo mais fraco de homem<sup>104</sup>.

No entanto, como bem mostra Helmut Heit a partir de uma análise da obra *Para além do Bem e do Mal*, o fato de Nietzsche possuir algumas concepções que são próximas e, algumas vezes, reformulações das ciências de sua época não fazem do filósofo um naturalista, na medida em que a sua epistemologia crítica acaba por mitigar o naturalismo. Assim, para o comentador, a natureza humana expressada em um contínuo naturalista de organização fisiopsicológica em contraposição ao dualismo corpo/alma e razão/natureza, mesmo sob a ótica da vontade de potência, reserva um naturalismo antirreducionista. No entanto, aforismos dessa mesma obra, como §15 em que o filósofo assume o sensualismo como hipótese reguladora ou princípio heurístico, mas finda esse aforismo com a questão: “o mundo exterior não é obra de nossos órgãos – ?” (JGB/BM §15), revelam que Nietzsche não coloca o naturalismo/sensualismo acima do idealismo, ou seja, não estabelece incondicionalidade ao conhecimento empírico, de maneira que o sensualismo possibilitar-nos-ia a assimilação verdadeira da realidade.

Logo, para o comentador, em *BM* encontramos, de fato, perspectivas naturalizantes ao invés de um projeto naturalista nietzschiano<sup>105</sup>. Essa perspectiva de Heit acerca do ceticismo epistemológico naturalista de Nietzsche em *BM*, a nosso ver, parece corroborar com nossa perspectiva que Nietzsche, no aforismo §230 dessa obra, não esteja decretando um programa naturalista. Pelo contrário, a nosso ver, Nietzsche está admitindo uma naturalização completa do homem, introduzindo o

---

<sup>104</sup> Há um debate acerca se Nietzsche compreendeu bem essa questão do evolucionismo darwiniano. Alguns comentadores julgam que Nietzsche confundiu Darwin com darwinistas vulgares. Contudo, Emmanuel Salanskis aponta que, a partir da segunda edição da obra *A origem das espécies*, Darwin realmente admitiu um progressionismo, ainda que hipotético: “A ideia crucial de Darwin consistiu numa aproximação entre dois conceitos de progresso: primeiro, a elevação competitiva, que corresponde a uma melhor adaptação do ponto de vista da seleção natural; e, em seguida, a complexificação orgânica, definida em referência à embriologia comparada de Karl Ernst von Baer e à zoologia de Henri Milne Edwards. A hipótese darwiniana foi que esses dois conceitos coincidem tendencialmente, ou seja, a complexificação seria, em regra geral, uma vantagem adaptativa, que aumentaria as chances de sobrevivência e de reprodução de um organismo”. (SALANSKIS, 2018, p. 98)

<sup>105</sup> Além disso em relação a alegação de Brian Leiter de que o naturalismo nietzschiano é um N-metodológico especulativo, ou seja, em continuidade com a investigação científica, em relação à *BM*, Heit parece certo ao afirmar que “Eu assumo ser de melhor conselho tomar as suas formas de escrita filosófica enquanto em continuidade com certos resultados essenciais ou convicções da ciência a ele contemporânea, mas não com os métodos de pesquisa científica propriamente” (HEIT, 2015, p. 245-246).

homem que, assim como todos os outros seres, consegue ter apenas um olhar perspectivo sobre o mundo e jamais assimilar a verdade de um mundo dinâmico e múltiplo. Aqui, “o mundo tornou-se novamente infinito para nós”.

### 3.2 “Restauração da Natureza”: o naturalismo moral

O naturalismo moral nietzschiano tem suas questões mais bem trabalhadas, a nosso ver, na obra *Crepúsculo dos Ídolos* e, como mostraremos na próxima seção, consagra-se em *O Anticristo*. No *Crepúsculo*, o filósofo contrapõe a moral como contranatureza ao naturalismo moral (GD/CI *Moral como contranatureza*, §4). No capítulo “Os quatros grandes erros” desta obra, busca elucidar a verdadeira causalidade que abriga seu naturalismo moral. No aforismo “valor natural do egoísmo”, faz um ensaio desse naturalismo. Com a tarefa de retornar o homem à natureza, estabelece o caminho a ser percorrido para que possa criar uma moral natural. E, por fim, pressupõe o seu entendimento de liberdade e um tipo de liberdade que para ele é nociva.

A nosso ver, o ponto primordial do naturalismo moral nietzschiano consiste no que ele identificou como crítica – a desnaturalização da moral – e como tarefa construtiva – a restauração da natureza:

Sobre a desnaturalização da moral. Que se separe a ação do homem; que o ódio ou o desprezo sejam dirigidos contra o "pecado"; que se acredite que existam ações que são boas ou más em si mesmas (Nachlass/FP 1887, 10[46]).

Restauração da "natureza": uma ação é em si completamente vazia de valor: tudo depende de quem a executa. O "crime" em si pode ser, em um caso, o maior privilégio, em outro caso, um estigma (Nachlass/FP 1887, 10[47]).

Começamos pelo que o filósofo compreende por não separar a ação do homem. A nosso ver, esse princípio ressoa em duas passagens de duas obras centrais do período tardio. Uma vez que o naturalismo moral nietzschiano necessita estar em concordância com o seu entendimento de natureza humana, isso leva o filósofo a repensar e estabelecer o seu entendimento de causalidade. Como vimos, Nietzsche não compreende o homem como *causa sui* de suas ações. Neste sentido, o filósofo coloca novamente em contraposição a ideia de causalidade da moral como contranatureza de sua ideia de causalidade que para ele é natural, própria de seu

naturalismo moral. Em duas passagens, a primeira em *Genealogia da moral*, e a segunda em *Crepúsculo dos ídolos*, o filósofo se ocupa necessariamente em diferenciar uma causalidade falsa de uma verdadeira. Na *Genealogia*, o filósofo, ao apontar o erro dos sacerdotes por separarem o agente do ato, estabelecendo entre os dois o livre arbítrio, revela que:

Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade - melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um "sujeito", é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe "ser" por trás do fazer, do atuar, do devir; "o agente" é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa, quando dizem que "a força movimenta, a força origina", e assim por diante - [...] O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito (GM/GM II §13).

Ou seja, Nietzsche não separa o agente da ação, ou melhor, não compreende um sujeito por trás do ato. Não faz, como os sacerdotes e os cientistas que separam um acontecimento entre sujeito e ação, agente e ato, mas compreende essas duas esferas como o acontecimento mesmo, como devir, como efetividade; o ato não deriva da força, mas o ato é a própria força. Isso significa que os atos não são efeitos de uma vontade livre e autônoma, mas consistem na expressão do próprio ser do homem, dos *quanta* de forças que dispõem. Por isso, a nosso ver, Nietzsche busca evidenciar o erro da confusão de causa e consequência em *Crepúsculo dos Ídolos*:

Erro da confusão de causa e consequência. — Não há erro mais perigoso do que confundir a consequência e a causa: eu o denomino a verdadeira ruína da razão. Porém, esse erro está entre os mais antigos e mais novos hábitos da humanidade: ele é até santificado entre nós, leva o nome de "religião", "moral". Cada tese formulada pela religião e pela moral o contém; sacerdotes e legisladores da moral são os autores dessa corrupção da razão. — Eis um exemplo: todos conhecem o livro do famoso Cornaro, em que ele recomenda sua exígua dieta como receita para uma vida longa e feliz — e também

virtuosa. Poucas obras foram tão lidas, ainda agora milhares de exemplares são impressos anualmente na Inglaterra. Duvido que algum livro (excetuando-se, naturalmente, a Bíblia) tenha causado tanto mal, tenha abreviado tantas vidas, como esse bem-intencionado *curiosum* [coisa curiosa]. Razão para isso: a confusão entre o efeito e a causa. O bom italiano via em sua dieta a causa de sua longa vida: ao passo que a precondição para uma longa vida, a extraordinária lentidão do metabolismo, o baixo consumo, era a causa de sua exígua dieta. Ele não tinha a liberdade de comer pouco ou muito, sua frugalidade não era um “livre-arbítrio”: ele ficava doente quando comia mais. Mas quem não é uma carpa<sup>45</sup> não só faz bem em comer propriamente, mas disso tem necessidade. Um erudito de nossa época, com seu rápido consumo de energia nervosa, se destruiria com o regime de Cornaro. *Crede experto* [Creia no perito] (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, §1).

Como podemos ver no caso de Cornaro, não podemos separar o homem de suas ações, uma vez que as ações são expressões da própria natureza do homem. Submeteu-se uma falsa noção causal, pois a dieta de Cornaro não era causada pelo sujeito livre e autônomo Cornaro, mas sim consiste na expressão da própria natureza de Cornaro, de seu metabolismo lento, ou seja, a causa das nossas ações não deve ser buscada em nossa autonomia mediante a razão, mas sim no conhecimento da nossa natureza fisiopsicológica. Isso é muito importante para o naturalismo moral nietzschiano, pois uma vez que ele compreende a moral como expressão das condições de existência de um determinado tipo de homem, os valores decorrem desta maneira, isto é, das necessidades de autoconservação e expansão dos homens.

Como vimos nos fragmentos que introduzem essa seção de nosso trabalho, Nietzsche compreende esse processo como a desnaturalização da moral, isto é, separar homem e ação e disso avaliar e fixar valores apenas a partir das ações. Assim, Nietzsche consegue manter as ações neutras<sup>106</sup>; dependerá do tipo de homem que se é. Eliminando, desse modo, os pecados, os vícios, os instintos caluniados, a natureza pecaminosa; isto é, se alguém não consegue, por exemplo, dar moderação ou espiritualizar um instinto, o problema não é o instinto em si, mas esse homem. Por isso, Nietzsche contrapõe a moral como contranatureza com o naturalismo moral, uma vez que se a moral coloca alguns instintos naturais humanos como maus, como pecaminosos, consiste em que a natureza desses homens que são ruins em sua organicidade fisiopsicológica, não os instintos. Como vimos no primeiro capítulo, a moral como contranatureza surge exatamente assim. Alguns homens, devido à sua

---

<sup>106</sup> Essa concepção nietzschiana é elaborada, pelo menos, desde a obra *A Gaia Ciência* com o aforismo §335.

própria natureza debilitada que os fadaram a não conseguirem resistir aos estímulos, estabeleceram alguns instintos como “maus” em si e, por isso, prescreveram uma moral castradora, para castrar esses instintos maus do homem.

Com isso, Nietzsche pôde restabelecer a inocência do homem e do devir, uma vez que as ações dos homens partem necessariamente de sua natureza, logo ele não é livre para agir diferente e, à medida que o mundo foi desprovido de um criador e de um caráter teleológico, não há em “quem” despojar a culpa pelo o que se é. Além disso, não podemos mais realizar juízos de valor sobre as ações separadas dos homens que as executam, como também conceder uma lista fixa de “virtudes” e “vícios”, tampouco responsabilizar o homem pelo seu ser:

Qual pode ser a nossa doutrina? — Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio [...]. Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade própria, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade não se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo — não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não existe nada fora do todo! — O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma causa prima, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, apenas isto é a grande libertação — somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. — (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, §8).

Duas consequências diretas tiramos dessa causalidade natural que o filósofo defende. A primeira revela que as ações, não possuindo valores em si, aos instintos que outrora foram difamados, restabelecem a sua boa consciência e a possibilidade de suas expressões. A segunda consiste em que uma vez que o homem não é livre, mas age segundo a sua natureza, deslegitima-se o seu autodesprezo e culpa:

Que se volte a dar ao homem o valor de seus impulsos naturais. Que se impeça seu autodesprezo (não a do homem como indivíduo, mas a do homem como natureza...) Que se retire as oposições das coisas depois de compreendermos que fomos nós que as introduzimos. Que se retire a *idiosincrasia* social da existência em geral (culpa, punição, justiça, integridade, liberdade, amor, etc.) (Nachlass/FP 1884 9 [121]).

A segunda constatação da “desnaturalização da moral” e da “restauração da natureza” consiste que Nietzsche estabelece, portanto, que não há valores objetivos, universais e *a priori* no mundo e que, logo, os valores são projeções instintivas humanas. Neste sentido, seu naturalismo moral determina que para cada tipo de homem há instintos e, logo, as expressões deles, isto é, as ações que são naturalmente “boas” ou “más”, ou seja, auxiliam ou obliteram a sua autoconservação e autoexpansão. Isto configura o que Nietzsche compreende por valores naturalistas e, como revela em um fragmento póstumo, ele pretende substituir os valores morais por esses valores<sup>107</sup>. Como o caso de Cornaro, por exemplo, em que sua dieta era específica à natureza e não poderia ser prescrita a todos os homens. Logo, diferente da moral que aponta que certas ações são responsáveis pelo caráter feliz ou bem logrado do homem, para Nietzsche é o fato de o homem ser uma feliz e saudável constituição orgânica que determina as suas ações. Desse modo, é o “caráter” do homem que faz as suas ações e não as ações que fazem o seu “caráter”:

A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo — assim será feliz! Caso contrário...”. Toda moral, toda religião é esse imperativo — eu o denomino o grande pecado original da razão, a desrazão imortal. Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto — primeiro exemplo de minha “transvaloração de todos os valores”: um ser que vingou, um “feliz”, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é o efeito de sua felicidade... Vida longa, prole abundante, isso não é recompensa da virtude; a virtude mesma é, isto sim, essa desaceleração do metabolismo que, entre outras coisas, tem por consequência uma vida longa, uma prole abundante, em suma, o cornarismo. — A Igreja e a moral dizem: “o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína”. Minha razão restaurada diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, seguem-se daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes, como sabe toda natureza esgotada). Um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal ou tal doença é responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir à doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário. O leitor de jornais diz: esse partido se arruína cometendo tal erro. Minha política mais elevada diz: um partido que comete tais erros está no fim — já não tem sua segurança de instinto. Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o ruim. Tudo bom é instinto — e, portanto, leve, necessário, livre. O esforço é uma objeção, o deus se diferencia tipicamente do herói (na minha linguagem: pés ligeiros são o primeiro atributo da divindade) (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, §2).

---

<sup>107</sup> “Para o plano. Em vez de valores morais, apenas valores naturalistas. Naturalização da moralidade” (Nachlass/FP 1887 9 [8]).

Além disso, Nietzsche busca trocar uma segunda noção causal do cristianismo pela causalidade natural de seu naturalismo moral. Como revela em *O Anticristo*, os sacerdotes sancionaram Deus como a ordem moral do mundo, como aquele que prescreve as leis e que pune ou recompensa o homem a partir de seus atos. Desse modo, retiraram do humano, a capacidade para perceber quais ações são naturalmente boas ou más dependendo do tipo de indivíduo que se é e das condições que se encontra. Assim, ao invés do homem aprender a não agir de determinada maneira devido às consequências naturais que tal ação acarreta, o sacerdote ensinou o homem a agir de determinadas maneiras para não ser punido, mas sim recompensado por Deus. Estabeleceu-se, portanto, uma causalidade contranatural, isto é, algumas ações são estabelecidas como más devido à pecaminosidade residente em nossa natureza que acarreta, por sua vez, em ações más<sup>108</sup> e não porque a partir de nossa constituição elas sejam naturalmente más, ou seja, nociva a nós. Contudo, como já vimos, Nietzsche compreende que não há ações boas ou más *a priori*, dependendo do tipo de indivíduo que se é e das consequências naturais que tal ato ocasiona:

Transfiguração das consequências naturais de uma ação  
não existem mais consequências naturais: mas a desobediência é punida e a virtude é recompensada.  
a felicidade, a vida longa, a descendência – todos são consequências da virtude, adquirida pela ordem eterna das coisas –  
a impureza, por exemplo, é proibida, não porque suas consequências sejam prejudiciais à saúde: mas porque é proibido, é prejudicial à saúde...

\* \*

Assim, em princípio: a consequência natural de uma ação é apresentada como recompensa ou como punição, pois é algo prescrito ou proibido, respectivamente...

para isso, é necessário que a maioria das punições não seja apenas natural, mas sobrenatural, de além, apenas futura ...

\* \*

Portanto, em princípio: todo inconveniente, todo infortúnio é prova de culpa: mesmo todos baixa forma de existência (animais, por exemplo) O mundo é perfeito: assumindo que a lei seja cumprida. Toda a imperfeição vem da desobediência à lei (Nachlass/FP 1888, 14[215]).

---

<sup>108</sup> Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, com o “pecado”: a mendacíssima maneira de interpretar de uma suposta “ordem moral do mundo” com qual o conceito natural de “causa” e “efeito” é definitivamente virado de cabeça para baixo. Tendo eliminado do mundo, com a recompensa e a punição, a causalidade natural, necessita-se de uma causalidade *contranatural*: toda a restante e naturalidade segue-se então (AC/AC §25).

Como vimos, Nietzsche pretende substituir os valores morais pelos valores naturalistas em que:

(...) um ser que vingou, um “feliz”, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas, ou seja, projeta instintivamente no mundo o seu bem e o seu mal (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, §2).

Desse modo, como revela em um fragmento póstumo, a rejeição nietzschiana dos valores da moral como contranatureza não configura no em si desses valores, pois, logicamente, se as ações não são boas em si, elas também não podem ser más em si. O problema consiste no fato de que essa moral está posta a todos os homens, sendo nociva para o tipo mais forte. É preciso, portanto, estabelecer uma outra moral que esteja a serviço da conservação e expansão do tipo forte, assim como a moral como contranatureza está para o tipo fraco que, aliás, para o filósofo, pode seguir existindo:

As virtudes são tão perigosas quanto os vícios, na medida em que são deixadas a dominar do exterior como autoridade e lei e não são produzidas de si mesmo, como é justo, como a autodefesa e necessidade mais pessoais, como uma condição precisamente de nossa existência e bom trabalho, que nós mesmos conhecemos e reconhecemos, independentemente de os outros crescerem conosco nas mesmas condições ou em condições diferentes. Esse preceito da periculosidade da virtude objetiva, entendida de maneira impessoal, também se aplica à modéstia: muitos dos espíritos escolhidos sucumbem a ela (Nachlass/FP 1886/1887, 7[6]).

Se não se pode estabelecer uma ética universal, dada as diferenças fisiopsicológicas e de contextos entre os homens, tampouco o naturalismo moral nietzschiano, como aponta o filósofo, consiste em um tipo de ética individualista, uma vez que Nietzsche não pretende dar liberdade para que todos os homens possam criar os próprios valores, já que isso estaria em contradição com a sua pretensão de estabelecer uma hierarquia entre homem e homem. Mas consiste em conceder, dependendo do tipo de homem que se é, o seu direito de “exercer” potência, de se autoconservar e autoexpandir. Logo, também não consiste em uma ética individualista, na medida em que as diferentes morais que serão postas não levarão em consideração as condições de existência específicas de cada pessoa, mas do tipo de pessoa que ela se insere, que Nietzsche, no geral, identifica como o tipo forte ou o tipo fraco de homem:

Minha filosofia é direcionada à hierarquia: não à moral individualista. O sentido do rebanho deve reinar no rebanho - mas não deve ir além: os guias do rebanho precisam de uma avaliação fundamentalmente diferente de suas próprias ações, da mesma forma que as independentes ou os "predadores" etc. Além dos dois movimentos, a moral individualista e coletivista, porque o primeiro também ignora a hierarquia e quer dar a cada um a mesma liberdade que todos. Meus pensamentos não giram em torno do grau de liberdade que deve ser concedido a um, ao outro ou a todos, mas sim ao grau de poder que um ou outro deve exercer sobre outros ou sobre todos, [...]

Não se engane sobre si mesmo! Se alguém ouve dentro de si o imperativo moral que o altruísmo entende, ele pertence ao rebanho. Se alguém tem o sentimento oposto, se sente que suas ações altruístas e desinteressadas constituem seu perigo, sua perda, ele não pertence ao rebanho (Nachlass/FP 1886/1887 7[6]).

Esse fragmento póstumo, a nosso ver, ressoa diretamente no aforismo “valor natural do egoísmo” de *Crepúsculo dos Ídolos*, pois, como revela, sua moral pretende estabelecer uma hierarquia a partir do estado fisiopsicológico dos homens para permitir graus diferentes de direitos, como o direito ao egoísmo por exemplo. Esse estado hierárquico entre os homens consiste em uma solução filosófica/moral ao dilema de não separar homens das ações, pois ao invés de atribuir juízos de valor e fixá-los como “bons” e “maus”, Nietzsche entende que o que outrora foi entendido como mau, pode ser valioso, mas dependendo do tipo de indivíduo que se é, ou seja, *a priori* os instintos e suas expressões são neutras e devem se manter assim, pois diferentes tipos humanos requerem diferentes tipos de valores.

