

Sobre o problema da moral no pensamento de Nietzsche: apontamentos

*Rodrigo Rocha*¹

Resumo:

O artigo tem por objetivo fazer alguns apontamentos sobre o tema da moral na filosofia madura de Nietzsche. Mais precisamente, trata-se de uma breve análise acerca do modo como Nietzsche formula o problema da moral, fazendo deste uma questão de primeira ordem para sua filosofia. Para tanto, o caminho a ser trilhado pela exposição inicia-se com a constatação de que em toda história do pensamento ocidental sempre faltou uma autêntica problematização da moral. Na seqüência, verificar-se-á que com o advento da “morte de Deus” é uma crise dos valores morais que primeiramente deve irromper diante do homem moderno e, com esta, a necessidade de uma crítica dos valores morais. Por fim, no sentido de caracterizar a peculiaridade do modo como Nietzsche formula o problema da moral, a exposição oferecerá alguns apontamentos acerca de alguns dos principais elementos que caracterizam e dão sentido ao “procedimento genealógico” adotado por Nietzsche para a realização de sua crítica dos valores morais.

Palavras-chave: Moral. Valor. Perspectivismo. Vontade de potência. Genealogia.

Abstract:

The article aims to make some notes about the moral in Nietzsche's mature philosophy. More precisely, it is a brief analysis of how Nietzsche formulates the problem of the moral, making this an issue of first order for his philosophy. Thus, the path to be trailed by this exposure starts with the observation that throughout all Western thought history there has always been a lack regarding a real problematization of the moral. After, it will be verified how does the "death of God" advent is a crisis of moral values that firstly must erupt before the modern man, and with that, the need for a critique of moral values. Finally, to characterize the peculiarity of how Nietzsche formulates the problem of the moral, the exhibition will offer some pointers on some of the main elements that characterize and give meaning to the "genealogic procedure" used by Nietzsche to the realization of his criticism of the moral values.

Keywords: Moral. Cattle. Perspectivism. Will to power. Genealogy.

O período maduro da filosofia de Nietzsche é marcado por uma polêmica reflexão sobre os valores morais cristãos. Esta preocupação com a questão dos valores morais apresenta-se especialmente relevante para as pretensões críticas deste último

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista – UNESP – campus de Marília. Orientador: Prof^o Dr. José Carlos Bruni. Email: rocha_unesp@yahoo.com.br..

período do pensamento do filósofo, as quais consistem numa tentativa ousada de promover uma *tresvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werte*). Neste sentido, uma das exigências capitais que emergem deste empreendimento crítico do filósofo é a de fornecer uma interpretação genealógica do cristianismo – a psicologia do sacerdote, da consciência moral, do ideal ascético – tendo em vista, com isso, uma *avaliação do valor* de sua hierarquia de valores – empreendimento que só é possível, de acordo com o filósofo, a partir de uma análise das condições e circunstâncias nas quais surgiu esta mesma moral.

Esta *outra* origem (*Herkunft*) – histórica – da hierarquia de valores cristã, tomada em contraposição àquela origem *miraculosa* – divina – propagada pela Igreja, pelo modo como é pensada, já de início opera uma ruptura, uma desestabilização na velha “ordem moral do mundo”, pois com ela são abalados os principais artigos de fé do homem moderno. Ocorre que a presença subterrânea da moral cristã nos principais terrenos da cultura moderna, pela força e refinamento das vestes sob as quais se manifesta, evidencia um fato inusitado, o qual só pode ser apreendido a partir de um distanciamento – e, portanto, de uma liberdade – com relação à moral cristã.

Ainda que as reflexões morais tenham feito parte do questionamento filosófico desde a época de Sócrates, a hegemonia da moral cristã, estabelecida como a suprema referência de valores do homem ocidental, revela, de modo sintomático, apenas a ausência de uma autêntica problematização desta moral, e até mesmo uma submissão cega à autoridade da mesma:

Evidentemente, até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo, após toda desconfiança, desavença, contradição, o sagrado local da paz, em que os pensadores descansavam de si próprios, respiravam, readquiriam forças. (NIETZSCHE, 2001, p. 237).

