

F R I E D R I C H
NIETZSCHE

A genealogia da moral

*Edição comentada à luz de
Santo Tomás de Aquino*



A genealogia da moral

Uma polêmica. Com o apêndice Povos e países

Edição comentada à luz de Santo Tomás de Aquino

FRIEDRICH NIETZSCHE

Tradução, introdução, comentário e notas de
Bruno Mendes Castello

BAIXE LIVROS

2026

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

A genealogia da moral

AUTOR

Friedrich Nietzsche (1844 a 1900), filósofo e filólogo alemão

TÍTULO ORIGINAL

Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887

TRADUÇÃO

Bruno Mendes Castello

ESTA EDIÇÃO

Tradução integral do prefácio, das três dissertações e do apêndice Povos e países, com introdução, comentário à luz de Santo Tomás de Aquino, notas e fontes.

ASSUNTO

Filosofia moral · Crítica da moral · Nietzsche · Tomismo

PÚBLICO

Estudantes de filosofia, professores e leitores interessados na crítica da moral moderna.

REGISTRO

APD-2026-00096-4

EDIÇÃO

Baixe Livros, 2026

SOBRE ESTA EDIÇÃO

Esta edição traz a tradução integral de *A genealogia da moral*, de Friedrich Nietzsche: o **Prefácio** e as três dissertações, com as seções numeradas do original, cotejados com o alemão, e o apêndice **Povos e países**, traduzido da edição inglesa de 1913, cuja organização o volume segue. Precedem o texto a nota sobre a tradução, a **Introdução**, a página sobre como ler esta edição e a nota do editor inglês. Seguem-no o **Índice dos comentários**, as **Notas** e as **Fontes**.

LICENÇA DE USO

Disponibilização gratuita por meio da plataforma Baixe Livros. Caso deseje compartilhá-lo fora deste ambiente, é necessário obter a devida permissão. A licença gratuita concedida para este material poderá ser alterada futuramente a critério do editor.

Reforçamos o compromisso com a ética e a valorização do trabalho dos autores, tradutores e editores, oferecendo acesso responsável à leitura.

Baixe outros livros gratuitamente em baixelivros.com.br



S U M Á R I O

N OTA SOBRE ESTA TRADUÇÃO	VI
I NTRODUÇÃO	VII
C OMO LER ESTA EDIÇÃO	XIV
N OTA DO EDITOR DA EDIÇÃO INGLESA	XV
P REFÁCIO	1
PRIMEIRA DISSERTAÇÃO «Bom e mau», «bom e ruim»	14
SEGUNDA DISSERTAÇÃO «Culpa», «má consciência» e coisas afins ...	58
TERCEIRA DISSERTAÇÃO O que significam os ideais ascéticos?	117
APÊNDICE Povos e países	207
Í NDICE DOS COMENTÁRIOS	223
N OTAS	225
F ONTES	232

Nota sobre esta tradução

Tradução para o português, com cotejo integral das três dissertações e do prefácio com o original alemão. A organização segue o volume inglês de 1913 indicado pelo leitor: *The Genealogy of Morals*, traduzido por Horace B. Samuel, acompanhado de *Peoples and Countries*, traduzido por J. M. Kennedy, sob a direção editorial de Oscar Levy. O apêndice foi traduzido da versão inglesa e conserva a seleção de fragmentos dessa edição. Houve cotejo pontual com o alemão na passagem sobre Tucídides e Platão.

As divergências de sentido da versão inglesa foram resolvidas pelo texto alemão. As notas históricas e de esclarecimento estão reunidas ao final. As notas herdadas da edição inglesa são identificadas como tais. A nota do editor reproduzida a seguir pertence à edição de 1913. Referências a páginas de outras obras, quando conservadas, dizem respeito às edições citadas no texto de origem.

Introdução

O processo contra a moral

1. Um panfleto que virou tribunal

Nietzsche escreveu as três dissertações de *A genealogia da moral* em poucas semanas, no verão de 1887, em Sils-Maria, e as publicou em novembro do mesmo ano, pelo editor Naumann, de Leipzig. Na folha de rosto chamou o livro de *Eine Streitschrift*, um escrito de combate, um panfleto. E o apresentou como complemento de *Além do bem e do mal*, publicado no ano anterior, cujo aforismo 260, sobre a moral dos senhores e a moral dos escravos, ele agora desdobra em três ensaios. O leitor que esperar um tratado encontrará algo diferente: uma acusação em três atos, com testemunhas, provas etimológicas, retratos cruéis e um veredicto que o autor adia até a última linha.

É, de toda a obra de Nietzsche, o livro mais construído. Os outros avançam por aforismos. Este avança por argumentos, com começo, meio e fim, e por isso é também o mais fácil de discutir. Nietzsche sabia disso e, no prefácio, pede que o leiam devagar, “ruminando”, como vacas. É um pedido estranho num livro que quer derrubar a moral cristã, porque a ruminação era a imagem que os monges usavam para a leitura da Escritura. Mas é um pedido honesto. Quem ler depressa verá só o escândalo. Quem ler devagar verá o argumento, e é o argumento que esta edição quer examinar.

2. O que a genealogia pergunta

A pergunta de Nietzsche não é a dos filósofos morais que o precederam. Kant perguntava qual é o fundamento do dever. Os utilitaristas ingleses perguntavam qual é o critério das ações boas. Nietzsche pergunta outra coisa: de onde vêm os nossos juízos de valor, e que valor têm esses valores. Não pergunta se a moral é verdadeira. Pergunta quem a inventou, com que interesse e contra quem.

É o que ele chama genealogia. O método supõe que os valores têm uma história, que essa história pode ser lida nas palavras, nos costumes e nos corpos, e que, lida sem piedade, ela revela algo que os moralistas esconderam. O “bom”, segundo Nietzsche, nasceu duas vezes. Primeiro, na boca dos nobres, que chamaram bom a si mesmos e ruim ao que era baixo e comum. Depois, na boca dos fracos, que, incapazes de agir, inverteram os valores e chamaram mau ao forte e bom ao humilde, ao paciente, ao que sofre. Essa segunda criação, que Nietzsche atribui aos sacerdotes e, historicamente, ao povo judeu e ao cristianismo, é o que ele chama rebelião dos escravos na moral. A moral que a Europa professa seria o fruto dessa rebelião, e a sua raiz seria o ressentimento, isto é, o ódio que não pode agir e por isso cria valores.

A segunda dissertação faz o mesmo com a culpa. O sentimento de culpa viria da relação entre credor e devedor, e a má consciência seria a crueldade do homem voltada contra si mesmo, depois que a vida social o impediu de descarregá-la para fora. O cristianismo teria levado isso ao extremo, com a ideia de uma dívida impagável diante de Deus. A terceira dissertação pergunta o que significam os ideais ascéticos, e responde que são o instrumento pelo qual a vida doente se conserva e o sacerdote governa os doentes. E termina com a frase que resume o livro: o homem prefere querer o nada a nada querer.

3. Por que ler Nietzsche com Santo Tomás

Pode parecer estranho confrontar o mais violento inimigo do cristianismo com o mais sereno dos seus doutores. Nietzsche e Santo Tomás não têm o mesmo tom, nem o mesmo método, nem o mesmo público. Um escreve artigos com objeções e respostas. O outro escreve aforismos e invectivas. Um cita a Escritura e Aristóteles. O outro cita etimologias e fisiologia. E, no entanto, os dois fazem a mesma pergunta: o que é o bem, e de onde vem a moral.

A escolha de Santo Tomás como interlocutor tem três razões. A primeira é que Nietzsche o cita. Na primeira dissertação, para provar que o cristianismo é um ódio disfarçado, ele transcreve uma frase do *Suplemento da Suma Teológica* sobre os bem-aventurados que verão as penas dos condenados. O confronto, portanto, não é imposto de fora. Está no próprio livro.

A segunda é que Santo Tomás tem uma doutrina sobre cada um dos pontos que Nietzsche ataca. Sobre o que é o bem, e por que ele não é uma invenção de ninguém. Sobre a natureza humana, que Nietzsche nega e Santo Tomás descreve. Sobre a vontade livre, que Nietzsche dissolve no parágrafo dos cordeiros e das aves de rapina. Sobre a culpa, o castigo e a satisfação, que a segunda dissertação reduz a dívida e crueldade. Sobre o ascetismo, a pobreza, a castidade e a humildade, que a terceira dissertação chama de vontade de nada. Sobre a verdade, enfim, cuja possibilidade Nietzsche põe em dúvida e Santo Tomás funda.

A terceira razão é a mais importante. Santo Tomás concorda com Nietzsche mais vezes do que os dois lados imaginam. Que o ressentimento existe e envenena. Que há virtudes falsas que são vícios com máscara. Que a humildade fingida é soberba. Que o castigo pode ser crueldade. Que o homem tem um instinto de dominação. Que a magnanimidade é uma virtude e que o homem grande deve sentir-se

digno de coisas grandes. Tudo isso está na *Suma*, dito com mais calma e mais precisão. O confronto mostra que Nietzsche viu coisas reais e as explicou mal, porque lhe faltava uma coisa que Santo Tomás tinha: uma doutrina do ser.

4. O que Nietzsche vê com justiça

Convém dizê-lo antes de o criticar. Nietzsche viu que uma moral pode ser uma máscara do ódio. Há cristãos cuja humildade é vingança adiada, cuja paciência é impotência, cuja caridade é desprezo. Santo Tomás o sabia e o disse: a soberba pode esconder-se sob a aparência da humildade, e o vício se disfarça de virtude vizinha. A diferença é que Nietzsche faz da máscara a essência, e Santo Tomás a chama pelo nome, que é hipocrisia.

Nietzsche viu também que o castigo tem uma história suja, que a crueldade foi festiva, que o prazer de fazer sofrer é humano e antigo. Santo Tomás não o nega. Chama a crueldade de vício oposto à clemência e ensina que o castigo só é justo quando restabelece a ordem e corrige, não quando sacia. E viu, enfim, que a modernidade que abandonou Deus não abandonou a moral cristã, e que essa moral sem raiz acabaria por devorar a si mesma. Nessa profecia Nietzsche acertou mais do que qualquer contemporâneo seu, e o século XX a cumpriu.

5. Os três erros capitais

O primeiro erro está no princípio. Nietzsche pergunta quem criou o valor “bom” e supõe que a resposta histórica resolve a questão. Mas a origem de um juízo não decide a sua verdade. Que os nobres tenham chamado bom a si mesmos não prova que o bem seja o que os nobres fazem, nem que o bem seja criação de alguém. Para Santo Tomás, o bem não é inventado. É o ser enquanto desejável, e tudo o que existe é bom

na medida em que existe (*Suma Teológica*, I, q. 5). O mal não é uma segunda substância criada pelos fracos, mas privação de um bem devido (I, q. 48). A genealogia pode contar como os homens aprenderam a nomear o bem. Não pode dizer o que o bem é, porque isso não é uma questão de história, mas de metafísica, e Nietzsche, que a recusa, fica sem instrumento para julgar aquilo mesmo que descreve.

O segundo erro está na antropologia. Nietzsche não admite uma natureza humana. Há tipos, raças, forças, instintos, mas não uma essência comum a todos os homens que lhes dê um fim e uma lei. Daí a página célebre dos cordeiros e das aves de rapina: a força é força, e exigir que não se exerça é tão absurdo quanto exigir que o raio não brilhe. Santo Tomás responde que o homem não é um raio. Age por inteligência e vontade, conhece o fim e escolhe os meios, e por isso é responsável (I, q. 83). A lei natural não é a moral dos fracos imposta aos fortes. É a participação da criatura racional na razão de Deus (I-II, q. 91, a. 2), e ela obriga o forte e o fraco igualmente, porque ambos são homens.

O terceiro erro está na ideia de ascese. Nietzsche só conhece uma forma de negar-se: a que nega a vida. Jejum, castidade, pobreza e humildade são para ele sintomas de uma vida que se volta contra si mesma. Santo Tomás ensina que a mortificação não é fim, mas meio. A graça não destrói a natureza, aperfeiçoa-a (I, q. 1, a. 8, ad 2). Os conselhos evangélicos removem os obstáculos à caridade e ordenam o homem ao seu fim, que é a posse de Deus, isto é, a plenitude da vida (II-II, q. 186). Quem jejua para morrer é doente. Quem jejua para amar melhor está mais vivo do que antes. Nietzsche não viu a diferença porque não acreditava no fim.

6. A citação da Suma

A frase que Nietzsche atribui a Santo Tomás na primeira dissertação existe. Está no *Suplemento da Suma Teológica*, questão 94, artigo 1, e diz que os bem-aventurados verão as penas dos condenados para que a sua bem-aventurança lhes agrade ainda mais. O *Suplemento* não foi organizado por Santo Tomás. Foi compilado depois da sua morte, provavelmente pelo seu secretário Reginaldo de Piperno, a partir do comentário ao quarto livro das *Sentenças*, obra de juventude. Mas o texto e a doutrina são dele, e não é preciso negá-la para a defender. Basta lê-la inteira.

O artigo 3 da mesma questão pergunta se os bem-aventurados se alegram com as penas dos ímpios, e responde que não se alegram com elas em si mesmas, o que seria crueldade, mas com a ordem da justiça divina que nelas se manifesta e com a própria libertação. Nietzsche cita o artigo 1 e cala o artigo 3. Fez com Santo Tomás o que acusa os sacerdotes de fazerem com a história: tomou um fragmento e o pôs a serviço de uma tese. O comentário correspondente examina o caso em detalhe, porque ele é, em miniatura, o retrato do método inteiro.

7. O que fica

Fica, antes de tudo, um diagnóstico. Nietzsche viu que a Europa moderna vivia de uma moral cuja raiz havia cortado, e previu o que viria: o niilismo, a vontade de nada, o homem que já não quer. Chamou a isso de grande nojo e grande compaixão, as duas epidemias do futuro. Não se enganou. O que ele não viu, ou não quis ver, é que o remédio que propôs era o mesmo veneno em dose maior. Se o bem é criação da vontade forte, a vontade forte do século XX criou o que criou, e Nietzsche, que desprezava os alemães, foi lido por eles como ninguém.

Fica também uma lição de honestidade. Nietzsche levou a sério a pergunta que os cristãos acomodados haviam deixado de fazer: por que o bem é bem, e o que custa dizê-lo. Santo Tomás a fizera seiscentos anos antes, com outra resposta. Entre as duas respostas está toda a diferença entre uma moral que tem fundamento e uma que só tem história. Esta edição quer que o leitor veja a diferença com os próprios olhos, e por isso põe os dois textos lado a lado, sem suavizar nenhum.

8. Desta edição

A tradução segue a organização do volume inglês de 1913, com o apêndice *Povos e países*, mas o prefácio e as três dissertações foram cotejados integralmente com o alemão, e as divergências de sentido da versão inglesa foram resolvidas pelo original. O texto foi revisto por inteiro e a pontuação, uniformizada. As notas do tradutor e as da edição inglesa vão ao fim do volume, como antes. O comentário, novo nesta edição, está descrito na seção seguinte.

Como ler esta edição

O texto de Nietzsche está integral, sem cortes nem resumos, na tradução cotejada com o alemão e revista nesta edição. Entre as seções numeradas que formam uma unidade de argumento aparecem os blocos de **Comentário**, destacados em recuo e numerados por parte: P para o prefácio, I, II e III para as três dissertações, A para o apêndice (II.4 é o quarto comentário da segunda dissertação). Cada bloco expõe primeiro o que Nietzsche afirma, apresenta em seguida a doutrina de Santo Tomás sobre o mesmo ponto, com a referência, e conclui com um juízo: onde há convergência, onde há divergência e por que ela importa. Procurou-se registrar as convergências com a mesma precisão que as divergências, porque são mais numerosas do que os dois lados costumam admitir. Quem quiser ler Nietzsche sem interferência pode saltar os blocos e voltar a eles depois. O Índice dos comentários, ao fim do volume, permite localizá-los por assunto.

As referências seguem o uso corrente. *Suma Teológica* abrevia-se pelas partes: I (primeira parte), I-II (primeira seção da segunda parte), II-II (segunda seção da segunda parte), III (terceira parte). “q.” é questão, “a.” é artigo, “ad” indica a resposta a uma objeção. O *Suplemento* da *Suma*, compilado após a morte de Santo Tomás, é citado como tal. *Suma contra os Gentios* cita-se por livro e capítulo. As notas do tradutor e as notas herdadas da edição inglesa vão ao fim do volume, como na edição anterior.

Nota do editor da edição inglesa

Em 1887, para desenvolver e completar certas doutrinas novas que apenas esboçara em *Além do bem e do mal* — ver sobretudo o aforismo 260 —, Nietzsche publicou *A genealogia da moral*. Quanto à forma, esta é talvez a menos aforística de todas as suas obras. Pela força de análise, sobretudo nas passagens em que examina o ideal ascético, *A genealogia da moral* não encontra igual em nenhum de seus outros livros. E, pela luz que lança sobre a atitude do eclesiástico diante do homem ressentido e desventurado, constitui uma das contribuições mais valiosas à psicologia sacerdotal.

Prefácio

1

Nós, que buscamos o conhecimento, somos desconhecidos de nós mesmos — nós mesmos, de nós mesmos: e há uma boa razão para isso. Nunca nos procuramos: como haveria de acontecer que um dia nos *encontrássemos*? Com razão se disse: «Onde estiver o tesouro de vocês, aí estará também o seu coração». *Nosso* tesouro está onde se encontram as colmeias de nosso conhecimento. Estamos sempre a caminho delas, criaturas aladas de nascença, colhedores do mel do espírito. No fundo, só uma coisa nos importa de coração: trazer alguma coisa «para casa».

Quanto ao restante da vida, às chamadas «vivências», quem de nós tem sequer a seriedade necessária para elas? Ou tempo suficiente? Receio que, nessas coisas, nunca estivéssemos propriamente «presentes»: nosso coração não estava ali — nem mesmo nossos ouvidos! Como alguém divinamente distraído e mergulhado em si, a quem o sino acaba de estrondear nos ouvidos, com toda a força, as doze badaladas do meio-dia, desperta de repente e se pergunta: «O que foi mesmo que acabou de soar?», também nós às vezes esfregamos os ouvidos *depois* e perguntamos, espantados, desconcertados: «O que foi mesmo que acabamos de viver? Mais ainda: quem *somos* nós, afinal?». E contamos, depois, como disse, as doze badaladas ainda vibrantes de nossa vivência, de nossa vida, de nosso *ser* — ah! e erramos a conta... Necessariamente, continuamos estranhos a nós mesmos. Não nos compreendemos, *temos* de nos tomar por outros. Para nós vale por toda

a eternidade a sentença: «Cada um é o mais distante de si mesmo». Em relação a nós mesmos, não somos «conhecedores»...

2

Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais — pois é disso que trata este escrito polêmico — encontraram sua primeira expressão, ainda breve e provisória, naquela coletânea de aforismos intitulada *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Comecei a escrevê-la em Sorrento, durante um inverno que me permitiu parar, como para um viajante, e contemplar a vasta e perigosa região pela qual meu espírito até então havia caminhado. Isso aconteceu no inverno de 1876-1877. Os pensamentos são mais antigos. No essencial, já eram os mesmos que retomo nas dissertações deste livro. Esperemos que o longo intervalo lhes tenha feito bem: que tenham amadurecido, ganhado clareza, força, perfeição!

Mas o fato de eu ainda hoje permanecer fiel a eles, de eles próprios terem nesse meio-tempo se ligado cada vez mais firmemente uns aos outros, crescido uns dentro dos outros, entrelaçado suas raízes, fortalece em mim a alegre confiança de que, desde o princípio, não nasceram isolados, ao acaso, esporadicamente, mas de uma raiz comum: de uma *vontade fundamental de conhecimento*, que comanda nas profundezas, fala de modo cada vez mais definido e exige coisas cada vez mais definidas. Só assim convém a um filósofo. Não temos o direito de ser *isolados* em coisa alguma: não nos é permitido errar isoladamente, nem acertar a verdade isoladamente. Com a mesma necessidade com que uma árvore dá seus frutos, nascem de nós nossos pensamentos, nossos valores, nossos sins e nãoos, nossos «se» e «será que» — todos aparentados e relacionados entre si, testemunhos de uma única vontade, de uma única saúde, de um único solo, de um único sol. Esses nossos

frutos agradam *ao paladar de vocês?* Mas o que as árvores têm com isso? O que *nós* temos com isso, nós, filósofos?...