Além disso, nesse aforismo, Nietzsche apresenta o critério para avaliar os valores e os homens, a saber, a totalidade da vida. Assim, como no caso do egoísmo, se o homem representa a linha ascendente da vida, ou seja, se é herdeiro de uma fortuna de forças seu direito ao egoísmo deve ser maior, à medida em que as consequências que suas criações/ações acarretam à totalidade da vida a “faz dar um passo adiante”, isto é, contribui para proliferar tanto novos homens fortes quanto a afirmação da vida. Se o indivíduo é um decadente, como vimos, suas criações/ações proliferam a decadência e a negação da vida.

Como o filósofo aponta em *Crepúsculo dos Ídolos*, não há fatos morais, mas apenas interpretações morais dos fenômenos (GD/CI Os “melhoradores” da humanidade, §1), ou seja, o mundo sendo desprovido de valores é o homem que projeta instintivamente valores no mundo<sup>109</sup>. Neste sentido, como revela em um

---

<sup>109</sup> Como bem lembram Pietro Gori e Paolo Stellino o perspectivismo nietzschiano não se limita apenas ao conhecimento, mas consiste também em um perspectivismo moral, isto é, que não há valores objetivos no mundo.

fragmento póstumo: “Sem um determinado ponto de vista, não se pode falar sobre o valor de nenhuma coisa: uma determinada afirmação de uma determinada vida é o pressuposto de todo estimar (*Schätzens*)” (Nachlass/FP 1884 26[55]). Desse modo, uma vez que não há valores objetivos, universais e *a priori* no mundo, apenas escolhendo um critério podemos avaliar os valores. A vida como sendo o critério avaliativo do filósofo possui um benefício, pois na medida em que não pode ser avaliada, Nietzsche escapa, assim, como aponta Scarlett Marton, de um círculo vicioso<sup>110</sup>. Contudo, como também revela em um fragmento póstumo, é necessária uma interpretação do que seja a vida<sup>111</sup>. O filósofo conclui, portanto, que para ele a vida é vontade de potência ou um caso particular dela. Desse modo, se às vezes parece que o critério da moral nietzschiana consiste no tipo forte, a vida ascendente, consiste que, ao não separar ação e homem, logicamente as ações da vida ascendente tendem a serem mais valiosas à totalidade da vida<sup>112</sup>.

Diferente, portanto, de algumas interpretações da moral nietzschiana, que a subscreve em um tipo de naturalismo ético como uma variação do perfeccionismo ou uma teoria das virtudes a partir da correlação entre excelência e o valor natural da potência<sup>113</sup>, a nosso ver, Nietzsche não coloca a grande saúde (*grosse Gesundheit*) ou a excelência como critério universal para avaliar a vida humana, mas como condição para a criação de novos valores<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> “Seria preciso estar numa posição fora da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do valor da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §5).

<sup>111</sup> “Que valor tem as nossas estimativas de valor e nossas próprias tábuas de bens? O que resulta de seu domínio? Para quem? A respeito de que? - Resposta: para a vida. Mas o que é a vida? Aqui, portanto, é necessário uma versão mais precisa do conceito de “vida”: minha fórmula para isso é: a vida é a vontade de potência” (Nachlass/FP 1885/1886 2 [190]).

<sup>112</sup> Em relação à segunda ordem da ética, isto é, as indagações metaéticas, extrapola os objetivos deste trabalho, realizar todas as imbricações da teoria moral nietzschiana. No entanto, a nosso ver, visto que há duas interpretações concorrentes, primeiro que Nietzsche seria um antirrealista ou, a partir da doutrina da vontade de potência, seria um realista naturalista, Nietzsche é um antirrealista, dado que a própria doutrina da vontade de potência se sustenta no perspectivismo e seu critério avaliativo surge da necessidade de forjar interpretativamente um critério em um mundo completamente indiferente a esses substratos. Assim, se o critério for outro, os valores são outros. Se a vida é entendida de outra maneira e não como vontade de potência, os valores são outros também. Ou seja, a pretensão de objetividade dos valores já parte do perspectivismo.

<sup>113</sup> Como veremos, essas interpretações são mais desenvolvidas pelos comentadores de língua inglesa e, como eles geralmente traduzem *Wille zur Macht* como *Will to Power*, o que seria traduzido em português mais precisamente como “Vontade de poder” e não “potência”. No entanto, para seguirmos a tradução que escolhemos e não gerar dúvidas ao leitor se estaríamos nos referindo ao conceito de *Wille zur Macht* decidimos traduzir como potência.

<sup>114</sup> Note que no aforismo §382 de *A Gaia Ciência* em que o filósofo aborda a grande saúde, Nietzsche aponta que ela é apenas um meio e que em algum momento o homem deve até mesmo perdê-la.

De modo geral, o naturalismo ético consiste na teoria que reduz termos avaliativos de termos descritivos. O “bom”, referindo-se à qualidade “natural” que, no caso da filosofia nietzschiana, seria identificado como potência. Isto é, “bom” sendo definido como potência, nossas ações seriam justificadas ou “certas” à medida que produzem ou tendem a produzir a qualidade relevante, isto é, potência.

O naturalismo ético precisa, *a priori*, lidar com a falácia naturalista nas suas duas vertentes. A primeira foi formulada por Hume, na obra *Tratado da natureza humana*, em que o filósofo inglês constata que não podemos derivar de fatos descritivos fatos de valor. A segunda foi formulada por Moore em *Principia Ethica*, referindo-se ao problema semântico que há nas tentativas de definir “bom” a partir de propriedades naturais. De modo geral, as duas vertentes da falácia naturalista referem-se à lacuna entre o ser e o deve ser, ou seja, entre os fatos descritivos e o âmbito da ética que é normativa. Assim, a nosso ver, como no caso do egoísmo em *Crepúsculo dos Ídolos*, potência para Nietzsche é neutra, isto é, não possui valor em si. Logo, potência não pode ser identificada como um valor natural, pelo menos não *a priori*. O que Nietzsche nos revela é que a partir do critério avaliativo de sua filosofia que é a totalidade da vida, potência recebe um valor natural dependendo do tipo de homem que for permitida, à medida que as suas ações acarretam consequências positivas à totalidade da vida. Ou seja, se for um homem fraco tende a ter pouco ou nenhum valor, se for um tipo forte tende a ter muito valor. Desse modo, Nietzsche não está definindo potência como “bom” em termos referentes à falácia de Moore, isto é, o filósofo não está definindo “bom” *a priori*, dado que, a seu ver, nada pode ser definido como “bom” *a priori*, isto é, potência e todas as outras propriedades naturais, como o egoísmo, são neutras. Neste sentido, Nietzsche estaria próximo de Moore em sua consideração acerca dos naturalismos éticos, no entanto, não com uma objeção semântica, mas metafísica, uma vez que o filósofo é um antirrealista e seu perspectivismo (*Perspektivismus*) moral, como vimos, revela que só podemos abordar valores sob o empréstimo de uma perspectiva.

Já em relação à falácia naturalista estabelecida por Hume, ela se torna mais desafiadora, uma vez que não há um consenso bem estabelecido do que Hume está se referindo quando formula a seguinte passagem de seu tratado:

Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez se mostre de alguma importância. Em todo sistema de moral que até

hoje encontrei, sempre notei que o autor segue durante algum tempo o modo comum de raciocinar, estabelecendo a existência de Deus, ou fazendo observações a respeito dos assuntos humanos, quando, de repente, surpreendo-me ao ver que, em vez das cópulas proposicionais usuais, como *é e não é*, não encontro uma só proposição que não esteja conectada a outra por um *deve ou não deve*. Essa mudança é imperceptível, porém da maior importância. Pois, como esse *deve ou não deve* expressa uma nova relação ou afirmação, esta precisaria ser notada e explicada; ao mesmo tempo, seria preciso que se desse uma razão para algo que parece inteiramente inconcebível, ou seja, como essa nova relação pode ser deduzida de outras inteiramente diferentes. Mas já que os autores não costumam usar essa precaução, tomarei a liberdade de recomendá-la aos leitores; estou persuadido de que essa pequena atenção seria suficiente para subverter todos os sistemas correntes de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não está fundada meramente nas relações dos objetos, nem é percebida pela razão (HUME, 2009, p. 509).

Há, pelo menos, duas interpretações sobre essa passagem. A primeira é mais radical e sentencia que toda e qualquer teoria que transita do “ser” para o “deve ser” comete a falácia de Hume. A nosso ver, a dificuldade de manter essa perspectiva consiste que, aparentemente, o próprio Hume teria, em sua teoria moral, cometido tal falácia a partir dessa interpretação. No entanto, também não há consenso sobre isso, uma vez que alguns comentadores discutem o que é descrição, justificação e prescrição nos textos de Hume<sup>115</sup>. De todo modo, em *Humano*, Nietzsche parece recusar este tipo de refutação ao apontar que, a partir de uma análise equivocada do que seja o altruísmo, Schopenhauer construiu uma ética falsa<sup>116</sup>. Ou como aponta em

---

<sup>115</sup> Ver, por exemplo: OLIVEIRA, André Matos de Almeida; CARDOSO, Renato César. Quem tem medo da guilhotina? Hume e Moore sobre a falácia naturalista. **Analytica. Revista de Filosofia**, v. 21, n. 2, p. 147-182.

<sup>116</sup> No aforismo §37 de *Humano*, Nietzsche expõe que: “os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa” (MAI/HHI §37). Partindo do questionamento acerca da maneira em que o filósofo compreende uma “ética falsa”, acreditamos encontrar uma resposta a partir dos aforismos 57, 59 e 101, considerando a concepção nietzschiana deste período, isto é, de que não existiriam ações desinteressadas, ou seja, que de fato as ações que aparentam ser altruístas são movidas pelo egoísmo do indivíduo em busca por prazer, desvio de desprazer e incremento de poder. No aforismo 57, Nietzsche realiza uma crítica direta ao altruísmo entendido por Schopenhauer. Desse modo, o filósofo não compreende os atos altruístas como uma ultrapassagem do princípio de individuação, ou seja, o compassivo não reconhece a vontade essencial do mundo e se sente identificado com o indivíduo que sofre, mas acontece justamente o oposto, o compassivo não compreende o outro como um indivíduo indiferente de si, mas como uma parte de si, ou seja, ele não sente e age em função do outro mesmo, pois: “Na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (MAI/HHI §57). No aforismo 59, o filósofo revela que é preciso ter grande força de imaginação para poder sentir compaixão. Por fim, Nietzsche reconhece que o egoísmo não é mau, pois a ideia de próximo é muito fraca em nós, sendo a compaixão uma capacidade imaginativa do intelecto humano, pois “saber que o outro sofre é algo que se aprende, e que nunca pode ser aprendido inteiramente” (MAI/HHI §101). Com essas considerações, supomos que uma ética seria falsa em se sustentar em erros psicológicos, como aponta Nietzsche com o caso da ética que se segue das ações altruístas, pois como demonstra a partir desses aforismos supracitados, o altruísmo não consiste em um impulso natural do homem, mas parte do egoísmo e no máximo se torna possível a partir da força de imaginação do intelecto, mas que nunca pode ser sentido

*Crepúsculo dos Ídolos* que a partir de uma interpretação do livre arbítrio o cristianismo instaurou uma metafísica do carrasco que teve efeitos nefastos para a humanidade<sup>117</sup>. Ou seja, Nietzsche parece recusar a ideia de que a normatividade deva residir em um mundo completamente emancipado do âmbito do ser, pois, assim, construímos teorias morais no mínimo em desacordo com a efetividade, sendo especulações estereis que nada contribuem para a vida humana; ou podem resultar como o livre arbítrio do cristianismo, isto é, ter efeitos extremamente nocivos para o homem.

Isto não quer dizer que a busca nietzschiana de uma compreensão mais adequada de natureza humana consiste na aceitação passiva de nossa constituição, mas que para, a partir dessa compreensão mais adequada, possamos ter uma vida ética mais significativa e menos nociva. Ademais, dado que o filósofo compreende a moral como uma projeção instintiva dos homens, não basta apenas conhecer a natureza humana de modo mais geral, mas também os instintos, os afetos e a condição de saúde (*Gesundheit*) da organização fisiopsicológica de cada moralista, para compreendermos as suas "verdadeiras" motivações que "escondem" as suas valorações.

A segunda interpretação, portanto, que achamos mais plausível, sustenta que está cometendo a falácia naturalista quem deduz de premissas puramente descritivas, uma conclusão normativa. Vejamos o naturalismo moral nietzschiano para conferir se seu empreendimento comete tal falácia. Precisamos, ainda que minimamente, separar no naturalismo moral nietzschiano o que é descrição, justificção e prescrição.

Nietzsche aponta que o homem, assim como todo animal, busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de potência (GM/GM III §7) e que a moral não passa disso, isto é, os valores são criados para o homem se

---

profundamente. Neste sentido, uma ética como a de Schopenhauer, que pressupõe a compaixão como o sentido moral da ação humana, sustenta-se em uma compreensão de homem equivocada, por esse fato, consistiria, portanto, em uma ética falsa. No nosso entender, partindo do que foi exposto, para Nietzsche é equivocado construir uma ética sem um conhecimento profundo da natureza humana, pois pode ocasionar em pressupostos que não pode o homem realizar. Na medida em que Nietzsche compreende o homem em *Humano* como um arranjo de impulsos, que as ações humanas são necessárias, que não há liberdade da vontade e que os impulsos e as ações humanas são movidos pela busca por prazer e incremento de poder, estabelecer uma ética a partir do altruísmo só funcionaria na especulação, não tendo eficácia alguma no mundo imanente.

<sup>117</sup> Nietzsche, no aforismo §7 do capítulo "Os quatro grandes erros" de *Crepúsculo dos ídolos* coloca o Cristianismo como uma metafísica do carrasco por instituir instintivamente o livre arbítrio a fim de julgar e punir os homens. No entanto, Giacoia identifica que a metafísica que remonta a Platão e, na modernidade, a Kant e Schopenhauer abrigam o mesmo espírito de vingança que no Cristianismo.

autoconservar e autoexpandir. Em *O Anticristo*, quando o filósofo aponta que “bom” é o que aumenta potência (AC/AC §2), ele não está, a nosso ver, cometendo a falácia naturalista porque ele não está definindo o que é bom, tampouco derivando de uma sentença factual para uma sentença normativa, mas sim consiste em uma sentença descritiva a partir de sua concepção de natureza humana. Ou seja, aquilo que definimos como bom é aquilo que aumenta nossa potência, e aquilo que definimos mau é o que nos dá fraqueza, assim como sentimos felicidade quando superamos uma resistência. Ou seja, assim como Hume revela em seu *Tratado*, a saber, que as nossas sentenças sobre certo e errado consistem em sentimentos de aprovação ou desaprovação, isto é, que quando estamos aprovando ou desaprovando um objeto estamos fazendo a partir de estados mentais, Nietzsche também está descrevendo os “estados mentais”, ou melhor, os estados fisiopsicológicos de nossas avaliações e não apontando que aquilo que aumenta nossa potência ou sentimento de potência é bom<sup>118</sup>. Como revela no fragmento póstumo 14 [185] de 1888 não podemos medir o valor de uma ação a partir dos fenômenos que acompanham tal ação, como o sentimento de prazer ou desprazer, ou no caso da filosofia nietzschiana, aquilo que aumenta a potência ou o sentimento de potência, ou seja, a partir de seu valor biológico.

Logo, Nietzsche não nos convida a vivermos conforme a natureza, pois como revela aos estoicos, nós já somos natureza, ou seja, a vontade de potência não possui caráter normativo no pensamento de Nietzsche, pelo menos não *a priori*, mas apenas descritivo<sup>119</sup>:

Vocês querem viver “conforme a natureza”? Ó nobres estoicos, que palavras enganadoras! Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração, sem misericórdia ou justiça, fecundo, estéril e incerto ao mesmo tempo, imaginem a própria indiferença como poder — como poderiam viver conforme essa indiferença? Viver — isto não é precisamente querer ser diverso dessa

---

<sup>118</sup> Pode-se indagar acerca de nossa interpretação do aforismo §2 de *O Anticristo*, uma vez que Nietzsche, neste aforismo, parece adotar um “tom imperativo”. Uma interpretação diferente, mas que não altera nossa interpretação maior, consiste que talvez Nietzsche esteja “alertando” os tipos fortes, visto que, nesta obra, toma partido a favor deste tipo, para que não tomem como valores aquilo que lhes dão fraqueza, como a compaixão, por exemplo, mas maximiza seu sentimento de potência.

<sup>119</sup> Além disso, uma vez que a falácia naturalista de Moore consiste em um problema semântico, enquanto que a de Hume, em um problema lógico, questionamos, a partir das diversas críticas do filósofo ao raciocínio lógico, se Nietzsche realmente veria um problema real à sua filosofia caso ele cometesse essas falácias: “Teoria do abuso da lógica como se fosse um critério da realidade” (Nachlass/FP 1888, 18[2]). Contudo, como, a nosso ver, o filósofo não comete essas falácias não iremos nos adentrar com profundidade na questão de Nietzsche com a lógica.

natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente? E supondo que o seu imperativo “viver conforme a natureza” signifique no fundo “viver conforme a vida” — como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e têm de ser? — Na verdade, a questão é bem outra: enquanto pretendem ler embevecidos o cânon de sua lei na natureza, vocês querem o oposto, estranhos comediantes e enganadores de si mesmos! Seu orgulho quer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza “conforme a Stoa”, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem — como uma imensa, eterna glorificação e generalização do estoicismo! Com todo o seu amor à verdade, vocês se obrigaram por tanto tempo, tão obstinadamente, tão rigidamente, a ver a natureza de modo falso, ou seja, estoico, que afinal não a conseguem ver de maneira diversa — e alguma profunda arrogância ainda lhes dá a esperança tola de que, pelo fato de saberem tyrannizar a si mesmos — estoicismo é tyrannia consigo —, também a natureza se deixe tyrannizar: pois o estoico não é parte da natureza?... Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tyrânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira] (JGB/BM §9).

Como podemos ver, Nietzsche não está transitando de um “é” para um “deve ser”, pois isso seria uma contradição, dado que não faz sentido atribuir uma obrigação moral naquilo que os homens já são/fazem. Lembremos que a vontade de potência antes de ser um “princípio teleológico supérfluo”, isto é, antes de ser o que os homens buscam, consiste no que os homens são.

Se o critério fosse a maximização da autoconservação e da autoexpansão não teria nada de repreensivo na moral do tipo fraco, pois como vimos, seus valores são justamente para a conservação e a potencialização de sua natureza: “A vida ‘ascendente’ e a vida descendente: ambas formulam suas necessidades supremas em tábua de valores” (Nachlass/FP 1888 15 [2])<sup>120</sup>. Logo, Nietzsche não determina que devemos buscar as condições de expansão e preservação, ele diz, a nosso ver, que a moral é isso, ou seja, ele está descrevendo. Neste sentido, portanto, está fora da alçada da moral prescrever que o homem deva ou não buscar as condições de conservação e expansão. A “ironia” consiste em que ela mesma é um meio para isso.

---

<sup>120</sup> Interpretações da moral nietzschiana como perfeccionista possuem dificuldade em sustentar as críticas do filósofo ao sacerdote, pois, a princípio, ele poderia ser entendido como uma figura que floresce ao ultrapassar resistências internas e externas. Ver por exemplo: HURKA, Thomas. Nietzsche: Perfectionist. **Nietzsche and Morality**, 2007. Como argumentamos, Nietzsche pode criticar o sacerdote porque seu interesse não é o florescimento dos indivíduos, mas as consequências que acarretam à totalidade da vida, por isso o sacerdote é entendido negativamente, pois ele mantém uma moral que prolifera a decadência, a vontade de nada, o desprezo do homem pelo homem e não permite que tipos afirmativos de homens possam existir.