Ora, isto sugere que a questão da moral, ou da “ordem moral do mundo”, sempre fora uma questão da maior importância para a filosofia ocidental, mas isto não significa, porém, que esta tenha sido alguma vez considerada propriamente *como problema*:

Por mais estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de

expressá-la, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema[...] (NIETZSCHE, 2005, p. 75).

No que diz respeito à questão da moral, portanto, deve-se reconhecer, na história da filosofia, apenas um imenso esforço empenhado no sentido de estabelecer-lhe um fundamento, para uma melhor justificação da mesma. Mas este empreendimento fundacionalista indica, isto sim, a submissão dos pensadores à moral estabelecida. Somente por *acreditarem* previamente no *valor* dos valores vigentes é que o desafio de fornecer um fundamento para os mesmos se faz relevante, e até mesmo imprescindível. Exemplos deste tipo de procedimento estão presentes no pensamento de filósofos como “Kant, Hegel e Schopenhauer que, como “trabalhadores filosóficos”, não criticam os valores morais, mas os respeitam, colocando-os acima de qualquer questionamento.” (PASCHOAL, 2003, p. 75).

Contudo – poder-se questionar –, diluída a autenticidade da suposta “ordem moral do mundo”, qual seria então o valor dos grandes sistemas de pensamento? Para que efetivamente serviriam? E, no entanto, razões – e não apenas razões – para esta retirada não faltam para o filósofo: “desconfio de todos os sistematizadores e os evito, a vontade de sistema é uma *falta de retidão*.” (NIETZSCHE, 2006, p. 13, *grifo meu*).

No que diz respeito às poucas tentativas de se fazer uma “história dos valores morais” as críticas de Nietzsche permanecem substancialmente as mesmas². A tentativa, por parte dos historiadores, de levar a cabo um tal empreendimento, de acordo com Nietzsche, quando comparada àquele projeto fundacionalista dos filósofos, não apresenta nada de novo para a realização de uma história efetiva dos valores morais, tampouco se coloca, de fato, os valores na história. “O erro habitual de suas hipóteses”, diz o filósofo, “consiste em afirmar um consenso entre os povos, ao menos dos povos domesticados, a respeito de certos princípios morais e disso inferir a incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós” (NIETZSCHE, 2001, p. 238). Este consenso entre os povos seria, neste sentido, a base sobre a qual estes historiadores pretenderiam estabelecer um fundamento histórico para a moral:

² “Nietzsche não nega o valor de outros pesquisadores que se ocuparam da origem dos valores morais, mas faz constante menção, por exemplo, aos genealogistas ingleses e ao Dr. Paul Rée. Aos primeiros por terem sido os responsáveis, até então, pelas “únicas tentativas de reconstruir a gênese da moral”, ao Dr. Paul Rée, por ter despertado nele o primeiro impulso para divulgar também suas especulações sobre a moral.” (PASCHOAL, 2003, p. 74).

“Originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram sentidas como boas – como se em si fossem algo bom.” (NIETZSCHE, 1998, p. 18).

A fórmula utilitarista trazida por estes historiadores encerra em si os mesmos preconceitos metafísicos dos filósofos. Aquele mesmo prejuízo universalista conduz, aqui, os historiadores a buscarem um *fundamento* para os valores vigentes. A oposição moral entre egoísmo e não egoísmo é transportada para a gênese dos valores, como princípio dos valores morais, como se o conceito “bom” tivesse sido forjado por aqueles *aos quais* as ações não egoístas se apresentaram como úteis, sendo, *por isso*, boas, ou seja, como se os valores morais tivessem sido os mesmos desde a sua origem – como se o homem, desde sempre, estivesse naturalmente inclinado a este modo de valoração.³