3

Uma inquietação que me é própria, e que confesso a contragosto — ela diz respeito à *moral*, a tudo o que até hoje se celebrou na Terra como moral —, apareceu em minha vida tão cedo, tão espontaneamente, tão irresistivelmente e em tamanha oposição ao ambiente, à idade, aos exemplos e à origem, que eu quase teria o direito de chamá-la meu «a priori».¹ Por causa dela, minha curiosidade e minha suspeita tiveram de se deter bem cedo nesta pergunta: *qual é*, afinal, a *origem* de nosso bem e de nosso mal? De fato, já aos treze anos o problema da origem do mal me perseguia. Numa idade em que se tem «metade brincadeiras de criança, metade Deus no coração», dediquei a esse problema minha primeira brincadeira literária, meu primeiro exercício de escrita filosófica. Quanto à «solução» que então lhe dei, fiz o que era de esperar: dei a Deus a honra e fiz dele o *pai* do mal.

Era precisamente *isso* que meu «a priori» queria de mim? Aquele «a priori» novo, imoral, ou ao menos imoralista, e o «imperativo categórico» que falava por ele — ah, tão contrário a Kant, tão enigmático! —, ao qual desde então dei ouvidos cada vez mais, e não apenas ouvidos?... Felizmente, aprendi cedo a separar o preconceito teológico do moral e já não procurei a origem do mal *atrás* do mundo. Alguma formação histórica e filológica, somada a uma inclinação inata para discriminar as questões psicológicas em geral, logo transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si aqueles juízos de valor, bom e mau? *E que valor têm eles próprios?* Até hoje, impediram ou favoreceram o florescimento humano? São sinal de miséria, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, ao contrário,

neles se revelam a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, sua confiança, seu futuro?

Encontrei e arrisquei comigo mesmo muitas respostas. Distingui épocas, povos, graus de hierarquia entre os indivíduos. Delimitei meu problema. Das respostas nasceram novas perguntas, pesquisas, conjecturas, probabilidades, até que enfim tive uma terra minha, um solo meu, todo um mundo silencioso, que crescia e florescia, como jardins secretos dos quais ninguém devia sequer suspeitar... Oh, como somos *felizes*, nós que buscamos o conhecimento, desde que saibamos guardar silêncio por tempo suficiente!...

COMENTÁRIO P.1

Desconhecidos de nós mesmos

O prefácio abre com uma confissão que é também um programa: “nós, os que conhecemos, somos desconhecidos de nós mesmos”. O homem de conhecimento não se procurou, porque estava ocupado em procurar outra coisa. E Nietzsche conta como, desde menino, se perguntou pela origem do bem e do mal, atribuiu-a primeiro a Deus e depois, aprendendo a separar “o preconceito teológico do preconceito moral”, foi buscá-la na história. A questão que o move é dupla: de onde vêm os valores e que valor têm.

Santo Tomás também ensina que a alma não se conhece diretamente. O intelecto humano conhece a si mesmo pelos seus atos, e os seus atos pelos seus objetos, de modo que o conhecimento de si é sempre reflexo e tardio (*Suma Teológica*, I, q. 87, a. 1 e 3). Até aqui os dois concordam, e a concordância não é pequena: nenhum dos dois acredita na transparência do sujeito a si mesmo que o século XVII inventara. Mas a razão da opacidade é diferente. Para Nietzsche, não nos conhecemos porque não nos procuramos, e o que encontraríamos, se procurássemos, seriam instintos. Para Santo Tomás, não nos conhecemos de imediato porque a nossa inteligência é feita para conhecer as coisas sensíveis, e só chega a si

por um desvio. O que encontra, quando chega, é uma alma espiritual, capaz de verdade.

Repare-se no gesto decisivo do terceiro parágrafo. Nietzsche diz que deixou de procurar a origem do mal “por trás do mundo” e passou a procurá-la “no mundo”. É a opção metodológica de toda a genealogia: só a história, só a fisiologia, só a psicologia. Nenhuma essência, nenhum fim, nenhuma lei anterior aos homens. Santo Tomás, que também procura no mundo, porque todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos (I, q. 84, a. 6), não aceita a restrição. Que o bem tenha uma história entre os homens não impede que tenha uma natureza. A pergunta pela origem e a pergunta pela essência são duas perguntas, e responder à primeira não dispensa a segunda. Nietzsche vai fundir as duas, e o erro de todo o livro já está aqui, na inocência de uma frase.

4

O primeiro impulso para divulgar alguma coisa de minhas hipóteses sobre a origem da moral veio de um livrinho claro, bem-acabado e inteligente — também de uma inteligência precoce demais —, no qual pela primeira vez deparei nitidamente com uma espécie invertida e perversa de hipóteses genealógicas, sua espécie propriamente *inglesa*. Ele me atraiu com aquela força de atração que têm todos os contrários, todos os antípodas. O título do livrinho era *A origem dos sentimentos morais*. Seu autor, o dr. Paul Rée. O ano de publicação, 1877. Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse, comigo mesmo, não de maneira tão constante, frase por frase, conclusão por conclusão, como a esse livro — mas sem irritação nem impaciência.²

Na obra que mencionei antes, na qual trabalhava então, fiz referências oportunas e inoportunas às proposições daquele livro, não para refutá-las — que tenho eu a ver com refutações! —, mas para substituir, como convém a um espírito afirmativo, o improvável pelo mais provável e, em certas circunstâncias, um erro por outro. Foi então

que, como disse, trouxe pela primeira vez à luz aquelas hipóteses sobre a origem às quais estas dissertações se dedicam. Fiz isso sem habilidade, como serei o último a querer esconder de mim mesmo: ainda sem liberdade, ainda sem uma linguagem própria para essas coisas próprias, e com muitas recaídas e oscilações.

Quanto aos detalhes, compare-se o que digo em *Humano, demasiado humano*, parte I, aforismo 45, sobre a dupla pré-história de bom e mau — a que vem da esfera dos nobres e a que vem da esfera dos escravos. Também os aforismos 136 e seguintes, sobre o valor e a origem da moral ascética. Os aforismos 96 e 99, e, no volume II, o aforismo 89, sobre a «moralidade dos costumes», aquela forma de moral muito mais antiga e originária, inteiramente distante da maneira altruísta de avaliar — na qual o dr. Rée, como todos os genealogistas ingleses da moral, vê a maneira moral de avaliar *em si*. Também o aforismo 92. O aforismo 26 de *Humano, demasiado humano*, parte II. E o aforismo 112 de *Aurora*, sobre a origem da justiça como um acordo entre poderes aproximadamente iguais — o equilíbrio como pressuposto de todos os contratos e, portanto, de todo direito. Por fim, sobre a origem do castigo, *Humano, demasiado humano*, parte II, aforismos 22 e 23: a finalidade de intimidar não é essencial nem originária, ao contrário do que pensa o dr. Rée. Ela só foi introduzida no castigo posteriormente, sob determinadas circunstâncias, e sempre como algo secundário, como um acréscimo.

5

No fundo, naquele momento, algo muito mais importante me ocupava do que as minhas hipóteses ou as alheias sobre a origem da moral. Mais precisamente: essas hipóteses só me interessavam em função de um objetivo para o qual eram um meio entre muitos. O que estava em jogo para mim era o *valor* da moral. E, a esse respeito, tive de

me haver quase exclusivamente com meu grande mestre Schopenhauer, a quem aquele livro, a paixão e a oposição secreta daquele livro, se dirigem como a alguém presente — pois também aquele livro era um «escrito polêmico».

Tratava-se, em especial, do valor do «não egoísta», dos instintos de compaixão, de abnegação, de sacrifício de si, que Schopenhauer havia revestido de ouro, divinizado e elevado ao além por tanto tempo que, afinal, lhe restaram como os «valores em si», com base nos quais *disse não* à vida e também a si mesmo. Mas precisamente contra *esses* instintos falava em mim uma suspeita cada vez mais radical, um ceticismo que cavava cada vez mais fundo! Precisamente aí eu via o *grande* perigo da humanidade, sua atração e sedução mais sublimes — para onde, afinal? Para o nada? Precisamente aí eu via o começo do fim, a imobilidade, o cansaço que olha para trás, a vontade voltando-se *contra* a vida, a última doença anunciando-se com ternura e melancolia. Eu compreendia a moral da compaixão, que se espalhava cada vez mais e que contagiava e adoecia os próprios filósofos, como o sintoma mais inquietante de nossa cultura europeia, que se tornara inquietante, como seu caminho indireto para um novo budismo? Para um budismo europeu? Para o — *niilismo?*...

Essa predileção dos filósofos modernos pela compaixão, essa supervalorização, é algo novo: até então, os filósofos haviam concordado precisamente sobre seu *desvalor*. Cito apenas Platão, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant: quatro espíritos tão diferentes entre si quanto possível, mas unidos em um ponto — a pouca estima pela compaixão.

6

Esse problema do *valor* da compaixão e da moral da compaixão — sou adversário do vergonhoso amolecimento moderno dos sentimentos — parece, a princípio, apenas uma questão isolada, um ponto de interrogação à parte. Mas quem alguma vez se detém aqui, quem aqui *aprende* a perguntar, terá a mesma experiência que eu: uma nova e imensa perspectiva se abre. Uma possibilidade o toma como uma vertigem. Surgem desconfianças, suspeitas, temores de toda espécie. Vacila a fé na moral, em toda moral — até que, enfim, uma nova exigência se faz ouvir.

Digamos qual é essa *nova exigência*: precisamos de uma *crítica* dos valores morais. *É preciso, antes de tudo, pôr em questão o próprio valor desses valores.* Para isso, é necessário conhecer as condições e circunstâncias em que eles nasceram, se desenvolveram e se transformaram — a moral como consequência, como sintoma, como máscara, como hipocrisia de Tartufo, como doença, como mal-entendido, mas também a moral como causa, como remédio, como estimulante, como freio, como veneno.³ Um conhecimento assim não existiu até hoje, nem sequer foi desejado.

Tomava-se o *valor* desses «valores» como dado, como fato, como algo acima de qualquer questionamento. Até hoje, ninguém duvidou ou hesitou, nem de longe, em atribuir ao «bom» um valor superior ao do «mau»: superior no sentido de promover, beneficiar e favorecer o homem em geral, incluído o futuro do homem. Como? E se a verdade fosse o contrário? Como? E se no «bom» houvesse também um sintoma de retrocesso, um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico pelo qual o presente vivesse, talvez, *à custa do futuro*? Com mais conforto, com menos perigo, quem sabe, mas também em escala menor, mais baixa?... E se justamente a moral fosse culpada de nunca se

alcançar uma *potência e um esplendor máximos* do tipo humano, em si possíveis? E se justamente a moral fosse o perigo dos perigos?...

COMENTÁRIO P.2

O valor dos valores

Nietzsche nomeia os adversários: Paul Rée, autor de *A origem dos sentimentos morais* (1877), e, atrás dele, os “psicólogos ingleses” e o seu modo de explicar a moral pela utilidade e pelo esquecimento. E, atrás de todos, Schopenhauer, que fizera da compaixão a raiz da moral. É contra a compaixão que Nietzsche se volta primeiro, e com uma violência que surpreende: viu nela “o grande perigo da humanidade”, a vontade voltada contra a vida, o começo do niilismo. Daí a tarefa que ele formula no sexto parágrafo, e que é a mais clara formulação do seu projeto: “precisamos de uma crítica dos valores morais, e o próprio valor desses valores deve primeiro ser posto em questão”.

A fórmula é temível e merece ser pesada. Pôr em questão o valor dos valores supõe um ponto de vista de onde julgá-los, isto é, um valor que não está em questão. Nietzsche o tem, e o dirá a cada página: a vida, a sua ascensão ou o seu declínio. Os valores são bons se servem à vida ascendente, maus se servem à vida que declina. Ora, a vida é aqui um critério tão não demonstrado quanto a compaixão de Schopenhauer ou a utilidade de Rée. Nietzsche substitui um absoluto por outro, e o seu absoluto é o mais obscuro de todos, porque “vida” pode significar tudo.

Santo Tomás tem um critério e o funda. O bem é o que todos desejam, e o fim último do homem, aquilo em vista do qual tudo o mais se deseja, é a felicidade, que consiste na posse de Deus pela inteligência e pela vontade (*Suma Teológica*, I-II, q. 1-3). Os valores morais, isto é, as virtudes, valem porque ordenam o homem a esse fim. O critério não é a vida, mas a plenitude da vida, que é a visão de Deus. E ele não é arbitrário, porque se funda na natureza do homem como ser racional, que não pode não querer a felicidade (I-II, q. 10, a. 2).

Quanto à compaixão, Santo Tomás a chama misericórdia e a tem pela maior das virtudes que se referem ao próximo (II-II, q. 30, a. 3-4), mas com uma condição que Nietzsche não conhece: a misericórdia é virtude quando regulada pela razão, isto é, quando se compadece do mal que é verdadeiramente mal e ajuda segundo a ordem. A compaixão que Nietzsche ataca, a que se derrama sobre tudo e enfraquece quem a sente e quem a recebe, Santo Tomás a chamaria paixão desordenada. Nietzsche viu o abuso e condenou a virtude.

7

Basta dizer que, desde que essa perspectiva se abriu para mim, tive razões para procurar companheiros eruditos, audazes e trabalhadores — e ainda hoje os procuro. Trata-se de percorrer a imensa, distante e tão oculta terra da moral — da moral que realmente existiu, que realmente foi vivida — com perguntas inteiramente novas e como que com novos olhos. E isso não equivale quase a *descobrir*, pela primeira vez, essa terra?...

Se, entre outros, pensei também no já mencionado dr. Rée, foi porque não duvidava de que a própria natureza de suas perguntas o levaria a um método mais correto para chegar às respostas. Teria eu me enganado? Em todo caso, eu desejava dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor: a direção da verdadeira *história da moral*. Queria ainda adverti-lo, em tempo, contra aquelas hipóteses inglesas lançadas *no azul*, ao acaso. Pois é evidente qual cor deve ser cem vezes mais importante para um genealogista da moral do que o azul: o *cinza*. Quero dizer: o que está documentado, o que se pode realmente constatar, o que realmente existiu — em suma, toda a longa escrita hieroglífica, difícil de decifrar, do passado moral humano!

Essa escrita era desconhecida do dr. Rée, mas ele havia lido Darwin. E assim, em suas hipóteses, a besta darwiniana e o moderníssimo e

modesto sentimental da moral, aquele que «já não morde», apertam polidamente as mãos, de uma maneira no mínimo divertida. O segundo traz no rosto uma expressão de indolência delicada e bondosa, à qual se mistura até um grão de pessimismo, de cansaço: como se, no fundo, não valesse a pena levar tão a sério todas essas coisas — os problemas da moral. A mim, ao contrário, parece que não há nada que *valha mais a pena* levar a sério. Entre as recompensas disso está, por exemplo, a possibilidade de um dia obtermos permissão para encará-las *com alegria*. Pois a alegria — ou, para falar em minha linguagem, *a gaia ciência* — é uma recompensa: recompensa por uma seriedade longa, corajosa, trabalhosa e subterrânea, que decerto não é para todos.

Mas, no dia em que dissermos de todo o coração: «Avante! Nossa velha moral também pertence à *comédia*!», teremos descoberto uma nova trama, uma nova possibilidade para o drama dionísio do «destino da alma». E ele saberá aproveitá-la, podem apostar — ele, o grande, antigo e eterno autor da comédia de nossa existência!...

8

Se este escrito for incompreensível para alguém e soar mal aos seus ouvidos, a culpa, penso eu, não será necessariamente minha. Ele é claro o bastante, desde que se cumpra o que pressuponho: que se tenham lido primeiro meus escritos anteriores, sem poupar esforço. De fato, não são de fácil acesso. Quanto ao meu *Zaratustra*, por exemplo, não admito como conhecedor alguém a quem cada uma de suas palavras não tenha, alguma vez, ferido profundamente e, alguma vez, encantado profundamente. Só então se pode desfrutar o privilégio de participar com reverência daquele elemento de serenidade do qual nasceu a obra: sua claridade solar, sua distância, sua amplitude, sua certeza.

Em outros casos, a forma aforística apresenta dificuldades: isso acontece porque hoje *não se leva suficientemente a sério* essa forma. Um aforismo bem cunhado e moldado está longe de ser «decifrado» pelo simples fato de ter sido lido. É então, ao contrário, que deve começar sua *interpretação*, para a qual é necessária uma arte de interpretar. Na terceira dissertação deste livro ofereci um exemplo daquilo que, num caso assim, chamo «interpretação»: ela é precedida de um aforismo e constitui, ela própria, o comentário desse aforismo.

É certo que, para praticar dessa maneira a leitura como *arte*, é necessária, acima de tudo, uma coisa que hoje foi mais esquecida do que qualquer outra — e por isso ainda demorará até que meus escritos se tornem «legíveis». Para praticá-la, seria preciso ser quase uma vaca e, em todo caso, *não* um «homem moderno»: *ruminar...*

Sils-Maria, Alta Engadina, julho de 1887.

COMENTÁRIO P.3

A arte de ler e a ruminação

Os dois últimos parágrafos do prefácio são uma lição de leitura. Nietzsche sabe que os seus escritos são difíceis, e dá a razão: ele escreve em aforismos, e um aforismo “não está decifrado quando foi lido”, precisa ser interpretado. A terceira dissertação será, diz ele, o comentário de um único aforismo posto no seu início. E pede ao leitor a virtude que a modernidade perdeu: ler devagar, “ruminar”, como fazem as vacas, e não os homens modernos.

A imagem é monástica, e Nietzsche, filho de pastor luterano, a conhecia. *Ruminatio* era o nome que os Padres davam à meditação da Escritura, à repetição lenta de uma frase até que ela entregasse o seu sentido. Hugo de São Vítor fala em trazer de volta do ventre da memória ao paladar o que se aprendeu. Santo Tomás, tratando do estudo, distingue a *studiositas*, virtude que aplica a mente ao conhecimento com ordem e medida, da *curiositas*, que deseja saber de modo desordenado, sem referir o conhecimento ao seu fim devido (*Suma Teológica*, II-II, q. 166-167). Nietzsche, pedindo lentidão, pede exatamente a virtude que Santo Tomás descreve, e a pede contra o seu século, que ele chama, aqui e em toda a obra, apressado e superficial.

Há uma ironia que o leitor deve guardar. O livro que vai acusar o cristianismo de ter envenenado a vida exige, para ser compreendido, uma disciplina de leitura que o cristianismo inventou. E a exige porque a sabe boa. Nietzsche não é um bárbaro. É um filólogo que conhece a tradição melhor do que a maioria dos seus defensores, e que a combate com as armas dela. Por isso o seu livro é perigoso, e por isso vale a pena lê-lo como ele pede: devagar, e com um mestre ao lado, que aqui será Santo Tomás.

«Bom e mau», «bom e ruim»

1

Esses psicólogos ingleses, aos quais devemos, até hoje, as únicas tentativas de chegar a uma história da formação da moral, oferecem em si mesmos um enigma nada pequeno. Tenho de confessar: como enigmas em carne e osso, levam uma vantagem decisiva sobre seus livros — *eles próprios são interessantes!* Esses psicólogos ingleses: o que querem, afinal? Voluntária ou involuntariamente, sempre os encontramos ocupados com a mesma tarefa: trazer para o primeiro plano a *parte vergonhosa* de nosso mundo interior e procurar o que efetivamente atua, dirige e decide a evolução justamente onde o orgulho intelectual do homem menos *desejaria* encontrá-lo. Por exemplo, na força de inércia do hábito, no esquecimento, num entrelaçamento e mecanismo cegos e casuais de ideias, ou em algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e profundamente estúpido. O que, afinal, impele sempre esses psicólogos precisamente *nessa* direção?

Será um instinto secreto, malicioso e vulgar de diminuir o homem, talvez inconfessável até para eles próprios? Ou uma suspeita pessimista, a desconfiança de idealistas desiludidos, sombrios, que se tornaram venenosos e biliosos? Ou uma pequena hostilidade subterrânea, um rancor contra o cristianismo — e Platão — que talvez nem sequer tenha

atravessado o limiar da consciência? Ou ainda um gosto ávido pelo estranho, pelo dolorosamente paradoxal, pelo questionável e absurdo da existência? Ou, enfim, um pouco de tudo: um pouco de vulgaridade, um pouco de sombra, um pouco de anticristianismo, um pouco de excitação e de necessidade de pimenta?...

Mas me dizem que são simplesmente velhos sapos frios e tediosos, que rastejam e saltam ao redor do homem e para dentro dele, como se ali estivessem precisamente em seu elemento: num *pântano*. Ouço isso com resistência. Mais ainda, não acredito. E, se é permitido desejar onde não se pode saber, desejo de coração que ocorra justamente o contrário: que esses pesquisadores, esses microscopistas da alma, sejam no fundo animais corajosos, magnânimos e orgulhosos, que saibam manter sob controle tanto o coração como a dor e tenham se educado para sacrificar à verdade tudo o que seria desejável — a *qualquer* verdade, até à verdade simples, áspera, feia, repulsiva, não cristã, imoral... Pois existem verdades assim.