Ainda necessitamos averiguar o que é justificação e o que é prescrição na teoria moral de Nietzsche. Como já vimos, o critério avaliativo da filosofia nietzschiana consiste na totalidade da vida. Logo, ao não separar ação e homem, isto é, ao estabelecer as ações como neutras e que os juízos morais atribuídos a elas dependem de qual tipo de homem as ações serão permitidas, Nietzsche aponta que as ações e criações do tipo forte tendem a ser melhores para a totalidade da vida, pois, sendo afirmativo, o tipo forte prolifera tanto a afirmação da vida quanto as condições para o contínuo desenvolvimento do tipo forte de homem. Assim, pois, na visão do filósofo, devemos cultivar o tipo forte de homem. Logo, o naturalismo moral nietzschiano possui uma premissa valorativa entre “ser” e “deve ser”. Vejamos:

- 1- Todos os homens buscam se autoconservar e autoexpandir, sendo a moral um dos meios para o homem se conservar e se expandir (juízo descritivo);
- 2- A partir do critério avaliativo, a saber, a totalidade da vida, o tipo forte tende a ser melhor que o tipo fraco (juízo avaliativo);
- 3- Logo, devemos cultivar o tipo forte de homem (juízo prescritivo).

Como podemos ver, portanto, Nietzsche não parte diretamente de uma premissa descritiva para uma prescrição conclusiva. De fato, esse tipo de movimento seria até mesmo problemático à sua filosofia, à medida que todos os homens buscam se autoconservar e se autoexpandir, não teria como realizar juízo de valor se este fosse o critério prescritivo de Nietzsche<sup>121</sup>. O filósofo, portanto, submete um critério avaliativo para “permitir” a busca por autoconservação e autopotencialização.

---

<sup>121</sup> Thomas Hurka, ao apresentar um perfeccionismo moral nietzschiano reconhece os problemas que existem em vincular a filosofia de Nietzsche a um perfeccionismo baseado em uma concepção de natureza humana teleológica, isto é, uma teoria moral que possui como princípio geral de que o bem humano consiste em desenvolver a propriedade essencial ao ser humano, que no caso nietzschiano seria a vontade de potência, problemas como, por exemplo, a falácia naturalista ou o esvaziamento da teoria restrita à medida que se apresenta um argumento redundante ou falacioso ao reduzir a alegação de que é bom desenvolver as propriedades essenciais para os seres humanos à tautologia de que é bom desenvolver as propriedades que é bom desenvolver. Logo, o comentador sugere que o melhor a ser feito para a teoria moral de Nietzsche seria compreendê-lo como um perfeccionista amplo e não restrito ao abandonarmos sua forte ontologia da vontade de potência. Entendemos que tal recorte seria arbitrário, uma vez que a vontade de potência possui um papel central na filosofia moral nietzschiana. Além de que, a nosso ver, é justamente por sua ontologia ser forte que o filósofo escapa da falácia naturalista, pois, à medida que a identifica como tudo, seu critério avaliativo não pode ser a vontade de

Contudo, poderíamos perguntar se realmente devemos cultivar o tipo forte em contraposição ao tipo fraco, se talvez não deveríamos buscar um meio termo a partir de uma noção como de “bem comum”. Na visão de Nietzsche, nenhuma moral é desinteressada e todas elas formam, conservam e potencializam um tipo de homem. Logo, todas as morais são de fato imorais, como já vimos a partir do aforismo §5 do capítulo “Os ‘melhoradores’ da humanidade” de *Crepúsculo dos Ídolos*:

A moral do cultivo e a moral da domesticação são inteiramente dignas uma da outra nos meios de se imporem: podemos colocar como princípio máximo que, para fazer moral, é preciso ter a vontade incondicional do oposto [...] Expresso numa fórmula, pode-se dizer: todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, §5)

A diferença de Nietzsche consiste em que ele não esconde que é imoral a partir de diversas passagens que se coloca como imoralista (*Immoralist*). Ou seja, Nietzsche não esconde que sua filosofia é interessada e busca estabelecer condições para que o tipo forte de homem possa florescer<sup>122</sup>.

Ademais, como revela aos estoicos, viver é sempre querer ser diferente da natureza. A nosso ver, o filósofo aponta que é uma condição vital e, ao mesmo tempo, um impulso tirânico falsificar o mundo que é completamente indiferente às nossas projeções. Tanto é assim que a crítica nietzschiana aos estoicos não se refere ao fato de terem criado o mundo à sua imagem, pois o próprio filósofo revela em *BM*, como

---

potência, como sugere nesse aforismo 9 de *BM*, os homens já são naturezas, logo sua prescrição não pode ser “viva conforme a natureza”. Como vimos, o critério avaliativo de Nietzsche consiste na totalidade da vida, escapando, desse modo, tanto da falácia naturalista quanto do tipo de tautologia apontada por Hurka.

<sup>122</sup> A nosso ver, a descrição nietzschiana do que consiste ser imoralista em sua filosofia, na obra *Ecce Homo*, contribui para nossa interpretação, isto é, que o imoralismo significa a intenção de desfavorecer um tipo de homem – “No fundo são duas as negações que a minha palavra Imoralista encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os bons, os benévolos, os benéficos; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si — a moral de decadência, falando de modo mais tangível, a moral cristã. [...] Neste sentido denominava Zaratustra os bons ora “os últimos homens”, ora “o começo do fim”; sobretudo percebe-os ele como a espécie mais nociva de homem, porque impõem sua existência tanto à custa da verdade como às custas do futuro” (EH/EH *Por que sou um destino* §4) – E favorecer um outro tipo: “Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é — em consequência — um amigo dos maus. Se uma espécie-decadência de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pode acontecer somente à custa da espécie contrária, a espécie forte e segura da vida. Se o animal de rebanho resplende no brilho da virtude mais pura, o homem-exceção tem de ser rebaixado a homem mau. [...] esse gênero de homem que ele [Zaratustra] concebe, concebe a realidade como ela é: ele é forte o bastante para isso — ele não é a ela estranho, dela estranhado, ele é ela mesma, ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, somente então pode o homem possuir grandeza” (EH/EH *Por que sou um destino*, §5).

vimos, que o mundo como vontade de potência consiste em uma interpretação pessoal, revelando que é intrínseco ao filosofar, que é uma vontade de potência espiritualizada, submeter uma imagem ao mundo: “nós, os imoralistas, somos hoje a potência mais forte: as outras grandes potência nos necessitam... nós construímos o mundo a nossa imagem” (Nachlass/FP 1888 15 44).

Assim, quando Jesse Prinz aponta, por exemplo, que Nietzsche parece contrastar uma condição natural e saudável da condição colocada pelo cristianismo, que seria não saudável e não natural, consiste em um erro, a nosso ver, pois como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, a condição cristã é uma condição de natureza. De natureza contra natureza, mas ainda assim natural. Isto revela a importância do conceito primeiro de autocontradição fisiológica, e depois de decadência possui na filosofia nietzschiana, pois ele não critica o cristianismo por ser não natural ou antinatural, o que seria um erro, uma vez que para o filósofo tudo que existe é natureza. Logo, a condição cristã não pode ser algo diferente de natureza. Nietzsche mantém, assim, a vontade de potência no seu caráter descritivo.

Desse modo, levando como critério a totalidade da vida, podemos compreender como Nietzsche pôde, por exemplo, preferir a renúncia budista que estabelece uma prática de vida a fim de alcançar uma "paz de espírito", a vontade de potência dos sacerdotes cristãos, pois a totalidade da vida sendo critério, os feitos do cristianismo trouxeram consequências muito mais graves à totalidade da vida do que o budismo, isto é, o desprezo do homem pelo homem, a domesticação de todos os homens, a impossibilidade de surgir o tipo forte, o niilismo enquanto acontecimento histórico do esvaziamento dos valores etc. Nesse sentido, podemos compreender a contraposição que Nietzsche faz em *Crepúsculo dos Ídolos* entre a moral como contranatureza e o naturalismo moral revelando que, de fato, a diferença entre as duas reside entre uma boa e uma má constituição, pois enquanto a moral como contranatureza os instintos voltam-se uns contra outros, “o naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §4).

A nosso ver, ao fazer a totalidade da vida o critério avaliativo de sua moral natural, o filósofo enfraquece concepções de sua filosofia como compreendida por John Rawls, pois enquanto o autor coloca a filosofia nietzschiana como um tipo de perfeccionismo político, isto é, como um projeto que submete como a finalidade da

sociedade a criação de uma classe de grandes homens, em que os homens restantes terão que se contentar em viver em função deles, Nietzsche está mesmo preocupado é com a totalidade da vida.

Assim, tomar partido a favor dos homens fortes consiste que estes possuem ao criar uma boa disposição fisiopsicológica, logo, suas criações contribuíram para que continuamente surjam homens fortes e afirmativos. Lembremos que, ao buscar dar mais direito ao egoísmo para o tipo forte, Nietzsche aponta e acentua que ao fazer isso “a totalidade da vida *dá um passo adiante*”. Desse modo, tendo homens fortes e afirmativos, aqueles que ainda não possuem força suficiente terão com eles os meios educativos necessários para que possam vir a dominar. Ademais, para Nietzsche, toda criação cultural estando em domínio atua para formar o homem, ao mesmo tempo, beneficia um florescimento de um tipo a favor de outro. Logo, dado que para ele os homens não são iguais por possuírem diferentes disposições fisiopsicológicas, a justiça enquanto equidade de direitos e deveres de Rawls seria, na perspectiva nietzschiana, injusta, pois beneficiaria o florescimento de apenas um tipo de homem.<sup>123</sup>

Para o filósofo, toda teoria moral ou política auxilia e oblitera um tipo de ser humano. O que precisa ser delimitado pela humanidade, na perspectiva do filósofo, é se queremos auxiliar um tipo que é decadente, que pode trazer consequências nefastas para a totalidade da vida ou o tipo forte. Já em *A Gaia Ciência*, o filósofo toma partido pelo tipo forte, já que, a seu ver, praticamente todos os outros filósofos estiveram a serviço do tipo fraco:

*Embarquem!* – Considerando-se como atua sobre cada indivíduo uma justificação filosófica geral de seu modo de viver e de pensar – ou seja, como um sol que o esquenta, abençoa fecunda, que ilumina apenas a ele, torna-o independente de censura e elogia, autossuficiente, rico, pródigo em felicidade e benevolência, e sem cessar transmuta o mal em bem, faz toda energia florescer e sazonar e não deixa que medre o pequeno ou grande joio da mágoa e do dissabor: – então se exclamará enfim: oh, se ainda fossem criados muitos novos sóis como esse! Também o mau, também o infeliz, também o homem-exceção deve ter sua filosofia, seu direito, seu raio de sol! Não é a compaixão por eles que se faz necessária! – esse capricho do orgulho temos que desaprender, por mais que até agora a humanidade o

---

<sup>123</sup> Lembrando que a perspectiva de Nietzsche do que sejam os indivíduos que comportaria sua aristocracia difere de Rawls, isto é, enquanto Nietzsche aborda uma aristocracia composta por aqueles que possuem boas disposições fisiológicas, Rawls compreende aristocracia ou elite, ou seja, os bem constituídos da sociedade em relação aos recursos monetários e sociais. Assim, por exemplo, enquanto Rawls entende que o Estado deve se voltar para parcela da sociedade mais pobre, *a priori*, absolutamente nada impede que Nietzsche e Rawls estejam falando dos mesmos homens.

tenha apreendido e exercitado – não são confessores, conjuradores de almas e absolvedores de pecados que devemos instituir para eles! É uma nova *justiça* que se faz necessária! E uma nova senha! E novos filósofos! Também a Terra moral é redonda! Também a Terra moral tem seus antípodas! Também os antípodas têm seu direito à existência! Há um outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos! (FW/GC §289).

Por isso, o seu projeto de estabelecer uma nova moralidade não busca atribuir uma nova fundação da moralidade com uma diferente obrigatoriedade moral, por exemplo, pois isso seria ineficiente. Basta apenas cultivar o homem forte, pois, como se é, ele mesmo vai buscar as condições de conservação e potencialização. Se não o faz, consiste que o trabalho da moral, como vimos, primeiramente é condicionar esses homens em tipos fracos, ou seja, a moralidade forma o homem e o submete em seu esquema de conservação e potencialização. Esse é o problema, ou melhor, o poder da cultura no pensamento nietzschiano, porque ela é capaz de dar forma ao humano. Por isso, para o filósofo, o homem é um animal não fixado, pois enquanto as outras espécies agem apenas segundo sua própria natureza, o homem recebe influência da cultura que não pode, de imediato, modificar a disposição instintiva e natural humana, mas pode redirecioná-la.

Se, como vimos, a partir de Helmut Heit as concepções de Nietzsche na obra *Para além do bem e do mal* podem ser compreendidas enquanto perspectivas naturalizantes e não, necessariamente, como um projeto naturalista e, a partir dos nossos esforços mostramos que em *BM* §230 o filósofo não está reivindicando um programa naturalista, mas realizando a completa naturalização do homem, a nosso ver, Nietzsche estabelece um projeto naturalista na *Genealogia da moral*, à medida que busca as condições mais propícias para o surgimento de um tipo mais forte de homem.

No findar da primeira dissertação da *Genealogia*, Nietzsche revela seu desejo de que elaborem uma tipologia das morais a partir de um programa naturalista, isto é, que busca aproximar a função do filósofo de avaliar o valor dos valores morais das investigações de diferentes ciências, como a fisiologia, a etnologia e a história, a fim de estabelecer uma hierarquia dos valores.

Se como vimos Nietzsche entende que o tipo forte sempre surgiu por acaso, diferentes ciências poderiam ajudar o filósofo a encontrar as condições mais propícias para o surgimento deste tipo. Note, ao fim da nota, que é justamente para criação do tipo forte que Nietzsche submete essa tarefa:

*Nota:* Aproveito a oportunidade que me oferece esta dissertação para expressar pública e formalmente um desejo, desejo que até o momento revelei apenas em conversas ocasionais com estudiosos: que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos *histórico-morais*, instituindo uma série de prêmios acadêmicos - talvez este livro possa dar um impulso vigoroso nesta direção. Tendo em vista tal possibilidade, propõe-se a questão seguinte; ela merece a atenção dos filólogos e historiadores, tanto quanto a dos profissionais da filosofia. "*Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?*" É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema (o do valor das valorações até agora existentes): no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também neste caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo "tu deves" conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela "moral"? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois "vale para quê?" jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... *Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores*<sup>124</sup> (GM/GM I *Nota*).

Contudo, como vimos também, Nietzsche não compreende que o conhecimento científico seja capaz de assimilar o real, que a perspectividade é intransponível. Como pode, no entanto, estabelecer um projeto naturalista?<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Patrick Wotling, em seu livro *Nietzsche e o problema da civilização*, subjaz uma lógica que atravessa todas as obras do filósofo, isto é, que a "linguagem" de Nietzsche, até mesmo sua "linguagem científica", deve ser compreendida enquanto metáforas para seu projeto de renovação cultural. Embora estejamos em pleno acordo com o comentador de que as empreitadas nietzschianas sejam de renovação cultural, achamos difícil sustentar, por exemplo, que essa nota da primeira dissertação da *GM* seria não uma solicitação para empreendimentos naturalistas, mas sim um programa para estabelecer metáforas [?]. Ademais, Wotling, a nosso ver, não consegue sustentar com sucesso que todos os esforços nietzschianos, que são muitos, em construir sua filosofia com os investimentos que se apropria de resultados científicos sejam apenas para, por exemplo, convencer os homens modernos a adotar sua filosofia, como o comentador sugere no caso do eterno retorno. Por vezes, parece-nos que Wotling também exagera no que seja metáfora em Nietzsche, quando o filósofo claramente diz, por exemplo, que é uma tarefa, como no caso de quando Nietzsche fala de retraduzir (JGB/BM §230) e retornar o homem à natureza (GD/CI *Incursões de um extemporâneo* §48) que apesar de sua linguagem figurativa, elas também representam tarefas de sua filosofia.

<sup>125</sup> O seguinte fragmento póstumo parece corroborar que na tentativa de criar condições para que exista um tipo mais forte de homem, Nietzsche reivindica um programa naturalista, pois como revela aqui: "Nosso conhecimento voltou a ser científico na medida em que pode-se usar número e medida ... Teria

Consciente dessa questão, a nosso ver, o filósofo estabeleceu um tipo de objetividade na *Genealogia* que possa abrigar tanto o seu perspectivismo quanto um programa naturalista<sup>126</sup>, e, ao mesmo tempo, um critério para averiguarmos as diferentes teorias morais que surgissem, a saber, que quanto mais pontos de vista abriga uma teoria, mais objetiva ela é:

(...) ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura "objetividade" - a qual não é entendida como "observação desinteressada" (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um "puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo", guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como "razão pura", "espiritualidade absoluta", "conhecimento em si"; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade" (GM/GM III §12).

Se, como vimos na seção anterior, Nietzsche, ao fazer a potencialidade da vida o critério para a análise dos juízos em *BM*, a própria tarefa de retraduzir o homem de volta à natureza realizada por ele entra em tensão com esse critério, uma vez que o próprio filósofo reconhece que o homem era mais potente, à medida que tinha como imagem de si ser como quase Deus ("filho de Deus", "homem-Deus") (GM/GM III §25). E dado que, como consequência da própria moralidade, não há como retornar para as concepções "exaltadas" e "vaidosas" do *homo natura*, pois tanto a naturalização do

---

que ser testado se uma ordem científica de valores não poderia ser construída com base simplesmente em uma escala de número e medida de força ... - todos os outros "valores" são preconceitos, ingenuidade, mal-entendidos ... - em todos os lugares são redutíveis a essa escala de número e medida de força - a subida nessa escala significa todo crescimento de valor: a descida nessa escala significa diminuição de valor" (Nachlass/FP 1888 14 [105]). Talvez por isso também que, no *O Anticristo*, o filósofo faça tantos elogios à ciência.

<sup>126</sup> Dentre os comentadores que apontam um programa naturalista na filosofia nietzschiana, entendemos que a perspectiva de Christoph Cox é a que mais se aproxima da nossa, pois assim como nós, Cox compreende que o perspectivismo surge como a radicalização da naturalização do homem e, logo, Nietzsche teria um programa naturalista intimamente associado ao perspectivismo, ao fato de que nenhum conhecimento pode assumir um ponto de vista extraperspectivo. No entanto, Cox, identifica esse programa em *BM* §230, enquanto nós concordamos com Helmut Heit de que em *BM* Nietzsche teria apenas perspectivas naturalizantes e, como estamos tentando mostrar, só encontramos a tentativa de elaborar um projeto naturalista em *GM*.

homem quanto a radicalidade que essa naturalização irrompe na filosofia nietzschiana são consequências da própria disciplina da moral para a verdade. Logo, em *GM*, o critério para avaliar os juízos não consiste mais na potencialidade que causa os juízos, mas, advém da perspectividade do mundo, isto é, o próprio perspectivismo proporciona o critério avaliativo, a saber, as diferentes perspectivas afetivas.

Se outrora, com a tradição filosófica os elementos do corpo foram compreendidos enquanto obstáculos para o conhecimento, o perspectivismo nietzschiano revelou que o “sujeito” do conhecimento consiste em nossa organização afetiva à medida que a razão foi destronada em sua filosofia. E mais, que quanto mais afetos estão inseridos no processo, mais objetivo, ou melhor, mais amplo se torna nossa assimilação sobre determinado objeto. Desse modo, a “objetividade” nietzschiana resguarda uma interdisciplinaridade, como o próprio filósofo prescreve em sua nota, colocando a história, a psicologia, a medicina e a etnologia para a tarefa de avaliar os valores, pois diferentes ciências oferecem diferentes perspectivas acerca de um mesmo objeto, aumentando, portanto, nossa visão sobre ele.

Neste sentido, esse programa é melhor entendido como genealógico-naturalista, pois Nietzsche opera algo como a historicização das ciências naturais, ou seja, os mecanismos descritivos das ciências naturais devem sempre acompanhar o processo histórico de seu “objeto” de análise, dado que, próprio do devir e da sua doutrina da vontade de potência, tudo é passível de receber novas interpretações, utilidades e significações<sup>127</sup>:

(...) não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o "sentido" e a

---

<sup>127</sup> Neste sentido, não concordamos com Brusotti ao apontar que nesse projeto genealógico-naturalista de avaliar o valor dos valores, a história e a etnologia só teriam a função de coletar o material, enquanto as ciências naturais deveriam comparar os dados e classificá-los tipologicamente. Compreendemos que o critério sendo a totalidade da vida não só engloba o mundo natural humano, mas também o mundo social-cultural, isto é, as ciências do “espírito” avaliariam os valores em referência às consequências sociais-culturais que acarretam. Como exemplo, nada é mais significativo do que o próprio niilismo que surge como acontecimento histórico na modernidade, dado que a moral instaurou o valor pela busca da verdade.

