

Recebido em jun. 2013

Aprovado em set. 2013

**A ANÁLISE NIETZSCHENA DAS TIPOLOGIAS COMO ESTRATÉGIA
METODOLÓGICA EM *BEM E MAL* E *GENEALOGIA DA MORAL* ***

ILDENILSON MEIRELES **

RESUMO

O artigo discute os traços característicos das tipologias esboçadas por Nietzsche em *Bem e Mal* e *Genealogia da Moral* sob o ponto de vista de uma estratégia metodológica. Mais do que uma defesa apaixonada e inconsequente do tipo nobre, argumentamos que a análise realizada por Nietzsche nas duas obras cumpre duas funções. Primeiro, mostrar a diferença essencial entre o *pathos* da distância e o ressentimento, este tendo sua origem no tipo fraco e aquele característico do tipo nobre; segundo, Nietzsche pretende encaminhar sua argumentação acerca da moral do ressentimento como tipologia dominante, porém explicitando somente na terceira dissertação da *Genealogia da Moral* os artifícios dessa dominação.

PALAVRAS-CHAVE

Nobre. Escravo. Ressentimento. *Pathos* da distância. Tipo.

* Este texto é parte de pesquisa realizada como estágio de pós-doutorado na PUCPR, sob a supervisão do prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, a quem agradeço imensamente pela acolhida no grupo de pesquisa Nietzsche da PUCPR.

** Doutor em Filosofia pela UFSCar e professor do departamento de Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS/UNIMONTES-MG. É professor colaborador no Programa de Mestrado em História Social (PPGH/Unimontes), coordena a linha de pesquisa ÉTICA E METAFÍSICA do grupo de pesquisa em HISTÓRIA DA FILOSOFIA e atualmente desenvolve pesquisas relacionadas aos temas do CULTIVO DE SI em Nietzsche e do BIOPODER em Michel Foucault.

ABSTRACT

The article discusses the basic features of typology outlined by Nietzsche in *Good and Evil* and *Genealogy of Morals* under the point of view of a methodological strategy. More than a passionate and inconsequent defense of the noble type we argue that the analyse of moral typologies accomplished by Nietzsche in these works carries out two roles. Firstly, to show the essential difference between pathos of distance and resentment, the last one having its origin in the weak type and the first one typical of noble type; secondly, Nietzsche wants to refer his argumentation concerning morality of resentment as a prevalent typology but making explicit only in the third treatise of *Genealogy of Morals* the stratagems of its domination.

KEYWORDS

Noble. Slave. Resentment. *Pathos* of distance. Type.

PARA LILLIANY E LUIS FELLIPE

O programa filosófico de Nietzsche que trata da elevação do tipo homem tem como pano de fundo um esquema tipológico ancorado em duas instâncias básicas, a saber, os tipos forte e fraco ou nobre e escravo. De início, é preciso afastar desse esquema tipológico qualquer pretensão de cristalizar cada um dos tipos como expressando uma moral determinada e isolada da outra, apesar de quase sempre sermos levados a tal consideração pela insistência na argumentação de Nietzsche em destacar aquilo que pertence a cada tipo de moral como algo próprio e inconfundível. Se aceitarmos os termos do filósofo de que uma moral sempre se apresenta como expressão de juízos de valor cunhados a partir de uma determinada interpretação, configurando assim uma mera perspectiva, podemos extrair, com base nisso, que uma interpretação, uma vez deslocada do seu suposto *habitat natural*, teria como motivação desse deslocamento a natureza perene das avaliações e, por conseguinte, estaríamos no terreno movediço de sempre *novas* interpretações e perspectivas de valor. Portanto, esse aparente círculo vicioso do caráter interpretativo expressaria em cada momento a admissão de novos juízos de valor sobre os acontecimentos, que, em decorrência disso, conduziriam à manifestação, num indivíduo, de um

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 10 N. 20, VERÃO 2013

“tipo”¹ (*Typus*) também vulnerável em função de sua orientação valorativa e da coordenação dos impulsos – ou falta dela – no encaminhamento de suas