2

Todo o respeito, portanto, aos bons espíritos que talvez habitem esses historiadores da moral! Infelizmente, porém, é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*: foram abandonados justamente por todos os bons espíritos da história! Todos pensam, conforme o velho hábito dos filósofos, de maneira *essencialmente* não histórica. Disso não há dúvida. A inépcia de sua genealogia da moral aparece logo no começo, quando se trata de determinar a origem do conceito e do juízo «bom». Assim decretam eles: «Originalmente, as ações não egoístas foram elogiadas e chamadas boas por aqueles a quem eram dirigidas, isto é, por aqueles a quem eram *úteis*. Mais tarde, *esqueceu-se* essa origem do elogio, e as ações não egoístas, simplesmente porque eram *habitualmente* elogiadas como

boas, passaram também a ser sentidas como boas — como se fossem boas em si mesmas».

Percebe-se de imediato: essa primeira dedução já contém todos os traços típicos da peculiaridade dos psicólogos ingleses. Temos «a utilidade», «o esquecimento», «o hábito» e, por fim, «o erro», tudo como fundamento de uma valoração da qual o homem superior até hoje se orgulhou como de uma espécie de privilégio do homem em geral. Esse orgulho *deve* ser humilhado. Essa valoração, desvalorizada: conseguiu-se isso?...

Ora, para mim é evidente, em primeiro lugar, que essa teoria procura e situa no lugar errado o verdadeiro foco de origem do conceito «bom»: o juízo «bom» *não* procede daqueles a quem se demonstrou «bondade»! Foram, antes, os próprios «bons», isto é, os nobres, os poderosos, os de posição e pensamento elevados, que sentiram e estabeleceram a si mesmos e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, de pensamento baixo, comum e plebeu. Foi a partir desse *pathos da distância* que se arrogaram o direito de criar valores, de cunhar os nomes dos valores: o que tinham eles a ver com a utilidade!⁴

O ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado possível diante desse jorro ardente dos juízos supremos de valor, que estabelecem hierarquias e demarcam posições. Aqui o sentimento chegou justamente ao extremo oposto daquela baixa temperatura pressuposta por toda prudência calculista, por todo cálculo de utilidade — e não por uma vez, não por uma hora excepcional, mas de modo permanente. O *pathos da nobreza e da distância*, como disse, o sentimento global e fundamental, duradouro e dominante, de uma espécie superior que governa em relação a uma espécie inferior, a um «abaixo»: *essa* é a origem da oposição entre «bom» e «ruim».

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe que deveríamos nos permitir conceber a própria origem da linguagem como manifestação do poder dos dominadores. Eles dizem: «Isto é tal e tal coisa». Selam cada coisa e cada acontecimento com um som e, assim, como que tomam posse deles. É por causa dessa origem que, desde o começo, a palavra «bom» *não* está necessariamente ligada a ações «não egoístas», como supõe a superstição daqueles genealogistas da moral. Ao contrário: só com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos toda essa oposição entre «egoísta» e «não egoísta» se impõe cada vez mais à consciência humana. É, para falar em minha linguagem, o *instinto de rebanho* que finalmente se faz ouvir — e encontra palavras — nessa oposição. E, mesmo então, ainda demora muito para esse instinto dominar a ponto de a valoração moral ficar inteiramente presa e enredada naquela oposição. É o que ocorre, por exemplo, na Europa atual: o preconceito que considera «moral», «não egoísta» e «desinteressado» conceitos equivalentes já domina hoje com a violência de uma «ideia fixa», de uma doença mental.

3

Em segundo lugar, porém: mesmo deixando de lado a impossibilidade de sustentar historicamente essa hipótese sobre a origem do juízo de valor «bom», ela sofre de um contrassenso psicológico interno. A utilidade da ação não egoísta teria sido a origem do elogio que lhe foi feito, e essa origem teria sido *esquecida*. Mas como seria sequer *possível* esse esquecimento? Por acaso a utilidade dessas ações cessou em algum momento? Aconteceu o contrário: essa utilidade foi, em todas as épocas, uma experiência cotidiana, algo continuamente ressaltado de novo. Portanto, em vez de desaparecer da consciência, de se tornar esquecível, ela tinha de se imprimir na consciência com nitidez cada vez maior.

Quanto mais razoável é a teoria oposta — nem por isso mais verdadeira —, representada, por exemplo, por Herbert Spencer! Ele considera o conceito «bom» essencialmente idêntico aos conceitos «útil» e «adequado a um fim», de modo que, nos juízos «bom» e «ruim», a humanidade teria justamente reunido e sancionado suas experiências *não esquecidas e inesquecíveis* sobre o que é útil e adequado, sobre o que é prejudicial e inadequado. Segundo essa teoria, bom é aquilo que desde sempre se mostrou útil: por isso, pode reivindicar o reconhecimento de «valioso no mais alto grau», de «valioso em si». Também esse caminho de explicação é falso, como disse. Mas ao menos a própria explicação é coerente e psicologicamente sustentável.

COMENTÁRIO I.1

Os psicólogos ingleses e o esquecimento do bem

A primeira dissertação começa pela crítica da hipótese utilitarista. Os “psicólogos ingleses”, Nietzsche não os nomeia aqui, mas pensa em Rée, em Spencer e, atrás deles, em Hume e nos utilitaristas, explicam a origem do juízo “bom” assim: certas ações, úteis a quem as recebia, foram louvadas de bom por eles. Depois esqueceu-se a utilidade, e o hábito do louvor fez parecer que as ações eram boas em si. Nietzsche acha a explicação “historicamente insustentável” e “psicologicamente absurda”. Insustentável, porque o juízo “bom” não veio dos beneficiados, mas dos próprios nobres, que chamaram bom a si mesmos. Absurda, porque, se a utilidade fosse a razão do louvor, ela não poderia ser esquecida, já que continua a ser experimentada todos os dias.

Nietzsche tem razão contra os utilitaristas, e Santo Tomás concordaria com ele no ponto decisivo: o bem não se reduz ao útil. A escola tomista distingue três espécies de bem, o honesto, o deleitável e o útil, e ensina que o útil é bom apenas em vista de outro bem, de modo que não pode ser o primeiro nem o fundamento (*Suma Teológica*, I, q. 5, a. 6). Quem explica todo bem pela utilidade explica o bem pelo que é apenas o seu reflexo mais baixo. Nietzsche sentiu isso com um instinto certo.

Mas a correção que ele propõe é tão parcial quanto o erro que corrige. Que o juízo “bom” tenha nascido na boca dos nobres, como autoafirmação, é uma hipótese histórica que a etimologia vai tentar provar. Mesmo que fosse verdadeira, ela não responderia à pergunta que importa. De onde vem que os nobres se sentissem bons? De um “pathos da distância”, diz Nietzsche, de um sentimento de superioridade. Mas sentir-se superior não é ser bom, e Nietzsche, que recusa a utilidade como fundamento do bem, substitui-a pelo sentimento de uma classe, o que é ainda menos fundamento. Santo Tomás diria que o bem é anterior a qualquer juízo sobre ele: é o ser mesmo enquanto perfeito e desejável (I, q. 5, a. 1), e tanto o utilitarista quanto o nobre o reconhecem antes de o nomear. A genealogia conta quem o nomeou. Não conta o que ele é.

4

O indício do caminho *certo* veio desta pergunta: o que significam, do ponto de vista etimológico, as designações de «bom» cunhadas nas diferentes línguas? Descobri então que todas remetem à *mesma transformação conceitual*: em toda parte, «nobre», «aristocrático», no sentido da posição social, é o conceito fundamental do qual necessariamente se desenvolve «bom» no sentido de «de alma nobre», «aristocrático», «de alma elevada», «de alma privilegiada». Essa evolução é sempre paralela à outra, que faz «comum», «plebeu», «baixo» passarem, por fim, ao conceito de «ruim».

O exemplo mais eloquente desse último processo é a própria palavra alemã *schlecht*: ela é idêntica a *schlicht* — comparem-se *schlechtweg* e *schlechterdings* — e originalmente designava o homem simples, comum, ainda sem nenhum olhar de suspeita, apenas por oposição ao nobre.⁵ Foi aproximadamente na época da Guerra dos Trinta Anos, portanto já bastante tarde, que esse sentido se deslocou para o atualmente corrente. Isso me parece uma descoberta *essencial* para a genealogia da moral. Se

ela só foi feita tão tarde, foi por causa da influência inibidora que o preconceito democrático exerce, no mundo moderno, sobre todas as questões de origem. E isso chega até ao campo aparentemente mais objetivo das ciências naturais e da fisiologia, como aqui apenas se pretende indicar.

Os estragos que esse preconceito pode provocar, sobretudo na moral e na história, uma vez solto até se converter em ódio, são mostrados pelo célebre caso de Buckle. Nele, o *plebeísmo* do espírito moderno, de origem inglesa, voltou a irromper em seu próprio solo, com a violência de um vulcão de lama e com aquela eloquência salgada demais, estrondosa e vulgar com que até hoje falaram todos os vulcões.

5

Quanto ao *nosso* problema, que por boas razões pode ser chamado um problema *silencioso* e se dirige seletivamente a poucos ouvidos, não é de pequeno interesse constatar que, muitas vezes, naquelas palavras e raízes que designam «bom», ainda transparece o matiz principal pelo qual os nobres se sentiam homens de categoria superior. Talvez, na maioria dos casos, eles se nomeiem simplesmente segundo sua superioridade em poder — como «os poderosos», «os senhores», «os que comandam» — ou segundo o sinal mais visível dessa superioridade: «os ricos», «os proprietários», por exemplo. Esse é o sentido de *arya*, com correspondentes no iraniano e no eslavo. Mas também se nomeiam segundo um *traço de caráter típico*, e esse é o caso que aqui nos interessa.⁶

Chamam a si mesmos, por exemplo, «os verazes», antes de todos a nobreza grega, cujo porta-voz é Teógnis, poeta de Mégara. A palavra cunhada para isso, *esthlós* — ἐσθλός —, significa, pela raiz, alguém que *é*, que tem realidade, que é real, que é verdadeiro. Depois, numa inflexão subjetiva, o verdadeiro como veraz. Nessa fase da transformação

conceitual, ela se torna o lema e a palavra de ordem da nobreza e assume inteiramente o sentido de «nobre», para demarcá-la do homem comum, *mentiroso*, tal como Teógnis o concebe e descreve. Até que, por fim, com o declínio da nobreza, a palavra permanece como designação da nobreza de alma e, por assim dizer, amadurece e adoça.

Na palavra *kakós* — *κακός*, «ruim» —, assim como em *deilós* — *δειλός*, «covarde», o plebeu em oposição ao *agathós*, *ἀγαθός*, «bom» —, ressalta-se a covardia. Isso talvez indique a direção em que se deve procurar a origem etimológica de *agathós*, que admite várias interpretações. No latim *malus*, «mau» — ao qual coloco ao lado o grego *mélas*, *μέλας*, «negro» —, o homem comum poderia estar caracterizado como o de cor escura, sobretudo o de cabelos negros: *hic nigerest*, «este é negro». Seria o habitante pré-ariano do solo itálico, que mais claramente se distinguia pela cor da raça conquistadora loura, isto é, ariana, que passara a dominar. Pelo menos o gaélico me ofereceu o caso exatamente correspondente: *fin* — por exemplo, no nome Fin-Gal —, palavra distintiva da nobreza, que por fim significa o bom, o nobre, o puro, mas originalmente o de cabelos louros, em oposição aos habitantes originários escuros, de cabelos negros.

Os celtas, diga-se de passagem, eram uma raça inteiramente loura. É um erro relacionar com alguma origem celta ou mistura de sangue celta aquelas faixas de população de cabelos predominantemente escuros que aparecem nos mapas etnográficos mais cuidadosos da Alemanha, como ainda faz Virchow. Nessas regiões, ao contrário, é a população *pré-ariana* da Alemanha que volta a se manifestar. O mesmo vale para quase toda a Europa: no essencial, a raça submetida acabou por recuperar a superioridade, na cor, na brevidade do crânio, talvez até nos instintos intelectuais e sociais. Quem nos garante que a democracia moderna, o anarquismo ainda mais moderno e, sobretudo, aquela tendência à «comuna», à forma social mais primitiva, hoje comum a todos os

socialistas da Europa, não signifiquem, no essencial, um imenso *retorno* — e que a raça conquistadora e *senhorial*, a dos arianos, não esteja também sendo vencida fisiologicamente?...

Creio poder interpretar o latim *bonus*, «bom», como «o guerreiro», supondo que eu tenha razão ao derivar *bonus* de um antigo *duonus* — compare-se *bellum* = *duellum* = *duen-lum*, em que me parece conservado aquele *duonus*. *Bonus*, portanto, como o homem da disputa, da divisão em dois — *duo* —, como homem de guerra: vê-se o que constituía a «bondade» de um homem na Roma antiga. E nossa própria palavra alemã *gut*, «bom»: não significaria «o divino», o homem «de linhagem divina»? E não seria idêntica ao nome do povo — originalmente da nobreza — dos godos? Os fundamentos dessa conjectura não cabem aqui.

COMENTÁRIO I.2

A etimologia como prova e o que ela não prova

Nietzsche apresenta aqui o seu método mais próprio: a etimologia. Em todas as línguas, diz ele, as palavras que significam “bom” remontam a “nobre”, “aristocrático”, e as que significam “ruim” remontam a “simples”, “plebeu”. O exemplo alemão é *schlecht*, ruim, que seria idêntico a *schlicht*, simples. E vem a tese que o livro inteiro vai desenvolver: a palavra “bom” não foi inventada pelos beneficiados, mas pelos que se sentiam de primeira ordem, e o seu contrário original não era “mau”, mas “baixo”. A oposição bom e ruim é aristocrática. A oposição bom e mau é posterior, sacerdotal, e nasce de uma inversão.

O leitor fará bem em distinguir duas coisas: a observação linguística e a conclusão filosófica. A observação é, em grande parte, exata. Muitas línguas associam o nobre ao bom e o vil ao mau, e o português o faz ainda hoje com “vilão” e “vilania”, que vêm de “vila”, de camponês. Mas a conclusão não se segue. Que uma palavra tenha nascido numa classe não prova que o seu sentido se esgote na classe. A palavra “virtude” vem de

vir, homem, e significou força viril. Nem por isso a virtude é a força. A linguagem registra como os homens começaram a nomear uma coisa, não o que a coisa é.

Santo Tomás usa a etimologia com frequência, e sempre com uma cautela que Nietzsche não tem. Ao tratar do nome “pessoa”, lembra que ele vem de *persona*, a máscara dos atores, e acrescenta que a origem da palavra não decide o seu significado (*Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, ad 2). E ensina, em geral, que os nomes são impostos a partir daquilo que primeiro conhecemos, mas para significar a própria coisa (I, q. 13, a. 2, ad 2, e a. 8). O nome “bom” pode ter sido imposto primeiro aos nobres. O que ele significa é outra coisa: o que todos desejam, o que é conveniente à natureza, o que aperfeiçoa. E isso não é aristocrático nem plebeu. É de todos, porque é do ser.

Nietzsche sentiu que a moral utilitária ignorava a hierarquia. Tem razão: há bens maiores e menores, e a virtude é mais que o conforto. Mas a hierarquia do bem não coincide com a hierarquia das classes. Santo Tomás a põe nos fins, não nos homens: o bem honesto acima do deleitável, o eterno acima do temporal, Deus acima de tudo. O nobre de Nietzsche é bom porque é nobre. O homem bom de Santo Tomás é nobre porque é bom.

6

A regra segundo a qual o conceito de superioridade política sempre se desdobra num conceito de superioridade espiritual ainda não encontra propriamente uma exceção — embora surja aí a ocasião para exceções — quando a casta mais alta é ao mesmo tempo a casta *sacerdotal* e, por isso, prefere designar-se coletivamente por um predicado que lembre sua função sacerdotal. É então, por exemplo, que «puro» e «impuro» se contrapõem pela primeira vez como sinais de posição social. Também aqui se desenvolvem mais tarde um «bom» e um «ruim» num sentido que já não é o da posição social.

Aliás, fica a advertência: não se tomem, desde o começo, esses conceitos de «puro» e «impuro» num sentido demasiado profundo, amplo ou mesmo simbólico. Todos os conceitos da humanidade antiga foram inicialmente entendidos, em grau que mal conseguimos imaginar, de maneira grosseira, tosca, exterior, estreita, direta e, sobretudo, *não simbólica*. O «puro», de início, é apenas um homem que se lava, que se proíbe certos alimentos causadores de doenças de pele, que não se deita com as mulheres sujas do povo baixo, que tem horror ao sangue — nada mais, não muito mais!

Por outro lado, a própria natureza de uma aristocracia essencialmente sacerdotal explica por que, precisamente aí, as oposições de valor puderam cedo se interiorizar e se aguçar de maneira perigosa. De fato, acabaram por abrir abismos entre homem e homem, que nem mesmo um Aquiles do livre-pensamento saltaria sem estremecer. Há, desde o princípio, algo de *doentio* nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas dominam: afastados da ação, em parte ruminativos, em parte emocionalmente explosivos. Daí resulta aquela morbidez intestinal e aquela neurastenia que quase inevitavelmente acompanham os sacerdotes de todas as épocas. Mas, quanto aos remédios que eles mesmos inventaram contra sua morbidez, não se deve dizer que, afinal, suas consequências se mostraram cem vezes mais perigosas do que a doença da qual deveriam libertá-los? A própria humanidade ainda adoece por causa das consequências dessas ingenuidades terapêuticas sacerdotais!

Pensemos, por exemplo, em certas dietas — evitar a carne —, no jejum, na abstinência sexual, na fuga «para o deserto»: um isolamento à maneira de Weir Mitchell, é verdade que sem o tratamento posterior de engorda e superalimentação, no qual consiste o antídoto mais eficaz contra toda a histeria do ideal ascético. Some-se a isso toda a metafísica dos sacerdotes, hostil aos sentidos, que torna indolente e refinado. Sua

auto-hipnose à maneira do faquir e do brâmane — Brahman usado como botão de vidro e ideia fixa —, e, por fim, o mais do que compreensível enfado de tudo, com sua cura radical, o *nada*. Ou Deus: o desejo de uma *unio mystica*, uma união mística com Deus, é o desejo do budista de entrar no nada, no nirvana — e nada mais!

Entre os sacerdotes, precisamente *tudo* se torna mais perigoso: não apenas os remédios e as artes de curar, mas também o orgulho, a vingança, a perspicácia, a devassidão, o amor, a ânsia de dominar, a virtude, a doença. Com alguma justiça, porém, também se poderia acrescentar que só no terreno dessa forma de existência humana *essencialmente perigosa*, a sacerdotal, o homem se tornou *um animal interessante*, que só aí a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior e se tornou *má*. E essas são, afinal, as duas formas fundamentais da superioridade que o homem até agora apresentou sobre os demais animais!...

7

Já se terá percebido com que facilidade a maneira sacerdotal de avaliar pode se separar da maneira cavaleiresca e aristocrática e depois se desenvolver até se tornar seu contrário. Isso recebe um impulso especial sempre que a casta sacerdotal e a casta guerreira se enfrentam com ciúme e não querem chegar a um acordo sobre a recompensa. Os juízos de valor cavaleirescos e aristocráticos pressupõem um corpo poderoso, uma saúde florescente, rica, até transbordante, com tudo o que contribui para preservá-la: guerra, aventura, caça, dança, jogos de combate e tudo, em geral, que envolva uma ação forte, livre, alegre.

A maneira sacerdotal e nobre de avaliar tem, como vimos, outros pressupostos: tanto pior para ela quando se trata de guerra! Os sacerdotes são, como se sabe, os *piores inimigos*. Por quê? Porque são os

mais impotentes. Da impotência, o ódio cresce neles até se tornar monstruoso e sinistro, até atingir o mais espiritual e o mais venenoso. Os grandes odiadores da história universal sempre foram sacerdotes, e também os odiadores mais engenhosos. Comparada ao espírito da vingança sacerdotal, toda outra forma de espírito quase não conta. A história humana seria algo demasiado estúpido sem o espírito que os impotentes introduziram nela. Tomemos logo o maior exemplo.