"finalidade" anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados (GM/GM II §12).

Mas em que sentido as ciências poderiam ser compreendidas em relação à nossa organização afetiva? A nosso ver, uma perspectiva científica pode ser compreendida enquanto afeto, à medida que a dedicação constante a algum tipo de raciocínio científico acaba por “dominar a consciência”, ou seja, esse raciocínio sendo incorporado e alimentado constantemente, torna-se um tipo de disposição afetiva. Este é o caso, por exemplo, do sentido histórico que Nietzsche julga reinar na modernidade. Em diferentes contextos de sua obra, Nietzsche aponta como a História foi sendo incorporada ao ponto de se tornar um sentido, isto é, configurando quase que como o sexto sentido dos homens modernos. Isto significa que Nietzsche percebe em sua contemporaneidade que diferentes estímulos logo despertavam o sentido histórico dos homens, o que os fazia falar em nome da História. Como em *A Gaia Ciência*, a multiplicidade afetiva é como o suspiro do homem do conhecimento que gostaria de ser vários para possuir diferentes afetos que o proporcionaria múltiplas perspectivas (FW/GC §249).

Neste sentido, “ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas” (GM/GM III §12) consiste na necessidade de se ter em vista um conhecimento dos afetos que possui, quais são mobilizados em relação ao objeto do conhecimento, tanto no sentido de que ilumina esse objeto, quanto no sentido de que obstrui esse objeto. Desse modo, as críticas aos psicólogos ingleses que Nietzsche realiza na *Genealogia* não consiste porque eles não podem, e logo não devem acessar a história das crenças morais<sup>128</sup>, mas porque suas interpretações são superficiais, mal refletidas e mal interpretadas, evocando afetos ligados ainda aos seus preconceitos morais, sem se aperceberem disto. Nietzsche sempre reivindica que o homem do conhecimento deva ser um guerreiro em que a grande guerra

---

<sup>128</sup> Como vimos na última seção do nosso segundo capítulo, Nietzsche radicaliza suas críticas tanto ao idealismo (também o transcendental) quanto ao realismo, delimitando a interpretação enquanto irreduzível. No entanto, embora seu ceticismo, o filósofo continua buscando interpretar o mundo. Neste sentido, a tese de Itaparica mostra que, com a doutrina da vontade de potência, Nietzsche fratura essa contraposição entre idealismo x realismo, como também todas as contraposições que a acompanham (mundo verdadeiro x mundo aparente; fenômeno x coisa em si) resultando, portanto, em uma concepção de mundo processual “em que cada perspectiva constrói o mundo e é por ele construída” (ITAPARICA, 2019, p.161).

consiste contra ele mesmo, à medida em que deve domar o ímpeto da superficialidade afetiva.

Podemos compreender como se dá essa objetividade comparando a genealogia da moral de Nietzsche à de Paul Rée. No prólogo de sua genealogia, Nietzsche a coloca em contraposição à obra de Paul Rée, *A origem dos sentimentos morais*, apontando que apesar de não buscar refutação, mas sim, como convém num espírito positivo, busca substituir o improvável pelo mais provável, “e ocasionalmente, um erro por outro” (GM/GM, *Prólogo*, §4). O que primeiro gostaríamos de atentar consiste em que Nietzsche não reivindica aqui para si o status de verdade<sup>129</sup>, mas um outro erro, mais provável que as teses de Paul Rée. Contudo, ele tem razão em reivindicar isso? Diferentemente de Paul Rée, que submete suas análises da procedência da moral a uma hipótese darwinista-utilitarista, isto é, que a moralidade se desenvolveu historicamente enquanto os homens selecionavam o que era útil à comunidade e rejeitavam o que era nocivo, Nietzsche opera uma análise a partir da vontade de potência enquanto revisão ao darwinismo; realiza uma pesquisa filológica em diferentes línguas que identifica uma contraposição entre “bom e mau” x “bom e ruim”, acompanhando na história a transformação desses conceitos através da “revolta escrava na moral”. Ele não só se apropria de alguns resultados das pesquisas no campo da jurisprudência etnológica ou comparativa preconizadas por Albert Hermann Post e Josef Kohler<sup>130</sup>, como também adota as explicações fisiológicas da narcose e da auto-hipnose partindo dos estudos de James Braid<sup>131</sup>. Como podemos ver, portanto, embora as teses de Nietzsche e Paul Rée serem especulativas em sua grande extensão, o que é de se esperar, uma vez que as ciências de seu tempo ainda eram incipientes, Nietzsche se apropria mais diversificadamente dos resultados das ciências de sua época do que Paul Rée, que segue considerações sem nenhuma espécie de subsídio empírico da História, como o princípio da utilidade, para desenvolver suas teses sobre a moralidade, não levando em consideração, portanto, “o que realmente existiu” (GM/GM, *Prólogo*, §7), ou seja, o que o trabalho

---

<sup>129</sup> No fragmento póstumo 15 [52] de 1888, o filósofo revela até mesmo que a verdade não consiste na autêntica meta da ciência e que ela tomou essa meta da moral. O que nos revela, talvez, a tentativa nietzschiana de conciliar o perspectivismo com o trabalho científico.

<sup>130</sup> Ver: O'BRIEN, Aaron John. **Friedrich Nietzsche's "On the Genealogy of Morality" as History Serving Life**. Tese de Doutorado. Université d'Ottawa/University of Ottawa, 2017. Especialmente o capítulo: *Truth and Non-Truth in the Second Treatise of the Genealogy*

<sup>131</sup> Ver: ARALDI, Clademir. **Nietzsche: do niilismo ao naturalismo na moral**. Pelotas: NEPFIL online, 2013. Especialmente o capítulo: *A Genealogia de Nietzsche é especulativa?*

historiográfico revela. Isso refere-se à própria concepção nietzschiana do que seja o trabalho genealógico, pois como vimos, para o filósofo não basta apenas interpretar os vários fenômenos humanos, em especial, a moral, a partir de mecanismos fisiopsicológicos fixos, pois pertence à condição humana o reinterpretar. Não por acaso que, desde a primeira dissertação, o filósofo enfatize que diferente dos outros genealogistas, ele possui o espírito histórico (GM/GM I §2).

Assim como o conceito de condições de existência acaba com o dualismo natureza x cultura, o perspectivismo nietzschiano impossibilita que a sua filosofia seja caracterizada como quer Leiter, isto é, como científico-natural e causal-determinista<sup>132</sup>. Contudo, mais importante para nós do que averiguar os resultados das ciências que Nietzsche acompanha, consiste na compreensão do que representa a genealogia enquanto projeto naturalista que, embora Nietzsche não consiga desenvolver até o fim, sugere que seja desenvolvida por outros filósofos e cientistas, como vimos na nota. Vejamos, portanto, a relação entre a tarefa genealógica, a avaliação dos valores e o naturalismo moral nietzschiano.

A nosso ver, primeiramente, consiste em uma má interpretação do procedimento genealógico compreender que Nietzsche estaria cometendo a falácia genética para apenas auxiliar nosso desraizamento dos valores devido a sua origem “pouco nobre”<sup>133</sup>. É esquecer a própria concepção de moral de Nietzsche que, como mostramos, consiste em que ela nasce de condições de existência de algum tipo humano, mas estando em domínio, cultiva um tipo de homem. Logo, a genealogia mostra que a moral está a serviço de qual homem, isto é, do tipo débil e que logo a permanência dela condiciona os homens neste tipo: “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade” (EH/EH, *Aurora*, §2). Como revela neste aforismo de *Ecce Homo*, a humanidade não é regida divinamente, não “caminha” em uma linha reta e, até agora, o sacerdote e o acaso foram seus guias, ou seja, foram os que formaram os homens. Os sacerdotes a partir de suas tábuas de valores condicionam os homens em tipos fracos, do mesmo modo que impossibilitam o nascimento do tipo forte:

---

<sup>132</sup> Neste sentido, a perspectiva processual da realidade como defendida por Richard Schacht nos parece mais acertada.

<sup>133</sup> Embora haja muita discussão acerca do naturalismo e do naturalismo moral nietzschiano no âmbito anglo-saxão, a perspectiva de que Nietzsche comete a falácia genética para desincorporar nosso apreço pelos valores cristãos é, talvez, um dos maiores consensos.

Mas o sacerdote quer exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso conserva o que degenera — a este preço ele a domina... Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos auxiliares de moral, “alma”, “espírito”, “livre arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... (*idem*).

Assim, diferentemente de Prinz, não compreendemos o empreendimento histórico da *Genealogia* como pouco importante, como apenas para nos instigar a mudarmos os nossos valores ao descobrirmos as verdadeiras motivações que estabeleceram esses valores, mas para realizarmos o que configura o método genealógico precisamente proposto por Nietzsche, isto é, avaliar os valores, de quem nasce, está a serviço de quem, as consequências que acarretam à totalidade da vida. Ou seja, para o filósofo, enquanto houver apenas os valores da moral cristã, estaremos proliferando o debilitamento e dificultando o florescimento de tipos fortes e afirmativos de homem.

A genealogia, portanto, não quer que deixemos esses valores por causa de sua origem feia, mas pelas consequências que acarretam, como por promover o desprezo do homem pelo homem, por assentar o niilismo, por estar a serviço da conservação e da promoção do tipo fraco e impossibilitar o nascimento do tipo forte de homem. Logo, as críticas de Nietzsche não só consistem devido à origem dos valores morais, mas também por sua permanência. Nietzsche não quer que apenas mudemos nossos valores, mas a nossa própria compreensão do que seja a moralidade:

Compreender. Que todos os tipos de decadência e morbidade têm contribuído constantemente em julgamentos de valor em geral: que em julgamentos de valor que se tornaram dominantes, a decadência chegou a ter preponderância: que devemos não apenas lutar contra os estados que elas são a consequência de toda a miséria atual da degeneração, mas toda a decadência que ocorreu até agora continua pendente, ou seja, ainda está viva. Uma aberração total da humanidade em seus instintos fundamentais, uma decadência total do juízo de valor é o ponto de interrogação por excelência, o verdadeiro enigma que o animal "humano" coloca ao filósofo — (Nachlass/FP 1887/1888 11 [227]).

Se a totalidade da vida consiste no critério avaliativo da filosofia nietzschiana, poderíamos pensar, à primeira vista, que o filósofo necessita elucidar como se averigua o valor de uma ação, para sabermos *a priori* quais são mais úteis ou nocivas à totalidade da vida. Assim, no fragmento póstumo 14 [185] de 1888, o filósofo impossibilita os critérios colocados comumente pela tradição filosófica. A seu ver, não podemos averiguar o valor de uma ação a partir da intenção consciente do agente,

uma vez que para ele o que entra na consciência é um resquício muito limitado e superficial de um processo muito mais complexo e inacessível. Desse modo, não podemos saber a procedência intencional da ação humana. Tampouco, Nietzsche assume o consequencialismo utilitarista, uma vez que é impossível para o homem prever as consequências que poderiam acarretar as suas ações; do mesmo modo Nietzsche critica o critério para a avaliar as ações, isto é, a utilidade, uma vez que ao homem não é dado *a priori* a utilidade de suas ações e, à medida que ele tende a estabelecer como útil aquela consequência mais instantânea da ação e, por isso, geralmente se evite ações compreendidas como “imorais”, ao ver de Nietzsche, no devir uma ação “imoral” poderia se mostrar mais útil do que uma ação que à primeira vista seria mais útil, à medida que é mais “moral”.

Nietzsche também não compreende, como já vimos, que o critério para avaliarmos um valor de uma ação seja os fenômenos que acompanham tal ação, como sentimento de prazer ou desprazer, ou seja, a partir de seu valor biológico. Além disso, para ele os valores subjetivos são problemáticos ao seu naturalismo moral, ou seja, para o homem forte criar valores, pois para o filósofo a consciência não cria valores, mas apenas repete avaliações enraizadas no homem. Logo, o subjetivismo nietzschiano, configura-se na verdade como uma intersubjetividade. Isso acarreta efeitos para a ética dos fortes, pois dado que seus os novos valores devam surgir de suas condições de existência, como o forte poderia agir diferente daquilo que já está enraizado nele e como saber se o que ele está fazendo é algo autêntico de suas condições e não está simplesmente repetindo aquilo que já está enraizado?

Para alguns comentadores, a resposta para esse dilema de construir tipos mais fortes de homens associa a filosofia tardia de Nietzsche como um tipo de perfeccionismo moral não naturalista, isto é, que não estabelece como excelência o desenvolvimento das propriedades da natureza humana, como potência. Ao invés desse tipo de teoria moral, Nietzsche teria um perfeccionismo em que a excelência caberia como o aperfeiçoamento em direção a um tipo ideal. Para Thomas Hurka, por exemplo, o tipo ideal nietzschiano a ser alcançado seria a unidade orgânica; isto é, uma fisiologia bem hierarquizada entre seus impulsos. Nietzsche, em dois aforismos de *Crepúsculo dos Ídolos*, parece contrário a qualquer tipo de teoria moral que estabeleça um tipo ideal humano. No §6 do capítulo “Moral como contranatureza”, ele aponta que a realidade apresenta uma fascinante riqueza de tipos humanos e que consiste em

uma *idiosincrasia* do moralista sentenciar que “assim e assim deveria ser o homem”. Já no §8 do capítulo “Os quadros grandes erros”, o filósofo recusa as concepções de tipos ideais, dizendo que com o homem “não se faz a tentativa de alcançar um ‘ideal de ser humano’ ou um ‘ideal de felicidade’ ou um ‘ideal de moralidade’” (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, §8). Esses dois aforismos apontam a recusa dos tipos ideias à medida que isso entra em contradição com o seu fatalismo e com a “*grande libertação*” que promove a sua filosofia, isto é, o fato de que o homem não pode ser diferente do que já é.

Ademais, como vimos, Nietzsche inverte a causalidade compreendida geralmente por teorias perfeccionistas, pois, ao invés de estabelecer uma meta e bens que devam ser cultivados para alcançar a perfeição, na perspectiva de Nietzsche o homem já está fadado a ser ou uma boa unidade orgânica ou decadente, isto é, ter seus instintos voltados uns contra os outros, ou seja, para quem seria necessário esse aperfeiçoamento é impossibilitado por sua própria disposição fisiopsicológica.

Além disso, Nietzsche não pode estabelecer uma agência neutra, pois, ao seu ver, os homens são diferentes. Sendo, portanto, a totalidade da vida o critério avaliativo da moral nietzschiana, qualquer tipo ideal de aperfeiçoamento parece, a nosso ver, insuficiente. Por exemplo, como já vimos, Nietzsche compreende que a compaixão pregada pela moral como contranatureza na verdade consiste em um egoísmo disfarçado, ou seja, que a compaixão é uma arma para que eles possam manter sua existência. Na visão do filósofo, uma compaixão que perpassa a autoconservação só pode existir de uma fisiologia forte e transbordante, da plenitude de si mesmo. Se o tipo forte for compassivo com o tipo fraco em uma condição de existência em que há um número grande desse tipo debilitado, sem dúvida, Nietzsche apontaria que, pelo critério que é a vida, a ação compassiva do forte para com o fraco seria nociva, além de essa compaixão contaminar e enfraquecer o forte.

Sendo a vida o critério, Nietzsche não pode avaliar as ações apenas a partir da fisiologia que parte, ainda que, ao não separar agente e ato, estipule que tendo uma fisiologia saudável suas ações possuem mais chance de serem valiosas. Desse modo, o filósofo acredita que o cultivo do tipo forte é a única alternativa para termos condições de existências afirmativas, condicionando o futuro da humanidade, ainda que não necessariamente.

A nosso ver, portanto, o único modo de avaliar as ações consiste no trabalho genealógico que, como mostramos, não avalia os valores apenas das fisiologias que partem, mas das consequências que tais valores acarretam para a vida<sup>134</sup>. Neste sentido, compreendemos o fato de Nietzsche querer introduzir um programa genealógico de cunho naturalista, pois assim o homem não fica abandonado ao acaso ou sendo condicionado pelos sacerdotes, podendo averiguar o valor dos seus valores, o quanto lhe são benéficos ou prejudiciais. Portanto, só podemos saber o valor dos valores *a posteriori* levando em consideração as condições de existência que nascem esses valores, a saber, as condições interiores e exteriores aos homens e as consequências que acarretam à vida.

Isto é, o fato de não sabermos *a priori* o valor de nossos valores, não configura exatamente em um problema na filosofia nietzschiana, pois, assim, o filósofo pôde conciliar tanto uma teoria moral quanto a inocência do mundo, do homem e do vir-a-ser, ou seja, a inexistência de pecados, erros, vícios, culpa, mantendo, desse modo, o homem livre para criar valores, para encontrar diferentes modos de expressar a sua natureza, abrindo espaço para o acaso, ao invés de fixar o que está ou não permitido<sup>135</sup>.

Note que justamente no capítulo “Moral como contranatureza”, tema que escolhemos enquanto contraposição à moral afirmativa de Nietzsche, o filósofo apresenta em poucas palavras o que tentamos mostrar nesta seção: o fato de não existir valores em si, o que impossibilita condenar ou valorizar uma ação em si, e que, logo, só podemos abordar valores a partir de uma perspectiva, sendo, portanto, a vida o critério na perspectiva nietzschiana: “A moral, na medida em que condena em si, não por atenções, considerações, intenções da vida, é um erro específico do qual não

---

<sup>134</sup> Justamente por compreendermos que, a partir do critério que é a vida, os valores só podem ser avaliados pelo trabalho genealógico que não só busca a proveniência dos valores, mas também as consequências que esses valores acarretam, dividimos nosso investigação acerca da moral como contranatureza em um primeiro capítulo que averigua a origem dessa moral e o segundo que constata as consequências que decorrem.

<sup>135</sup> Rogério Lopes ao contrapor uma perspectiva da filosofia moral de Nietzsche enquanto um perfeccionismo político consequencialista ou um perfeccionismo moral, aponta que dentre alguns pontos que o faz preferir o perfeccionismo moral está o fato de que a perspectiva política submete uma “estranha suposição”: “a de que a exceção pode ser submetida a uma regra e que o acaso e a contingência que até hoje reinaram na história humana possam ser finalmente abolidos” (LOPES, 2013 p.126). A partir de nossos esforços, pudemos mostrar que, de fato, a teoria moral nietzschiana não busca abolir a atividade do acaso, dado que o critério avaliativo que consiste na totalidade da vida, nada possui atribuição moral *a priori*, o que impossibilita a abolição do acaso e o poder absoluto do humano para o cultivo da humanidade.

se deve ter compaixão, uma idiossincrasia de degenerados que causou dano incomensurável!...” (GD/CI, *Moral como contranatureza*, §6).

No entanto, essa fórmula dificulta a tarefa de criar valores para o surgimento do tipo forte. Além disso, o filósofo não pode estabelecer, ainda que provisoriamente, uma lista fixa de valores para florescer os tipos fortes, pois seria uma contradição ao seu pensamento, dado que os novos valores devam ser expressão de cada condição de existência dos homens, que são múltiplos, a partir de cada tipo de sociedade que estes estão inseridos e não podem, como faz a moral cristã, serem ordenados como leis.

Justamente neste sentido, isto é, de que os valores devam expressar as condições de existência dos homens que o filósofo quer substituir valores morais por valores naturalistas. Isto quer dizer que, ao invés da moral ser uma exigência externa ao agente como lei – como quis a moral cristã, como quis Kant –, Nietzsche quer que os valores voltem a ser expressão das condições de existência dos agentes, à medida que esses valores asseguram sua autoconservação e autoexpansão:

Uma virtude tem de ser nossa invenção, nossa defesa e necessidade personalíssima: em qualquer outro sentido é apenas um perigo. O que não é condição de nossa vida a *prejudica*: virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial. A “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, ou bom com o caráter da impessoalidade e validade geral – fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida, o chinesismo königsberguiano. As mais profundas leis da conservação e do crescimento exigem o oposto: que cada qual invente *sua* virtude, *seu* imperativo categórico. Um povo perece, quando confunde *seu* dever com o conceito de dever em geral (AC/AC §11).