Nietzsche detecta no utilitarismo a formulação propriamente inglesa da moralidade cristã. Isto se expressa na associação voluntária estabelecida entre “bom”, “útil” e “não-egoísta”, como fórmula para a justificação e fundamentação do valor superior atribuído por está moral ao “bem-estar”, ao “conforto” e à “felicidade”. Este sentido brando e pacificador atribuído ao conceito “bom”, quando pensado a partir daquela oposição entre egoísmo e não egoísmo – como se esta fosse a oposição originária a partir do qual se desenvolveu o sentido de bom –, não faz mais do que assimilar e prolongar o modo de valoração do homem gregário-cristão. Assim, “tomando os valores atuais e introduzindo-os numa longa história através da qual perseveram, desde sua origem, passando pelo esquecimento, pelo hábito..., na realidade os genealogistas ingleses não os introduzem na história.” (PASCHOAL, 2003, p. 75). Trata-se, portanto, apenas da expressão preconceituosa da idiosincrasia destes historiadores. Neste sentido, diz Moura:

³ “Paira diante deles “o homem”, como uma *aeterna veritas* [...]. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; muitos chegam a tomar, despercebidamente, a mais jovem das configurações do homem, tal como surgiu sobre a pressão de determinadas religiões, e até mesmo de determinados acontecimentos políticos, como a forma firme de que se tem de partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, que até mesmo a faculdade do conhecimento veio a ser; enquanto alguns deles chegam a fazer com que o mundo se urda a partir da faculdade do conhecimento.” (NIETZSCHE, 1978, p. 92).

Mas, se assim é, o que será a história da moral para esses historiadores? Ela será o desdobramento de um único *telos*, a “utilidade”, que seria, ela mesma, meta-histórica. Por isso o historiador carece de espírito histórico: ele não reconhece o dever como um fluxo em que todas as significações são datadas e procura, custe o que custar, o *mesmo* sob a alteridade. Assim, saudemos, nesse historiador, um discípulo a mais de Platão. (MOURA, 2005, p. 113).

A persistência dos preconceitos metafísicos no modo de pensar do homem moderno, sobretudo no que diz respeito à questão da moral, revela, para Nietzsche, a existência de uma enorme tensão espiritual na consciência filosófica européia. De um lado, o homem moderno quer sua maioridade, seu direito à auto-legislação, sua liberdade, de outro, ele preserva e assimila de modo cada vez mais refinado o veneno da moral cristã, em referência a qual o mundo se lhe apresenta ainda com algum valor e como que justificado.

Este paradoxo que caracteriza a consciência filosófica européia o filósofo o detecta, em sua expressão mais sintomática, no pensamento de Arthur Schopenhauer. No que concerne a este último, têm-se, de um lado, a renúncia definitiva à crença num Deus como fundamento do mundo, “como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência européia, como o ato mais pródigo em conseqüências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, e que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus...” (NIETZSCHE, 2001, p. 256), e, de outro, a afirmação da moralidade cristã, da moral da compaixão, da negação de si, marcada pelo cansaço e pelo esgotamento fisiológico, predicada como a autêntica via de redenção da humanidade deste mundo de dores e sofrimentos.

Em seu ensaio *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer assume para si, reconhecendo o caráter profano da existência, que “a motivação principal e fundamental, tanto no homem quanto no animal, é o *egoísmo*” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 114), mas resiste, ao mesmo tempo, a este dado, quando afirma que este mesmo “*egoísmo* é a primeira e a mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral* tem de combater” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 117). Este combate ao egoísmo equivale à tentativa de Schopenhauer de promover e justificar a auto-supressão da Vontade, a negação do querer viver. Somente com a diluição das fronteiras que marcam as diferenças entre um homem e outro estaria justificada a existência.

Cada um de nós carrega todos os sofrimentos do mundo como seus, sim, tem de considerar todos os sofrimentos possíveis como reais para si, enquanto é firme Vontade de vida, isto é, enquanto afirma a vida com toda força.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 451).

É neste reconhecimento da dor e do sofrimento, entendidos como aquilo a que todos os homens estariam submetidos, que Schopenhauer acredita ter encontrado um “quietivo” para este homem destinado a viver, sofrer e morrer. A identificação do indivíduo com as “dores do mundo” seria a base propriamente metafísica – unidade de todos os seres – e psicológica – dissolução do principium individuationis, do egoísmo – sobre a qual se apoiaria e se justificaria a moral da compaixão. Neste sentido, como indica Brum, “chegando, por meio da piedade, a uma visão compassiva diante do mal e do sofrimento, Schopenhauer se torna então quase um místico, adotando a divisa da unidade de todos os seres (*tat twam asi*).” (BRUM, 1998, p. 51).