Tudo o que se fez na Terra contra «os nobres», «os poderosos», «os senhores», «os detentores do poder» não merece ser mencionado em comparação com o que *os judeus* fizeram contra eles: os judeus, aquele povo sacerdotal que, afinal, só soube obter satisfação contra seus inimigos e dominadores por uma transvaloração radical dos valores deles, isto é, por um ato da *vingança mais espiritual*. Só isso era adequado a um povo sacerdotal, ao povo da mais reprimida sede sacerdotal de vingança. Foram os judeus que ousaram inverter, com uma coerência aterradora, a equação aristocrática dos valores — bom = nobre = poderoso = belo = feliz = amado pelos deuses — e se agarraram a essa inversão com os dentes do ódio mais profundo, o ódio da impotência:

«Só os miseráveis são os bons. Só os pobres, os impotentes, os humildes são os bons. Os sofredores, os privados de tudo, os doentes, os feios são também os únicos piedosos, os únicos bem-aventurados em Deus: só para eles há bem-aventurança. Vocês, ao contrário, vocês, nobres e poderosos, serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios. Serão também eternamente os desventurados, os malditos e os condenados!»...

Sabe-se *quem* recebeu a herança dessa transvaloração judaica... A respeito da iniciativa monstruosa e incalculavelmente funesta que os judeus tomaram com essa declaração de guerra, a mais radical de todas,

lembro a afirmação a que cheguei em outra ocasião — *Além do bem e do mal*, aforismo 195: com os judeus começa a revolta dos escravos na moral. Essa revolta tem atrás de si uma história de dois mil anos e só desapareceu hoje de nossa vista porque — foi vitoriosa...

COMENTÁRIO I.3

Os sacerdotes, os judeus e a inversão dos valores

Chega-se ao núcleo histórico da primeira dissertação. Há, diz Nietzsche, duas aristocracias: a guerreira e a sacerdotal. A sacerdotal é mais impotente e por isso mais perigosa, porque o seu ódio, não podendo agir, cresce “até o monstruoso e sinistro”. O povo sacerdotal por excelência são os judeus, que teriam realizado a mais radical inversão dos valores da história: os miseráveis são os bons, os pobres, os impotentes, os que sofrem. Os nobres e poderosos são os maus, os cruéis, os condenados. “Com os judeus começa a rebelião dos escravos na moral.”

Há aqui um erro histórico e um erro teológico, e convém separá-los. O erro histórico é supor que a moral de Israel nasceu do ressentimento dos fracos contra os fortes. A Lei de Moisés foi dada a um povo que acabava de sair da escravidão e se constituía como nação, com reis, guerreiros e sacerdotes. O Decálogo não é um código de escravos: proíbe o homicídio, o roubo, o adultério e o falso testemunho, que são precisamente os atos pelos quais o forte oprime o fraco, e os proíbe ao forte e ao fraco igualmente. Santo Tomás, tratando longamente da Lei antiga (*Suma Teológica*, I-II, q. 98-105), vê nela uma pedagogia da justiça, não uma vingança disfarçada.

O erro teológico é mais profundo. Nietzsche lê as bem-aventuranças como uma promessa de vingança: os pobres serão felizes, os poderosos serão condenados. Mas o Evangelho não promete aos pobres a felicidade porque são pobres, nem aos ricos a condenação porque são ricos. Promete o Reino aos pobres de espírito, isto é, aos que não põem o coração nos bens deste mundo, e adverte os ricos porque a riqueza é ocasião de soberba. Santo Tomás ensina que a pobreza não é a perfeição por si

mesma, mas instrumento da perfeição (II-II, q. 188, a. 7, e q. 186, a. 3, ad 4), e que o que a Escritura condena não é o poder, mas o seu abuso. Nietzsche fez da ocasião a essência.

E, no entanto, há uma observação justa nesta página, que convém não perder por causa dos erros. Nietzsche viu que o ódio pode criar valores, e que uma moral pode ser, em certos homens, a forma que o ódio toma quando não pode agir. Santo Tomás o sabia. O ódio é paixão (I-II, q. 29), e a inveja, que é tristeza pelo bem alheio, pode confundir-se com o zelo e com a justa indignação, das quais Santo Tomás a distingue (II-II, q. 36). Há cristãos cuja fé é ressentimento. Mas o ressentimento de alguns cristãos não é a origem do cristianismo, assim como a vaidade de alguns filósofos não é a origem da filosofia. Nietzsche confundiu a doença de alguns com a natureza da coisa.

8

Mas vocês não entendem isso? Não têm olhos para algo que precisou de dois milênios para chegar à vitória?... Não há nada de surpreendente nisso: todas as coisas de *longa duração* são difíceis de ver, de abarcar com o olhar. Mas *o que aconteceu* foi isto: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judaico — o mais profundo e sublime, aquele que cria ideais e transforma valores, como jamais houve outro na Terra —, nasceu algo igualmente incomparável: um *novo amor*, o mais profundo e sublime de todos os amores. E de que outro tronco ele poderia ter nascido?...

Mas que ninguém suponha que esse amor tenha crescido como a verdadeira negação daquela sede de vingança, como o contrário do ódio judaico! Não: a verdade é o inverso! Esse amor nasceu daquele ódio como sua copa, sua copa triunfante, que se expandia cada vez mais na mais pura claridade e plenitude solar. Como que no reino da luz e da altura, buscava os objetivos daquele ódio — vitória, despojo, sedução — com a mesma ânsia com que as raízes daquele ódio se aprofundavam,

cada vez mais firmes e ávidas, em tudo o que tinha profundidade e era mau.

Esse Jesus de Nazaré, evangelho do amor em carne e osso, esse «redentor» que trazia aos pobres, aos doentes, aos pecadores a bem-aventurança e a vitória: não era ele justamente a sedução em sua forma mais inquietante e irresistível, a sedução e o caminho indireto para aqueles mesmos valores *judaicos*, para aquelas inovações do ideal? Não foi precisamente pelo desvio desse «redentor», desse aparente adversário e desagregador de Israel, que Israel alcançou o objetivo final de sua sublime sede de vingança? Não pertence à secreta magia negra de uma política de vingança verdadeiramente *grande* — uma vingança que enxerga longe, subterrânea, que atua devagar e calcula de antemão — o fato de o próprio Israel ter de repudiar diante de todo o mundo o verdadeiro instrumento de sua vingança, como se fosse um inimigo mortal, e pregá-lo na cruz, para que «todo o mundo», isto é, todos os adversários de Israel, pudessem morder precisamente essa isca sem receio?

E seria possível, por outro lado, com todo o refinamento do espírito, imaginar uma isca ainda mais *perigosa*? Algo que se igualasse, em poder de seduzir, embriagar, entorpecer e corromper, àquele símbolo da «santa cruz», àquele paradoxo aterrador de um «Deus na cruz», àquele mistério de uma crueldade última e extrema, inconcebível, e da crucificação de Deus por si mesmo *para a salvação do homem*?... Ao menos uma coisa é certa: *sob esse sinal*, Israel, com sua vingança e sua transvaloração de todos os valores, até hoje voltou a triunfar sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres*.

«Mas por que o senhor ainda fala em ideais *mais nobres*? Submetamo-nos aos fatos: o povo venceu — ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’, como o senhor preferir chamá-los. Se isso aconteceu por meio dos judeus, muito bem! Nunca um povo teve missão de maior alcance na história universal. ‘Os senhores’ foram descartados. A moral do homem comum venceu. Pode-se considerar essa vitória também um envenenamento do sangue — ela misturou as raças —, não discordo. Mas é indiscutível que essa intoxicação *deu certo*. A ‘redenção’ do gênero humano, isto é, sua libertação ‘dos senhores’, vai de vento em popa. Tudo se judaíza, se cristianiza ou se plebeíza a olhos vistos — o que importam as palavras! O avanço desse envenenamento por todo o corpo da humanidade parece irrefreável. Seu ritmo e seu passo podem até, daqui em diante, tornar-se cada vez mais lentos, delicados, inaudíveis, ponderados — afinal, há tempo...

«Cabe ainda hoje à Igreja, para esse fim, uma tarefa *necessária*, algum direito à existência? Ou se poderia dispensá-la? Eis a questão. Parece que ela antes impede e retarda esse processo, em vez de acelerá-lo. Bem, justamente nisso poderia estar sua utilidade... Sem dúvida, ela se tornou algo grosseiro e rústico, que repugna a uma inteligência mais delicada, a um gosto verdadeiramente moderno. Não deveria ao menos refinar-se um pouco?... Hoje ela afasta mais do que seduz... Qual de nós seria um espírito livre se não houvesse Igreja? É a Igreja que nos repugna, *não* o seu veneno... Sem a Igreja, também nós amamos o veneno...»

Esse foi o epílogo que um «espírito livre» acrescentou ao meu discurso: um animal honesto, como deixou amplamente demonstrado, e, além disso, democrata. Até ali ele me ouvira e não suportou me ouvir calar. Pois, nesse ponto, para mim há muito sobre o que calar.

COMENTÁRIO I.4

O amor nascido do ódio e o «Deus na cruz»

O parágrafo 8 contém a tese mais audaciosa do livro, e também a mais fraca. O amor cristão, diz Nietzsche, não é o oposto do ódio judaico, mas o seu fruto e a sua coroa. Jesus de Nazaré, “evangelho do amor em carne e osso”, seria o instrumento supremo da vingança de Israel: a sedução pela qual o mundo inteiro, e Roma em particular, mordeu a isca dos valores invertidos. E o paradoxo do “Deus na cruz”, da crucificação de Deus por si mesmo para a salvação do homem, seria o golpe de gênio dessa estratégia.

Note-se que Nietzsche não oferece prova. Oferece uma interpretação, e uma interpretação que exige que se atribua a um povo inteiro, ao longo de séculos, um cálculo de que nenhum documento dá notícia. É a forma mais extrema da suspeita: o amor é ódio porque o ódio é mais profundo, e quanto mais um ato parece desinteressado, mais interesse esconde. Santo Tomás conhece esse modo de raciocinar e o recusa na raiz. A caridade não é paixão disfarçada. É virtude infundida por Deus, que faz o homem amar a Deus por Ele mesmo e ao próximo por Deus (*Suma Teológica*, II-II, q. 23-27). O que se pode dizer de alguns homens que fingem caridade não se pode dizer da caridade.

Quanto à cruz, Nietzsche a chama “mistério de uma crueldade última e extrema”. A palavra é exata, e a Igreja nunca a escondeu. Mas a crueldade é dos algozes, não de Deus, e o que Deus faz na cruz não é torturar-se, mas oferecer-se. Santo Tomás ensina que Cristo padeceu voluntariamente, por obediência e por caridade, e que a sua paixão satisfaz pelo pecado não porque Deus precisasse de sangue, mas porque o amor com que Cristo sofreu valia mais do que a ofensa de todos os pecados (III, q. 47, a. 1-3 e q. 48, a. 2). A satisfação não é vingança. É a reparação da ordem por um ato de amor maior do que a desordem.

O parágrafo 9 é um pequeno diálogo em que um “livre-pensador” comemora a vitória dos valores cristãos e Nietzsche manda que ele se cale. É o único momento em que o autor deixa falar um adversário, e o adversário diz uma verdade: a Igreja, hoje, atrapalha mais do que ajuda o

veneno que Nietzsche lhe atribui. A observação é irônica, mas tem um fundo real. A Igreja sempre foi o maior obstáculo ao ressentimento, porque ensina que a vingança pertence a Deus e que o perdão é devido ao inimigo.

10

A revolta dos escravos na moral começa quando o próprio *ressentimento* se torna criador e gera valores: o ressentimento daqueles seres aos quais é negada a verdadeira reação, a da ação, e que só conseguem se compensar por uma vingança imaginária.⁷ Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante dizer sim a si mesma, a moral de escravos diz não, desde o princípio, a um «fora», a um «outro», a um «não eu»: e *esse* não é seu ato criador. Essa inversão do olhar que estabelece valores — essa direção *necessária* para fora, em vez de voltar-se para si — pertence precisamente ao ressentimento. Para nascer, a moral de escravos sempre precisa, antes de tudo, de um mundo exterior e oposto. Fisiologicamente falando, precisa de estímulos externos para agir. Sua ação é, desde a raiz, reação.

Na maneira nobre de avaliar acontece o contrário: ela age e cresce espontaneamente, procura seu oposto apenas para dizer sim a si mesma com gratidão e júbilo ainda maiores. Seu conceito negativo, «baixo», «comum», «ruim», é apenas uma imagem de contraste pálida e posterior, comparada ao seu conceito fundamental positivo, inteiramente impregnado de vida e paixão: «Nós, os nobres, nós, os bons, nós, os belos, nós, os felizes!».

Quando a maneira nobre de avaliar se equivoca e peca contra a realidade, isso acontece em relação à esfera que ela *não* conhece suficientemente e de cujo conhecimento efetivo até se defende com altivez. Em certas circunstâncias, julga mal a esfera que despreza, a do homem comum, a do povo baixo. Por outro lado, considere-se que o

afeto do desprezo, do olhar de cima, do olhar de superioridade, mesmo supondo que *falseie* a imagem daquele que é desprezado, ficará muito aquém da falsificação com que o ódio reprimido, a vingança do impotente, atacará seu adversário — em imagem, naturalmente. De fato, no desprezo há demasiada displicência, demasiada leviandade, demasiado desvio do olhar e impaciência, até demasiada alegria própria, para que ele seja capaz de transformar seu objeto numa verdadeira caricatura, num monstro.

Não deixemos de ouvir os matizes quase benevolentes que a nobreza grega, por exemplo, põe em todas as palavras com que distingue de si o povo baixo: como uma espécie de pena, consideração e indulgência se mistura a elas e as adoça continuamente, até que quase todas as palavras aplicadas ao homem comum acabam por restar como expressões de «infeliz», «digno de pena». Comparem-se δειλός, «covarde», δέλαιος, «desgraçado», πονηρός e μοχθηρός, ambos com sentidos de «miserável», «ruim» — estes dois últimos caracterizam propriamente o homem comum como escravo do trabalho e animal de carga. E como, por outro lado, «ruim», «baixo» e «infeliz» nunca mais deixaram de ressoar juntos no ouvido grego, num mesmo tom em que predomina o matiz de «infeliz»: herança da antiga maneira aristocrática e mais nobre de avaliar, que nem no desprezo renega a si mesma. Lembrem-se os filólogos do sentido em que se empregam οἰζυρός, «desventurado», ἄνολβος, «sem felicidade», τλήμων, «sofredor», δυστυχεῖν, «ser infeliz», e ξυμφορά, «infortúnio».

Os «bem-nascidos» simplesmente se *sentiam* «felizes». Não precisavam primeiro construir artificialmente sua felicidade olhando para os inimigos, ou, em certas circunstâncias, persuadir-se dela, *mentir para si mesmos* até senti-la — como costumam fazer todos os homens do ressentimento. E, por serem homens plenos, transbordantes de força e, portanto, *necessariamente* ativos, tampouco sabiam separar da

felicidade a ação. Para eles, a atividade entra necessariamente na felicidade — daí a origem de εὖ πράττειν, que reúne «agir bem» e «passar bem». Tudo isso contrasta fortemente com a «felicidade» no nível dos impotentes, dos oprimidos, daqueles em quem supuram sentimentos venenosos e hostis: neles, a felicidade aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, repouso, paz, «sábado», descanso do espírito e distensão dos membros — em suma, de maneira *passiva*.

Enquanto o homem nobre vive diante de si mesmo com confiança e franqueza — γενναῖος, «de nobre nascimento», ressalta o matiz de «sincero» e também, talvez, de «ingênuo» —, o homem do ressentimento não é sincero, nem ingênuo, nem honesto e direto consigo mesmo. Sua alma tem um *olhar oblíquo*. Seu espírito ama os esconderijos, os caminhos furtivos e as portas dos fundos. Tudo o que é oculto lhe parece *seu* mundo, *sua* segurança, *seu* alívio. Ele sabe calar, não esquecer, esperar, diminuir-se e humilhar-se provisoriamente.

Uma raça desses homens do ressentimento acabará necessariamente por se tornar *mais prudente* que qualquer raça nobre. Também honrará a prudência em medida inteiramente diferente, como condição de existência de primeira ordem. Já entre os homens nobres, a prudência adquire facilmente um leve sabor de luxo e refinamento: ela está longe de ser tão essencial quanto a perfeita segurança de funcionamento dos instintos reguladores *inconscientes*, ou mesmo certa imprudência — por exemplo, avançar corajosamente contra o perigo ou o inimigo, ou aquela impetuosa irrupção de cólera, amor, reverência, gratidão e vingança pela qual, em todas as épocas, as almas nobres se reconheceram.

Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando aparece, se realiza e se esgota numa reação imediata: por isso, não *envenena*. Por

outro lado, em inúmeros casos ele nem sequer aparece, quando seria inevitável em todos os fracos e impotentes. Não conseguir levar por muito tempo a sério seus inimigos, suas desventuras, nem sequer seus *atos perversos*: eis o sinal das naturezas fortes e plenas, nas quais existe um excesso de força plástica, restauradora, curativa, que também faz esquecer. Um bom exemplo no mundo moderno é Mirabeau, que não tinha memória para os insultos e as baixezas cometidos contra ele e que só não podia perdoar porque — esquecia.

Um homem assim sacode de si, com um único movimento, muitos vermes que se enterrariam em outros. Só aqui também se torna possível, supondo que isso seja possível na Terra, o verdadeiro «amor aos inimigos». Quanto respeito pelos inimigos já existe num homem nobre! E esse respeito já é uma ponte para o amor... Ele exige, afinal, seu inimigo para si, como uma distinção. Não suporta nenhum outro inimigo senão aquele no qual nada há a desprezar e *muito* a honrar! Em contraste, imagine-se «o inimigo» tal como o concebe o homem do ressentimento. É justamente aqui que está seu ato, sua criação: ele concebeu «o inimigo mau», «o *mau*», e o concebeu como conceito fundamental, a partir do qual imagina depois, como reflexo e contraponto, um «bom» — ele mesmo!...

11

Portanto, exatamente o contrário do que acontece com o nobre, que concebe primeiro e espontaneamente, a partir de si, o conceito fundamental «bom», e só depois cria a partir dele uma ideia de «ruim»! Esse «ruim» de origem nobre e aquele «mau» saído do caldeirão do ódio insaciado — o primeiro, uma criação posterior, algo secundário, uma cor complementar, e o segundo, o original, o começo, o verdadeiro *ato* na concepção de uma moral de escravos —, como são diferentes essas

duas palavras, «ruim» e «mau», aparentemente contrapostas ao mesmo conceito de «bom»!

Mas *não* se trata do mesmo conceito de «bom». Perguntemos, antes, *quem* é propriamente «mau» no sentido da moral do ressentimento. A resposta rigorosa é: *precisamente* o «bom» da outra moral, precisamente o nobre, o poderoso, o dominador — apenas com outra cor, outra interpretação, outra imagem, dadas pelo olhar venenoso do ressentimento.

Aqui, há uma coisa que menos que qualquer outra queremos negar: quem conheceu aqueles «bons» apenas como inimigos não conheceu senão *inimigos maus*. E esses mesmos homens, tão rigorosamente contidos pelos costumes, pelo respeito, pelos usos, pela gratidão, e ainda mais pela vigilância mútua, pelo ciúme entre iguais, esses homens que, por outro lado, em suas relações entre si, mostram tamanha inventividade na consideração, no autodomínio, na delicadeza, na lealdade, no orgulho e na amizade — esses homens, para fora, onde começa o estrangeiro, *a terra estrangeira*, não são muito melhores que animais de rapina à solta.

Ali desfrutam a liberdade de toda coerção social. Compensam-se, na selva, da tensão produzida por um longo confinamento no cercado da paz comunitária. *Retornam* à inocência da consciência do animal de rapina, como monstros exultantes, que talvez saiam de uma sequência horrenda de assassinatos, incêndios, estupros e torturas com a mesma insolência e o mesmo equilíbrio de alma de quem apenas pregou uma peça de estudante, convencidos de que agora os poetas terão por muito tempo algo para cantar e louvar.

No fundo de todas essas raças nobres, é impossível não reconhecer o animal de rapina, a magnífica *besta loura*, que vagueia ávida por despojos e vitória. Esse fundo oculto precisa de uma descarga de tempos

em tempos: o animal precisa sair de novo, precisa voltar à selva. Nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, heróis homéricos, vikings escandinavos — todos se igualam nessa necessidade.⁸ Foram as raças nobres que deixaram o conceito de «bárbaro» em todos os caminhos por onde passaram. Mesmo no auge de sua cultura, revelam consciência disso e até orgulho: por exemplo, quando Péricles diz a seus atenienses, naquela célebre oração fúnebre, que «nossa audácia abriu caminho por toda terra e todo mar, erguendo por toda parte monumentos imperecíveis de si, no bem *e no mal*».