¹ Não só a diferença entre os tipos forte e fraco se prestam às análises de Nietzsche sobre a moral, mas a noção mesma de *Typus* sofre variações de sentido no interior da obra. Por exemplo, o tipo superior pode se referir ao grande homem, ao gênio, ao nobre e aristocrata, ao além-do-homem, ao indivíduo soberano, ao homem de exceção e ao tipo psicológico do redentor. Do mesmo modo, o tipo fraco pode se referir ao homem bom, ao cristão, ao homem moderno, ao homem do ressentimento, ao homem das morais do dever e da compaixão. Nosso intuito é acompanhar essas nuances articulando-as ao contexto das argumentações de Nietzsche. De todo modo, o termo já aparece em *O Nascimento da tragédia* referindo-se a “Homero, o encanecido sonhador imerso em si mesmo, o tipo (*Typus*) do artista *naïf*, apolíneo” (§ 5), mas também a Sócrates, no qual se pode reconhecer “o tipo de uma forma de existência antes dele inaudita, o tipo do homem teórico (*den Typus des theoretischen Menschen*), cuja significação e meta é nosso dever agora chegar a compreender” (§ 15). Nas *Considerações Extemporâneas* o termo aparece ligado à figura do “*Bildungsphilister*” cujo trabalho sistemático “se tornou dominante” como “barbárie duradouramente estabelecida” (DS/Co. Ext. I, 2) e que tem David Strauss como figura mais exemplar do “*Philistertypus*” (DS/Co. Ext. I, § 4). Outras ocorrências, no sentido proposto, podem ser encontradas, por exemplo, no § 3 do prólogo de *Humano, demasiado humano* acerca do “espírito livre” e no § 261, se referindo a “um tipo ainda superior de homem filosófico” que talvez pudesse ter sido encontrado por Platão se tivesse “permanecido livre do encanto socrático”. No mesmo rol das tipologias, podem se enquadrar o próprio Platão (típico idealista), Kant (típico moralista), Schopenhauer (típico pessimista), Goethe (modelo de gênio), dentre outros, como tipos psicológicos com os quais Nietzsche opera estrategicamente no interior de sua argumentação.

perspectivas morais. Sob esse aspecto, de modo geral, podemos tomar os traços mais significativos das tipologias no registro de uma “semiótica dos afetos” (JGB/BM, § 187) a partir da qual Nietzsche conduz sua crítica à moral cristã-ocidental e para a qual devolve suas expectativas acerca do florescimento de um novo futuro do homem.

Grande parte do capítulo IX de *Além de Bem e Mal*, intitulado “O que é nobre?” (*was ist vornehm?*), pretende dar conta justamente de alguns aspectos que Nietzsche julga constitutivos das tipologias nobre e escrava, isto é, dos modos de valorar radicados em traços distintos a partir dos quais ele articula seu pensamento sobre a elevação do tipo homem (*Die Erhöhung des Typus Mensch*). É nesse sentido, portanto, que circunscrevemos nossa hipótese de que a análise das tipologias feita por Nietzsche nos textos de 1886/87 tem um caráter fundamentalmente estratégico, do ponto de vista da sua ‘genealogia’ da moral, no encaminhamento do seu programa de elevação do homem, programa que só colhe seus frutos mais propositivos, a nosso ver, nos textos de 1888. A seção 260 dá o tom preciso do resultado inicial alcançado pela pesquisa histórico-moral do genealogista:

Numa perambulação pelas várias morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma moral de senhores e uma moral de escravos;

acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma (JGB/BM, § 260).

Por si só, o texto acima não dá margem a uma interpretação das tipologias morais em sentido rigorosamente fixo. Antes, trata-se de meditar acerca de “traços” muito peculiares que insistem em retornar historicamente em determinadas visadas coletivas, mas que se diferenciam radicalmente no interior de grupos de indivíduos determinando, no fim das contas, o que há de mais *comum* numa coletividade historicamente dada. Segundo Nietzsche, são exatamente os “traços comuns” que permitem determinar os tipos e estabelecer as diferenças substanciais entre os mesmos. São essas diferenças *essenciais* nos traços comuns, a partir dos quais os indivíduos imprimem suas avaliações, que determinam, por sua vez, uma diferença qualitativa fundamental entre os tipos.

A título de exemplo, Nietzsche caracteriza os tipos nobre e escravo a partir de seus traços gerais. No primeiro, sobressai o *Pathos da distância*² (*Pathos der*

² Sobre o estatuto da noção de *Pathos da distância* na filosofia de Nietzsche, cf., por exemplo, o trabalho já consagrado de GERHARDT, 1988. Um importante desdobramento da noção de *pathos da distância* é fornecido por PIAZZESI (2007) na medida em que circunscreve essa noção nos últimos escritos de Nietzsche vinculando-a à ideia de **[Continua]**