Ocorre que precisamente deste *todo*, desta *unidade primordial*, é que Nietzsche desconfiará, vendo nesta apenas uma tentativa niilista de estabelecer um sentido moral para o mundo, para as dores do mundo. Neste grande absurdo que é o pensamento de Schopenhauer – visto sob o foco da relação pacífica entre ateísmo e moral da compaixão – Nietzsche vê um grande momento para o homem moderno, uma possibilidade para sua auto-superação, a qual deve se colocar a partir de uma suspeita, uma desconfiança frente aos valores morais. Tal suspeita se faz “necessária em função de possibilidades que se apresentam de futuro para o homem, e que podem tanto ser obstruídas pela moral, como viabilizadas por meio dela.” (PASCHOAL, 2003, p.56). Afinal, o que sugere aquele grande paradoxo que irrompe com o pensamento de Schopenhauer, e que faz tanto seu ateísmo quanto seu culto à moralidade cristã comungar numa mesma direção – a saber, na direção da diluição do indivíduo, da auto-supressão da Vontade, do ascetismo?

Para Nietzsche, não resta dúvidas, com o advento da “morte de Deus”, faz-se necessária também “uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (NIETZSCHE, 1998, p. 12). Com isso, “a moderna consciência filosófica, cientificamente esclarecida e emancipada, tem o dever moral de denunciar a moral como um embuste imoral.” (GIACCOIA, 2008, p. 245). Assim, é no limiar daquela “vontade de verdade” que caracteriza o homem moderno que Nietzsche

posiciona seu filosofar, fazendo deste a consequência mais radical da “morte de Deus”.⁴ Se outrora Deus era a expressão da verdade, e se sob a crença em sua veracidade se sustentava a crença na verdade dos valores morais, então, a “morte de Deus”, consumada pelo homem moderno, deve fazer surgir não apenas uma crise da “vontade de verdade”, mas também dos valores morais que nela se apoiavam:

O maior acontecimento recente – o fato de que “Deus está morto”, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. [...] Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*, e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral européia, por exemplo. (NIETZSCHE, 2001, p. 233).

Ora, se com a “morte de Deus” o terreno da moral deve ser o primeiro a sofrer um abalo, então é aquela moralidade cristã, travestida, no homem moderno, sob os mais diversos disfarces, que deve desmoronar. Porém, ao contrário do que uma interpretação apressada poderia sugerir, esta crise da velha “ordem moral do mundo” não significa, para Nietzsche, que todos os valores sejam falsos, e que, portanto, “tudo é permitido” – como se todos os valores perdessem, com isso, seu caráter tirânico. Neste sentido, Nietzsche não flerta com espécie alguma de anarquismo, e tampouco tem o propósito de protestar contra a tirania de leis arbitrárias. Ao contrário, para ele, “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção”. (NIETZSCHE, 2005, p. 76). Apenas sob o ponto de vista daqueles que acreditam – ainda que negativamente – na universalidade dos valores é que aquele ceticismo moral poderia se fazer legítimo. No sentido em que Nietzsche compreende a “morte de Deus”, este

⁴ “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão [...] Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer — estamos no limiar deste acontecimento. Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isto ocorre apenas quando coloca a questão: “*que significa toda vontade de verdade?*”... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (— pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si *como problema?*... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade — disso não há dúvidas — perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos...” (NIETZSCHE, 1998, p. 148).

ceticismo frente ao poder coercitivo dos valores morais é apenas a expressão de uma consideração ingênua e infantil, para a qual *apenas a verdade* teria um valor imperativo.

Contudo, a crise dos valores morais cristãos, da moral dos filósofos, a qual outrora valia como a única e verdadeira moral, revela, em primeiro lugar, a existência e legitimidade de *diversas* morais, cada qual com sua força coercitiva e modeladora – ou seja, precisamente aquilo que filósofos e historiadores não podiam conceber, por estarem sob a tirania daquela moral universalista.

Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos tempos e eras, não chegavam a ter em vista o verdadeiro problema da moral, os quais só emergem na comparação de muitas morais. (NIETZSCHE, 2005, p. 74-5).

A idéia de que o verdadeiro problema da moral só emerge na comparação entre muitas morais corresponde ao propósito nietzschiano de estabelecer um procedimento de análise dos valores morais que seja rigorosamente anti-metafísico e pluralista. Assim, se antes “aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*” (NIETZSCHE, 1998, p. 140), conduzia filósofos e historiadores na direção de uma *fundamentação* da moral, como se esta fosse única e válida para todos, agora estes mesmos valores devem ser colocados em *perspectiva*, e avaliados através de uma comparação com outras perspectivas de valor. Desse modo, como indica Giacoia:

[...] rompe-se, *ab ovo*, com um modo de reflexão sobre a moralidade que a considera como um atributo da natureza humana, subtraído aos avatares do tempo e da historicidade. Rompe-se, igualmente, como consequência disso, com uma visão pacificadora dessa mesma natureza, que considera o homem como naturalmente suscetível aos valores morais, em razão de sua qualidade de ser originariamente social e racional. (GIACOIA, 2000, p. 88).

Para Nietzsche, portanto, o que importa é considerar aquela perspectiva universalista, com sua pretensão à verdade, ao absoluto, à reconciliação, como sendo apenas *uma* perspectiva de valor, e não *a* perspectiva de valor. Este caráter *perspectivístico* imanente ao modo como Nietzsche aborda o problema da moral está em

plena consonância com a tentativa do filósofo de preservar aquela diferença múltipla, imanente, isto é, a distância irreduzível entre um homem e outro, negada e falsificada pela mentira da “ordem moral do mundo”, da igualdade entre homens – como se através da palavra “homem”, “ser humano”, se pudesse encontrar uma espécie de seres perpassados por uma natureza essencial, única. É neste sentido, pois, que o filósofo afirma: “moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito.” (NIETZSCHE, 2006, p. 49). Ou seja, com a diluição da velha ordem moral do mundo, os juízos de valor cristãos deixam de ascender como que a partir de uma suposta essência divina, e passam a se apresentar como aquilo que são, a saber, como a expressão de “*condições de conservação e crescimento* de formações complexas de relativa duração de vida no interior do devir.”⁵

Neste modo de consideração da moral, insinua-se a conexão íntima entre os conceitos de *perspectivismo* e *vontade de potência* (*Wille zur Macht*), forjados pelo filósofo para dar sentido e sustentabilidade a sua crítica dos valores morais. Estes dois importantes conceitos do período tardio do pensamento de Nietzsche constituem uma ferramenta importante neste combate do filósofo à moral cristã e a metafísica a ela atrelada. Com efeito, ao invés de fundamentar um *caráter inteligível* da existência na unidade do Ser – entendido como causa e princípio de todas as coisas, portanto, também da “ordem moral do mundo” –, Nietzsche se utiliza da hipótese do mundo entendido como “vontade de potência”, almejando, com isso, acolher e justificar o mundo sob o ponto de vista de sua multiplicidade, diferença e distância irreduzíveis.

Ao afirmar que os juízos de valor são expressões de “*condições de conservação e crescimento* de formações complexas” de domínio, o que o filósofo quer é dar vazão a um horizonte de reflexões que reconheça e acolha a existência de *diversas* morais, entendendo cada uma delas como expressão – *perspectivística* – das diferenças e distâncias emergentes das relações conflituosas entre formações complexas de domínio. Tais relações entre estas formações complexas, interpretadas como relações de comando/obediência, podem ser apreendidas, por exemplo, no registro das relações entre povos, entre os indivíduos de um povo, e até mestre entre os organismos de um mesmo corpo.

⁵ “[...] *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.” (NIETZSCHE, 1980, p. 36).

Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração [...] A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma conseqüência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que esta seja uma inovação como teoria — como realidade é o *fato primordial* de toda história [...] (NIETZSCHE, 2005, 155).