Essa «audácia» das raças nobres, louca, absurda, repentina em suas manifestações. O caráter imprevisível, até improvável, de seus empreendimentos — Péricles destaca com louvor a *rhathymía*, a despreocupação dos atenienses —, sua indiferença e seu desprezo pela segurança, pelo corpo, pela vida, pelo conforto. Sua terrível alegria e a profundidade de seu prazer em toda destruição, em todas as volúpias da vitória e da crueldade: para aqueles que sofriam com isso, tudo se condensava na imagem do «bárbaro», do «inimigo mau», talvez do «godo», do «vândalo».

A profunda e gelada desconfiança que o alemão desperta assim que chega ao poder — ainda agora — continua sendo um eco daquele horror indelével com que a Europa, durante séculos, assistiu à fúria da besta loura germânica. É verdade que entre os antigos germanos e nós, alemães, mal há um parentesco conceitual, quanto mais de sangue. Certa vez chamei a atenção para o embaraço de Hesíodo ao conceber a sucessão das idades da cultura e procurar expressá-las por ouro, prata e bronze. Diante da contradição que lhe oferecia o mundo de Homero, magnífico, mas também tão aterrador e violento, ele não encontrou outra saída senão transformar uma idade em duas, colocando-as então uma depois da outra: de um lado, a idade dos heróis e semideuses de Troia e Tebas, tal como aquele mundo permanecera na memória das

linhagens nobres, que nele tinham seus antepassados. De outro, a idade de bronze, tal como aquele mesmo mundo aparecia aos descendentes dos pisoteados, saqueados, maltratados, arrastados para longe e vendidos — uma idade de bronze, como disse, dura, fria, cruel, sem sentimento nem consciência, que esmagava tudo e cobria tudo de sangue.

Supondo que fosse verdade o que hoje, em todo caso, se acredita ser «verdade»: que o *sentido de toda cultura* é transformar pela criação o animal de rapina «homem» num animal manso e civilizado, num *animal doméstico*. Nesse caso, seria indiscutível considerar como os verdadeiros *instrumentos da cultura* todos aqueles instintos de reação e ressentimento com cuja ajuda as linhagens nobres e seus ideais foram, afinal, humilhados e subjugados. Isso, porém, ainda não significaria dizer que os *portadores* desses instrumentos representassem, eles próprios, a cultura.

Ao contrário, o oposto não seria apenas provável — não! É hoje *evidente*! Esses portadores de instintos opressores e sedentos de retaliação, descendentes de toda a escravidão europeia e não europeia, em especial de toda a população pré-ariana, representam o *retrocesso* da humanidade! Esses «instrumentos da cultura» são uma vergonha para o homem e, antes de tudo, uma razão de suspeita, um argumento contra a «cultura» em geral! Pode-se ter toda a razão ao não perder o medo da besta louca que está no fundo de todas as raças nobres, ao manter-se alerta. Mas quem não preferiria cem vezes sentir medo, podendo ao mesmo tempo admirar, a *não* sentir medo, mas já não conseguir se livrar do espetáculo repugnante do malformado, do apequenado, do atrofiado, do envenenado?

E não é esse o *nosso* destino? O que provoca hoje *nosso* aversão ao «homem»? Pois nós *sofremos* do homem, não há dúvida. *Não* é o medo.

É, antes, o fato de já não termos nada a temer no homem, de o verme «homem» ocupar o primeiro plano e pulular, de o «homem domesticado», irremediavelmente medíocre e desagradável, já ter aprendido a sentir-se como meta e ápice, como sentido da história, como «homem superior». E até de ter certo direito a sentir-se assim, na medida em que se percebe distante da superabundância de seres malformados, doentios, cansados e gastos, cujo cheiro a Europa de hoje começa a exalar — portanto, como algo ao menos relativamente bem-sucedido, ainda capaz de viver, ainda capaz de dizer sim à vida...

COMENTÁRIO I.5

O ressentimento e a besta loura

Os parágrafos 10 e 11 são os mais célebres do livro. Nietzsche define a moral dos escravos pela sua origem: ela nasce quando o ressentimento se torna criador e gera valores. O ressentimento é a vingança imaginária dos que não podem agir. Enquanto a moral nobre diz sim a si mesma e só depois diz não ao outro, a moral do ressentimento diz não a tudo o que está fora, e esse não é o seu ato criador. Ela precisa de um mundo exterior para existir. E Nietzsche traça o retrato do homem do ressentimento: não é sincero, não é ingênuo, ama os esconderijos, é inteligente, porque a inteligência lhe serve de arma. O nobre, ao contrário, esquece. Mirabeau, que não se lembrava dos insultos, é o seu exemplo.

Santo Tomás não usa a palavra ressentimento, que é francesa e moderna, mas conhece a coisa. O ódio que não pode agir, a tristeza pelo bem alheio, o desejo de vingança que se alimenta da impotência: tudo isso está na sua análise das paixões e dos vícios (*Suma Teológica*, I-II, q. 29 e q. 46-48, sobre o ódio e a ira, e II-II, q. 36, sobre a inveja). E ele vai mais longe do que Nietzsche num ponto: mostra que o ressentimento não é só dos fracos. O forte ofendido também o cultiva, e a ira que se guarda se torna rancor, que é vício em qualquer homem. Nietzsche fez do ressentimento uma marca de classe. Santo Tomás o viu como uma doença da alma, que ataca ricos e pobres.

O parágrafo 11 introduz a “besta loura”, o animal de rapina que está no fundo de todas as raças nobres e que precisa, de tempos em tempos, de uma descarga. Nietzsche a descreve com uma admiração que não esconde: “voltam da sua terrível sequência de assassinatos, incêndios, estupros e torturas com a mesma alegria de uma travessura de estudantes”. É a página que o século XX leu como ninguém, e que Nietzsche, provavelmente, não escreveria depois de ver como foi lida.

O que Santo Tomás diria dela é simples. A força não é virtude. É potência, e a potência é boa ou má conforme o uso. A virtude que corresponde à força se chama fortaleza, e ela não consiste em descarregar instintos, mas em suportar e enfrentar o que é difícil por causa de um bem (II-II, q. 123). O homem que mata e incendeia por alegria não é forte. É intemperante e cruel, e a crueldade, para Santo Tomás, é o vício oposto à clemência, próprio de quem excede a medida no castigo, e quem se compraz no sofrimento alheio já não é só cruel, é feroz, de uma ferocidade que ele chama bestial (II-II, q. 159). Nietzsche admira na besta loura o que Santo Tomás chamaria de defeito de razão. E o defeito de razão não é saúde. É o contrário.

12

Não reprimo aqui um suspiro e uma última esperança. O que me é, precisamente a mim, de todo insuportável? A única coisa que não consigo superar, que me sufoca e me faz definhar? Ar ruim! Ar ruim! Que algo malformado se aproxime de mim, que eu tenha de sentir o cheiro das entranhas de uma alma malformada!... De resto, o que não se suporta em matéria de necessidade, privação, mau tempo, enfermidade, esforço, solidão? No fundo, consegue-se lidar com tudo o mais, quando se nasceu para uma existência subterrânea e combatente. Sempre se volta à luz, sempre se vive de novo a hora dourada da vitória. E então se está ali, como se nasceu: inquebrável, tenso, pronto para algo novo,

ainda mais difícil, mais distante, como um arco que cada provação torna mais retesado.

Mas, de tempos em tempos, concedam-me — supondo que existam protetoras celestes, além do bem e do mal — um olhar, concedam-me um único olhar para algo perfeito, plenamente realizado, feliz, poderoso, triunfante, em que ainda haja alguma coisa a temer! Para um homem que justifique *o homem*, para um feliz acontecimento humano que complete e redima, pelo qual se possa conservar *a fé no homem*!...

Pois é assim: o apequenamento e o nivelamento do homem europeu escondem *nosso* maior perigo, porque essa visão cansa... Hoje não vemos nada que queira tornar-se maior. Pressentimos que se continua descendo, descendo para algo mais rarefeito, mais bonachão, mais prudente, mais confortável, mais medíocre, mais indiferente, mais chinês, mais cristão — o homem, não há dúvida, torna-se cada vez «melhor»... É justamente aí que está a fatalidade da Europa: com o medo do homem, perdemos também o amor por ele, a reverência diante dele, a esperança nele, sim, a vontade de que ele exista. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não for *isso*?... Estamos cansados *do homem*...

13

Mas voltemos ao assunto: o problema da *outra* origem do «bom», do bom tal como o concebeu o homem do ressentimento, exige uma conclusão. Que os cordeiros guardem rancor das grandes aves de rapina não é de espantar. Isso, porém, não é motivo para censurar as grandes aves de rapina por apanharem cordeirinhos. E, quando os cordeiros dizem entre si: «Essas aves de rapina são más, e quem for o menos possível uma ave de rapina, ou melhor, o seu contrário, um cordeiro — não deveria ser bom?», nada há a objetar à instituição desse ideal, ainda

que as aves de rapina o contemplem com certa zombaria e talvez digam consigo: «*Nós* não guardamos rancor algum desses bons cordeiros. Até os amamos: nada é mais saboroso do que um cordeiro tenro».

Exigir da força que *não* se manifeste como força, que não seja vontade de subjugar, vontade de derrubar, vontade de dominar, sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se manifeste como força. Uma quantidade de força é precisamente essa mesma quantidade de impulso, vontade, ação — melhor dizendo, não é nada além desse próprio impelir, querer e agir. Só pode parecer outra coisa sob a sedução da linguagem — e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram —, que entende, e entende mal, toda ação como condicionada por um agente, por um «sujeito».

Assim como o povo separa o relâmpago do seu clarão e toma este último como um *ato*, como o efeito de um sujeito chamado relâmpago, também a moral popular separa a força de suas manifestações, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente ao qual fosse *facultado* manifestar a força ou não. Mas não existe tal substrato: não há nenhum «ser» por trás do fazer, do agir, do devir. O «agente» é apenas acrescentado ao ato pela imaginação — o ato é tudo. No fundo, o povo duplica o ato quando faz o relâmpago relampejar: isso é um fazer-fazer. Põe o mesmo acontecimento primeiro como causa e, depois, novamente, como efeito dessa causa.

Os cientistas da natureza não fazem melhor quando dizem: «A força move, a força causa» e coisas semelhantes. Toda a nossa ciência, apesar de sua frieza, de sua liberdade em relação aos afetos, ainda está sob a sedução da linguagem e não se livrou dessas criaturas intrusas que lhe foram introduzidas às escondidas: os «sujeitos» — o átomo, por exemplo, é uma delas, assim como a «coisa em si» de Kant. Que há de espantoso, então, em que os afetos reprimidos da vingança e do ódio,

que ardem ocultamente, explorem essa crença em proveito próprio e, no fundo, não sustentem nenhuma com mais fervor do que esta: *é facultado ao forte* ser fraco, e à ave de rapina, ser cordeiro? Com isso, conquistam para si o direito de *responsabilizar* a ave de rapina por ser ave de rapina...

Quando os oprimidos, pisoteados e violentados, com a astúcia vingativa da impotência, dizem a si mesmos: «Sejamos diferentes dos maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não violenta, não fere ninguém, não ataca, não revida, entrega a vingança a Deus, mantém-se escondido como nós, evita todo mal e exige pouco da vida, assim como nós, os pacientes, os humildes, os justos» —, tudo isso, ouvido friamente e sem preconceitos, na verdade não significa mais do que: «Nós, os fracos, somos mesmo fracos: é bom que não façamos nada *para o qual não temos força suficiente*».

Mas esse fato amargo, essa prudência da mais baixa espécie, que até os insetos possuem — eles se fingem de mortos diante de um grande perigo, para não fazerem «demais» —, graças à falsificação e ao autoengano da impotência, vestiu-se com a pompa da virtude que renuncia, se cala e espera. Como se a própria fraqueza do fraco — isto é, sua *essência*, sua ação, toda a sua única realidade, inevitável e inseparável dele — fosse uma realização voluntária, algo querido, escolhido, um *ato*, um *mérito*.

Esse tipo de homem *necessita* da crença no «sujeito» indiferente, livre para escolher, por um instinto de conservação e de afirmação de si no qual toda mentira costuma santificar-se. O sujeito — ou, para falar de maneira mais popular, a *alma* — talvez tenha sido até hoje o melhor artigo de fé sobre a Terra justamente porque tornou possível à maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, aquele sublime

autoengano: interpretar a própria fraqueza como liberdade e seu modo de ser como *mérito*.

COMENTÁRIO I.6

Os cordeiros, as aves de rapina e o sujeito

O parágrafo 13 é a peça filosófica central da primeira dissertação, e talvez do livro. Que os cordeiros odeiem as aves de rapina não espanta. Mas daí a dizer que a ave é má por apanhar cordeiros vai a mesma distância que vai de uma constatação a um absurdo. Exigir da força que não se manifeste como força é tão insensato quanto exigir do raio que não brilhe. E a razão desse absurdo, diz Nietzsche, é um erro da linguagem: a gramática separa o agente da ação, põe um “sujeito” atrás de cada fazer, e assim cria a ilusão de que a força poderia não se exercer. O raio não é algo que brilha. O raio é o brilhar. E o forte não é alguém que poderia ser fraco. A moral dos escravos explora esse erro para culpar o forte pela sua força e dar ao fraco o mérito da sua fraqueza, como se ela fosse escolha.

O argumento é poderoso e repousa inteiro sobre uma analogia falsa: a do homem com o raio. Santo Tomás a desmonta num artigo que é, talvez, a melhor resposta que se pode dar a esta página (*Suma Teológica*, I, q. 83, a. 1). Há seres que agem sem juízo, como a pedra que cai. Há seres que agem com juízo, mas não livre, como o animal, que julga por instinto e não pode julgar de outro modo. E há o homem, que age por juízo da razão, e a razão, diante dos particulares, pode ir para um lado ou para outro, porque nenhum bem particular a necessita. Por isso o homem é livre, e por isso o seu ato lhe pertence de um modo que o brilho não pertence ao raio.

Nietzsche nega que haja um sujeito atrás da ação. Santo Tomás concorda que o sujeito não está atrás da ação como uma coisa escondida, porque as ações são do supósito, isto é, da pessoa inteira que age (I, q. 29, a. 1). Mas tira a conclusão oposta. Se a ação é da pessoa, a pessoa responde por ela. O que Nietzsche descreve como invenção dos fracos, a responsabilidade, é na verdade a condição de qualquer louvor e de

qualquer censura, inclusive dos que Nietzsche distribui no seu livro. Quem chama os sacerdotes de mentirosos e a besta louca de magnífica já pressupõe que os homens poderiam ter agido de outro modo. Se não, não há genealogia, só zoologia.

O parágrafo 12 prepara esta página com um lamento: o homem europeu se tornou pequeno, “mediano”, e já não há quem inspire temor. Nietzsche sente nojo do homem domesticado. Santo Tomás não defenderia o homem medíocre. Defenderia a medida, que não é mediocridade. A grandeza que Nietzsche procura tem um nome na *Suma*: magnanimidade, a virtude que faz o homem tender a coisas grandes segundo a razão (II-II, q. 129). E Santo Tomás ensina que ela não contradiz a humildade, porque a humildade refreia o apetite de buscar coisas grandes contra a reta razão e a magnanimidade impele a alma às coisas grandes segundo a reta razão, e as duas olham a verdade sobre o que o homem é: a magnanimidade, os dons que recebeu de Deus, a humildade, a sua própria deficiência (q. 161, a. 1, ad 3, e q. 129, a. 3, ad 4). O cristão pode ser grande. Só não pode ser grande contra a verdade.

14

Alguém quer olhar um pouco para baixo, até o fundo do segredo de como se *fabricam ideais* neste mundo? Quem tem coragem?... Pois bem! Aqui se abre a vista para essa oficina escura. Espere mais um instante, senhor Curiosidade e Temeridade: seus olhos precisam primeiro se acostumar a essa luz falsa e cambiante... Pronto! Basta! Fale agora! O que está acontecendo lá embaixo? Diga o que vê, homem da mais perigosa curiosidade — agora sou *eu* quem escuta.

— Não vejo nada, mas ouço tanto mais. De todos os cantos e recantos vem um murmúrio cauteloso, traiçoeiro, baixo, feito de cochichos entrecortados. Parece-me que estão mentindo. Uma doçura açucarada se cola a cada som. Querem transformar a fraqueza em *mérito* por meio da mentira, não há dúvida — é como você disse.

— Continue!

— E a impotência que não revida, em «bondade». A baixeza medrosa, em «humildade». A submissão àqueles que se odeia, em «obediência» — isto é, obediência a alguém que, segundo eles, ordena essa submissão: chamam-no Deus. O caráter inofensivo do fraco, a própria covardia que nele abunda, seu ficar à porta, sua inevitável necessidade de esperar, tudo isso recebe aqui nomes respeitáveis, como «paciência». Às vezes chamam a isso até *a* virtude. Não poder vingar-se passa a significar não querer vingar-se, talvez até perdão — «pois *eles* não sabem o que fazem: só nós sabemos o que *eles* fazem!». Também falam de «amar os inimigos» — e suam ao fazê-lo.

— Continue!

— São miseráveis, não há dúvida, todos esses murmuradores e falsários de cantos escuros, ainda que se aqueçam agachados uns junto aos outros. Mas me dizem que sua miséria é uma eleição e uma distinção de Deus: bate-se nos cães de que mais se gosta. Talvez essa miséria seja também uma preparação, uma prova, um aprendizado. Talvez seja ainda mais: algo que um dia será compensado e pago com juros imensos, em ouro — não! Em felicidade. A isso chamam «bem-aventurança».

— Continue!

— Agora me dão a entender que não só são melhores do que os poderosos, os senhores da Terra, cuja saliva têm de lambar — *não* por medo, de modo algum por medo! Mas porque Deus manda honrar toda autoridade —, que não só são melhores, como também «estão melhor», ou pelo menos um dia estarão. Mas basta! Basta! Não aguento mais. Que ar ruim! Que ar ruim! Essa oficina onde se *fabricam ideais* — parece-me que fede de tanta mentira.

— Não! Mais um instante! Você ainda não falou da obra-prima desses magos negros, que produzem brancura, leite e inocência a partir

de qualquer negrume. Não percebeu em que consiste o auge de seu refinamento, seu truque de artista mais ousado, sutil, engenhoso e mentiroso? Preste atenção! Esses bichos de porão, cheios de vingança e ódio — o que fazem justamente da vingança e do ódio? Alguma vez ouviu essas palavras? Se confiasse apenas no que dizem, suspeitaria que está cercado de homens do ressentimento?...

— Entendo, torno a abrir os ouvidos — ah! Ah! Ah! E a *tampar* o nariz. Só agora ouço o que tantas vezes já disseram: «Nós, os bons — *nós somos os justos*». O que exigem não chamam de desforra, mas de «triufo da *justiça*». O que odeiam não é seu inimigo, não! Odeiam a «injustiça», a «impiedade». Aquilo em que acreditam e esperam não é a esperança da vingança, a embriaguez da doce vingança — «mais doce do que o mel», já a chamava Homero —, mas a vitória de Deus, do Deus *justo* sobre os ímpios. O que lhes resta amar neste mundo não são seus irmãos no ódio, mas seus «irmãos no amor», como dizem, todos os bons e justos da Terra.

— E como chamam aquilo que lhes serve de consolo contra todos os sofrimentos da vida — essa fantasmagoria com que antecipam sua futura bem-aventurança?

— Como? Estou ouvindo direito? Chamam a isso «Juízo Final», a vinda de *seu* reino, do «reino de Deus». Mas, *enquanto isso*, vivem «na fé», «no amor», «na esperança».

— Basta! Basta!

15

Na fé em quê? No amor a quê? Na esperança de quê? Esses fracos — algum dia também *eles* querem ser os fortes, não há dúvida. Algum dia também deve vir o *seu* «reino». Como já foi dito, eles o chamam simplesmente «reino de Deus»: é que são tão humildes em tudo! Só

para chegar a vivê-lo, precisam viver muito, para além da morte — sim, precisam da vida eterna, para poderem compensar-se eternamente, no «reino de Deus», por aquela vida terrena «na fé, no amor, na esperança». Compensar-se de quê? Compensar-se com quê?...

Dante, parece-me, cometeu um erro grosseiro quando, com uma ingenuidade capaz de inspirar terror, colocou sobre a porta de seu inferno a inscrição: «Também a mim me criou o amor eterno». Sobre a porta do paraíso cristão e de sua «bem-aventurança eterna» haveria, em todo caso, muito mais direito de escrever: «Também a mim me criou o *ódio* eterno» — supondo que se pudesse escrever uma verdade sobre a porta de uma mentira!