Distanz) confirmado pela “diferença entre classes” e pelo “olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos” (JGB/BM, § 257). O *pathos* da distância, próprio de uma aristocracia, dos homens verazes, é condição, segundo Nietzsche, para “aquele outro *pathos* mais misterioso”. Trata-se do profundo sentimento de superioridade, do distanciamento que toma o indivíduo no “interior da própria alma” produzindo “estados mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes”. Esse *pathos* proveniente do *pathos* da distância é o mote a partir do qual Nietzsche procura defender a ideia de que “toda elevação do tipo homem foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática”. Essa aposta na elevação (*Erhöhung*) do homem supõe sempre uma contínua “auto-superação do homem” (*Selbst-Überwindung des Menschen*). Nisso reside toda a importância dada pelo filósofo ao tema da superação do homem, sua expectativa positiva em relação ao futuro do homem, tema que levou às últimas consequências nos seus textos ulteriores sob a rubrica do *Übermensch*³. A

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 10 N. 20, VERÃO 2013

[Continuação da Nota 2] “*expérimentation de soi*”. Ou seja, a recolocação do *pathos* na ordem do cultivo de si mostra justamente que nos textos de 1886/87 ele cumpre uma função bastante estratégica na argumentação do filósofo. Também sobre a importância da noção de *pathos* da distância no registro da última filosofia de Nietzsche, cf.: VIESENTEINER, 2010.

³ Consideramos que Nietzsche deu uma atenção especial ao tema do além-do-homem desde o seu aparecimento em *Assim falou Zaratustra* até *Genealogia da Moral*. Mesmo o termo estando ausente dessa última obra, como exceção de uma única vez em que aparece se referindo à Napoleão, o tema que persiste é certamente o da elevação do homem e da cultura. **[Continua]**

elevação do homem, portanto, sua auto-superação, tem como pré-requisito a grande força psíquica própria de um tipo que cultiva seus traços, suas virtudes, em condições completamente adversas. Ou seja, num movimento recíproco, as condições adversas colaboram na “formação de um tipo duro e firme” (JGB/BM, §

[Continuação da Nota 3] A ideia que orienta a expectativa de Nietzsche no final da segunda dissertação sob a rubrica do “homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo” ainda está balizada pela noção do *Übermensch*, conforme se pode atestar pelo aforismo 25 quando Nietzsche atribui somente “a Zaratustra, o sem deus”, o poder de expressar e exigir o advento desse “homem do futuro”. No entanto, se chamamos atenção para o fato de que Nietzsche abandona essa ideia nos textos subsequentes, isso não significa que defendemos um abandono completo do pensamento sobre o além-do-homem, mas somente que a estratégia da sua argumentação corre num sentido diferente. Ainda é da elevação do homem que se trata nos textos de 1888. Por exemplo, o termo aparece no *Crepúsculo dos Ídolos* destacando a figura de César Bórgia como “uma espécie de além-do-homem” (*als eine Art Übermensch*), se contrapondo à ideia de “progresso” festejada pelo “embrutecimento moral” do homem moderno (GD/CI *Incursões de um extemporâneo*, § 37). Reaparece em *O Anticristo*, no § 3, novamente contra a ideia de progresso da humanidade e retomando o passado para indicar os “acazos felizes” que sempre “foram possíveis”. A propósito dos vários sentidos do termo *Übermensch*, cf. PASCHOAL, 2007. Uma interpretação exaustiva das variações e do alcance dessa noção, principalmente a partir dos fragmentos póstumos, é feita por MÜLLER-LAUTER (2009), especialmente o capítulo 6: “O caminho para o além-do-homem”, além da análise minuciosa do termo no contexto de elaboração de *Assim falou Zaratustra*, entre 1882 e 1885, onde aparece ao modo de uma doutrina, realizada por HASSE, 1984.

262) capaz de calibrar suas estimativas de valor com “boa consciência” (JGB/BM, §258) a partir de si e para si mesmo. Se aquilo que orienta a análise de Nietzsche nesse momento é a autossuperação do homem, é preciso se ater ao “essencial numa aristocracia boa e sã”, isto é, o fato de suas avaliações serem regidas por seus “estados de alma elevados”, pela “sensação de plenitude, de poder que quer trasbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear” (JGB/BM, § 260). É esse registro de um estado psíquico robusto que se liga àquilo que Nietzsche chama, na *Genealogia da Moral* (I, § 5), de “traço típico do caráter” constitutivo do modo nobre de valorar. Com efeito, nessa seção da primeira dissertação Nietzsche dá várias pistas acerca da condição social que caracteriza o sentimento de distanciamento dos homens nobres, “conforme simplesmente sua superioridade no poder”, mas não é a origem segundo a condição social o que mais interessa. Mesmo considerando que toda sociedade superior tenha começado com “homens de uma natureza ainda natural, bárbaros em toda terrível acepção, homens de rapina, ainda possuidores de energias de vontade e ânsias de poder intactas” (JGB/BM, § 257), e que “a casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros”⁴, Nietzsche concede privilégio ao