Contudo, note que Nietzsche não diz que os valores naturalistas são os verdadeiros valores morais, ou seja, que sejam certos ou justificáveis, pois eles ainda precisarão passar pela investigação genealógica. O filósofo aponta que quer substituir valores morais por valores naturalistas. A diferença entre os dois consiste em que enquanto os valores morais abdicam serem valores em si, os valores naturalistas são valores apenas a partir das condições de existência em que estão submetidos os homens, condições estas fisiológicas e históricas-sociais. Isso significa que mudando as condições, os valores também devam mudar. No entanto, para que o homem possa construir valores que sejam expressões de suas condições, ele necessita,

primeiramente, desincorporar os valores da moral como contranatureza. O que nos leva, portanto, a nossa última seção.

### 3.3 Retornar o homem à natureza: as novas condições de existência

Como vimos, o naturalismo moral de Nietzsche precisa estar em concordância com a sua compreensão de natureza humana e, à medida que seu naturalismo moral depende de uma nova relação do homem com a sua natureza, ou seja, a libertação da antiga moral para que possa substituir para uma nova moral, Nietzsche precisa estabelecer um meio possível para que o homem possa fazer essa substituição, uma vez que, para o filósofo, o homem não é livre para se autodeterminar racionalmente. Ou seja, o meio para a alteração da moral precisa estar em concordância com o que o filósofo compreende por natureza humana.

Primeiramente, precisamos compreender o que o filósofo entende por retornar homem à natureza, o que não pode ser compreendido como a retradução do homem à natureza, como o filósofo sugere em *BM* §230. Além disso, esse retorno à natureza não pode ser compreendido como o apelo romântico que contra o processo civilizatório quer reconciliar o homem à natureza a partir de uma concepção metafísica de natureza<sup>136</sup>, como Rousseau por exemplo. O retorno à natureza em Nietzsche consiste em um tipo de “cura” para cultura, isto é, desfazer-se das segundas naturezas, dos sentimentos que foram inculcados pela moral cristã nos nossos afetos, instintos e impulsos naturais, uma vez que “é em sua natureza selvagem que o indivíduo se refaz melhor de sua desnatureza, de sua espiritualidade” (*GD/CI, Máximas e flechas*, §6). Desse modo, Nietzsche quer um aumento, isto é, um fortalecimento dos nossos instintos naturais que, ao seu ver, seria capaz de desincorporar as sensações e os sentimentos que a moral cristã inculcou nesses instintos, já que eles seriam exercitados de novas maneiras<sup>137</sup>:

---

<sup>136</sup> Aliás, como aponta em um fragmento póstumo, ao contrário de Rousseau, Nietzsche entende que a civilização opera justamente para fazer os homens bons como Rousseau deseja: “A pergunta de Rousseau sobre a civilização ‘o homem se torna melhor por meio dela?’ - uma pergunta ridícula, já que o oposto é evidente e que fala precisamente isso a favor da civilização” (*Nachlass/FP 1887 10 [118]*).

<sup>137</sup> Note que em um fragmento póstumo de 1887, o filósofo aponta que há indícios de que o europeu do século XIX está menos envergonhado de seus instintos, o que permitiria, talvez, a sua naturalização. (*Nachlass/FP 1887 10 [53]*), ou seja, o projeto cultural de interpretação abre um profícuo espaço para redefinir o humano.

Progresso no meu sentido. — Também eu falo de “retorno à natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um ascender — à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, pode jogar com grandes tarefas... (GD/CI *Incursões de um extemporâneo* §48).

Se, como vimos, a moral dos fortes necessita ser a expressão de sua própria natureza, essa criação deve se dar através de uma projeção automática e instintiva a fim de assegurar suas condições de conservação e expansão, pois, Nietzsche compreende que a consciência não cria valores, apenas repete, do mesmo modo que ela consiste em uma pequena razão, um “órgão” que surgiu recentemente e que, logo, viver sob a sua tutela consiste em uma vida deficiente e menos perfeita do que representa viver sendo subordinado aos instintos: “o completo automatismo do instinto – pressuposto para toda a espécie de mestria, para todo o tipo de perfeição na arte da vida” (AC/AC §57). Como vimos, o filósofo desestabiliza a centralidade da razão humana, formulando o “eu” enquanto uma estrutura de muitas almas, tornando a atividade instintiva com primazia em relação à atividade consciente que, ainda que possível, não passa de instrumento das diversas “almas” do corpo em combate constante.

Com a doutrina da vontade de potência, os instintos do corpo são guias que, mesmo em diferentes contextos, asseguram tanto a conservação quanto a expansão do homem, desde que seja uma fisiologia saudável, pois como vimos, o decadente não tem a eficiência dos instintos. Desse modo, como revela em *Ecce Homo*, a partir de uma introspecção, Nietzsche percebe que ele próprio foi guiado por sua boa constituição automática e instintiva, o que revela a sua condição de saúde, sua boa constituição fisiopsicológica:

Aquela energia para o absoluto isolamento e desprendimento das relações habituais, a imposição de não mais me deixar cuidar, servir, socorrer — isso trai a incondicional certeza de instinto sobre o que, então, era mais que tudo necessário. Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso — qualquer fisiólogo admitirá — é ser no fundo sadio (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, §2).

Neste sentido, como aponta Pablo Becerra, para o filósofo os instintos configuram-se como uma manifestação da memória enquanto um hábito desenvolvido e/ou adquirido na maneira de julgar o mundo inconscientemente, mostrando, desse modo, o seu poder organizador. O instinto consiste em “uma forma de julgamento que o corpo possui que lhe dá propensão a uma determinada ação” (BECERRA, 2011, p

107)<sup>138</sup>. Neste sentido, podemos compreender o porquê de o filósofo colocar os instintos enquanto inteligentes, pois eles surgem à medida que o corpo, a grande razão, seleciona o que é melhor ou necessário para a conservação e expansão do homem. Mecanismo este muito mais originário e exercitado do que a consciência que é apenas um órgão surgido recentemente.

A própria moral natural atua assim, isto é, com a seleção dos juízos e, por conseguinte, dos instintos necessários à conservação e à expansão do homem. Contudo, o retorno à natureza que Nietzsche pretende realizar, não consiste a um retorno à humanidade natural, uma vez que nunca existiu uma humanidade natural (Nachlass/FP 1887 10 [53]). Ou seja, não consiste em um retorno ao “estado de natureza” ou aos instintos anteriores ao período da homonização, dado que o “estado da cultura”, digamos assim, é irreversível, ou melhor, já pertence ao nosso mundo natural.

Logo, retornar à natureza consiste em uma tarefa de fortalecer os instintos, mas para, posteriormente, atribuir-lhes novas significações a partir das novas e múltiplas condições de existência que se inserem os homens, como o filósofo pretende com a tarefa de espiritualizar as paixões em *Crepúsculo dos Ídolos*<sup>139</sup>. Neste sentido, os instintos que Nietzsche pretende fortalecer consiste, a nosso ver, no que ele chama como os “instintos de vida”, pois os entende como os maiores “centros” de força humana. Desse modo, é em uma perspectiva evolucionista que o filósofo compreende esses instintos de vida que mesmo reconhecendo que podem ser “agressivos” e nos levar à “estupidez” (*GD/CI Moral como contranatureza*, §1), mas que, diferente da perspectiva da moral como contranatureza que os compreende como a prova de nossa natureza má e corrupta, Nietzsche os compreende como os responsáveis pelo o homem ter lutado e vencido contra os outros animais, a natureza e os deuses.

---

<sup>138</sup> Em seu artigo: *Nietzsche y el automatismo instintivo*, Pablo Becerra mostra como Nietzsche avança em sua concepção sobre o corpo em contraposição à filosofia moderna e mecanicista de Descartes, além de desenvolver a relação entre consciência e instinto em Nietzsche.

<sup>139</sup> Nosso trabalho consiste em averiguar a tarefa de naturalizar o homem na filosofia nietzschiana. Neste sentido, entendemos que a “espiritualização das paixões” em *Crepúsculo dos Ídolos*, seria uma próxima tarefa que decorre diretamente após concluída o retorno do homem à natureza, pois Nietzsche reconhece no aforismo que as paixões fortalecidas poderiam nos levar à estupidez. Contudo, como a espiritualização das paixões perpassam nosso objetivo que é a naturalização, não iremos adentrar aqui. No entanto, recomendamos o artigo de Araldi em que comentador investiga a base, os avanços e as dificuldades da tarefa nietzschiana de espiritualizar as paixões: ARALDI, Clademir Luís. *A espiritualização da paixão: Sobre a moralização dos impulsos em Nietzsche. Natureza humana*, São Paulo, 2010.

Se o filósofo pretende restituir o automatismo instintivo a fim de que o homem selecione o que é propício à sua natureza, percebe que, na modernidade, uma vez que os homens estão submetidos em condições decadentes, não poderia esperar que dessa autocontradição fisiológica, poderia surgir automaticamente uma moral natural e nobre:

Liberdade, que não me é cara...” — Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade mais. Esses instintos contradizem, perturbam, destroem um ao outro; já defini o moderno como a autocontradição fisiológica. A racionalidade na educação requereria que, sob uma pressão férrea, ao menos um desses sistemas de instintos fosse paralisado, para permitir a um outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor. Hoje, para tornar possível o indivíduo, seria necessário primeiro podá-lo: possível, isto é, inteiro... Sucede o oposto: a reivindicação de independência, de livre desenvolvimento, de *laissez aller*, é feita com maior fervor precisamente por aqueles para os quais nenhuma rédea seria curta demais — isso vale *in politicis* [em assuntos políticos], isso vale na arte. Mas isto é um sintoma de decadência: nosso moderno conceito de “liberdade” é mais uma prova de degeneração do instinto. — (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §41).

O homem moderno sendo, portanto, uma multiplicidade de instintos desordenados, deve ser submetido, primeiramente, a uma poda para fortalecer um ou um conjunto de instintos que possa garantir uma ordenação hierárquica no corpo. Diferentemente, portanto, da moral como contranatureza que visa castrar certos instintos, a moral do cultivo visa fortalecer alguns em contraposição a outros para garantir o naturalismo moral:

Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral sadia, é dominado por um instinto da vida — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não deves’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado” (GD/CI *Moral como contranatureza*, §4).

Contudo, como Nietzsche aponta no aforismo §41 do capítulo “Incursões de um extemporâneo”, os modernos estão livres para sua própria autoformação: “isso vale *in politicis* [em assuntos políticos], isso vale na arte”, por isso, seria uma liberdade que ele não preza. A nosso ver, justamente por essa liberdade na autoformação do homem que Nietzsche elaborou a grande política (*Grosse Politik*), que visa fazer da fisiologia uma preocupação de primeira ordem, isto é, buscar fortalecer e hierarquizar as configurações do corpo:

A grande política. Eu trago a guerra. Não entre os povos: não tenho palavras para expressar meu desprezo pela abominável política de interesses das dinastias europeias, a da provocação do egoísmo e do autoaperfeiçoamento dos povos, confrontando-se uns contra os outros, fazem um princípio e quase um dever. Não entre as classes. Pois não temos classes superiores, portanto, também não temos classes inferiores: o que está atualmente acima na sociedade é fisiologicamente condenado e ademais - o que prova isso - tornou-se tão empobrecido em seus instintos, tão inseguro, que proclamam sem escrúpulos o princípio oposto de uma espécie superior de seres humanos.

Trago a guerra que é introduzida através de todos esses perigos absurdos que são as pessoas, a classe, a raça, a profissão, a educação, o treinamento: uma guerra entre ascensão e declínio, entre vontade de viver e sede de vingança contra a vida, entre probidade e mentira perversa ... Que todas as "classes altas" tomam partido a favor da mentira, não a descartam livremente - têm que fazê-lo: não está em suas próprias mãos manter intacto o corpo dos malfeitores instintos - A pouca validade do conceito de "livre arbítrio" nunca será vista melhor do que neste caso: afirma-se o que é, nega-se o que não é ... O número fala em favor dos "cristãos": a vulgaridade do número ... Depois de dar à humanidade por dois milênios um tratamento totalmente contrário ao sentido fisiológico, é realmente necessário que o declínio, a natureza contraditória dos instintos, tenha alcançado preponderância. Talvez não seja uma consideração que produz calafrios que apenas por um pouco mais ou menos de vinte anos todos os principais problemas relacionados a alimentos, roupas, dieta, saúde, nutrição, procriação tenham sido tratadas com rigor, seriedade e honestidade. Primeiro princípio: a grande política quer que a fisiologia se torne senhora de todas as outras questões; ele quer criar um poder forte o suficiente para elevar a humanidade como um todo superior, com resistência implacável contra os degenerados e parasitários da vida - contra o que corrompe, envenenas, calúnias, leva à ruína (Nachlass/FP 1888/1889 25 [1]).

Como podemos perceber a partir desse fragmento póstumo, a grande política em Nietzsche não significa algum tipo de intervenção eugenista a partir da interferência na reprodução humana (negativa ou afirmativa) que excluiria os tipos de homens fracos e favoreceria os tipos de homens fortes, uma vez que Nietzsche afirma que não temos classes superiores e inferiores. Ou seja, se não há tipos superiores e inferiores na modernidade, não tem como sustentar, a nosso ver, que a grande política reivindique práticas eugenistas, pois não se tem efetivamente o que deve ser promovido e o que deve ser obstruído. Ora, para que práticas eugenistas possam ser "queridas" e possíveis, precisa-se partir de uma concepção de qual tipo ou "etnia" humana deve ser promovida e qual tipo deve ser exterminada. Nietzsche em nenhum momento de sua filosofia evidencia quais seriam os homens decadentes, mas sugere que toda a modernidade está decadente, até mesmo ele.

A nosso ver, portanto, a grande política deve ser compreendida enquanto uma guerra cultural, uma guerra entre as condições de existências que contribuem para o florescimento do tipo forte de homem contra aquelas condições de existências que

condicionam os homens em tipos fracos e decadentes. Desse modo, se o filósofo, às vezes, exige “Os fracos e os falhados devem perecer: primeiro princípio da nossa caridade. E há mesmo que ajudá-los a desaparecer!” (AC/AC §2) não consiste na adoção de práticas eugenistas, mas, dado que o próprio entendimento do filósofo do que seja a cultura, isto é, que ela forma, conserva e potencializa um tipo humano, e que assim como as condições postas pelos fracos prejudicam o tipo forte, as condições dos fortes acentuam ainda mais a vontade de autoaniquilação dos fracos. Logo, ao apontar que os fracos devem perecer consiste em assumir a “honestidade” de que suas condições culturais irão ser fatais para alguns; ou seja, consiste em assumir as consequências que decorrem ao buscar as condições de existência do tipo forte. Mas, como expomos, é através de um combate cultural, de condições existência, pois, em relação aos doentes, o significado prático da grande política e do sentido de fazer da fisiologia preocupação de primeira ordem, a nosso ver, essa é a postura mais ampla que o filósofo assume: “todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima!” (EH/EH, *Por que sou um destino*, §8)<sup>140</sup>. Ou seja, mais do que assumir tentativas de mudanças “genéticas” ou fisiológicas, através de práticas eugenistas, o objetivo consiste em cuidados fisiológicos, práticas de vida a partir de uma cultura que, diferentemente da contemporaneidade do filósofo, preocupa-se com a saúde dos homens<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Neste sentido, entendemos o porquê de Nietzsche valorizar o budismo no *O Anticristo*, por ser uma religião que estabelece uma prática de vida, que se preocupa com as condições de doença e busca suavizar a doença dos decadentes através do fortalecimento do egoísmo e de práticas ascéticas.

<sup>141</sup> Para o comentador Emmanuel Salanskis, a grande política nietzschiana representaria a radicalidade do pensamento de Nietzsche que acaba por assumir preceitos eugenistas nos últimos momentos de sua filosofia. A nosso ver, embora Nietzsche faça algumas vezes algumas sentenças acerca sobre quando viver ou morrer, ou seja, quando vale a pena viver etc., a sua filosofia de cultivo da humanidade é melhor interpretada em relação ao grande significado que ele dá à cultura enquanto seu poder de formar a humanidade, mesmo que, nem em todos os textos, isso fique claro. Assim, Salanskis usa um fragmento póstumo que não foi transposto para as obras publicadas em que Nietzsche aponta que: “A sociedade, como grande mandatária da vida, tem de responder por toda vida malograda diante da vida mesma, – ela tem também que expiá-la: ela deve, por conseguinte, impedi-la. A sociedade deve prevenir a procriação em numerosos casos: para isso, ela tem o direito de, sem consideração de proveniência, posição e espírito, ter à disposição as mais duras medidas de coação, privações de liberdade e, em certas circunstâncias, castrações. – A proibição bíblica ‘não matarás!’ é uma ingenuidade em comparação com a seriedade da proibição de viver dirigida aos *décadents*: “não procriareis!”... A própria vida não reconhece nenhuma solidariedade, nenhum ‘direito igual’ entre partes sadias e partes degeneradas de um organismo: devem-se amputar essas últimas – ou o todo perece. – Compaixão para com os *décadents*, direitos iguais também para os malogrados – isso seria a mais profunda imoralidade, isso seria a própria contranatureza como moral! (Nachlass/FP 1888, 23[1]). Contudo, ao verificarmos o fragmento inteiro e não só essa parte citada pelo comentador, Nietzsche aponta que: “Outro mandamento de amor ao próximo. - Há casos em que um filho seria um crime: em enfermos crônicos e neurastênicos de terceiro grau. O que fazer aqui? - Recomendar a essas pessoas

A nosso ver, a partir de alguns fragmentos póstumos, Nietzsche coloca o ascetismo como o meio para essa tarefa de curar a cultura, mas, para isso, o filósofo busca, primeiramente, naturalizar o ascetismo, retirar o uso que a moral como contranatureza faz dele. Como vimos no segundo capítulo desta pesquisa, na terceira dissertação da *Genealogia*, o filósofo investiga o que significa o ideal ascético dos sacerdotes, revelando que este ideal foi posto pelos sacerdotes a fim de que o homem se autodiscipline para alcançar a vida pós-terra, trazendo consequências nefastas

---

a castidade, por exemplo, com o auxílio da música de Parsifal, que sempre pode ser tentada: o próprio Parsifal, esse típico idiota, não tinha nada além de muitas razões para não se reproduzir” (*idem*). Ora, ninguém castra alguém efetivamente com uma ópera, o que sugere que realmente Nietzsche está falando no âmbito cultural. Salanskis julga encontrar pelo menos em três aforismos da obra publicada que ressoa esse fragmento póstumo. O primeiro, cronologicamente falando, é o §36, intitulado “Moral para médicos” em que o filósofo aponta: “Criar uma nova responsabilidade, a do médico, para todos os casos em que o supremo interesse da vida, da vida ascendente, exige a mais implacável supressão e rejeição da vida que degenera — por exemplo, para os casos do direito à procriação, do direito de nascer, do direito de viver...” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §36). Esse aforismo, a nosso ver, está em consonância com o aforismo sobre o valor natural do egoísmo, à medida em que nos dois casos seria necessário a avaliação do homem, isto é, se ele representa a vida ascendente ou a vida descendente para permitir-lhe certos direitos, como o direito ao egoísmo, a procriação etc. Neste momento, Nietzsche poderia até pensar em práticas eugenistas, uma vez que o caráter experimental e imoralista de sua filosofia aparentemente permitiria algo do tipo. No entanto, note que nesse aforismo, o filósofo aponta que os médicos deveriam olhar com desprezo aqueles que seguem querendo viver, mesmo se sua morte natural já ter sido dada. Ou seja, nem mesmo em *Crepúsculo* o filósofo assume uma interferência eugenista mais drástica e efetiva, ficando ainda sobre a avaliação humana de compreender o que é digno e o que deve ser desprezado. Já no aforismo 2 de *O Anticristo* e o aforismo § 2 de *Ecce Homo*, utilizado por Salanskis, a nosso ver, esses dois aforismos referem-se ao âmbito cultural, ou seja, que Nietzsche assume as consequências que sua inovação cultural irá causar, isto é, a vontade de autoaniquilamento por parte dos fracos e malogrados. Assim, em *Ecce Homo*, Nietzsche contrapõe os feitos da moral cristã que pela figura do sacerdote conserva o malogrado (EH/EH, *Aurora*, §2). Desse modo, o combate de Nietzsche é no âmbito dos valores, na tentativa de criar uma moral que conserve o forte enquanto forte, mesmo sabendo que, ao fazer isso, agirá como um fisiólogo que elimina a parte degenerada do corpo. Portanto, concordamos com o comentador que Nietzsche radicaliza nos últimos momentos de sua filosofia, mas não quanto ao ponto de assumir posições eugenistas, mas a sua concepção de cultura. Assim, por exemplo, o filósofo compreende que o cristianismo, ao submeter um mundo pós vida terrena, acaba por produzir um otimismo nos decadentes os confortando para que se mantenham nessa vida, e isso também através de suas reproduções. Para Nietzsche, portanto, a sociedade tem o direito de criar condições culturais que eliminem essas ilusões que ainda fazem os decadentes se apegarem à vida. Neste sentido, também discordamos de Ivo da Silva Júnior ao compreender as categorias saúde e doença como critérios avaliativos para práticas eugenistas e isto por dois motivos. Primeiro que, a nosso ver, se Nietzsche tivesse interesse em desenvolver práticas eugenistas seriam sobre os decadentes (que substitui em grande medida o conceito de saúde e doença no período tardio) aqueles que estão em processo natural de autodissolução, porque ao seu entender seria contranatural mantê-los ativos. E a segunda questão refere-se que essa concepção desvaloriza algo que para o filósofo é valioso: a doença. Já, ao apresentar a contraposição entre saúde e doença, o filósofo aponta que por vezes os homens precisarão perder a saúde, que ela não deve ser um fim em si mesmo. Em *Ecce Homo*, por exemplo, o filósofo aborda o quanto a doença foi importante para sua filosofia. O que queremos ressaltar, acima de tudo, consiste que Nietzsche em nenhum lugar nas obras publicadas identifica o que deve ser objeto de práticas eugenista, ou seja, mesmo que admitíssemos o eugenismo, ele não teria nenhuma eficácia no mundo prático, pois não há como revelar quem são os doentes e os decadentes por natureza. A cultura, por sua vez, age de uma maneira que resolve tanto o problema dos decadentes quanto da criação dos tipos fortes.

para o homem ao colocar sua vida apenas como uma ponte. Contudo, o filósofo também revela que: “mas precisamente o poder do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem” (GM/GM III §13).