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

À primeira vista, o que salta aos olhos é o aparente propósito de Nietzsche de dar um novo nome ao que antes designava o princípio metafísico e explicativo do mundo – o Ser. No entanto, deve-se notar a cautela e ironia com a qual Nietzsche emprega as palavras. Não se trata, por exemplo, de afirmar alguma verdade sobre o Ser, ou alguma máxima que se pretenda válida para todos, mas, antes, de uma hipótese explicativa: “*supondo* que esta seja uma inovação como teoria...”, “*supondo* que se conseguisse explicar...”, “*supondo* que se pudesse reconduzir...”. Esta nuance nas palavras empregadas pelo filósofo indicam o caráter propriamente interpretativo e perspectivístico da fórmula nietzschiana: “como é *minha tese*...”. “Acontecendo de talvez isso ser apenas uma interpretação”, diz o filósofo, “— e vocês se apressarão a objetar isso, não? — bem, tanto melhor!” (NIETZSCHE, 2005, p. 27).

Contudo, a sutileza da qual se serve o filósofo se expressa principalmente quando se diz: “o mundo visto de dentro, definido e designado conforme seu “caráter inteligível” — seria justamente vontade de poder, e nada além disso...”. Neste ponto, precisamente, poderia se concluir que Nietzsche está a falar da *essência* do mundo, isto é, do Ser. Mas o que expressa, afinal, o conceito de “vontade de potência”? Ele indica, em primeiro lugar, um aspecto irreduzível e imanente da existência: sua(s) multiplicidade. Indica também o caráter desta multiplicidade: o conflito. Assim, a

inteligibilidade do mundo entendido como “vontade de potência” não seria tanto a expressão do “caráter inteligível” do mundo; este último, visto de dentro, ou seja, de um ponto de vista imanente, seria apenas relações de domínio, isto é, relações de comando/obediência; a “vontade de verdade” mesma, os valores do homem gregário-cristão, seriam apenas a expressão das condições de conservação de uma determinada formação complexa de domínio, “e nada além disso”.

[...] não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênio (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez — e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar. (NIETZSCHE, 2005, pp. 12-3).

É neste sentido, pois, que aquela “visão pacificadora” da natureza é definitivamente dissolvida por Nietzsche. Ele faz de seu filosofar um poderoso instrumento de crítica aos artigos de fé mais caros à tradição ocidental, os quais, através dos valores cristãos, fizeram com que o homem fosse visto mais e mais sob o signo da gregriedade e da racionalidade⁶. Assim, aquela pergunta pelo *valor dos valores* morais, para ser compreendida em toda sua extensão e profundidade, deve também mostrar-se intimamente ligada ao anseio de Nietzsche em demonstrar que na origem (*Herkunft*) dos valores morais não se encontra uma unidade indiferente, uma vontade superior, essencial, divina, mas uma diferença múltipla, conflituosa e irreduzível, isto é, relações de comando/obediência entre formações complexas de domínio. Somente por fazer uso destas ferramentas de investigação é que Nietzsche pode tomar distância do homem moderno, do homem de seu tempo, e denunciar aquela moralidade cristã, enquanto perspectiva de valor, como a expressão das condições de conservação e crescimento sob as quais pôde desenvolver-se e tornar-se hegemônica, isto é, como *meio* para o cultivo e dominação de um determinado *tipo* de homem.

⁶ “[...] a compreensão da *perspectividade* de todas as interpretações, a que conduz a doutrina da vontade de poder de Nietzsche, pode, por isso, propiciar aos que são fortes em poder a “boa consciência” para a incondicional imposição de seus ideais.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 131, *grifo meu*).

Para o genealogista, o conhecimento histórico, tanto em sua produção, quanto em sua utilização – por exemplo, para fornecer um “caráter inteligível” ao mundo –, só faz sentido como parte e ramificação de uma forma de vontade de poder, única “realidade”, que permanece no desdobrar do jogo, e filosofar é buscar conhecer a emergência e os jogos de manutenção e desaparecimento das forças neste “palco”, envolver-se em sua emergência para poder lá tomar partido, ser legislador. (PASCHOAL, 2003, pp. 87-8).