⁴ A caracterização mais frequente que Nietzsche faz do tipo nobre em *Além de Bem e Mal* e *Genealogia da Moral* se refere às figuras históricas das comunidades de “bárbaros em toda acepção da palavra, homens de rapina”, aos “nobres na Grécia antiga” e aos vikings da “velha saga escandinava” (JGB/BM, § 260). “Na raiz de todas as raças nobres”, diz Nietzsche, “não [Continua]

aspecto *psíquico* e não à força física como decisivo no *pathos* da distância: “sua preponderância não estava na força física, mas psíquica – eram os homens *mais inteiros* (o que em qualquer nível significa também ‘as bestas mais inteiras’)”. Característica fundamental do tipo nobre, o *pathos* que se expressa nele como força psíquica capaz de manter o cultivo de suas virtudes mais “duras e firmes” é o critério responsável por arrematar as valorações de acordo com as aspirações e interesses desse tipo de homem, segundo os termos da *Genealogia da Moral*:

Foram antes ‘os bons’, eles próprios, isto é, os nobres, poderosos, mais altamente situados e de altos sentimentos, que sentiram e puseram a si mesmos e a seu próprio fazer como bons, ou seja, de primeira ordem, por oposição a tudo que é inferior, de

[Continuação da Nota 4] é difícil reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta louca que vagueia ávida de espólios e vitórias”, se referindo à “nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos”. Nesse *rank* dos tipos nobres entra também Napoleão, cujo aparecimento “é quase a história da superior felicidade que este século alcançou em seus homens e momentos mais preciosos” (JGB/BM, § 199). Em *Genealogia da Moral* ele aparece como uma espécie de “última indicação do outro caminho” no qual surge “o problema encarnado do ideal nobre enquanto tal”. O arremate de Nietzsche é categórico: “Napoleão, esta síntese de inumano (*Unmensch*) e além-do-homem (*Übermensch*)” (GM/GM I, § 16). Em *Ecce Homo*, Nietzsche faz o elogio de Napoleão como “uma force majeure de gênio (*Genie*) e vontade (*Wille*)” que teria surgido no “horizonte” político-econômico da Europa e imediatamente despojado pela “doença e desrazão mais contrária à cultura, o nacionalismo” (EH/EH O caso Wagner, § 2).

sentimentos inferiores, comum e plebeu. Desse pathos da distancia é que tomaram para si o direito de criar valores, de cunhar nomes dos valores. [...] o pathos da nobreza e da distância, como foi dito, o duradouro e dominante sentimento global e fundamental de uma espécie superior de senhores, posta em proporção com uma espécie inferior, com um ‘abaixo’ – essa é a origem da oposição ‘bom’ e ‘mau’ (GM/GM, I §2).

Essa passagem indica dois fatores importantes do tipo nobre. Em primeiro lugar, a independência do homem nobre na criação de seus valores. Ele não promove suas estimativas de valor a partir de outro, mas a partir de “si mesmo”, isto é, a partir da sua robusta constituição psicofisiológica. Eles, os nobres, dizem a si mesmos “isto é isto” e nomeiam “*cada coisa e acontecimento com um som e, com isso, como que tomam posse dele*” (GM/GM, I § 2). Em segundo lugar, a referência que o nobre faz ao outro, ao diferente de si, não está assentada num tipo de ódio que provocaria uma inimizade entre ambos, mas no “desprezo” despertado pela incapacidade de um indivíduo agir por si mesmo. O homem fraco, na visão do nobre, não chega a ser digno de atenção e respeito pelo fato de não estar apto à dureza, à violência, enfim, ao combate. Posta esta diferenciação básica, o escravo se revela sempre com certo desinteresse para a consciência do homem veraz. Sendo assim, o nobre designa o homem fraco, quando tem de fazê-lo, de “desprezível”, “baixo” e “ruim” (GM/GM, I, § 10). O tipo nobre não valora a partir de um exterior, mas a partir do seu próprio sentimento de potência (*Machtgefühl*). Ao mesmo tempo, ele não valora baseado

em princípios que considera anteriores ao seu ato de dar nome às coisas. O único *princípio* que tem é a sua própria capacidade de agir e reagir, a violência com que se apodera de algo e o seu egoísmo⁵, isto é, o fato de atribuir a si o *direito* de pesar e medir o valor das coisas.