Pois *em que consiste* a bem-aventurança desse paraíso?... Talvez já pudéssemos adivinhá-lo, mas é melhor que uma autoridade nada desprezível em tais assuntos o ateste expressamente: Tomás de Aquino, o grande mestre e santo. «Os bem-aventurados no reino celeste», diz ele, manso como um cordeiro, «verão as penas dos condenados, *para que sua bem-aventurança lhes dê ainda maior satisfação*».⁹

Ou querem ouvir isso num tom mais forte, por exemplo, da boca de um triunfante Padre da Igreja, que desaconselhava a seus cristãos os prazeres cruéis dos espetáculos públicos? Mas por quê? «A fé nos oferece muito mais», diz ele em *Dos espetáculos*, cap. 29 e seguintes, «*algo muito mais forte*. Graças à redenção, temos à nossa disposição alegrias inteiramente diferentes: em lugar dos atletas, temos nossos mártires. Queremos sangue? Pois temos o sangue de Cristo... Mas o que nos espera no dia de sua volta, de seu triunfo!» E então prossegue esse visionário em êxtase:

«Mas ainda restam outros espetáculos: aquele último e perpétuo dia do Juízo, aquele dia que as nações não esperam, de que zombam, quando toda a antiguidade do mundo e todas as

suas gerações serão devoradas por um só fogo. Que vastidão de espetáculo haverá então! *O que admirarei! Do que rirrei! Onde me alegrarei! Onde exultarei*, vendo tantos e tão grandes reis, que se anunciava terem sido recebidos no céu, gerem com o próprio Júpiter e com as próprias testemunhas de sua apoteose nas mais profundas trevas! Igualmente os governadores» — os governadores provinciais —, «perseguidores do nome do Senhor, derretendo-se em chamas mais ferozes do que aquelas com que eles próprios se enfureceram contra os cristãos, insultando-os! E, além deles, aqueles sábios filósofos, envergonhados diante de seus discípulos, que ardem com eles: discípulos a quem persuadiam de que nada diz respeito a Deus e a quem asseguravam que as almas não existem ou que não retornarão a seus corpos de antes! E também os poetas, tremendo, não diante do tribunal de Radamanto ou de Minos, mas diante do Cristo que não esperavam!

«Então é que valerá a pena ouvir os atores trágicos, naturalmente com mais voz» — com voz melhor, gritando ainda mais —, «em sua própria desgraça. Então se reconhecerão os comediantes, muito mais ágeis graças ao fogo. Então se verá o auriga, todo vermelho sobre sua roda em chamas. Então se contemplarão os atletas, lançados, não nos ginásios, mas no fogo. A não ser que nem mesmo então eu desejasse vê-los,¹⁰ pois preferiria dirigir meu olhar *insaciável* àqueles que se enfureceram contra o Senhor.

««Eis aquele», direi, «o filho do carpinteiro ou da prostituta»» — como mostra tudo o que se segue, e em particular essa designação da mãe de Jesus conhecida do Talmude, Tertuliano se refere daqui em diante aos judeus —, ««o violador do sábado, o samaritano possuído pelo demônio. Eis aquele que vocês compraram de Judas. Eis aquele que foi espancado com uma vara e com socos, desonrado com cusparadas, a quem deram fel e vinagre para beber. Eis aquele

que os discípulos levaram às escondidas, para que se dissesse que havia ressuscitado, ou que o jardineiro removeu, para que suas alfaces não fossem estragadas pela multidão dos que iam e vinham».

«Para que você veja tais coisas, *para que exulte com elas*, que pretor, cônsul, questor ou sacerdote lhe concederá tamanho benefício por sua liberalidade? E, no entanto, de certo modo já temos tudo isso *pela fé*, representado no espírito pela imaginação. Mas como serão aquelas coisas que os olhos não viram, nem os ouvidos ouviram, nem subiram ao coração do homem?» (1 Coríntios 2,9.) «Creio que serão mais agradáveis do que o circo, ambas as arquibancadas» — a primeira e a quarta ordem de assentos ou, segundo outros, os palcos cômico e trágico — «e qualquer estádio».

Pela fé: assim está escrito.

COMENTÁRIO I.7

A oficina dos ideais e a citação de Santo Tomás

Os parágrafos 14 e 15 são os mais polêmicos do livro, e nenhum comentário católico pode passar por eles de leve. No 14, Nietzsche desce com um interlocutor à “oficina onde se fabricam os ideais” e mostra como a impotência se chama bondade, a baixeza se chama humildade, a submissão se chama obediência, a covardia se chama paciência, e a incapacidade de vingança se chama perdão. No 15, pergunta de que vivem os fracos, e responde: da esperança da vingança, do Juízo final. E para prová-lo cita dois cristãos. Tertuliano, que no *De spectaculis* descreve com alegria o espetáculo dos ímpios ardendo no inferno. E Santo Tomás, “o grande mestre e santo”, que teria dito, “manso como um cordeiro”, que os bem-aventurados verão as penas dos condenados para que a sua bem-aventurança lhes agrade mais.

Começemos pela oficina, porque nela Nietzsche acerta e erra na mesma frase. Que a fraqueza se disfarce de virtude é verdade, e Santo Tomás o diz sem rodeios: há uma falsa humildade que é soberba (*Suma Teológica*, II-II, q. 161, a. 1, ad 2), há uma paciência sem razão que semeia muitos vícios, e a ausência de ira onde ela seria justa é vício, não virtude (II-II, q. 158, a. 8). Mas uma coisa é dizer que a virtude pode ser falsificada, outra é dizer que a virtude é falsificação. O perdão verdadeiro não é incapacidade de vingança. É a renúncia à vingança por quem poderia exercê-la, e exige mais força do que a vingança, não menos. Nietzsche só conhece a moeda falsa e conclui que não há moeda.

Passemos à citação. A frase existe. Está no *Suplemento* da *Suma Teológica*, questão 94, artigo 1, e foi compilada depois da morte de Santo Tomás a partir do seu comentário às *Sentenças*. Diz, de fato, que os bem-aventurados verão as penas dos condenados “para que a bem-aventurança lhes agrade mais”. Mas a mesma questão tem um terceiro artigo, que pergunta se os bem-aventurados se alegram com as penas dos ímpios, e a resposta é esta: não se alegram com as penas em si mesmas, porque isso seria alegrar-se com o mal alheio, o que não convém a nenhum bom. Alegram-se com a justiça divina que nelas se manifesta e com a sua própria libertação. A alegria é *per accidens*, pela ordem, não pelo sofrimento. Nietzsche leu o artigo 1 e silenciou o artigo 3. Fez com Santo Tomás o que acusa os sacerdotes de fazerem: tomou um pedaço e o pôs a serviço de um ódio.

Resta Tertuliano. A página do *De spectaculis* é, de fato, feia, e nenhum católico é obrigado a defendê-la. Tertuliano morreu fora da Igreja, montanista, e a sua violência de temperamento é conhecida. Mas o argumento de Nietzsche é que os cristãos vivem da esperança da vingança. Santo Tomás responde que a esperança cristã tem por objeto Deus mesmo, a visão beatífica, e não o castigo de ninguém (II-II, q. 17, a. 2). Quem espera o inferno para os outros não tem a esperança teológica. Tem outra coisa, e a Igreja tem um nome para ela.

16

Cheguemos à conclusão. Os dois valores *opostos*, «bom e ruim», «bom e mau», travaram na Terra uma luta terrível que já dura milênios. E, por mais certo que seja o predomínio há muito alcançado pelo segundo, ainda hoje não faltam lugares em que essa luta prossegue sem decisão. Poderíamos até dizer que, nesse intervalo, ela foi levada cada vez mais alto e, por isso mesmo, se tornou cada vez mais profunda, mais espiritual. Assim, talvez não exista hoje um sinal mais decisivo da «*natureza superior*», da natureza mais espiritual, do que estar dividida naquele sentido e continuar sendo, de fato, um campo de batalha dessas oposições.

O símbolo dessa luta, escrito em caracteres que até hoje permaneceram legíveis através de toda a história humana, chama-se «Roma contra a Judeia, Judeia contra Roma». Nunca houve acontecimento maior do que *essa* luta, *esse* questionamento, *essa* oposição de inimigos mortais. Roma sentia no judeu algo como a própria antinatureza, como que seu monstro antípoda. Em Roma, o judeu era tido como «*comprovadamente culpado* de ódio a todo o gênero humano». Com razão, na medida em que se tem o direito de vincular a salvação e o futuro do gênero humano ao domínio incondicional dos valores aristocráticos, dos valores romanos.

E o que os judeus sentiam por Roma? Podemos adivinhá-lo por mil sinais, mas basta trazer novamente à lembrança o Apocalipse de João, a mais desmedida de todas as explosões escritas que a vingança tem na consciência. Aliás, não se deve subestimar a profunda coerência do instinto cristão ao colocar justamente sobre esse livro do ódio o nome do discípulo do amor, o mesmo a quem atribuiu aquele evangelho de amor exaltado: nisso há uma parcela de verdade, por mais falsificação literária que tenha sido necessária para esse fim.

Os romanos eram os fortes e nobres, como nunca antes existiram sobre a Terra, nem sequer em sonho. Cada vestígio deles, cada inscrição encanta, desde que se adivinhe *o que* está ali escrevendo. Os judeus, ao contrário, eram aquele povo sacerdotal do ressentimento por excelência, dotado de uma genialidade sem igual no terreno da moral popular: basta comparar com os judeus os povos de talentos afins, como os chineses ou os alemães, para sentir a diferença entre o que é de primeira e o que é de quinta ordem.

Qual dos dois *venceu* por enquanto, Roma ou a Judeia? Mas não há dúvida alguma: basta considerar diante de quem hoje se curvam na própria Roma, como diante da síntese de todos os valores mais elevados — e não só em Roma, mas quase em metade da Terra, por toda parte onde o homem se tornou manso ou quer tornar-se manso. Diante de *três judeus*, como se sabe, e de *uma judia*: Jesus de Nazaré, o pescador Pedro, o tecelão de tapetes Paulo e a mãe do primeiro deles, chamada Maria. Isso é muito notável: Roma, sem dúvida alguma, foi vencida.

É verdade que, no Renascimento, houve um despertar esplêndido e inquietante do ideal clássico, da maneira nobre de avaliar todas as coisas. A própria Roma se moveu como alguém que desperta de uma morte aparente, sob o peso da nova Roma judaizada construída sobre ela, que tinha o aspecto de uma sinagoga ecumênica e se chamava «Igreja». Mas logo a Judeia voltou a triunfar, graças àquele movimento de ressentimento profundamente plebeu — alemão e inglês — que se chama Reforma. Acrescente-se o que dele necessariamente resultou: a restauração da Igreja — e também a restauração da antiga paz sepulcral da Roma clássica.

Num sentido ainda mais decisivo e profundo, a Judeia voltou a vencer o ideal clássico com a Revolução Francesa: a última nobreza política que havia na Europa, a dos séculos XVII e XVIII *franceses*,

desmoronou sob os instintos de ressentimento popular. Nunca se ouviu na Terra júbilo maior, entusiasmo mais ruidoso! É certo que, em meio a tudo isso, aconteceu o mais extraordinário, o mais inesperado: o próprio ideal antigo apareceu *em carne e osso*, com esplendor inaudito, diante dos olhos e da consciência da humanidade. E mais uma vez, com força, simplicidade e insistência maiores do que nunca, diante da velha palavra de ordem mentirosa do ressentimento — o *privilégio da maioria* —, diante da vontade de rebaixamento, de humilhação, de nivelamento, de declínio e de ocaso do homem, ressoou a terrível e fascinante palavra de ordem contrária: o *privilégio dos pouquíssimos*!

Como um último sinal a apontar para o *outro* caminho, surgiu Napoleão, o homem mais singular e mais tardio que jamais existiu, e, nele, o problema do *ideal nobre em si* feito carne. Pensem bem em *que* problema é esse: Napoleão, essa síntese de *monstro* e *super-homem*...

17

Tudo terminou com isso? Aquela maior de todas as oposições entre ideais foi assim arquivada para sempre? Ou apenas adiada, adiada por muito tempo?... Não terá de haver algum dia uma nova irrupção do velho incêndio, ainda muito mais terrível e muito mais longamente preparada? Mais ainda: não seria justamente *isso* que deveríamos desejar com todas as forças? Querer nós mesmos? Promover nós mesmos?...

Quem, neste ponto, começa a pensar e a levar adiante o pensamento, como meus leitores, dificilmente chegará logo ao fim. Razão suficiente para que eu mesmo chegue ao fim, supondo que já esteja há muito suficientemente claro o que *quero*, o que quero precisamente com aquela perigosa palavra de ordem inscrita no corpo de meu último livro: *Além do bem e do mal*... Isso, pelo menos, *não* significa «Além do bom e do ruim».

Observação. Aproveito a oportunidade que esta dissertação me oferece para expressar pública e formalmente um desejo que até agora manifestei apenas em conversas ocasionais com estudiosos: que alguma faculdade de filosofia se torne benemerita do avanço dos estudos de *história da moral* por meio de uma série de concursos acadêmicos. Talvez este livro sirva para dar um forte impulso justamente nessa direção. Tendo em vista essa possibilidade, proponho a seguinte questão, que merece tanto a atenção dos filólogos e historiadores quanto a dos estudiosos profissionais da filosofia:

Que indicações a investigação da linguagem, especialmente a pesquisa etimológica, fornece para a história do desenvolvimento dos conceitos morais?

Por outro lado, é igualmente necessário despertar o interesse dos fisiologistas e médicos por esses problemas — o *valor* das avaliações feitas até agora. Pode-se deixar aos filósofos profissionais a tarefa de, também neste caso, atuarem como defensores e mediadores, depois de terem conseguido, de maneira geral, transformar a relação originalmente tão arredia e desconfiada entre filosofia, fisiologia e medicina no mais amistoso e fecundo intercâmbio.

De fato, todas as tábuas de valores, todos os «tu deves» conhecidos pela história ou pela investigação etnológica precisam, antes de tudo, de um esclarecimento e de uma interpretação *fisiológicos*, antes mesmo, em todo caso, de uma interpretação psicológica. Todas aguardam igualmente uma crítica da ciência médica. A pergunta «quanto *vale* esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela «moral»?» precisa ser colocada sob as mais variadas perspectivas. Em particular, nunca se distinguirá com sutileza suficiente a questão «*vale para quê?*».

Algo que, por exemplo, tivesse valor evidente para assegurar a maior durabilidade possível de uma raça — ou para aumentar sua capacidade

de adaptação a determinado clima, ou para preservar o maior número de indivíduos — não teria de modo algum o mesmo valor caso se tratasse de formar um tipo mais forte. O bem-estar da maioria e o bem-estar dos pouquíssimos são perspectivas de avaliação opostas: deixemos à ingenuidade dos biólogos ingleses considerar a primeira superior *em si mesma*... De agora em diante, *todas* as ciências têm de preparar a tarefa futura do filósofo: entendida como a tarefa de resolver o *problema do valor*, de determinar a *hierarquia dos valores*.

COMENTÁRIO I.8

Roma contra a Judeia, e a pergunta final

A primeira dissertação termina com uma visão da história como luta entre dois valores: “bom e ruim” contra “bom e mau”, Roma contra a Judeia. Roma, para Nietzsche, era o forte, o nobre, o que se afirmava. A Judeia era o ressentimento feito povo. A Judeia venceu, e a prova é que hoje em Roma se adora, como suprema realidade, “três judeus e uma judia”, Jesus, Pedro, Paulo e Maria. Houve um renascimento dos valores nobres, na Renascença, e a Reforma o sufocou. Houve outro, na aristocracia francesa, e a Revolução o esmagou. E houve Napoleão, “síntese de desumano e sobre-humano”, último clarão do ideal nobre.

A leitura é grandiosa e arbitrária. Roma não caiu por causa do ressentimento dos escravos. Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, respondeu a essa acusação quando ela foi feita pela primeira vez, pelos pagãos do século V, e mostrou que Roma morreu dos seus próprios vícios, da ambição, da luxúria e da crueldade que Nietzsche admira. Santo Tomás, que escreveu um tratado sobre o governo dos príncipes, vê na história não a luta de duas raças de valores, mas a providência que governa as coisas humanas sem lhes tirar a liberdade (*Suma Teológica*, I, q. 22, a. 2, ad 4). Que os valores cristãos tenham vencido Roma não é sinal de que os fracos venceram os fortes. É sinal de que a verdade, pregada por homens fracos, venceu a mentira defendida por homens fortes. E isso, para Santo

Tomás, não é escândalo, é a própria lógica da graça, que escolhe o que é fraco para confundir o que é forte.

A observação sobre os “três judeus e uma judia” merece uma palavra, porque Nietzsche a faz com desprezo e ela é, na verdade, uma confissão. O cristianismo não escondeu as suas origens. Adora um judeu crucificado e venera a sua mãe judia. Nenhuma religião de ressentimento faria isso, porque o ressentimento esconde a origem e inventa uma nobreza. A Igreja faz o contrário: proclama que o seu fundador foi um carpinteiro, que os seus apóstolos foram pescadores, e que a sua Rainha foi uma moça pobre de Nazaré. Nietzsche vê nisso a vitória dos fracos. Santo Tomás veria nisso a verdade sobre Deus, que se humilhou para elevar o homem (III, q. 1, a. 2).

O parágrafo 17 fecha com uma pergunta que Nietzsche deixa a outros: *quid est?*, o que é o valor? E com uma nota em que pede às faculdades de filosofia que promovam o estudo da história da moral e aos fisiólogos e médicos que se interessem pelo valor dos valores. É uma confissão de limite. A genealogia descreve de onde vêm os valores e não sabe dizer o que valem. Nietzsche pede socorro à ciência. Santo Tomás diria que a ciência da natureza não responde a perguntas sobre o bem, porque o bem é objeto da razão prática, e a razão prática parte de um primeiro princípio que nenhuma fisiologia fornece: que o bem deve ser feito e procurado, e o mal evitado (I-II, q. 94, a. 2). Nietzsche terminou a dissertação na porta da lei natural. Não entrou.

«Culpa», «má consciência» e coisas afins

1

Criar um animal que *tenha o direito de prometer* — não é essa precisamente a tarefa paradoxal que a natureza se impôs em relação ao homem? Não é esse o verdadeiro problema *do* homem?...¹¹ Que esse problema tenha sido resolvido em alto grau deve parecer ainda mais espantoso a quem sabe avaliar plenamente a força que atua em sentido contrário: o *esquecimento*.

O esquecimento não é uma simples força de inércia, como acreditam os superficiais. É, antes, uma capacidade ativa de inibição, positiva no sentido mais rigoroso da palavra. A ela se deve o fato de que tudo o que vivemos, experimentamos e acolhemos em nós entra tão pouco em nossa consciência durante sua digestão — poderíamos chamá-la de «assimilação pela alma» — quanto todo o múltiplo processo pelo qual se realiza nossa nutrição corporal, a chamada «incorporação».

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência, não ser importunado pelo barulho e pela luta com que nosso mundo subterrâneo de órgãos servidores trabalha a favor e contra si mesmo, um

pouco de silêncio, um pouco de *tabula rasa* — uma lousa limpa — na consciência, para abrir de novo espaço ao que é novo, sobretudo às funções e aos funcionários mais nobres, ao governo, à previsão, à determinação antecipada — pois nosso organismo se organiza de modo oligárquico: essa é a utilidade do esquecimento, ativo, como já foi dito, uma espécie de porteira, de guardiã da ordem psíquica, da paz, da etiqueta.

Daí se vê imediatamente em que sentido não poderia haver felicidade, alegria, esperança, orgulho, *presente* algum sem esquecimento. O homem cujo aparelho de inibição se danifica e deixa de funcionar pode ser comparado a um dispéptico — e não apenas comparado: ele não consegue «dar conta» de nada...

Ora, esse animal que necessariamente esquece, para o qual esquecer representa uma força, uma forma de saúde *vigorosa*, desenvolveu em si uma capacidade oposta, uma memória que permite suspender o esquecimento em determinados casos: precisamente naqueles em que é preciso prometer. Portanto, não se trata apenas de uma incapacidade passiva de se livrar da impressão uma vez gravada, nem apenas da indigestão de uma palavra certa vez empenhada, da qual não se consegue dar conta. Trata-se, antes, de um *não querer* livrar-se, ativo, de um continuar querendo, sempre querendo, aquilo que uma vez se quis: uma verdadeira *memória da vontade*. Entre o «eu quero», «eu farei» original e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, pode então interpor-se sem receio todo um mundo de coisas novas e estranhas, circunstâncias e até atos de vontade, sem que se rompa essa longa cadeia da vontade.