Em diferentes fragmentos póstumos, Nietzsche revela que o ascetismo está entre as coisas que o cristianismo corrompeu<sup>142</sup> e que ele não é específico do cristianismo, mas simplesmente penetra o cristianismo. Partindo de alguns elementos que já traçamos, podemos compreender mais adequadamente como consiste esse projeto de naturalização do ascetismo. Desse modo, no fragmento póstumo 9 [93] de 1887, o filósofo aponta que diferente do ascetismo que tem como objetivo negar, o ascetismo naturalizado possui como escopo o fortalecimento, estabelecendo um tipo de ginástica da vontade, prescrevendo uma privação e períodos intercalados de todos os tipos de jejuns: “uma casuística da ação em relação à opinião que temos de nossas forças: um ensaio com aventuras e perigos arbitrários. - Evidências também devem ser inventadas para fortalecer a capacidade de manter a palavra” (Nachlass/FP 1887 9 [93]). Com efeito, esse ascetismo a partir de uma casuística da vontade serve para descobrirmos as forças que nos compõem, assim como quais instintos, afetos e impulsos são mobilizados dependendo da situação particular que nos encontramos, pois, assim, podemos buscar disciplinar nossas configurações. Note que no aforismo “meu conceito de liberdade”, de *Crepúsculo dos Ídolos*, uma das premissas para se conquistar a liberdade consiste em “conhecer nossos recursos, nossas virtudes, nossas armas e defesas, nosso espírito” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §38).

Com isso, entendemos que quando o filósofo aponta o ascetismo o qual pretende negar, está se referindo ao ascetismo cristão que, sendo contranatureza, consiste em negar as configurações naturais do corpo, na tentativa de aniquilar os impulsos e instintos naturais do homem e, diferente desse tipo de ascese, o ascetismo naturalizado consiste naquele que tem por objetivo o fortalecimento das configurações do corpo. Mas no que consiste esse fortalecimento? Acreditamos que Nietzsche nos dá a resposta em um fragmento, apontando que há também um desperdício de nossas paixões e apetites a partir da maneira “modesta”, “mesquinha” e “burguesa” em que

---

<sup>142</sup> São eles: (Nachlass/FP 1888 22 [2]); (Nachlass/FP 1887 10 [165]).

os satisfazemos: “- o que estraga o sabor, mas ainda mais respeito e medo diante de nós mesmos. O ascetismo temporário é o meio para acumulá-los, - dar-lhes perigo e grande estilo” (Nachlass/FP 1886 2 [21]). Temos, portanto, o ponto acerca de como o ascetismo naturalizado pode ser usado para a tarefa de naturalização do homem, na medida em que pode estabelecer uma nova relação com as configurações naturais do corpo “dando-lhes perigo e grande estilo”.

Nesse sentido, o ascetismo é considerado por Nietzsche como um meio: em seu aspecto contranatural, ou seja, cristão; no em seu novo estabelecimento com as nossas configurações do corpo; assim como para se libertar de impulsos sentimentais dos valores tradicionais à medida que os intensificam. O derradeiro aspecto que precisamos compreender para sua naturalização consiste em analisar qual é o fim natural que a prática ascética deve almejar.

Em um fragmento póstumo, o filósofo, revelando os meios pelos quais uma espécie mais forte é conservada, aponta para que se procure por todo tipo de ascetismo um poder superior (Nachlass/FP 1887/1888 11 [146]). Já em outro fragmento, ele pontua que por si só hábitos e exercícios ascéticos ainda estão longe de denunciar uma orientação contranatural e hostil à existência, pois a superação de si mesmo: “com invenções difíceis e terríveis: um meio de ter e exigir respeito por si mesmo: o ascetismo como meio de poder” (Nachlass/FP 1886/1887 7 [5]). Na *Genealogia*, quando está investigando os ideais ascéticos a partir dos filósofos, Nietzsche aponta que eles contêm na vida ascética: “as condições mais próprias e mais naturais de sua existência *melhor*, de sua fecundidade *mais bela*” (GM/GM III §8), à medida que todo animal, ou seja, também o animal homem, “busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder” (GM/GM III §7), isto é, o fim natural do ascetismo consiste na expansão natural da força, no alcance do sentimento de poder, como também na busca de esquivar-se daquilo que é prejudicial à conservação e expansão, e, assim, o ascetismo se torna natural e não hostil à existência.

Diferente do ascetismo como contranatureza, em que os instintos voltam se uns contra os outros, o ascetismo natural consiste em fortalecer esses instintos e a hierarquia entre eles. Novamente a oposição se dá entre a decadência e a saúde que

delimita como uma mesma coisa pode ser significada de maneiras diferentes, não tendo nenhum valor *a priori*.

Vimos na seção anterior como o naturalismo moral nietzschiano possui como critério avaliativo a totalidade da vida e que só podemos avaliar o valor dos valores *a posteriori* a partir de um programa genealógico de cunho naturalista, isto é, que aproxima a tarefa do filósofo de avaliar os valores dos resultados empíricos de diversas ciências que garantiriam, por sua vez, a objetividade nietzschiana. Do mesmo modo, vimos que o filósofo quer a substituição de valores morais por valores naturalistas por estes serem propícios às condições de existência dos homens e que logo, como trabalhamos nesta seção, precisam ser uma projeção instintiva dos homens. Disto segue que, para que os valores naturalistas possam nascer, precisa-se retornar o homem à natureza, ou seja, fortalecer alguns instintos. Todos esses movimentos, a nosso ver, parecem resultar em um projeto filosófico maior que Nietzsche ensaia em *O Anticristo* a partir do código de Manu:

Um código de leis como o de Manu se origina como todo bom código de leis: resume a experiência, prudência e moralidade experimental de largos séculos; conclui, nada mais cria.[...] Num determinado ponto do desenvolvimento de um povo, sua camada mais circunspecta, ou seja, a que mais olha para trás e para diante, dá por concluída a experiência segundo a qual se deve – isto é, se *pode* – viver. Seu objetivo é tirar a colheita mais rica e completa possível das épocas de experimento e de má experiência. Portanto, o que se há de evitar mais que tudo é o prosseguimento da experimentação, o perdurar de um estado fluído de valores, o examinar, escolher, criticar valores *in infinitum*. [...] A superior razão de um tal procedimento está na intenção de pouco a pouco reprimir a consciência da vida percebida como correta ( ou seja, *comprovada* por uma enorme experiência cuidadosamente filtrada): de modo que se alcance o perfeito automatismo do extinto – o pressuposto para toda espécie de mestria, para todo tipo de perfeição na arte da vida. Estabelecer um código como o de Manu significa conceder a um povo, a partir de então, que ele venha a tornar-se mestre, tornar-se perfeito previsão – ambicionar a suprema arte da vida. *Para isso, deve ser tornado inconsciente* (AC/AC §57).

Assim, como esse código de leis, o projeto nietzschiano estabeleceria um período longo de experimentação em que diversos valores seriam criados a partir das condições de existência dos indivíduos. Dado que não podemos saber o valor dos valores *a priori*, simultaneamente a esse período de experimentação, teríamos o trabalho genealógico, que averiguaria tanto a origem quanto as consequências que acarretam esses valores provisórios.

Esse projeto pode, a nosso ver, ser configurado como um tipo de experimentalismo consequencialista que, diferentemente do consequencialismo utilitarista, não busca antever as consequências dos atos para disso estabelecer os valores, mas investiga as condições de existência, como também as consequências dos atos depois de experienciados, evitando cristalizar os juízos de valores e permitindo a experimentação de todos os valores. Logo, a necessidade de um projeto genealógico-naturalista, para posteriormente selecionar e hierarquizar os valores. Passando pelo crivo da totalidade da vida, chega o momento de suprimir a época de experimentação para que esses valores possam se tornar automáticos. Neste sentido, para consolidar a hierarquia necessária a uma cultura saudável e o automatismo que o filósofo compreende como sinônimo de perfeição, ele desenvolve, também a partir dessa investigação das leis de Manu em *O Anticristo*, esse outro tipo de hierarquia.

Como vimos, Nietzsche compreende que há dois tipos diferentes de homens, os homens de vida ascendentes, que por natureza estão fadados a serem os fortes, e os homens de declínio de vida, isto é, aqueles em processo natural de autodissolução. No entanto, Nietzsche estabelece um outro tipo de hierarquia que consiste na divisão natural entre três tipos de indivíduos que possuem sua tarefa própria na sociedade. Na perspectiva do filósofo, também essa tipologia não é dada pelo homem, mas pela natureza que cultiva certas características e temperamentos que fazem certos homens propícios a certos tipos de funções:

*A ordem das castas, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma ordem natural, de leis naturais de primeira categoria, sobre as quais nenhum arbítrio, nenhuma "ideia moderna" tem poder. Em toda sociedade se distinguem, condicionando um ao outro, três tipos de diferente gravitação fisiológica, dos quais cada um tem a sua própria higiene, seu próprio âmbito de trabalho, sua própria espécie de mestria e sentimento de perfeição. A natureza, e não Manu, é que separa os predominantemente intelectuais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os mediocres – estes sendo o grande número, e os dois primeiros, os seletos [...] A ordem das castas, a hierarquia, formula apenas a lei maior da própria vida, a separação dos três tipos é necessária para a conservação da sociedade, para possibilitar tipos mais elevados e supremos – (AC/AC §57).*

Como revela, portanto, a ordem de castas de Manu é apenas a sanção na experiência, pois não a precede, como também não a suprime no sentido de que a ordem natural entre diferentes tipos de homens é indiferente e irrevogável pelo mundo social-cultural humano. Nietzsche, ao compreender a natureza como determinante

dessa hierarquia, revela, de certo modo, a indiferença da natureza para os nossos valores, porque está fora de alçada do humano estabelecer a igualdade entre os homens, pois por natureza seríamos diferentes. Isso quer dizer, a nosso ver, que por parte de Nietzsche não há um juízo de valor em relação a essas castas, pois como aponta todos os três tipos são necessários para que se tenha uma cultura saudável, e a separação entre a elite, os guerreiros e os medianos não consiste em uma questão de gosto, mas é do próprio “desígnio” da natureza, permanecendo o juízo de valores nietzschianos, a vida ascendente ou declinante. Assim, a classe mediana “é, inclusive, necessidade *primeira* para que possam existir exceções: depende dela uma cultura elevada” (*idem*).

No entanto, se essa diferença é natural, ela é à medida em que engloba dentro do natural a cultura, isto é, a capacidade da cultura de selecionar e cultivar certas características humanas, pois a partir da concepção de transmissão de caracteres adquiridos, Nietzsche entende que os indivíduos nascem com propensões naturais para certas atividades, visto que os próprios antepassados dos indivíduos cultivavam essas características.<sup>143</sup> Neste sentido, a fusão entre as propensões naturais de um indivíduo, mais o reconhecimento e o estabelecimento de sua atividade natural, permitiria o automatismo instintivo, isto é, o fortalecimento de certos instintos que ocasiona a perfeição para Nietzsche, não só para esse indivíduo, como também na forma de uma herança para os seus próprios descendentes<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Assim, por exemplo, Nietzsche compreende que os filósofos estariam no primeiro tipo e, como revela em *Para Além do bem e do mal* o filósofo nasce filósofo, mas à medida que sua ascendência tenha cultivado as virtudes que formam um filósofo: “Todo mundo elevado requer que se tenha nascido para ele; ou melhor, que se tenha sido cultivado para ele: direito à filosofia — no sentido mais amplo — obtém-se apenas em virtude da ascendência, os ancestrais, o “sangue” decide também aqui. Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada” (JGB/GB §213). O mesmo raciocínio Nietzsche apresenta no aforismo “A beleza não é acaso” de *Crepúsculo dos ídolos*.

<sup>144</sup> Thomas Brobjer a partir de alguns fragmentos póstumos e cartas de Nietzsche no período de 1888, buscou desvincular o pensamento moral e político de Nietzsche com a Lei de Manu defendendo que a “linguagem elogiosa” do filósofo à Lei de Manu refere-se que comparada ao Cristianismo ela seria menos nociva. No entanto, além dessas críticas não serem transpostas no *O Anticristo*, aliás, pelo contrário, se Nietzsche nos fragmentos póstumos critica a mentira santa dos sacerdotes no *Anticristo* ele considera até mesmo esse tipo de mentira necessária para atingir o automatismo instintivo. Ademais, entendemos que não é porque Nietzsche critica algo que ele jogue tudo fora. Faz parte do próprio projeto genealógico criticar as morais, mas também identificar aquilo que pode ser útil à transvaloração dos valores, como o ascetismo, por exemplo. Além disso, em alguns fragmentos póstumos Nietzsche elogia com entusiasmo a divisão em castas que estabelece o código de Manu, ver (14 [201]; 14 [221] de 1888). Por fim, ressaltamos que, a nosso ver, o código de Manu é um exemplo histórico, isto é, uma moral equivalente ao seu naturalismo moral, principalmente, a partir do experimentalismo-consequencialista

Para o filósofo, essa diferença tipológica humana não necessita ser sentida com uma má consciência, pois, a seu ver: “cada tipo encontra em ser quem é sua própria espécie de mestria e sentimento de perfeição” (AC/AC §57). Afinal, Nietzsche quer restaurar a alegria e a inocência do animal homem, à medida que não busca fazer de tudo um motivo para tomar partido contra a existência. Por isso, logo após estabelecer as castas, ele nomeia os socialistas e os anarquistas como os sacerdotes chandalas a partir de uma questão de “gosto”, isto é, a partir de seu critério avaliativo. A seu entender, os chandalas das leis indianas são aqueles que, a ver deste povo, merecem o desprezo, aqueles que devem ser desconsiderados. Por isso, ao configurar o seu tipo de chandalas, o filósofo enquadra todos aqueles que olham feio e se indignam com o “aspecto global das coisas”, com a vida. Desse modo, os socialistas e anarquistas seriam sacerdotes chandalas por minarem “o instinto, o prazer, o sentimento de satisfação do trabalhador com o seu pequeno ser – que o tornam invejoso, que lhe ensinam a vingança..” (*idem*). Nietzsche quer que haja felicidade no reconhecimento de sua atividade natural: “Para os medianos, a sua felicidade é ser mediano; a mestria numa só coisa, a especialidade, é um instinto natural” (*idem*); quer que haja a felicidade em ser si próprio:

A “igualdade”, um certo assemelhamento real que acha expressão apenas na teoria de “direitos iguais”, é essencialmente própria do declínio: o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos* da distância é característico de toda época forte (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* §37).<sup>145</sup>

Um outro aspecto, o qual entendemos que Nietzsche desenvolve a fim de curar a cultura europeia do estado decadente que se encontra devido à moral cristã, refere-se noção nietzschiana de interpretação, mais precisamente, o significado que as interpretações possuem para a vida humana que o faz desenvolver, a nosso ver, a doutrina da vontade de potência. Neste sentido, como vimos, o projeto nietzschiano de seu naturalismo moral emprega a tarefa genealógica de cunho naturalista para a análise dos valores que, por sua vez, submete essa tarefa à perspectiva do mundo

---

<sup>145</sup> Como se sabe, após elaborar muitos projetos do que seria sua grande obra acerca da transvaloração dos valores, Nietzsche estabelece que sua transvaloração foi concluída com a obra *O Anticristo*. Após nossos esforços de evidenciar o naturalismo moral nietzschiano, uma teoria moral que estabeleça um projeto como o código de Manu parece bastante coerente com esse naturalismo que arquitetamos. No entanto, se esse consiste no que Nietzsche compreendeu como a consolidação do projeto da transvaloração, a nosso ver, parece mais vago do que gostaríamos para realizar tal afirmação.

como vontade de potência. Diferentes comentadores buscaram apresentar essa doutrina em consonância com algumas teorias científicas e filosóficas da época de Nietzsche, como a teoria física de Roger Boscovich, as teorias biológicas de Wilhelm Roux e W.H. Rolph e a teoria filosófica de Maximilian Drossbach<sup>146</sup>; assim como uma “revisão interna” de algumas teorias científicas, como o darwinismo<sup>147</sup>; ou como uma teoria concorrente às teorias científicas de seu tempo, como ao mecanicismo atomista<sup>148</sup>. O conjunto dessas perspectivas que engloba teorias biológicas e físicas à hipótese do mundo como vontade de potência<sup>149</sup> está em consonância com a pretensão nietzschiana de seguir a consciência do método, a economia de princípios: “Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (— até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só (JGB/BM §36) ao fazer do corpo como o fio condutor para a especulação:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos — pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si —: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? (*idem*)<sup>150</sup>.

A nosso ver, a doutrina da vontade de potência também surge por Nietzsche como uma solução para uma outra faceta do niilismo que advém com a morte de Deus<sup>151</sup>. Como vimos, o niilismo decorrente da ruína dos valores na modernidade irrompe um niilismo epistemológico e moral. No entanto, no aforismo §357 de *A Gaia*

---

<sup>146</sup> Ver a tese de Daniel Carvalho: CARVALHO, Daniel Filipe. **Nietzsche como filósofo naturalista**. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

<sup>147</sup> Ver RICHARDSON, John. **Nietzsche’s New Darwinism**. Oxford University Press, 2004; Embora Forber coloque dificuldades a essa leitura; ver: FORBER, Patrick. Nietzsche Was No Darwinian. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 2007.

<sup>148</sup> Ver: ITAPARICA, André Luís Mota. *A genealogia como programa de pesquisa naturalista*. **discurso**, 2018.

<sup>149</sup> Neste sentido, como aponta Giacoia: “Nietzsche não tem em mente suprimir a diferença entre a racionalidade metódica, científica e outras formas de manifestação do espírito humano, como a arte, por exemplo. Pelo contrário, a perempção da interpretação física, ou mecânica, do universo, substituída pela hipótese da vontade de poder, tem como base e pressuposto, como também já observamos, rigorosas prescrições do método científico.” (GIACOIA, 2002, s/p)

<sup>150</sup> Sobre o corpo como fio condutor, ver: LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”. **Cadernos Nietzsche**, 2011.

<sup>151</sup> Neste sentido, queremos compreender a vontade de potência para além das formulações científicas que a sustentam, queremos compreender qual o significado que ela possui na filosofia dos valores de Nietzsche. No entanto, só podemos apontar um caminho, pois a magnitude que a doutrina da vontade de potência representa na filosofia nietzschiana, ultrapassa em demasia os propósitos e o espaço deste trabalho.