No segundo, ao contrário, sobressai a ideia geral de que a concepção que tem sobre si não provem de si mesmo, mas de outrem. É essa incapacidade de calibrar suas estimativas a partir de si mesmo, isto é, a incapacidade de tomar a si mesmo como princípio de

⁵ O egoísmo, malgrado as várias nuances no texto de Nietzsche, tem o sentido de uma virtude a ser cultivada como virtude nobre, própria do tipo forte, em contraposição ao altruísmo da moral da compaixão, virtude do rebanho que figura no horizonte do tipo fraco. Em *A Gaia Ciência*, por exemplo, ele diz: “A crença de que o egoísmo (*Egoismus*) é condenável, pregada com obstinação e convicção, certamente prejudicou em geral o egoísmo (*em favor*, como repetirei centenas de vezes, *dos instintos de rebanho*), ao lhe tirar a boa consciência e fazer que se buscasse nele a autêntica fonte de toda infelicidade” (FW/GC, § 328). Nesse sentido, na medida em que delimita um certo aspecto da diferença de um indivíduo em relação aos outros indivíduos, um *pathos*, o egoísmo se coloca no registro das virtudes a serem cultivadas como virtudes nobres: “Com o risco de desagradar a ouvidos inocentes eu afirmo: o egoísmo (*der Egoismus*) 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” (JGB/BM, § 265). A recorrência do termo e a constante defesa do valor do *Egoismus* até suas últimas obras talvez sinalizem a importância do egoísmo (*Selbsucht*) como uma das virtudes fundamentais no âmbito do cultivo de si (*Selbzucht*). A esse respeito, cf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 33. Sobre o tema do egoísmo em Nietzsche, ver a preciosa análise de WOTLING, 2008.

avaliação, que leva Nietzsche a concluir sobre a diferença fundamental entre dois modos de valorar e a estabelecer uma hierarquia entre os tipos. Se no tipo nobre prevalece a prerrogativa do indivíduo – mesmo considerando uma casta de “iguais” –, no tipo escravo prevalece o grande atavismo, ou seja, “o fato de o homem ordinário ainda hoje *esperar* por uma opinião sobre si, e submeter-se instintivamente a ela” (JGB/BM, §261). Nesse caso, portanto, o homem não atribui a si mesmo o *direito* de criar valores porque cada nome, cada estimativa de valor, não provem do sentimento transbordante de poder e liberdade, nele escasso, mas da opinião alheia à qual ele se submete prontamente.

Toda a discussão sobre o “autêntico *direito* senhorial de criar valores” encontra aqui o solo fértil para a argumentação de Nietzsche de que a *justiça*, por exemplo, não encontra eco no sentimento *reativo*, sendo o ressentimento, portanto, ao contrário do que defendia Dühring⁶, “o último terreno conquistado pelo

⁶ Grande parte da argumentação de Nietzsche na segunda dissertação de *Genealogia da Moral* encontra sua motivação na recusa da tese defendida por Eugen Dühring no seu livro de 1865, *O valor da vida (Der Werth des Lebens)*, segundo a qual a justiça teria sua origem na réplica de uma ação sofrida, portanto numa re-ação. Nietzsche considera equivocada a posição de Dühring na medida em que ela tenta “sacralizar a vingança sob o nome de justiça”, o que faz da sua “equidade científica” algo que “nasce do próprio espírito do ressentimento”. A tese de Nietzsche lançada contra Dühring é que “o último terreno conquistado pelo espírito de justiça é o do sentimento reativo!” (GM/GM II, 12). Sobre as críticas de Nietzsche a Dühring, cf. BRUSOTI, 2000; GIACÓIA JÚNIOR, 2010 e PASCHOAL, 2011.

espírito da justiça” (GM/GM II, §11). Sua origem, ao contrário, está nos “afetos propriamente ativos, como a ânsia de domínio, a sede de posse, e outros assim” (GM/GM II, §11). Ou seja, justo e injusto são determinações de valor arregimentadas primeiramente na esfera da tipologia nobre, do homem “mais forte”, que “em todas as épocas possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*”. Na medida em que uma estimativa de valor, *por direito*, só pode pertencer àquele que não se submete à mera função no conjunto das manifestações coletivas – porque toma a si mesmo como o que *deve* escandir a distância entre indivíduos –, “já se sabe quem carrega na consciência a invenção da ‘má-consciência’ – o homem do ressentimento!” (GM/GM II, § 11). É desse solo, portanto, desse espaço deixado em aberto na diferença estabelecida pelo tipo nobre, que se pode presumir as condições sob as quais se desenvolveu a “grande política da vingança” perpetrada pela moral escrava.