Mas quantas coisas tudo isso pressupõe! Para dispor antecipadamente do futuro dessa maneira, quanto o homem teve primeiro de aprender: separar o acontecimento necessário do acidental, pensar em termos de causalidade, ver o distante como presente e

antecipá-lo, estabelecer com segurança o que é fim e o que é meio para alcançá-lo — em suma, saber contar e calcular! E quanto o próprio homem precisou, antes de tudo, tornar-se *calculável, regular, necessário*, até para si mesmo, para a ideia que faz de si, a fim de poder, finalmente, responder por si *como futuro*, da maneira como faz aquele que promete!

2

Essa é precisamente a longa história da origem da *responsabilidade*. A tarefa de criar um animal que tenha o direito de prometer inclui, como já compreendemos, uma condição e uma preparação: a tarefa mais imediata de primeiro *tornar* o homem, até certo ponto, necessário, uniforme, igual entre iguais, regular e, portanto, calculável.

O imenso trabalho daquilo que chamei de «moralidade dos costumes»¹² — veja-se *Aurora*, §§ 9, 14 e 16 —, o verdadeiro trabalho do homem sobre si mesmo durante o mais longo período da história da espécie, todo o seu trabalho *pré-histórico*, encontra nisso seu sentido, sua grande justificação, por mais dureza, tirania, estupidez e idiotismo que contenha: com a ajuda da moralidade dos costumes e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* calculável.

Mas, se nos colocarmos no fim desse imenso processo, onde a árvore finalmente amadurece seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade dos costumes finalmente fazem surgir *aquilo para o qual* eram apenas o meio, encontraremos, como fruto mais maduro de sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberto da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo, acima da moralidade — pois «autônomo» e «moral» se excluem. Em suma: o homem de vontade própria, independente e duradoura, que *tem o direito de prometer*. E nele encontramos uma consciência orgulhosa, que vibra em todos os músculos, daquilo que afinal foi conquistado e se encarnou

nele: uma verdadeira consciência de poder e de liberdade, um sentimento de consumação do homem em geral.

Esse homem que se libertou, que realmente *tem o direito* de prometer, esse senhor da vontade *livre*, esse soberano — como poderia não saber a superioridade que isso lhe dá sobre tudo o que não pode prometer nem responder por si mesmo? Como poderia ignorar quanta confiança, quanto temor e quanta reverência desperta — ele «*merece*» os três — e como, com esse domínio de si, lhe é necessariamente concedido também o domínio das circunstâncias, da natureza e de todas as criaturas de vontade menos duradoura e menos confiáveis?

O homem «livre», possuidor de uma vontade duradoura e inquebrantável, possui nela também sua *medida de valor*: a partir de si, olha para os outros e os honra ou despreza. E, assim como necessariamente honra seus iguais, os fortes e confiáveis — aqueles que *têm o direito* de prometer —, honra também todo aquele que promete como um soberano: com dificuldade, raramente, devagar, que é avaro com sua confiança e, quando confia, *distingue* a quem a concede e que dá sua palavra como algo em que se pode confiar, porque se sabe forte o bastante para sustentá-la mesmo contra os infortúnios, mesmo «contra o destino». Com a mesma necessidade, terá o pontapé pronto para os magros fanfarrões que prometem sem ter esse direito, e a vara de castigo para o mentiroso que já quebra a palavra no instante em que a tem na boca.

O conhecimento orgulhoso do extraordinário privilégio da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si e sobre o destino, desceu até o mais profundo de seu ser e se tornou instinto, instinto dominante. Que nome dará a esse instinto dominante, caso precise de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: esse homem soberano o chama de sua *consciência*...

3

Sua consciência?... Já se pode adivinhar que o conceito de «consciência», encontrado aqui em sua configuração mais elevada, quase desconcertante, tem uma longa história de transformações atrás de si. Poder responder por si mesmo, e com orgulho, portanto poder também *dizer sim a si mesmo*: isso é, como já se disse, um fruto maduro, mas também um fruto *tardio*. Por quanto tempo esse fruto teve de pender acre e azedo da árvore! E, por um tempo ainda muito maior, nem sequer se via sinal de um fruto assim. Ninguém teria tido o direito de prometé-lo, por mais certo que fosse que tudo na árvore estava preparado e crescia justamente em sua direção!

«Como criar uma memória para o animal-homem? Como gravar algo de tal maneira nesse entendimento preso ao instante, em parte embotado, em parte desvairado, nesse esquecimento em carne e osso, que permaneça presente?»... Esse problema antiquíssimo, como se pode imaginar, não foi resolvido com respostas e meios propriamente suaves. Talvez nada exista de mais terrível e inquietante em toda a pré-história do homem do que sua *mnemotécnica*. «Grava-se algo a fogo para que fique na memória: só o que não deixa de *doer* permanece na memória.» Esse é um princípio da mais antiga — infelizmente também da mais duradoura — psicologia da Terra.

Poderíamos até dizer que, onde ainda hoje há solenidade, seriedade, mistério e cores sombrias na vida dos homens e dos povos, *continua atuando* algo do terror com que antigamente se prometia, se empenhava e se jurava por toda parte. O passado, o mais longo, profundo e duro passado, sopra sobre nós e volta a brotar em nós quando nos tornamos «sérios». Nunca faltaram sangue, martírios e sacrifícios quando o homem julgou necessário criar para si uma memória. Os mais horríveis sacrifícios e penhores — entre eles, o sacrifício dos primogênitos —, as

mutilações mais repugnantes — por exemplo, as castrações —, os rituais mais cruéis de todos os cultos religiosos — e, no fundo mais profundo, todas as religiões são sistemas de crueldade —: tudo isso tem origem naquele instinto que adivinhou na dor o mais poderoso auxiliar da memória.

Em certo sentido, toda a ascética pertence a esse domínio: algumas ideias devem tornar-se indeléveis, onipresentes, inesquecíveis, «fixas», a fim de hipnotizar todo o sistema nervoso e intelectual por meio dessas «ideias fixas». Os procedimentos e as formas de vida ascéticos são meios de livrar essas ideias da concorrência com todas as demais, de torná-las «inesquecíveis».

Quanto pior era a «memória» da humanidade, mais terrível era o aspecto de seus costumes. A dureza das leis penais oferece, em particular, uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes* algumas exigências elementares da convivência social nesses escravos do afeto e do desejo de cada instante.

Nós, alemães, certamente não nos consideramos um povo especialmente cruel e de coração duro, menos ainda um povo especialmente leviano, que vive ao sabor do dia. Mas basta olhar nossas antigas ordenações penais para perceber quanto trabalho custa, neste mundo, criar um «povo de pensadores» — quero dizer: o povo da Europa em que ainda hoje se encontra o máximo de confiança, seriedade, mau gosto e objetividade, e que, por essas qualidades, tem o direito de formar toda espécie de mandarins europeus.¹³

Esses alemães criaram uma memória para si por meios terríveis, a fim de dominar seus instintos plebeus fundamentais e sua brutal grosseria. Pensemos nos antigos castigos alemães: o apedrejamento — já a lenda deixa a pedra de moinho cair sobre a cabeça do culpado —, o suplício da roda — a invenção mais característica e a especialidade do gênio

alemão no reino dos castigos! —, a execução por arremesso de estacas. Deixar que cavalos dilacerassem ou pisoteassem o condenado, o «esquartejamento». Ferver o criminoso em óleo ou vinho — ainda nos séculos XIV e XV. O popular esfolamento, «cortar em tiras». Arrancar pedaços de carne do peito. Ou ainda besuntar o malfeitor com mel e abandoná-lo às moscas sob o sol ardente.

Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, acabam-se por guardar na memória cinco ou seis «não farei», aos quais se vinculou uma *promessa* para poder viver com as vantagens da sociedade. E de fato! Com a ajuda desse tipo de memória, afinal se chegou «à razão»! Ah, a razão, a seriedade, o domínio dos afetos, toda essa coisa sombria chamada reflexão, todos esses privilégios e adornos do homem: como se fizeram pagar caro! Quanto sangue e horror há no fundo de todas as «coisas boas»!...

COMENTÁRIO II.1

O animal que promete e a memória da vontade

A segunda dissertação abre com uma das frases mais belas de Nietzsche: criar um animal que tenha o direito de prometer é a tarefa paradoxal que a natureza se impôs em relação ao homem. Para prometer, é preciso lembrar, e lembrar contra o esquecimento, que Nietzsche descreve como uma força ativa, uma saúde, um porteiro que fecha as portas da consciência para que ela possa digerir. A memória da vontade, pela qual o homem se liga ao futuro, foi cultivada por um método que ele chama mnemotécnica: a dor. “Só o que não para de doer fica na memória.” E o fruto tardio desse cultivo é o indivíduo soberano, que responde por si, que tem o “direito de prometer”, e cuja consciência é o orgulho de poder dizer sim a si mesmo.

Há nesta abertura uma antropologia que Santo Tomás reconheceria em parte. O homem é o único animal capaz de prometer porque é o único que conhece o futuro como futuro e pode obrigar-se a ele. A promessa,

para Santo Tomás, é um ato da razão que ordena a própria vontade ao que se prometeu, e por isso só a criatura racional promete (*Suma Teológica*, II-II, q. 88, a. 1). O voto é a forma mais alta da promessa, feita a Deus, e Santo Tomás o louva como ato de religião. Nietzsche viu a mesma coisa pelo avesso: a promessa como domínio sobre si, como poder de dispor do futuro, como “privilégio extraordinário da responsabilidade”. Até aqui os dois estão no mesmo terreno.

Divergem na origem. Nietzsche faz a consciência nascer da dor, da tortura, dos sacrifícios sangrentos pelos quais o homem gravou em si algumas regras. A consciência seria um instinto dominante que se tornou memória. Santo Tomás ensina que a consciência não é instinto, mas ato da razão prática que aplica a lei ao caso concreto, e que o seu princípio, a *sindérese*, é um hábito natural pelo qual o homem conhece os primeiros princípios da ordem moral sem precisar aprendê-los (I, q. 79, a. 12-13). A dor pode ter ajudado o homem a lembrar os costumes. Não foi ela que lhe deu a noção de que o bem deve ser feito e o mal evitado, porque essa noção é anterior a qualquer castigo. Nietzsche descreve a educação de um animal. Santo Tomás descreve a natureza de uma pessoa.

4

Mas como veio ao mundo aquela outra «coisa sombria», a consciência da culpa, toda a «má consciência»? Com isso voltamos aos nossos genealogistas da moral. Repito — ou ainda não disse? —: eles não servem para nada. Uma experiência própria de cinco palmos, meramente «moderna». Nenhum conhecimento do passado, nenhuma vontade de conhecê-lo. Menos ainda um instinto histórico, aquela «segunda visão» justamente necessária aqui — e, apesar disso, dedicar-se à história da moral! É de esperar que os resultados tenham com a verdade uma relação mais do que distante.

Será que esses genealogistas da moral sequer sonharam, ainda que remotamente, que, por exemplo, o conceito moral fundamental de

«culpa» teve origem no conceito muito material de «dívida»?¹⁴ Ou que o castigo, enquanto *retribuição*, se desenvolveu de maneira inteiramente independente de qualquer pressuposto sobre a liberdade ou a falta de liberdade da vontade? E isso a tal ponto que é necessário, antes de tudo, um *alto* grau de humanização para que o animal «homem» comece a fazer aquelas distinções muito mais primitivas — «intencional», «negligente», «acidental», «imputável» e seus contrários — e a levá-las em conta ao estabelecer o castigo.

A ideia hoje tão corriqueira e aparentemente tão natural, tão inevitável, de que «o criminoso merece castigo *porque* poderia ter agido de outro modo», ideia que chegou até a servir para explicar como surgiu na Terra o sentimento de justiça, é, na verdade, uma forma de julgamento e de inferência humana alcançada muito tardiamente, uma forma refinada. Quem a projeta nos primórdios trata com mãos grosseiras a psicologia da humanidade antiga.

Durante o mais longo período da história humana, de modo algum se castigou *porque* se considerava o malfeitor responsável pelo seu ato. Portanto, *não* se castigou sob o pressuposto de que só o culpado deve ser castigado. Castigava-se, antes, como ainda hoje os pais castigam os filhos: por raiva de um dano sofrido, raiva que se descarrega em quem o causou. Essa raiva, porém, era contida e modificada pela ideia de que todo dano tem, em alguma coisa, seu *equivalente* e pode realmente ser pago, ainda que seja pela *dor* de quem o causou.

De onde tirou sua força essa ideia antiquíssima, profundamente enraizada e talvez hoje já impossível de extirpar — a ideia de uma equivalência entre dano e dor? Já revelei: da relação contratual entre *credor* e *devedor*, tão antiga quanto a existência de «sujeitos de direito», e que, por sua vez, remete às formas elementares de compra, venda, troca, comércio e circulação de bens.

5

Representar vivamente essas relações contratuais desperta, de fato, como já era de esperar pelo que se disse, toda espécie de suspeita e resistência em relação à humanidade antiga, que as criou ou permitiu. É justamente aqui que se *promete*. É justamente aqui que se trata de *criar* uma memória para aquele que promete. É justamente aqui, podemos suspeitar, que encontraremos uma mina de coisas duras, cruéis e dolorosas.

O devedor, para inspirar confiança na promessa de pagamento, para dar uma garantia da seriedade e da santidade de sua promessa, para gravar na própria consciência o pagamento como dever, como obrigação, empenha ao credor, por força de um contrato, algo que ainda «possui», sobre o qual ainda tem poder, caso não pague: por exemplo, seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida. Ou, sob determinadas condições religiosas, até sua bem-aventurança, a salvação de sua alma, e por fim até a paz no túmulo: assim acontecia no Egito, onde o cadáver do devedor não encontrava descanso diante do credor nem na sepultura — e, precisamente para os egípcios, esse descanso tinha grande importância.

Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda espécie de humilhação e tortura: por exemplo, cortar dele tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida. Sob esse ponto de vista, houve desde cedo e por toda parte avaliações exatas dos membros e das partes do corpo, avaliações *reconhecidas pelo direito*, por vezes horríveis na minúcia com que desciam aos menores detalhes. Já considero um progresso, uma prova de uma concepção jurídica mais livre, mais ampla, mais *romana*, que a Lei das Doze Tábuas de Roma tenha decretado ser indiferente que os credores, nesse caso, cortassem mais ou menos: «Se cortarem mais ou menos, que isso não constitua infração».

Esclareçamos a lógica de toda essa forma de compensação: ela é bastante estranha. A equivalência está em que, no lugar de uma vantagem que repare diretamente o dano — portanto, no lugar de uma compensação em dinheiro, terra ou bens de qualquer espécie —, concede-se ao credor, como pagamento e compensação, uma espécie de *bem-estar*: o bem-estar de poder descarregar sem escrúpulos seu poder sobre alguém impotente, a volúpia de «fazer o mal pelo prazer de fazê-lo», o prazer da violência.

Esse prazer é tanto mais estimado quanto mais baixa e humilde é a posição do credor na ordem social, e pode facilmente lhe parecer o mais delicioso dos bocados, até mesmo uma antecipação de uma posição mais elevada. Por meio do «castigo» imposto ao devedor, o credor participa de um *direito de senhor*: finalmente, também ele chega, uma vez, ao sentimento exaltante de poder desprezar e maltratar alguém como um ser «abaixo de si». Ou, ao menos, de *vê-lo* desprezado e maltratado, caso o poder propriamente dito de castigar, a execução da pena, já tenha passado às «autoridades». A compensação consiste, portanto, numa autorização e num direito à crueldade.

6

É *nessa* esfera, portanto, no direito das obrigações, que se encontra o foco de origem do mundo dos conceitos morais: «culpa», «consciência», «dever», «santidade do dever». Seu começo, como o começo de tudo o que é grande na Terra, foi longa e profundamente banhado em sangue. E não poderíamos acrescentar que esse mundo nunca perdeu inteiramente certo cheiro de sangue e tortura? Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...

Foi também aqui que se enredou pela primeira vez aquele inquietante entrelaçamento de ideias, talvez já indissolúvel: «culpa e

sofrimento». Perguntemos novamente: em que medida o sofrimento pode compensar «dívidas»? Na medida em que *fazer* sofrer proporcionava um bem-estar extraordinário, na medida em que o prejudicado recebia, em troca de seu prejuízo — acrescido do desprazer que este lhe causava —, um prazer excepcional em contrapartida: o de *fazer sofrer*. Uma verdadeira *feira*, algo que, como já foi dito, era tanto mais valorizado quanto mais contrariava a posição e a condição social do credor.

Digo isso como conjectura: é difícil chegar ao fundo de coisas tão subterrâneas, sem falar no quanto é penoso. E quem introduz aqui, grosseiramente, o conceito de «vingança» antes encobre e obscurece a visão do que a facilita — pois a própria vingança nos leva de volta ao mesmo problema: «Como fazer sofrer pode proporcionar satisfação?».

Parece-me que repugna à delicadeza, e ainda mais à hipocrisia dos animais domésticos amansados — quero dizer, dos homens modernos, quero dizer, de nós —, representar com toda a força até que ponto a *crudelidade* constituía a grande alegria festiva da humanidade antiga, misturada como ingrediente a quase todas as suas alegrias. E também o quanto, por outro lado, sua necessidade de crueldade se apresentava de maneira ingênua e inocente, o quanto ela estabelecia, por princípio, precisamente a «maldade desinteressada» — ou, para falar com Spinoza, a *sympathia malevolens*, a simpatia malévola — como uma característica *normal* do homem. Portanto, como algo a que a consciência dizia um vigoroso *sim*!

Um olhar mais profundo talvez ainda hoje percebesse bastante dessa mais antiga e fundamental alegria festiva do homem. Em *Além do bem e do mal*, § 229¹⁵ — antes disso, já em *Aurora*, §§ 18, 77 e 113 —, apontei com cautela para a espiritualização e a «divinização» cada vez maiores

da crueldade, que percorrem toda a história da cultura superior e, num sentido importante, chegam mesmo a constituí-la.

Em todo caso, não faz tanto tempo que era impossível imaginar casamentos principescos e festas populares de grande porte sem execuções, torturas ou um auto de fé. Do mesmo modo, não se imaginava uma casa nobre sem criaturas sobre as quais se pudesse descarregar, sem escrúpulos, a maldade e o escárnio cruel. Basta lembrar Dom Quixote na corte da duquesa: hoje lemos todo o *Dom Quixote* com um gosto amargo na boca, quase como uma tortura, e por isso pareceríamos muito estranhos, muito incompreensíveis a seu autor e aos contemporâneos dele — eles o liam com a melhor consciência do mundo, como o mais alegre dos livros. Quase morriam de rir.

Ver sofrer faz bem, fazer sofrer faz ainda melhor: é uma afirmação dura, mas é um antigo e poderoso princípio humano, demasiado humano, ao qual talvez até os macacos já subscrevessem. Pois contam que, ao inventarem crueldades bizarras, eles já anunciam amplamente o homem, como se o «ensaiassem». Sem crueldade, não há festa: assim ensina a mais antiga e mais longa história do homem — e também no castigo há tanto de *festivo*!

COMENTÁRIO II.2

Culpa e dívida, e o prazer de fazer sofrer

Entra-se no argumento central. A palavra alemã *Schuld* significa culpa e dívida, e Nietzsche vê nessa coincidência a chave: o conceito moral de culpa nasceu do conceito material de dívida. O castigo não nasceu da ideia de que o culpado merecia ser punido, mas da relação entre credor e devedor, em que o credor, não podendo receber o que lhe era devido, recebia em troca o prazer de fazer sofrer. Daí as penas antigas, os membros cortados, as Doze Tábuas que permitiam ao credor retalhar o devedor. E daí a tese que Nietzsche enuncia com visível prazer: ver sofrer faz bem,

fazer sofrer faz ainda melhor, “sem crueldade não há festa”. A crueldade seria o fundo festivo de toda a humanidade antiga, e a vergonha dela, uma invenção recente.

Que a palavra *Schuld* tenha os dois sentidos é verdade, e a nota da edição inglesa o lembra. Mas a etimologia aqui prova menos do que Nietzsche quer. Que culpa e dívida tenham a mesma palavra em alemão mostra que os alemães pensaram a culpa como uma dívida. E, de fato, ela é uma dívida. Santo Tomás ensina que a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido (*Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 1), e que o pecado, ao violar a ordem, contrai um *reatus poenae*, um débito de pena, que é a obrigação de restabelecer a ordem violada (I-II, q. 87, a. 1). A língua alemã não inventou isso. Registrou-o. A culpa é uma dívida porque a justiça é uma ordem, e quem a perturba deve à ordem o que lhe tirou.