As noções de “vontade de potência” e “perspectivismo” são introduzidas no pensamento de Nietzsche, portanto, primeiramente como conceitos interpretativos, com a função de tornar inteligível o caráter decadencial do homem moderno, mas também como uma possibilidade de engajamento crítico frente à moral dominante e aos ideais nela apoiados. Sob o ponto de vista histórico-genealógico empregado por Nietzsche para realização de sua crítica dos valores morais, um autêntico diagnóstico do homem moderno, isto é, daquele homem *formado* no seio da moralidade cristã, só é possível a partir de uma avaliação da origem, e do valor da origem, da moral cristã⁷. A delimitação deste propósito do qual se encarrega as investigações de Nietzsche está expresso já no prólogo da *Genealogia da Moral*:

Sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor tem eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro? (NIETZSCHE, 1998, p. 9).

Todo o empreendimento crítico de Nietzsche, sua oposição à cultura moderna, ao tipo de moral predominante no ocidente, ganham sentido e consistência na medida em que o filósofo abre o horizonte para este recuo genealógico. Na maneira como o filósofo estabelece seu propósito já se revelam, de um lado, aquela preocupação com a origem, e com o valor da origem dos valores morais e, de outro, o critério sob o qual este valor deve ser avaliado, a saber, como expressão da vida ascendente ou declinante – isto é, como “vontade de potência” ascendente ou decadente.

⁷ “Nietzsche se dirige ao mesmo tempo contra a elevada idéia de fundamento, que deixa os valores indiferentes à sua própria origem, e contra a idéia de uma simples derivação causal ou de começo insípido que coloca uma origem indiferente aos valores [...] Genealogia quer dizer ao mesmo tempo valor da origem e origem dos valores. Genealogia se opõe ao caráter absoluto dos valores tanto quanto a seu caráter relativo e utilitário. Genealogia significa o elemento diferencial dos valores do qual decorre o valor destes. Genealogia quer dizer, portanto, origem ou nascimento, mas também diferença ou distância na origem.” (DELEUZE, 1976, p. 2).

Fazer uma análise do campo semântico a partir do qual se desenvolveu o que a moralidade cristã estabelece como “bom” significa apreendê-la desde a sua mais originária vontade, significa, sobretudo, compreender os meios dos quais ela dispôs para tornar-se dominante. Assim, aquela oposição entre egoísmo e não egoísmo, aquela vontade de apequenamento e nivelamento do homem, aquela falta de sensibilidade para o caráter hierárquico da existência, camuflada sob o ideal da “igualdade das alma”, só podem ser devidamente avaliadas, segundo o filósofo, quando consideradas enquanto sintomas de uma forma de vida declinante, *antitética*, a qual faz da negação daquilo que lhe é “essencial” – o conflito, a diferença, a distância – o princípio primeiro e universal para a explicação e justificação do mundo.

Além da investigação etimológica, do estabelecimento de um procedimento de análise capaz de apreender os valores morais a partir de sua proveniência histórica, interessa também ao filósofo avaliar o *tipo* de homem produzido pela civilização ocidental sob a orientação da hierarquia de valores judaico-platônica-cristã. Estes elementos todos se articulam no pensamento de Nietzsche como uma espécie de psicologia⁸, ou, para falar nos termos do filósofo, “como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (NIETZSCHE, 2005, p. 27).

Este arsenal de guerra mobilizado por Nietzsche adquire sentido pleno apenas quando pensado no registro da extemporaneidade do pensamento do filósofo, o qual se perfaz como que guiado por um “sentido histórico” que leva as mais subterrâneas exigências da moral cristã ao seu mais radical desdobramento: sua *auto-supressão*. É com vistas a este destino irreversível da velha “ordem moral do mundo” que Nietzsche se propõe a fazer uma história crítica dos valores morais que orientaram o desenvolvimento da civilização ocidental.⁹ Neste sentido, o empreendimento genealógico do filósofo deve ser apreendido como um “reagente”, como um modo de “engajamento” que afirma a realidade como conflito, e que compreende a própria moral como expressão deste caráter conflituoso do mundo:

Com Nietzsche, a crítica tem lugar enquanto um “reagente” que põe em movimento aquilo que, procurando fundamentos sólidos para se

⁸ “Que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor [...]”. (NIETZSCHE, 2008, p. 55).