É certo que em *Bem e Mal* Nietzsche não traz à tona a perspectiva moral do tipo escravo sob a égide do ressentimento, portanto não estamos ainda aqui no terreno daquela planta venenosa cuja análise é postergada para a obra de 1887, mas já podemos antecipar que esse esboço inicial das tipologias nobre e escrava em *Bem e Mal* marca a pretensão de Nietzsche em pensar o tipo homem para além das “ideias modernas”, dos filósofos da moral – “esses observadores e ociosos perspicazes” –, para os quais, segundo ele, “nada fica de pé até amanhã, com exceção de *uma* espécie de homens, os incuravelmente

medióces. Apenas os medióces tem perspectivas de prosseguir, procriar – eles são os homens do futuro, os únicos sobreviventes; ‘Sejam como eles! Tornem-se medióces!’, diz a única moral que agora tem sentido, que ainda encontra ouvidos” (JGB/BM, § 262).

A partir dessas linhas mais gerais das duas morais que predominaram podemos extrair duas consequências, pelo menos: em primeiro lugar, que o procedimento histórico-genealógico adotado por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, em consonância com as análises realizadas na obra de 1886, explicita a mobilidade dos juízos de valor que orientam as interpretações morais e coloca a própria moral novamente em movimento. A reciprocidade dos textos de 1886 e 1887 se dá na medida em que em ambos a moral é tomada como *problema*⁷ e a consciência do método manifesta uma nova exigência no questionamento dos valores: “Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o

⁷ “Desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica; e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática: o quê? Isso não era – não é – imoral?” (M/A Prólogo, § 3). Em *A Gaia Ciência*, num aforismo intitulado justamente “Moral como problema”, Nietzsche fornece algumas pistas da importância que terá sua genealogia dos valores morais: “Evidentemente, até agora a moral não foi problema (...). Não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valor morais; vejo que falta, nisso, até mesmo os ensaios de curiosidade científica, da mal acostuada e tentadora imaginação dos psicólogos e historiadores, que facilmente antecipa um problema e o apanha em vôo, sem saber muito bem o que foi apanhado” (FW/GC, 345).

próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM/GM Prólogo, § 6). As análises encaminhadas nesses textos restituem a mobilidade das perspectivas morais, reanima a luta entre elas e recoloca toda avaliação, portanto todo valor, na conta da “fluidez de sentidos” que toda perspectiva exige, da transformação ininterrupta de toda interpretação.

É desse modo, por exemplo, que os juízos de valor “bom” e “mau”, (*gut und böse*), entendidos pela moral do ressentimento como valores opostos em sentido fixo e princípios estáveis de avaliação, são colocados estrategicamente numa relação direta com outros juízos, dos quais decorreriam, os juízos “bom” e “ruim” (*gut und schlecht*), provenientes do *pathos* da distância constitutivo da moral nobre. Objeto da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, essa contraposição dos dois modelos de valoração reconduz a análise às questões fundamentais no campo da moral balizada por outra ainda mais fundamental que trata da crença sob a qual foram edificadas as perspectivas morais desde Platão, a crença em Bem e Mal como valores absolutos (JGB/BM, Prólogo). O modo como Nietzsche mobiliza esses valores já na primeira dissertação da obra de 1887 dá o tom preciso daquilo que está no horizonte da crítica genealógica, ou seja, todo o empreendimento aí começa a chacoalhar a velha crença na moral na medida em que a própria moral é tomada como *problema*, arrisca Nietzsche, “De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potencia do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o

perigo entre os perigos?” (GM/GM Prólogo, § 5). Em segundo lugar, mesmo afirmando a existência de duas morais distintas, uma moral de senhores (*Herren-Moral*) e uma moral de escravos (*Sklaven-Moral*), Nietzsche pretende mostrar que aquilo que permite considerar uma auto-superação do homem são as mediações que ocorrem entre as duas morais ou mesclas de ambas em um único homem. Sob esse aspecto, a dificuldade parece residir na afirmação taxativa de uma moral nobre como moral fixa, o que se aplica na mesma medida à moral escrava. Os tipos, portanto, portadores dos valores de uma determinada moral não podem, nessas condições, ser reconhecidos como tipos fixos, o que abre espaço para o aspecto central da argumentação de Nietzsche acerca da *superação* da moral do ressentimento na medida em que ele considera possível, nos textos de 1888, uma *nova moral*⁸ sob o signo do cultivo de si (*Selbstzucht*), do exercício pleno das virtudes opostas à moral do ressentimento.