*Ciência*, o filósofo apresenta uma outra faceta do niilismo, a saber, o problema do valor da existência. Neste sentido, Nietzsche expõe que com a autossuperação da moral cristã na Europa a partir da vitória do ateísmo científico, “aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*” (FW/GC §357). Acerca da resolução schopenhauereana ao problema do valor da existência, o filósofo aponta que:

A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – e isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença *se renunciaria* justamente com a fé em Deus” (*idem*).

Ao entender o mundo como Vontade caracterizada essencialmente como um esforço irracional, insaciável e infinito, sem possibilidade de satisfação final, a vida é, para Schopenhauer, compreendida como um pêndulo entre o sofrimento e o tédio, pois todo o esforço nasce da carência, fazendo com o que o sofrimento permaneça enquanto o descontentamento não for solucionado. Quando estamos satisfeitos, isto não é duradouro, pois logo recaímos no tédio e começamos outro esforço, lutando contra os obstáculos que nos privam, assim sempre em sofrimento, pois não há nenhum fim último do esforço. O sofrimento é, portanto, a própria essência do querer, enquanto afirmarmos a vontade de vida. Neste sentido, para Schopenhauer devemos transitar da afirmação da vontade de vida para a negação, ultrapassando o princípio de individuação para alcançarmos o quietivo universal do querer, que pode-se dar de três formas: a partir do sofrimento, da compaixão ou do ascetismo, uma vez que só o conhecimento intuitivo leva-nos a negar a essência da vida.

Quando Nietzsche apresenta pela primeira vez a vida como vontade de potência em *Assim Falava Zaratustra*, diferentemente de quando apresenta em *Para além do bem e do mal*, é em contraposição à metafísica de Schopenhauer e não às teorias científicas de seu tempo. Assim, o filósofo revela que: “Apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis que te ensino – vontade de potência!” (Za/ZA, *Da superação de si*). Já vimos que, a partir dos esforços de Müller-Lauter, diferente da perspectiva schopenhauereana, a vontade de potência de Nietzsche não consiste em uma metafísica no sentido de um “princípio substancial da efetividade”, dado o caráter plural das forças. No singular, a vontade de potência é a qualidade que não se dá subsistente por si mesma, mas apenas na relação entre os

*quanta* de forças, no confronto constante da multiplicidade das vontades de potências no plural.

A vida sendo compreendida por Schopenhauer enquanto um eterno sofrimento pelo seu caráter essencial do querer, o sofrimento é compreendido como positivo, pois a sua identificação como essência do próprio querer possibilitaria a negação da vida. Já a vida sendo compreendida como vontade de potência, o sofrimento é significado positivamente também, mas não como algo que deva nos fazer negar a vida, mas afirmá-la, tanto ela, quanto o próprio sofrimento enquanto sofrimento, pois é pelo sofrimento que nos tornamos mais fortes, ao resistir e buscar superar as resistências, seja aquilo que nos resiste, seja o próprio sofrimento: “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (*idem*). Note que no seguinte fragmento póstumo, o filósofo naturaliza o sofrimento, à medida em que compreende a vida como vontade de potência:

O desprazer é um sentimento [que nasce] junto [*bei*] a uma inibição: porém, sendo que o poder pode-se tornar consciente só junto a inibições, o desprazer é um ingrediente necessário de toda atividade (toda atividade é direcionada contra algo que tem de ser superado). A vontade de potência aspira a resistências, ao desprazer. Há uma vontade de sofrimento no fundo de cada vida orgânica (contra a “felicidade” como “fim”) (Nachlass/FP 1884 26[275])<sup>152</sup>.

Neste sentido, compreendemos que a doutrina da vontade de potência apresenta um ideal em contraposição ao ideal que Schopenhauer, a ver de Nietzsche, tomou como herança para formular a sua filosofia, a saber, o ideal ascético dos sacerdotes. Como vimos, Nietzsche pontua que o pensamento do qual aqui se peleja, isto é, referindo-se ao ideal ascético, consiste na valoração de nossa vida por parte dos sacerdotes. Logo, o filósofo revela que o ideal ascético deu um sentido tanto para os sofrimentos da vida, colocando a culpa desse sofrimento na natureza pecaminosa do homem, quanto ao sofrimento pelo *horror vacui*, pela falta de sentido da existência humana, à medida em que submete essa vida como uma ponte para a vida pós terra.

A diferença entre Schopenhauer e Nietzsche e o ideal ascético dos sacerdotes consiste em que enquanto os ideais ascéticos significam os sofrimentos em referência à outra vida, posterior a vida na terra, Schopenhauer e Nietzsche os significam nessa

---

<sup>152</sup> A tradução deste fragmento póstumo utilizada aqui foi feita por Marinucci no seguinte artigo: MARINUCCI, Angelo. As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético. **Filosofia UNISINOS**, v. 2019.

vida, pois ambos estão sob a tutela da morte de Deus, ainda que, em sua própria perspectiva, Nietzsche tenha intensificado essa morte, dado que Schopenhauer ainda se manteve associado à moral cristã.

Assim, Nietzsche identifica em *Ecce Homo* o extremo poder do ideal ascético, o fato dele ter proliferado: “porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes. ‘Pois o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer’... Sobretudo faltava um contra-ideal — até Zaratustra” (EH/EH *Genealogia da moral*). Colocando Zaratustra como aquele que oferece aos homens um “contra-ideal”, a nosso ver, portanto, Zaratustra quando apresenta a doutrina da vontade de potência submete ao humano um novo ideal, pois para além dos sofrimentos que é reinterpretado sob a tutela da vontade de potência, essa doutrina também deu uma nova significação para a interpretação da natureza humana, pois enquanto a moral compreende os instintos de nossa natureza como essencialmente maus e suscetíveis à corrupção<sup>153</sup>, com a doutrina da vontade de potência nossa natureza que é historicamente dada a partir das cristalizações de alguns instintos, são eles compreendidos como os responsáveis pela grandeza do homem<sup>154</sup>:

---

<sup>153</sup> Note que assim como no cristianismo, a negação da vida em Schopenhauer também se dá a partir de uma interpretação da “natureza humana”. Isto é, Schopenhauer, por entender que no homem e no mundo há o incessável querer, compreende que devemos superar essa essência que nos leva à roda infundável do sofrer.

<sup>154</sup> Müller-Lauter também compreende que a interpretação do mundo como vontade de potência possui o caráter de ressignificar a vida humana. Assim, essa doutrina, em referência à teoria mecanicista que submete os homens às leis, a vontade de potência restitui ao humano a sua própria potencialidade: “Há que se mostrar, então, como, entretanto, para Nietzsche — medindo segundo o parâmetro de sua própria compreensão de verdade —, afinal se inverte a valoração da teoria mecanicista e da teoria do querer-poder. Naquela, as leis da natureza são, com efeito, propriamente os senhores, nós temos de nos compreender como aqueles que estão submetidos a elas. “Que algo acontece sempre desse e daquele modo é aqui interpretado como se um ser, em consequência da obediência a uma lei ou a um legislador, agisse sempre desse e daquele modo: enquanto ele, abstração feita da ‘lei’, teria liberdade para agir de outro modo. Mas exatamente aquele assim e não de outro modo poderia provir do próprio ser, que se comportaria desse e daquele modo não primeiramente com vistas a uma lei, porém como constituído desse e daquele modo.” “É mitologia pensar que forças obedecem a uma lei, de maneira que, em consequência dessa obediência, nós temos toda vez o mesmo fenômeno.” Nietzsche, que fareja “moral de escravos” por detrás de todas as manifestações da história ocidental — e não apenas dela —, a encontra finalmente também por detrás das explicações mecanicistas do mundo: “Precavenho-me de falar de leis químicas: isso tem um paladar moral.” Por toda parte, em verdade, o mais forte se torna senhor sobre o mais fraco, não há aí nenhum “respeito por ‘leis’.” Quem, porém, se concebe como obedecendo a leis necessárias, esse sofre perda no sentimento e consciência do próprio poderio e, com isso, nesse próprio poderio” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 130-131). Desse modo: “Também a Nietzsche o que importa é não apenas “interpretar” o mundo, mas transformá-lo. Ele compreendeu, com efeito, que todo transformar é interpretar e todo interpretar transformar” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 135).

(...) ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses - ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente como não seria um tão rico e corajoso animal (GM/GM III §12).

Como vimos, Leiter ao elaborar o que seria o naturalismo nietzschiano, que consiste em uma filosofia que deva estar em consonância com as metodologias e resultados científicos das nossas melhores ciências vigentes, a doutrina da vontade de potência se torna um desafio para essa interpretação, devido ao seu caráter especulativo e inverificável à primeira vista. Leiter decide, portanto, separar a filosofia de Nietzsche entre o projeto naturalista e o da transvaloração dos valores em que a vontade de potência como princípio ou hipótese psicológica abrange o naturalismo, mas como ontologia refere-se à tarefa de transvaloração dos valores. Contudo, como mostrou Clademir Araldi, esse recorte seria arbitrário, uma vez que a vontade de potência é o próprio critério da naturalização da moral e, como vimos, da naturalização do homem e, se estivermos certos de que Nietzsche submete um projeto naturalista na *Genealogia*, logo Nietzsche teria um naturalismo peculiar, à medida que remete um ideal de valor à tarefa científica.

A nosso ver, no capítulo “Nós, Eruditos” da obra *Para além do bem e do mal*, Nietzsche revela de modo preciso a relação que submete entre a filosofia e a ciência. Primeiramente, o filósofo restabelece a atividade própria da ciência e a atividade própria da filosofia e a hierarquia entre elas. Assim, Nietzsche se opõe à hierarquia em ascensão que coloca a ciência acima da filosofia, uma vez que para ele um filósofo que se dedica em demasia à ciência pode perder seu juízo global de valor. Isto seria prejudicial dado que é especificamente submetido ao filósofo não o juízo sobre a ciência, “mas sobre a vida e o valor da vida” (JGB/BM §205). Para ele, o homem científico é um instrumento poderoso, mas, diferentemente do filósofo, não é a meta, pois ao possuir como *ideal* o conhecimento “objetivo”, “desinteressado”, este homem busca apenas espelhar aquilo que conhece, não faz juízo de valor, não é “um homem complementar em que se justifique a existência restante” (JGB/BM §207).

Averiguando o espírito do homem científico, Nietzsche entende que seu ceticismo causa a ele uma paralisia da vontade. Submetendo-se apenas aos resultados comprovados da ciência, o homem científico recusa qualquer formulação hipotética, de valor, restringindo sua prática aos limites traçados pelos seus próprios

experimentos: “aqui não me atrevo, nenhuma porta se abre’. Ou: ‘se uma porta se abra, por que entrar logo?’. Ou: ‘para que servem as hipóteses apressadas? Não formular hipóteses poderia muito bem ser parte do bom gosto” (JGB/BM §208). Neste sentido, os espíritos livres de Nietzsche, isto é, seus filósofos do futuro serão céticos de uma maneira mais perigosa, a seu ver, pois serão críticos. Isso significa que para além do estado permanente de dúvida, esses espíritos, a partir de “uma segurança nas medidas de valor”, isto é, já munidos com seus valores, não apenas colocarão em questão seus “objetos” de análise, com também criticarão, buscarão compreender a “verdadeira” face valorativa que esconde as máscaras que formulam esses objetos:

Esses vindouros não poderão, de maneira alguma, dispensar as qualidades sérias e nada inofensivas que distinguem o crítico do cético, isto é, a segurança nas medidas de valor, o manejo consciente de uma unidade de método, a coragem alerta, o estar só e responder por si; sim, eles não negam, em si, um prazer em dizer Não e desmembrar, e uma certa curiosidade refletida, que sabe manusear a faca de modo seguro e delicado, ainda que o coração sangue (JGB/BM §210).

Logo, Nietzsche restabelece a relação e a hierarquia entre filosofia e ciência, pois enquanto o filósofo é aquele que cria valores, ele necessita por um tempo ser submetido às ciências para conhecer as perspectivas de valor, para disso poder criar e avaliar os valores:

Talvez seja indispensável, na formação de um verdadeiro filósofo, ter passado alguma vez pelos estágios em que permanecem, em que têm de permanecer os seus servidores, os trabalhadores filosóficos; talvez ele próprio tenha que ter sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, “livre-pensador” e praticamente tudo, para cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humanos e poder observá-lo com muitos olhos e consciências, desde a altura até a distância, da profundidade à altura, de um canto qualquer à amplidão (JGB/BM §211).

Neste sentido, entendemos que Nietzsche está descrevendo seu próprio percurso filosófico. Como vimos, enquanto seu projeto de transvalorização dos valores com a tarefa de eliminar as sombras de Deus englobava perspectivas naturalizantes em que a própria doutrina da vontade de potência é construída em consonância com perspectivas científicas, ou seja, Nietzsche “agiu” como os espíritos livres que antes de criar valores deve se submeter a um período de dedicação científica a fim de conhecer as perspectivas de valor. Já quando o filósofo elabora seu programa

genealógico-naturalista como uma tarefa para avaliar os valores que já existiram, os existentes e os vindouros, ele engloba a doutrina da vontade de potência, pois diferente do ceticismo do homem científico que ele critica por ter “medo de entrar quando a porta abre”, o filósofo Nietzsche está preocupado em determinar o “o para onde? e para quê? do ser humano,” (JGB/BM §211), preocupado com o que ele entende como o modo mais significativo de ser filósofo, a soberania da filosofia enquanto o juízo da vida<sup>155</sup>.

Logo, se o naturalismo é compreendido enquanto a filosofia que se submete às ciências, Nietzsche estabelece algo como, primeiramente, o filósofo se submete às ciências para depois submeter as ciências à filosofia com seu aspecto próprio de criar e avaliar valores<sup>156</sup>. A nosso ver, portanto, a interpretação de que o mundo seja vontade de potência<sup>157</sup> apresentada por Zarathustra pretende dar um novo sentido e uma nova meta à vida humana, como o próprio título do texto em que é apresentada essa doutrina sugere, a saber, “Da superação de si”, isto é, a autossuperação que pretende restituir uma nova unidade à autocontradição fisiológica, a decadência, reinante na Europa. Assim, Zarathustra “esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade. As mais baixas e as mais elevadas forças da natureza humana” (EH/EH, *Assim falava Zarathustra*, §6).

---

<sup>155</sup> No entanto, não compreendemos que essa valoração da vida é aquela que Nietzsche critica Schopenhauer, isto é, avaliar a vida enquanto justificável ou injustificável, pois para isso precisaríamos estar fora da vida, mas no sentido de valorar, de dar um sentido à existência.

<sup>156</sup> Logo, diferentemente de Leiter, não entendemos que o projeto de transvaloração dos valores se liga ao naturalismo de duas maneiras fracas: à medida que esse empreendimento garante uma concepção realista de natureza humana, como também as ciências revelariam os efeitos que certos valores ocasionam para diferentes tipos de pessoas, pois o naturalismo é tanto uma passagem necessária ao filósofo que quer criar novos valores, quanto, já equipado com os seus novos valores deve, a partir do auxílio das ciências, avaliar os mais complexos produtos humanos. Ou seja, o naturalismo não apenas se liga a transvaloração, é uma parte importante dela, mas a partir dessa revisão que Nietzsche ocasiona no naturalismo, na relação entre filosofia e ciência.

<sup>157</sup> Nesta perspectiva, a vontade de potência não seria dogmática, pois ao prescrever aos filósofos do futuro um período de dedicação científica, a própria doutrina da vontade de potência poderia sofrer revisão. Assim, como aponta Müller-Lauter: “A interpretação das interpretações de Nietzsche não se compreende como filosofia absoluta. Em verdade, impõe-se em seu pensamento a convicção de que tudo o que é seria interpretação. Mas ele não exclui que haja ainda outras interpretações que não estão incluídas no ser-homem. O homem é, decerto, “apenas” a totalidade-do-orgânico continuando a viver “em uma determinada linha”. Mantém aberta com isso a possibilidade de que futuros homens, “além-do-homem” (*Übermenschen*), por meio de incorporação de interpretações para nós ainda inacessíveis, poderiam, em comparação com os viventes de hoje, ampliar ainda sua compreensão da efetividade. “Numa espécie superior de seres, o conhecimento terá também novas formas, que agora não são ainda necessárias.” A interpretação de Nietzsche inclui em si mesma a possibilidade, sim, a necessidade de seu próprio alargamento e modificação como um seu aspecto essencial.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 150). Logo, o próprio critério avaliativo que buscamos desenvolver neste trabalho, isto é, a totalidade da vida – vida compreendida como vontade de potência – poderia sofrer revisão interna.

## Considerações finais

*Olhais para cima quando buscais a elevação.*

*Eu olho para baixo, porque estou elevado*

*(ZA/ZA, Do ler e escrever)*

As investidas nietzschianas a fim de desvelar a moral como contranatureza revelaram que os preceitos da moral cristã mascaram uma sentença avaliativa acerca do homem e do mundo que partem de um tipo fisiopsicológico fadado à extinção. Na tentativa de se conservar e potencializar que, conseqüentemente, forma os homens, essa moral se volta, primeiramente, contra um tipo mais forte e afirmativo de homem, mas posteriormente, devido à sua própria constituição decadente que não consegue mais se desvincular do que lhe é prejudicial, volta contra si próprio, a partir do estabelecimento do sacerdote ascético que sentencia a natureza humana como o mais nefasto dos perigos. Torna-se necessário, a partir daí, o abandono da nossa natureza e do mundo, a fim de uma redenção pós-vida terrena.

Inserido em um período histórico oportuno, o filósofo compreende que, uma vez que há uma crise e um enfraquecimento das condições de existências postuladas pela moral, abre espaço para que os rumos da humanidade estejam sob seu domínio, buscando implodir e desvelar a antiga ordem moral do mundo, que deixou como herança conseqüências nefastas para o homem e a imagem que ele tem de si. Para construir uma nova imagem do homem e novas condições de existência em que a humanidade possa se assentar e florescer, investigamos o que, a nosso ver, consiste em um importante empreendimento para a tarefa construtiva nietzschiana: a naturalização do homem.

À medida que as críticas de Nietzsche à moral como contranatureza se asseveram, estabelecendo até mesmo a radicalização do niilismo enquanto eliminação das sombras de Deus que ainda assombravam as teorias filosóficas e científicas de seu tempo, mais radical se torna a naturalização do homem em sua filosofia. Desse modo, diferentemente de algumas interpretações que comentadores fazem do enigmático aforismo §230 de *Para além do bem e do mal*, defendemos que, de fato, o filósofo não reclama neste aforismo um programa naturalista, mas a radicalização da compreensão do homem enquanto um ser natural sem privilégios frente à natureza.

Essa nova visão não isola e contrasta mais homem e natureza, homem e mundo, mas insere o homem no mundo em que, assim como os outros seres, o homem está preso dentro da própria perspectiva que pode ter do mundo, sem a possibilidade de transpor a perspectividade do mundo. Neste sentido, se Nietzsche assume um ceticismo moral e epistemológico, posteriormente, buscando conciliá-los, eles só podem ser compreendidos sempre no plano teórico, pois “a vida mesma nos força a estabelecer valores”, isto é, consiste em uma necessidade vital do humano interpretar e submeter valores ao mundo. Ele revela, portanto, que somos mais artistas do que pensávamos, dado que enquanto acreditávamos estar encontrando os fundamentos do mundo estávamos, de fato, projetando nele as nossas próprias perspectivas.

Consciente da consequência mais direta da radicalidade desta naturalização, a saber, o golpe contra a auto estima do homem que se vê cada vez mais rolando para “longe do centro”, Nietzsche, com sua filosofia da *grande libertação*, “recompensou-o” buscando recuperar a inocência do homem e de sua natureza para que, ao invés de vivermos pessimistas e envergonhados de nossa natureza mais íntima, possamos fazê-la florescer. Neste sentido, assim como o todo, a natureza humana passa a ser compreendida com a doutrina da vontade de potência, isto é, como um conjunto de impulsos e forças em luta constante a fim de autoconservação e potencialização. Em uma perspectiva histórica, ela passa a ser compreendida como uma disposição instintivas de uma relativa duração, uma vez que está em constante devir.