⁹ “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de *primeira ordem* porque condiciona o futuro da humanidade.” (NIETZSCHE, 2008, p. 76).

estabilizar, tendia a parar, a se estagnar. Ela só faz sentido no contexto de uma perspectiva dinâmica e do engajamento pela afirmação da realidade como conflito (PASCHOAL, 2003, p. 62).

Pelo que foi exposto, ficam indicados alguns aspectos importantes desta problemática envolvendo a questão da moral no pensamento maduro de Nietzsche. Certamente a envergadura do problema da moral no pensamento de Nietzsche extrapola em muito o limite dos apontamentos feitos na presente exposição. Para uma compreensão mais profunda desta questão, tal como Nietzsche o formula, faz-se indispensável, por exemplo, uma análise das críticas dirigidas pelo filósofo contra a figura do sacerdote ascético. É neste último que as análises de Nietzsche se focarão quando se trata de investigar quem foram os verdadeiros autores da hierarquia de valores que se tornou hegemônica no ocidente, ou seja, aqueles que realmente obtiveram, através dela, o poder até agora sobre a terra, a despeito das oposições políticas e ideológicas do homem moderno-ocidental:

O signo decisivo no qual se revela que o sacerdote (— inclusive os sacerdotes *mascarados*, os filósofos) tornou-se senhor absolutamente, e não só dentro de uma determinada comunidade religiosa, que a moral da *décadence*, a vontade de fim, é tida como moral *em si*, é o valor incondicional em toda parte atribuído ao que é altruísta, e a hostilidade ao que é egoísta. [...] o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso *conserva* o que degenera — a este preço ele a domina [...]. A perda do centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a “ausência de si” — a isto se chamou moral até agora... (NIETZSCHE, 2008, p. 77).

Uma análise dos instrumentos de poder do sacerdote judaico-cristão, bem como do modo como ele os emprega para obter vantagens sobre seus dominadores, poderia ser um próximo passo no sentido de desenvolver e aprofundar os apontamentos aqui fornecidos. Um tal aprofundamento se faz necessário para que se possa obter uma compreensão da “psicologia do sacerdote” levada a cabo pelo filósofo, através da qual é revelada a proveniência histórico-psicológica dos valores morais cristãos, a saber, como o coroamento do “espírito de vingança” judaico-sacerdotal, como produto “do *espírito do ressentimento, não, como se crê, do “espírito” — um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores nobres*” (Nietzsche, 2008, p. 93, *grifo meu*).

Referências

- BRUM, J. T. *O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche* – Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*; tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffity Dias. – Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- GIACOIA, O. *Esclarecimento (per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração* – In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 20, p. 243-259, jul./dez. 2008.
- _____. *Genealogia da Moral e Arqueologia da Cultura*, In: Assim Falou Nietzsche II, pp. 87-100 – Rio de Janeiro, DP&A, 2000.
- MOURA, C. A. *Nietzsche: Civilização e Cultura* – São Paulo: Martins Fontes, 2005. – (Coleção Tópicos).
- MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder de Nietzsche*, tradução de Oswaldo Giacoia – São Paulo: ANNABLUME, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*, tradução, notas e posfácio Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *O Anticristo e Ditirambos Dionisíacos*; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. *A Gaia Ciência*; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*; tradução, notas e posfácio: Paulo César de Sousa – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Sämtlich Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Band XIII*, G. Colli e M. Montinari. Walter de Gruyter, Berlim-New York, 1980.
- _____. *Obras incompletas*; seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Torres Filho; posfácio de Antônio Candido de Mello e Sousa – São Paulo: Abril cultural, 1978.
- PASCHOAL, A. E. *A Genealogia de Nietzsche* – Curitiba: Champagnat, 2003.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*; tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. *Sobre o Fundamento da Moral*; Tradução: Maria Lúcia Cacciola. – São Paulo: Martins Fontes, 1995.