⁸ É importante destacar que uma nova moral, como Nietzsche entende, coloca-se num enfrentamento direto com os programas morais de Kant e Schopenhauer, como se pode ver em dois momentos distintos. No prefácio de *Para a Genealogia da Moral* (§ 5), Nietzsche não deixa dúvidas quanto ao primeiro programa moral a ser combatido: “Para mim, tratava-se do *valor* da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer”. A crítica, dirigindo-se ao valor da compaixão, pretende mostrar que o fundamento da moral pretendido por Schopenhauer compreende “a última doença anunciando-se terna e melancólica”, donde “uma nova exigência” colocada em termos de “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram **[Continua]**”

Aqui já estamos em condições de lançar algumas pistas mais consistentes acerca da nossa questão. O desconhecimento mais fundamental do tipo nobre é em relação ao ressentimento. Esse parece ser o sentido da sua “boa consciência” na medida em que “mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*” (GM/GM I, § 10). Até aqui Nietzsche admite que no tipo nobre, por um lado, o ressentimento é algo que se pode evitar por causa da sua reação imediata como que expelindo um sentimento ruim ou, o que dá no mesmo, em virtude da sua capacidade de exteriorizar a força. Ou seja, sua capacidade de reagir ⁹

Continuação da Nota 8] e se modificaram” (§ 6) os valores morais. O segundo programa moral a ser combatido, o de Kant, aparece de modo contundente em *O Anticristo*. Na seção 10, Nietzsche empreende uma crítica virulenta ao “instinto teológico” de Kant, com o intuito de mostrar que seu programa moral, a despeito da grande influência exercida no idealismo alemão, abria “um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de ‘mundo *verdadeiro*’ e o conceito de moral como *essência* do mundo (os dois erros mais malignos que existem!)”. Se *O Anticristo* tem o propósito de ser o grande livro da transvaloração, é justamente “contra Kant enquanto *moralista*” que ele investe todo o seu vigor crítico para superar, no terreno da moral, o projeto kantiano.

⁹ Como bem mostrou BRUSOTTI (2010), Nietzsche muda sua estratégia de pensar a reação como algo positivo no homem nobre quando sua reação imediata era expressão da extrapolação da sua força e vontade de poder. Acompanhando a tese desenvolvida por Charles Feré, Nietzsche estaria convencido de que “alguns dos comportamentos que a *Genealogia* considerava não apenas ‘sãos’, mas até mesmo ‘nobres’, resultam, agora, patológicos” (p. 337). Deslocamento observado pelo intérprete, que indica uma pista **[Continua]**

permite que ele evite ser contaminado pelo veneno do ressentimento, o que caracteriza a reação como um aspecto fundamental do *pathos* aristocrático e não do escravo. Por outro, nesse mesmo tipo o ressentimento “nem sequer aparece”, o que não se pode dizer dos fracos e impotentes nos quais é inevitável. Elemento indispensável na relação do escravo com a existência, o ressentimento é algo que o tipo nobre, numa ação repentina, lança para fora de si como modo de manter o seu estado de alma elevado, alargar a sua força psíquica e manter a boa consciência como princípio das suas estimativas de valor. Nos termos de uma “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (JGB/BM, § 23), seria dizer que os impulsos básicos

[Continuação da Nota 9] importante na mudança de direção das análises de Nietzsche na sequência de *Genealogia da Moral*. No contexto da nossa pesquisa, essa observação de Brusotti nos auxilia na consideração de que realmente, nos textos de 1888, Nietzsche está às voltas com os aspectos que se referem muito mais ao “indivíduo” do que propriamente com a cultura em geral, senão na medida em que o gênio possa impor uma nova direção a ela. A ideia de que o dispêndio de força, no sentido da reação imediata, pode acarretar num desperdício ou esgotamento, mostra que a Nietzsche parece importante uma certa “autopreservação”, um certo acúmulo de forças, portanto não-reagir, como forma de nobreza: “Que conclusão nos fornece o *Crepúsculo dos ídolos*? Se reagir representa, em primeiro lugar, um dispêndio de forças e, assim, conduz inevitavelmente ao esgotamento, o fato de se abster da reação adquire fundamental importância. Tornar-se decisivo, por isso, ‘não reagir’. Ora, no fato de não reagir Nietzsche vê um sinal de força, a exemplo da ‘primeira preparação para a espiritualidade’ (GD/CI, *O que falta aos alemães*, 6)” (p. 378).

do homem nobre continuariam alargando o seu campo de atuação tendo em vista novas conquistas e novos âmbitos de dominação. O ato de descarregar a força para fora dá ao nobre a possibilidade de aliviar a consciência para novas situações e experimentações. Nesse sentido, sua consciência não acumularia resquícios do sentimento de algo não realizado nem sofreria as consequências de um estado de impotência ou de uma ação não praticada, o que a manteria liberada para novas experiências e encaminharia continuamente a auto-elevação do homem. Em virtude desse estado psicológico da força, de uma vontade de poder que cria valores e afirma a vida incondicionalmente, como sugere Nietzsche em relação ao tipo superior, não haveria espaço para o ressentimento, para o envenenamento de seus estados de alma elevados. No entanto, aqui nos deparamos com um elemento importante no desenvolvimento da questão, o fato de que Nietzsche considera possível inicialmente que o tipo forte não se contamine pelo ressentimento, portanto que seja possível resistir ao ressentimento e não ser por ele contaminado.