Compreendendo o homem enquanto criatura e criador, o filósofo mina o dualismo natureza/cultura, pois os aspectos do humano são resultados tanto de processos naturais quanto culturais. Por isso, ao investigar as criações humanas, não podemos levar em consideração apenas os estados fisiopsicológicos que se inserem nos homens, mas o conjunto de características internas e externas ao humano, o que configura no que o filósofo compreende por condições de existência. Um exemplo dessa compreensão do filósofo, consiste no caso do budismo e do cristianismo, pois como ele revela em *O Anticristo*, embora ambos estejam em um processo natural de autoaniquilamento, desenvolveram religiões diferentes devido a configurações socioculturais que estavam inseridos. Daí a grande importância que a moral possui na filosofia de Nietzsche: porque ela enquanto uma instância menor de uma estrutura maior que é a cultura, mas sendo compreendida enquanto uma criação instintiva que

busca conservar e potencializar tipos de homens, condiciona todos os homens que estão a ela submetidos. Assim, a nosso ver, o naturalismo moral nietzschiano se sai melhor que alguns evolucionismos éticos, pois enquanto estes, geralmente, cometem a falácia naturalista e a falácia genética, justificando valores a partir de suas procedências, o que Nietzsche absorve e submete do evolucionismo à sua filosofia não são os valores, mas sua compreensão do que seja uma moral, a partir da revisão que faz do darwinismo com a doutrina da vontade de potência.

Neste sentido, o projeto de uma nova moral em Nietzsche parte dessa configuração de moral natural, isto é, que cultiva, conserva e potencializa um tipo de homem, mas ao invés de promover o tipo fraco e decadente, ele pretende promover um tipo mais forte de homem. Desse modo, ao fazer a totalidade da vida o critério avaliativo de sua moral e ao não separar homem e ação, promover o tipo mais forte consiste em promover a afirmação da vida e do mundo. Do mesmo modo, ao fazer esse o critério avaliativo, Nietzsche se sai melhor também com as dificuldades que os naturalismos morais enfrentam, como a falácia naturalista, por exemplo, pois ainda que reconheça que a normatividade não deva ser completamente emancipada do âmbito do ser, Nietzsche não transita diretamente do campo descritivo para o campo normativo. A totalidade da vida sendo o critério, “vontade de potência” ou “potência” nem sempre é “bom”, como vimos com o sacerdote ascético.

No entanto se, à primeira vista, esse critério poderia sofrer objeção, à medida que não fornece um critério *a priori* para sabermos quais ações são mais nocivas ou úteis à totalidade da vida, dado que Nietzsche pretende conciliar uma perspectiva ética com a inocência do homem e do mundo, esse critério, portanto, garante a falta de erros *a priori*, o que permite ao homem ser sempre um experimentador de si mesmo e ao acaso ser seu experimento. Nietzsche, com a vontade de potência, não troca, por exemplo, uma ordem moral do mundo por outra. Neste sentido, sua visada ética construtiva consiste em uma perspectiva “pós-niilista” enquanto a tomada de consciência moderna acerca do caráter desprivilegiado do homem e do vazio do mundo que se apresenta como indiferente a ele, no sentido de que pretende conciliar tanto a perspectiva antirrealista, ou seja, o fato de o mundo ser desprovido de valores objetivos, universais e *a priori* quanto uma proposta ética que não fixa valores verdadeiros na corrente do devir, atribuindo aos homens a tarefa contínua de criação de valores úteis e necessários às suas condições de existências. Fixar valores de

modo absoluto, na perspectiva nietzschiana, consiste em instaurar uma doença no corpo da humanidade, como fez, por exemplo, o cristianismo, não permitindo aos homens criar valores que sejam mais adequados à sua natureza e às múltiplas condições que se encontram no mundo. Esse é um projeto moral consequencialista e experimentalista, pois permite sempre a transvaloração dos valores.

Justamente pelas propriedades e ações serem neutras *a priori* que o ascetismo, como vimos, ora figura como um importante aspecto crítico da filosofia nietzschiana sob a nociva utilidade que o sacerdote ascético dá a ele, ora representa um meio muito frutífero para que o homem possa se “curar” da cultura cristã, isto é, livrar-se das segundas naturezas introjetadas em nossos instintos pela moral cristã, para que possa receber novas configurações, como Nietzsche pretende com as espiritualizações das paixões em *Crepúsculo dos Ídolos*. Se o ascetismo sob a tutela da moral cristã consiste em um meio para que o homem possa castrar sua natureza, para Nietzsche o ascetismo consiste em um meio para que o homem possa fortalecer sua natureza. Neste sentido, podemos compreender o que difere uma moral de domesticação de uma moral de cultivo, pois enquanto a moral de domesticação nega e busca castrar as configurações naturais humanas, a moral do cultivo busca, a partir de práticas de vida, dar uma nova expressão, imprimindo um estilo na disposição instintiva humana partindo do fortalecimento de alguns instintos em contraposição a outros, isto é, a tão desejada unidade orgânica que Nietzsche pretende devolver ao humano, dado que sem ela, a própria liberdade humana é comprometida. Logo, podemos compreender a diferença entre a moral cristã e a moral de Manu, pois a lei de Manu, como o filósofo buscou desenvolver em *O Anticristo*, é um exemplo de uma moral de cultivo, estabelecendo um “estilo” na configuração dos homens que estavam a ela submetidos, através de um longo período de experimentação dos valores.

Ao adotarmos uma análise crítico-imanente como metodologia, ela nos restringiu a nos movermos dentro e a partir das pretensões, projetos e estruturas do próprio filósofo, auxiliando-nos a resistir o ímpeto de inseri-lo nesta ou naquela modalidade filosófica. Neste sentido, percebemos que, se não identificamos um projeto naturalista em *BM* §230 como outros comentadores, acreditamos que esse projeto se instaura na *Genealogia da moral*, em que o filósofo revela claramente que quer que a filosofia e as ciências, após um estranhamento inicial, possam se transformar “num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos”. Logo, essa nova

relação seria frutífera à sua filosofia, à medida que auxiliaria na tarefa de avaliar os valores e na criação de tipos mais fortes de homens.

Além disso, diferentemente de buscarmos enfraquecer a sua doutrina da vontade de potência, o que seria um recorte arbitrário de sua filosofia, vimos que justamente por ela “ser forte” que o critério avaliativo de Nietzsche não pode ser a vontade de potência. Neste sentido, o conceito de *Widernatur* não pode, a nosso ver, ser traduzido como antinatureza, como a tradução brasileira de Paulo Cezar de Souza. Pois, além de o filósofo usar o prefixo *anti* quando quer, por exemplo, *Der Antichrist*, o prefixo *anti* representa, geralmente, o oposto de algo, o diferente de algo. Logo, antinatureza aparenta significar algo como diferente da natureza, mas de fato, como vimos, a moral cristã é natureza contra natureza, sendo, portanto, o conceito melhor traduzido como contranatureza, como traduz, por exemplo, o brasileiro Rubens Rodrigues Torres Filho. Isso revela a importância que o conceito de decadência possui na filosofia de Nietzsche, uma vez que esse conceito permite que o filósofo aborde a moral como uma perspectiva natural e não diferente da natureza, o que seria problemático, já que em Nietzsche nada pode ser diferente da natureza.

Se Nietzsche assume, portanto, um projeto naturalista em *GM* e se estivermos certos de que em *BM* §230 ele radicaliza a naturalização do homem, à medida que não possa ultrapassar a perspectividade do mundo, esse projeto precisa necessariamente comportar tanto o perspectivismo quanto o naturalismo. Justamente por isso, a nosso ver, o filósofo buscou construir sua objetividade, em que o próprio perspectivismo se assume como critério para avaliar as teorias naturalistas, isto é, que mais objetivo é uma teoria quanto mais pontos de vistas ela engloba. Neste sentido, apenas o trabalho genealógico pode avaliar os valores dominantes a partir do critério nietzschiano que visa não apenas desvelar qual tipo de homem os valores estão a serviço, mas também as consequências que acarretam à totalidade da vida.

Justamente por compreendermos que o valor dos valores é avaliado a partir deste duplo registro que, ao apropriarmos da “orientação” genealógica, dividimos nosso trabalho sobre a moral contranatureza dessa maneira: no primeiro capítulo tratamos sobre a procedência e no segundo as consequências que acarretaram à totalidade da vida. Logo, a nosso ver, assim como o naturalismo moral, o programa naturalista que Nietzsche reivindica na *Genealogia* também é “pós-niilista”, pois ela tenta conciliar o perspectivismo com o naturalismo. Desse modo, compreendemos

que a tarefa promulgada, em *BM* §230, de retraduzir o homem de volta à natureza, foi levada a cabo pelo filósofo na tentativa de elaborar uma nova moral e uma nova “epistemologia” que conciliasse tanto o fato do homem não ter um status privilegiado na natureza quanto as novas instâncias que estarão assentadas a humanidade. A tarefa de naturalização do homem em Nietzsche, portanto, possui uma nova significação, pois ela não só estabelece a tentativa de compreender o homem como completamente pertencente à natureza, a naturalização de *BM* pretende, a partir dessa compreensão, conciliá-la com as novas formas de existência humana elaboradas pelo filósofo. Neste sentido, o empreendimento nietzschiano parece querer evitar que o niilismo, como o surgido na modernidade, retorne, pois o filósofo não pretende assentar o homem em uma visão falsa sobre ele e o mundo que depois possa devastá-lo completamente ao perceber que seus valores se assentavam no nada.

Ao nos movimentarmos do projeto crítico ao projeto construtivo, percebemos que uma das consequências mais nefastas que a humanidade herdou da interpretação moral cristã consiste no seu autodesprezo, mas ao mesmo tempo, ao elaborar o ideal ascético, a moral foi capaz de afastar o *horror vacui* do homem. Já a perspectiva nietzschiana do homem e do mundo enquanto vontade de potência, ao se apresentar como oposição à interpretação moral cristã, busca retirar tanto a vontade de autoviolentação do homem quanto dar um novo sentido à vida humana. Do mesmo modo, pudemos estabelecer a diferença entre uma moral contranatural e uma moral natural em Nietzsche, isto é, enquanto a primeira busca castrar os instintos, a última surge dos próprios instintos. Assim como, ao “herdar” a morte de Deus, entendemos que o filósofo necessitou construir condições de existência diferentemente da moralidade cristã para não instaurar novamente o germe do niilismo. Logo, a radicalização da naturalização do homem consiste como uma consequência imposta pela própria moral, à medida que o filósofo toma como tarefa eliminar as “sombras de Deus”. Da mesma maneira, partindo do projeto crítico ao construtivo, o valor dos valores cristãos se mostraram nocivos à totalidade da vida, dado que desnaturalizam tipos mais fortes de homens, promovem o desprezo do homem pelo homem, instauraram uma “ordem moral do mundo” que, depois de dois milênios, legou ao homem o niilismo, e, a partir de Nietzsche, a radicalização do niilismo. No entanto, o valor mais “afirmativo” desses valores consiste que essa moral possibilitou à

humanidade uma interpretação que foi capaz de afastar o niilismo suicida, mesmo que, por ter instaurado o valor da verdade, o niilismo retorne para acuar o homem na modernidade.

A filosofia tardia de Nietzsche apresenta-se como um grande desafio interpretativo, pois à medida que radicaliza o niilismo e, conseqüentemente, o ceticismo moral e epistemológico, torna a conciliação de sua filosofia crítica e construtiva uma tarefa complexa. No entanto, como abordamos na introdução deste trabalho, nosso objetivo consistia em averiguar um aspecto da filosofia crítica de Nietzsche – a moral como contranatureza – e um aspecto de sua filosofia construtiva – a naturalização do homem. Extrapola nosso limite, portanto, averiguar todas as implicações que esses dois projetos comportam na filosofia crítica e criativa de Nietzsche como, por exemplo, relacionar o naturalismo moral com conceitos fundamentais como o *amor fati*, o eterno retorno, o além-do-homem. No entanto, como buscamos mostrar que a empreitada para naturalizar o homem consiste em um importante aspecto, pois com Nietzsche, finalmente se abole a palavrinha “e” que separa o homem do mundo, redimindo ambos de uma interpretação nociva que é a cristã, restituindo suas inocências, como também tornando-os passíveis de serem coloridos com novas “cores” e novos valores pelo homem – este ser que, para Nietzsche, é um artista por natureza.

## Referências bibliográficas

### I – OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Digital critical edition of the complete works and letters**, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, ed. por Paolo D'Iorio. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

---

\_\_\_\_\_. **Humano demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

---

\_\_\_\_\_. **Aurora**: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

---

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

---

\_\_\_\_\_. **Assim Falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

---

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

---

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**: um escrito polêmico. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

---

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**: Ou como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

---

\_\_\_\_\_. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

---

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

---

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos** (1875-1882) (Vol. II). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos** (1882-1885) (Vol. III). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2010.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos** (1885-1888) (Vol. IV). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

## II – OBRAS DE COMENTADORES DE NIETZSCHE

ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: do nihilismo ao naturalismo na moral**. Pelotas: NEPFIL online, 2013.

\_\_\_\_\_. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. In: **Cadernos Nietzsche**: USP: São Paulo, v. I, n. 37 (2016), pp. 7187.

\_\_\_\_\_. A espiritualização da paixão: Sobre a moralização dos impulsos em Nietzsche. **Natureza humana**, São Paulo, v.12, n.2, p. 1-17, 2010

BINOCHE, Bertrand. Do valor da história à história dos valores. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, n. 34, p. 35-62, 2014.

BARROS, Roberto de Almeida Pereira de. Fisiopsicologia e naturalização do conhecimento em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 36, n. 1, p. 279-304, 2015.

BROBJER, Thomas H. The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society. **Nietzsche-Studien**, v. 27, n. 1, p. 300-318, 1998.

\_\_\_\_\_. Nietzsche's affirmative morality: An ethics of virtue. **Journal of Nietzsche Studies**, p. 64-78, 2003.

BRUSOTTI, Marco. Ressentimento e vontade de nada. **Cadernos Nietzsche**, n. 8, p. 3-34, 2000.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, la genealogia e le scienze. In: BRUSOTTI, Marco. **Goethe, Schopenhauer, Nietzsche**. Pisa: Edizioni ETS, 2011.

\_\_\_\_\_. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: "Contribuição à história natural da moral". **Cadernos Nietzsche**, v. 37, n. 1, p. 17-43, 2016.

CARVALHO, Daniel Filipe. **Nietzsche como filósofo naturalista**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

- CONSTÂNCIO, João. Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo. **Cadernos Nietzsche**, n. 26, p. 109-154, 2010.
- COX, Christoph. **Nietzsche: Naturalism and interpretation**. Univ of California Press, 1999.
- DA SILVA JÚNIOR, Ivo. Melhorando a humanidade: justificação das ideias de cunho eugênico em Nietzsche. **Revista Enunciação**, v. 4, n. 1, 2019.
- FERREIRA JR, Wanderley J. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. **Trans/Form/Ação**, v. 36, n. 1, p. 101-116, 2013.
- FORNARI, Maria Cristina. O filão spenceriano na mina moral de Aurora. **Cadernos Nietzsche**, n. 24, p. 103-143, 2008.
- FREZZATTI, Wilson Antonio. **A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia**. Ijuí: Editora UNIJUI, 2006.
- \_\_\_\_\_. "O PROBLEMA DE SÓCRATES": um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 20, n. 27, p. 303-320, 2008.
- FORBER, Patrick. Nietzsche was no Darwinian. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, n. 2, p. 369-382, 2007.
- GEN (Org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Editora Vozes Limitada, 2013.
- \_\_\_\_\_. Metafísica de Carrascos, 02/2018, **Estudos Nietzsche**, Vol. 9, Fac. 2, pp.77-101, Curitiba, PR, BRASIL, 2018
- GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, n. 34, p. 101-129, 2014.
- HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em 'Além do bem e do mal'. **Revista Dissertatio de Filosofia**, p. 229-255, 2014.
- HURKA, Thomas. **Perfectionism**. Oxford University Press on Demand, 1993.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche: Perfectionist. **Nietzsche and Morality**, p. 9-31, 2007
- ITAPARICA, André Luís Mota. A crítica nietzschiana à democracia. **Ethica-Cadernos Acadêmicos**, v. 11, n. 1-2, p. 187-198, 2004.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e o sentido histórico. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.19. p. 79-100, 2005.

- \_\_\_\_\_. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. **Cadernos Nietzsche**, n. 30, p. 13-32, 2012.
- \_\_\_\_\_. Amor fati: Fatalismo e liberdade em Nietzsche *in*: ANPOF. **Filosofia Alemã: De Marx a Nietzsche**. 1ed.São Paulo: Anpof, 2013.
- \_\_\_\_\_. A genealogia como programa de pesquisa naturalista. **Discurso**, v. 48, n. 2, p. 25-41, 2018.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em Humano, Demasiado Humano. **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 38, p. 57-77, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche**. 1. ed. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
- JACUBOWSKI, Felipe Renan. Nietzsche: o discurso de Zarathustra contra os desprezadores do corpo. **Theoria-Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 3, n. 6, 2011.
- JANAWAY, Christopher. **Beyond Selflessness**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- KNOBE, Joshua; LEITER, Brian. The case for Nietzschean moral psychology. **Nietzsche and morality**, p. 83-109, 2007.
- LEITER, Brian. **Nietzsche on Morality**. Londres: Routledge, 2002.
- \_\_\_\_\_. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos. **Cadernos Nietzsche**: USP: São Paulo, 29, pag. 77126, 2011.
- \_\_\_\_\_. A teoria nietzschiana da vontade. **Cadernos Nietzsche**, v. 38, n. 3, p. 17-49, 2017.
- LOPES, Rogério. “A ambicionada assimilação do materialismo”. **Cadernos Nietzsche**, n. 29, p. 309-352, 2011.
- \_\_\_\_\_. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche?: notas sobre um debate em andamento. **Cadernos Nietzsche**, n. 33, p. 89-134, 2013.
- MARINUCCI, Angelo. As tensões de força e a tarefa do sacerdote ascético. **Filosofia UNISINOS**, v. 20, n. 2, 2019.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MARTÍNEZ BECERRA, Pablo. Nietzsche y el automatismo instintivo. **Veritas**, n. 24, p. 93-113, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Doutrina Da Vontade de Poder**. Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

O'BRIEN, Aaron John. **Friedrich Nietzsche's "On the Genealogy of Morality" as History Serving Life**. Tese de Doutorado. Université d'Ottawa/University of Ottawa, 2017.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A Genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2003.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. **Philosophos-Revista de Filosofia**, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2008.

PRINZ, Jesse. **The emotional construction of morals**. Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Genealogies of Morals: Nietzsche's Method Compared. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 47, n. 2, p. 180-201, 2016.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's System**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Nietzsche contra Darwin. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 65, n. 3, p. 537-575, 2002.

ROSCIGLIONE, Claudia. Homo Natura. **Autoregolazione e caos nel pensiero di Nietzsche**. Ets, 2005

SALANSKIS, Emmanuel. Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 32, p. 167-201, 2013.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo. **Discurso**, v. 48, n. 2, p. 95-107, 2018.

SCHACHT, Richard. Nietzsche on human nature, **History of European Ideas**, 11:1-6, p. 883-892, (1989).

\_\_\_\_\_. Nietzsche and philosophical anthropology. In: PEARSON, A. (Org.). **A companion to Nietzsche**. Oxford, Blackwell, 2006, p. 115-132.

\_\_\_\_\_. O naturalismo de Nietzsche. Tradução de Olímpio Pimenta. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v.I, n. 29, p. 35-75, 2011

STELLINO, Paolo. Projetivismo dos valores em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 38, n. 3, p. 259-271, 2017.

WOTLING, Patrick. Nietzsche e o problema da civilização. **São Paulo: Editora Barcarolla**, 2013.

## - OUTROS TEXTOS:

CHIRIGUINI, María. Cristina . La naturaleza de la naturaleza humana. *In*: CHIRIGUINI, María. **Apertura a la antropología**. Alteridad, cultura y naturaleza humana. Buenos Aires: Proyecto editorial, 2006.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MOORE, Gerald Everett. **Principia ethica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

PLATÃO. **[Platão]: diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 191 p. (Coleção Os Pensadores)

PINKER, Steven. **Tábula rasa e a negação contemporânea da natureza humana**. Trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 2004

RAWLS, John. **A theory of justice**. Harvard university press, 2009.

RÉE, Paul Ludwig Carl Heinrich. **A origem dos sentimentos morais**. Tradução e apresentação de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

FERRER, Raúl García. Concepciones actuales de la naturaleza humana: del dualismo al monismo ya la no-naturaleza. **Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia**, n. 22 (1), p. 122-138, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e representação**. Tomo I Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.