Talvez seja preciso ponderar essa expectativa de Nietzsche, mas já podemos adiantar que sua análise não é muito clara acerca disso e sua mudança de perspectiva é repentina. Se em *Além de Bem e Mal* há uma exaltação do tipo nobre como promessa de um novo futuro do homem, em *Genealogia da Moral* a argumentação de Nietzsche sofre variações em virtude da sua conclusão sobre a dominação exercida pelo homem do ressentimento sobre os nobres. Mesmo

considerando que toda a análise da primeira dissertação descreve ainda os dois tipos, defendendo uma diferença *essencial* no princípio de suas estimativas de valor, o argumento mais forte aí é o fato de Nietzsche afirmar várias vezes a vitória dos fracos sobre os fortes¹⁰. No entanto, Nietzsche é muito vago em relação ao modo como isso foi possível, isto é, se num primeiro momento o ressentimento diz respeito a uma incapacidade para agir – e mesmo reagir –, como, num segundo momento, o próprio ressentimento aparece como “força” propulsora da “revolta escrava na moral”, conforme descrita no §10 da primeira dissertação? Ou seja, a grande política da vingança dos fracos não apresenta aqui todos os seus termos e o seu *modus operandi* permanece ausente. É essa lacuna na análise de Nietzsche das tipologias nos textos de 1886/87 que nos leva a concebê-la como estratégia metodológica na medida em que o pensamento de Nietzsche, nesse momento, ainda alimenta a mais alta esperança de superação do homem inaugurada por Zaratustra nos termos do *Übermensch*. Além disso, a variação nas expectativas de Nietzsche em *Genealogia da Moral* acerca do tipo superior nos permite sustentar o caráter provisório dessa análise das tipologias, o que sugere o encaminhamento de uma defesa mais convincente de um tipo superior de homem nos textos subsequentes, que se orienta, ao contrário do que se esperava, pela

¹⁰ De modo específico, a partir do § 6 em que Nietzsche introduz sua análise sobre a casta dos sacerdotes, “os mais terríveis inimigos”, cujo trabalho de espiritualização do homem levou à vitória da moral escrava sobre a moral nobre.

ideia do homem cultivado em detrimento da noção do *Übermensch* idealizada em *Assim falou Zaratustra*.

De todo modo, malgrado a mudança repentina na argumentação de Nietzsche concedendo vitória aos fracos sobre os fortes, essa lacuna será preenchida pela introdução da figura do sacerdote ascético e seu intenso trabalho de adoecimento do animal-homem, objeto da terceira dissertação, e que parece justificar, talvez, o acréscimo às duas primeiras dissertações como forma de mostrar como se dá o processo de moralização do *sentimento* de culpa pelas vias da moral do cristianismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUSOTTI, M. “Reagir e não reagir: fisiologia e psicologia no Crepúsculo dos Ídolos”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 373-388, jul./dez. 2010.

GERHARDT, V. *Pathos der Distanz*. Stuttgart: Reclam, 1988.

GIACÓIA JÚNIOR, O. “A autossupressão como catástrofe da consciência moral”. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

HASSE, M-L. “Der Übermensch in also Sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885”. In: *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 228-244.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir L. Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Assim falou Zarathustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1995.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad., notas e posfácio de Jacob Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Para Além de Bem e Mal*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. *O Anticristo*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo*. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

PASCHOAL, A. E. “A palavra Übermensch nos escritos de Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 23, 2007, pp. 105-121.

_____. “Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça”. In: *Dissertatio*, n. 33, 2011, pp. 147-172.

PIAZZESI, Chiara. “Pathos der Distanz et transformation de l’expérience de soi chez le dernier Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien*, 36 (2007), pp. 258-295.

VIESENTEINER, J. “‘Cultivo’ e vivência (*Erlebniss*): premissas à construção da tarefa de ‘tornar-se o que se é’ em Nietzsche”. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 17, v. 2, 2010, pp. 203-227.

WOTLING, P. *La philosophie de l’esprit libre*. Introduction à Nietzsche. Paris: Éditions Flammarion, 2008.