A diferença está no que se deve. Para o credor de Nietzsche, o devedor deve sofrimento, e o sofrimento é aceito como pagamento porque fazer sofrer é um prazer. Para Santo Tomás, o devedor deve a restauração da ordem, e a pena restaura a ordem porque submete à justiça a vontade que se tinha posto acima dela. A pena não é um prazer do credor. É uma exigência da razão. Pode acontecer, e Nietzsche tem razão em dizê-lo, que o executor da pena se compraza no sofrimento do punido. Mas isso é crueldade, que Santo Tomás classifica entre os vícios opostos à clemência, ou mesmo a ferocidade que ele chama bestial (II-II, q. 159), e não a essência do castigo. Nietzsche fez da corrupção do castigo a sua origem.

Quanto à crueldade como festa, Santo Tomás não negaria que os antigos a conheceram. O circo romano é prova. Mas a história da crueldade não é a história da justiça. É a história do pecado, e o pecado tem uma história longa sem por isso ser a verdade do homem. Nietzsche viu a festa e esqueceu que ela sempre teve, ao lado, quem a condenasse. A tragédia grega, que ele amava, é em boa parte a denúncia da crueldade dos deuses e dos homens.

Com esses pensamentos, diga-se de passagem, estou muito longe de querer fornecer aos nossos pessimistas mais água para os moinhos dissonantes e rangentes de seu fastio da vida. Pelo contrário, deve ficar expressamente afirmado que, quando a humanidade ainda não se envergonhava de sua crueldade, a vida na Terra era mais alegre do que agora, quando existem pessimistas. O céu sobre o homem sempre se tornou mais sombrio à medida que cresceu a vergonha do homem *diante do homem*.

O olhar pessimista e cansado, a desconfiança diante do enigma da vida, o não glacial do nojo da vida: esses não são os sinais das épocas *mais más* do gênero humano. Antes, só vêm à luz, como as plantas de pântano que são, quando existe o pântano a que pertencem: refiro-me ao amolecimento e à moralização doentios graças aos quais o bicho «homem» acaba aprendendo a se envergonhar de todos os seus instintos. No caminho para se tornar «anjo» — para não usar aqui uma palavra mais dura —, o homem cultivou aquele estômago estragado e aquela língua saburrosa que tornaram repugnantes para ele não só a alegria e a inocência do animal, mas também tiraram o sabor da própria vida. Por isso, às vezes fica diante de si mesmo com o nariz tapado e, como o papa Inocência III, enumera com desaprovação o catálogo de suas repugnâncias: «geração impura, alimentação nauseante no ventre materno, má qualidade da matéria de que o homem se desenvolve, fedor horrível, secreção de saliva, urina e fezes».

Agora que o sofrimento sempre precisa marchar à frente dos argumentos *contra* a existência, como seu mais terrível ponto de interrogação, convém lembrar os tempos em que se julgava de maneira inversa, porque não se queria dispensar o *fazer sofrer* e se via nele um encanto de primeira ordem, uma verdadeira isca de sedução *para* a vida.

Talvez naquela época — para consolo dos delicados — a dor ainda não doesse tanto quanto hoje. Ao menos poderá concluir isso um médico que tenha tratado negros — tomados aqui como representantes do homem pré-histórico — em casos de graves inflamações internas, capazes de levar quase ao desespero mesmo o europeu de melhor constituição: nos negros, elas *não* produzem esse efeito.¹⁶ De fato, a curva da capacidade humana de sentir dor parece cair de maneira extraordinária e quase súbita assim que se deixam para trás os dez mil ou dez milhões que ocupam o topo da supercultura. E eu, de minha parte, não duvido de que, comparados a uma única noite dolorosa de uma única mulherzinha culta e histérica, os sofrimentos de todos os animais, somados, que até hoje foram interrogados com a faca a fim de obter respostas científicas, simplesmente não entram em consideração.

Talvez seja até permitido admitir a possibilidade de que aquele prazer na crueldade não tenha propriamente se extinguido. Apenas precisaria, na proporção em que a dor hoje dói mais, de certa sublimação e sutileza. Teria de aparecer sobretudo transposto para a imaginação e para a vida psíquica, e adornado de nomes tão inofensivos que nem mesmo a mais delicada consciência hipócrita pudesse suspeitar deles. A «compaixão trágica» é um desses nomes. Outro é «as nostalgias da cruz».

O que propriamente revolta contra o sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido. Porém, nem para o cristão, que introduziu no sofrimento toda uma maquinaria secreta de salvação, nem para o homem ingênuo dos tempos antigos, que sabia interpretar todo sofrimento em relação a espectadores ou a quem o infligia, havia sofrimento assim, *sem sentido*.

Para eliminar do mundo o sofrimento oculto, não descoberto, sem testemunhas, e poder negar sinceramente sua existência, era-se então

quase obrigado a inventar deuses e seres intermediários de toda altura e profundidade: em suma, algo que também vagueia no oculto, que também vê no escuro e que não deixa escapar facilmente um espetáculo interessante e doloroso. Foi com a ajuda de tais invenções que a vida aprendeu então a arte que sempre soube praticar: justificar a si mesma, justificar o seu «mal». Hoje talvez precisasse, para isso, de outras invenções auxiliares — por exemplo, a vida como enigma, a vida como problema de conhecimento.

«Todo mal se justifica quando um deus se edifica ao contemplá-lo»: assim soava a lógica do sentimento na pré-história — e, de fato, apenas na pré-história? Os deuses concebidos como amigos de espetáculos *cruéis*: oh, até onde essa representação antiquíssima ainda se prolonga em nossa humanização europeia! Sobre isso, pode-se consultar Calvino e Lutero.

Em todo caso, é certo que nem mesmo os *gregos* sabiam oferecer a seus deuses um complemento mais agradável à felicidade do que as alegrias da crueldade. Com que olhos vocês imaginam que Homero fazia seus deuses contemplarem, do alto, o destino dos homens? Que sentido último tinham, no fundo, as guerras de Troia e outros horrores trágicos semelhantes? Não pode haver dúvida: eram concebidos como *jogos festivos* para os deuses. E, na medida em que o poeta possui nesse aspecto uma natureza mais «divina» do que os outros homens, provavelmente também como jogos festivos para os poetas...

Não foi de outra maneira que, mais tarde, os filósofos morais da Grécia imaginaram os olhos de Deus ainda voltados, do alto, para a luta moral, o heroísmo e o suplício que o virtuoso inflige a si mesmo. O «Héracles do dever» estava num palco, e sabia que estava: a virtude sem testemunhas era algo inteiramente inconcebível para esse povo de atores. Não teria aquela invenção filosófica tão ousada e tão funesta,

então realizada pela primeira vez para a Europa — a invenção do «livre-arbítrio», da absoluta espontaneidade do homem no bem e no mal —, sido feita sobretudo para assegurar o direito à ideia de que o interesse dos deuses pelo homem, pela virtude humana, *jamais pudesse esgotar-se?*

Nesse palco terrestre nunca deveria faltar algo verdadeiramente novo, tensões realmente inauditas, complicações, catástrofes. Um mundo concebido de maneira inteiramente determinista seria previsível para os deuses e, portanto, logo os entediaria: razão suficiente para que esses *amigos dos deuses*, os filósofos, poupassem seus deuses de um mundo determinista como esse!

Toda a humanidade antiga está cheia de delicadas atenções para com «o espectador», pois era um mundo essencialmente público, essencialmente exposto aos olhos, incapaz de imaginar a felicidade sem espetáculos e festas. E, como já foi dito, também no grande *castigo* há tanto de festivo!...

8

O sentimento de culpa, de obrigação pessoal — para retomarmos o curso de nossa investigação —, teve sua origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação entre pessoas que existe: a relação entre comprador e vendedor, credor e devedor. Foi aí que, pela primeira vez, uma pessoa se defrontou com outra, que uma pessoa *se mediu* por outra. Nunca se encontrou um grau de civilização tão baixo que nele já não fosse possível perceber algo dessa relação. Fixar preços, medir valores, conceber equivalências, trocar — tudo isso ocupou de tal maneira o pensamento mais primitivo do homem que, em certo sentido, constitui *o próprio* pensamento. Foi aí que se cultivou a forma mais antiga de perspicácia. Aí também talvez se deva procurar o primeiro germe do

orgulho humano, de seu sentimento de superioridade diante dos outros animais. Talvez nossa palavra *Mensch* (*manas*), «homem», ainda expresse algo precisamente *desse* sentimento de si: o homem se designou como o ser que mede valores, que avalia e mede, como o «animal avaliador por excelência».

Comprar e vender, com tudo o que os acompanha psicologicamente, são atividades mais antigas até mesmo que os primórdios de quaisquer formas de organização e associação social. Foi, antes, a partir da forma mais rudimentar do direito entre pessoas que o sentimento nascente de troca, contrato, dívida, direito, obrigação e compensação se *transferiu* para os agrupamentos comunitários mais grosseiros e primitivos, em suas relações com agrupamentos semelhantes. Com ele se transferiu o hábito de comparar poder com poder, de medir e calcular. O olhar já estava ajustado a essa perspectiva. E, com aquela coerência pesada que caracteriza o pensamento da humanidade antiga — difícil de pôr em movimento, mas depois inexorável em seguir na mesma direção —, logo se chegou à grande generalização: «Cada coisa tem seu preço, *tudo* pode ser pago». Esse é o cânone moral mais antigo e ingênuo da *justiça*, o começo de toda «bondade», de toda «equidade», de toda «boa vontade», de toda «objetividade» sobre a Terra. Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre pessoas de poder aproximadamente igual, de chegar a um acordo, de voltar a «se entender» por meio de uma compensação — e, em relação aos menos poderosos, de *obrigá-los* a chegar a um acordo entre si.

COMENTÁRIO II.3

A troca como origem da justiça

No parágrafo 7, Nietzsche prolonga a tese da crueldade com uma observação sobre os deuses: foram inventados para que o sofrimento

tivesse espectadores, porque um sofrimento sem testemunha era insuportável. E no parágrafo 8 chega ao que considera a origem da justiça: a relação entre comprador e vendedor, credor e devedor. “Cada coisa tem o seu preço, tudo pode ser pago”: eis, diz ele, o mais antigo cânon moral da justiça, de onde teria nascido a noção de equidade e, mais tarde, a de boa vontade entre os iguais.

Nesta página Nietzsche está mais perto de Aristóteles e de Santo Tomás do que imagina. Aristóteles distinguiu a justiça distributiva da comutativa, e fez da segunda a justiça das trocas, em que se restabelece a igualdade entre o que se dá e o que se recebe. Santo Tomás a expõe na *Suma* (II-II, q. 61) e ensina que a justiça comutativa rege as relações entre pessoas privadas, segundo a igualdade aritmética. A ideia de que a justiça implica medida, equivalência, preço, não é uma descoberta genealógica. É uma doutrina clássica, e Nietzsche a repete com vocabulário de mercado.

O que ele acrescenta, e que não se sustenta, é a redução. Para Nietzsche, a justiça inteira nasce da troca. Para Santo Tomás, a troca é uma espécie da justiça, não a sua raiz. A raiz é a vontade constante de dar a cada um o que lhe é devido (II-II, q. 58, a. 1), e o devido não se mede sempre em preço. Há o que se deve aos pais, que não tem preço, e Santo Tomás o põe sob a piedade. Há o que se deve a Deus, que também não tem preço, e está sob a religião. Há o que se deve ao bem comum, que é a justiça legal. Nietzsche viu o mercado e concluiu que a justiça é mercado. É como se, tendo visto que os homens aprendem a contar com os dedos, alguém concluísse que a aritmética é uma função das mãos.

E há uma consequência que Nietzsche não tira, mas que está implícita no seu argumento. Se a justiça nasce da troca e cada coisa tem o seu preço, então o perdão, que é a renúncia a cobrar o preço, seria uma injustiça. Nietzsche, com efeito, vai dizê-lo nos parágrafos seguintes. Santo Tomás responde que a misericórdia não suprime a justiça, mas a ultrapassa: perdoar não é negar que a dívida existe, é dar mais do que se deve ou renunciar ao que é seu, como quem dá um presente (I, q. 21, a. 3, ad 2). Só pode perdoar quem tem o direito de cobrar. Por isso a misericórdia é dos fortes, e não, como Nietzsche quer, dos fracos.

9

Sempre tomando a pré-história como medida — uma pré-história, aliás, que está presente ou pode voltar a ser possível em qualquer época —, também a comunidade se encontra diante de seus membros naquela relação fundamental e decisiva: a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se das vantagens de uma comunidade — e que vantagens! Hoje, às vezes, nós as subestimamos —, habita-se sob proteção e amparo, em paz e confiança, sem receio de certos danos e hostilidades aos quais está exposto o homem que vive *fora* dela, o homem «privado da paz»: um alemão entende o que *Elend, élend*, originalmente quer dizer.¹⁷ E é precisamente em relação a esses danos e hostilidades que a pessoa se comprometeu e assumiu obrigações para com a comunidade. O que acontecerá *no caso contrário*? A comunidade, o credor enganado, se fará pagar da melhor maneira que puder: com isso se pode contar.

Aqui, o que menos importa é o dano imediato provocado por quem o causou. Mesmo deixando esse dano de lado, o criminoso¹⁸ é, antes de tudo, alguém que «rompe»: alguém que quebra o contrato e a palavra empenhada *perante o conjunto*, em relação a todos os bens e comodidades da vida comunitária de que até então participava. O criminoso é um devedor que não apenas deixa de retribuir as vantagens e os adiantamentos recebidos, mas ainda ataca seu credor. Por isso, dali em diante, como é justo, não perde apenas todos esses bens e vantagens: fazem-no lembrar *o que esses bens realmente significavam*. A ira do credor lesado, da comunidade, o devolve à condição selvagem, fora da proteção da lei, da qual até então estivera resguardado. Ela o expulsa de si — e agora toda espécie de hostilidade pode se abater sobre ele.

Nesse estágio da civilização, o «castigo» é simplesmente a imagem, a *encenação* do comportamento habitual diante do inimigo odiado,

desarmado e derrotado, que perdeu não só todo direito e proteção, mas também toda possibilidade de clemência. É, portanto, o direito de guerra e a festa da vitória do *vae victis!* — «ai dos vencidos!» —, em toda a sua impiedade e crueldade. Isso explica por que a própria guerra, incluindo o culto guerreiro dos sacrifícios, forneceu todas as *formas* em que o castigo aparece na história.

10

À medida que seu poder se fortalece, uma comunidade deixa de atribuir tanta importância às transgressões do indivíduo, pois já não pode considerá-las tão perigosas e subversivas para a existência do conjunto quanto antes. O malfetor já não é «privado da paz» e expulso. A ira geral já não pode se descarregar sobre ele com o antigo desregramento. Ao contrário: a partir de então, é a própria coletividade que passa a defendê-lo cautelosamente dessa ira e a protegê-lo, sobretudo da ira dos diretamente lesados.

Um acordo com a cólera daqueles que sofreram mais de perto o delito, o esforço para limitar o caso ao lugar em que ocorreu e impedir que ele provoque participação e inquietação mais amplas, ou mesmo gerais, tentativas de encontrar equivalências e resolver toda a questão — a *compositio*, a composição —, sobretudo, a vontade cada vez mais nítida de considerar todo delito, em algum sentido, *passível de pagamento* e, portanto, de *separar* o criminoso de seu ato, ao menos até certo ponto: esses são os traços que se imprimem com crescente clareza no desenvolvimento posterior do direito penal.

Se aumentam o poder e a consciência que uma comunidade tem de si, seu direito penal também se abrandam. Todo enfraquecimento e toda ameaça mais grave à comunidade trazem de volta as formas mais duras desse direito. O «credor» sempre se tornou mais humano na medida

em que se tornou mais rico. Por fim, a própria *medida* de sua riqueza passa a ser o quanto ele pode suportar de prejuízo sem sofrer com isso. Não seria inconcebível uma sociedade com tal *consciência de seu poder* que pudesse se permitir o luxo mais nobre de todos: deixar *impune* quem lhe causou dano. «Que me importam, afinal, meus parasitas?», ela poderia dizer. «Que vivam e prosperem: ainda sou forte o bastante para isso!»...

A justiça, que começou afirmando «Tudo pode ser pago, tudo deve ser pago», termina fazendo vista grossa e deixando escapar quem não pode pagar. Como toda coisa boa sobre a Terra, ela termina *suprimindo a si mesma*. Essa supressão da justiça por si própria — bem sabemos o belo nome que ela dá a si: *graça*.¹⁹ Como é evidente, continua sendo o privilégio do mais poderoso — melhor ainda, aquilo em que ele se coloca além do direito.

11

Cabe aqui uma palavra de rejeição às tentativas recentes de procurar a origem da justiça num terreno inteiramente diferente: o do *ressentimento*. Uma observação, antes de tudo, ao ouvido dos psicólogos, caso tenham vontade de estudar o próprio ressentimento de perto: atualmente, essa planta floresce com mais vigor entre anarquistas e antissemitas. Aliás, floresce como sempre floresceu: escondida, tal qual a violeta, embora com outro perfume. E como do semelhante necessariamente nasce o semelhante, não surpreenderá ver surgir, justamente desses círculos, tentativas que já se repetiram antes — compare-se a Primeira dissertação, § 14 — de santificar a *vingança* sob o nome de *justiça*, como se a justiça fosse, no fundo, apenas um desenvolvimento do sentimento de ter sido lesado. E, com a vingança, procuram reabilitar, a posteriori, todos os afetos *reativos*, sem exceção.

É precisamente a essa última intenção que eu menos me oporia: considerando o problema biológico em seu conjunto, em relação ao qual o valor desses afetos tem sido subestimado até agora, ela me pareceria até um *mérito*. O único ponto para o qual chamo a atenção é que essa nova nuance da equidade científica — favorável ao ódio, à inveja, à malevolência, à suspeita, ao rancor, à vingança — nasce do próprio espírito do ressentimento. Com efeito, essa «equidade científica» imediatamente se interrompe e dá lugar a tons de hostilidade mortal e preconceito tão logo entra em questão outro grupo de afetos. São afetos que, a meu ver, têm valor biológico muito mais elevado que aqueles reativos e, por isso mesmo, mereceriam ainda mais ser avaliados e estimados *cientificamente*: os afetos propriamente *ativos*, como a ânsia de domínio, a cobiça e outros semelhantes. Vejam-se E. Dühring, *O valor da vida, Curso de filosofia* — no fundo, sua obra inteira.

Isso basta quanto a essa tendência em geral. Mas, no que diz respeito à tese específica de Dühring segundo a qual se deve procurar a pátria da justiça no terreno do sentimento reativo, é preciso, por amor à verdade, opor-lhe esta outra tese, que a inverte radicalmente: o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo! Quando realmente acontece de o homem justo permanecer justo até mesmo com quem o prejudica — e não apenas frio, comedido, distante, indiferente: ser justo é sempre uma atitude *positiva* —, quando, mesmo sob o ataque de ofensas pessoais, escárnio e suspeitas, não se turva a elevada e límpida objetividade do olhar justo, do olhar *que julga*, tão profundo quanto brando, temos aí um exemplo de perfeição e da mais alta maestria sobre a Terra. Algo, aliás, que seria prudente não esperar encontrar por aqui e em que, de todo modo, não se deve *acreditar* com excessiva facilidade.

Em geral, é certo que, mesmo nas pessoas mais íntegras, basta uma pequena dose de ataque, maldade ou insinuação para fazer o sangue subir aos olhos e a equidade sair *deles*. O homem ativo, que ataca, que

avança sobre os outros, ainda está cem passos mais perto da justiça que o homem reativo. Ele simplesmente não precisa avaliar seu objeto de maneira falsa e preconceituosa, como faz — como precisa fazer — o homem reativo. Por isso, em todas as épocas, o homem agressivo, por ser o mais forte, corajoso e nobre, também teve a seu favor o olhar *mais livre* e a consciência *melhor*. Por outro lado, já se pode adivinhar quem tem na consciência a invenção da «má consciência»: o homem do ressentimento!

Por fim, olhemos a história: em que esfera estiveram até hoje estabelecidos o exercício do direito e a própria necessidade de direito sobre a Terra? Na esfera dos homens reativos, talvez? De modo algum: na dos ativos, fortes, espontâneos e agressivos. Historicamente considerado, o direito representa sobre a Terra precisamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes movem poderes ativos e agressivos, que empregaram parte de sua força para deter e limitar os excessos do *pathos* reativo e impor um acordo. Digo isso para desgosto do agitador mencionado, que certa vez fez esta confissão sobre si: «A doutrina da vingança atravessou todos os meus trabalhos e esforços como o fio vermelho da justiça».

Onde quer que se pratique e se mantenha a justiça, vemos um poder mais forte buscar meios de pôr fim à fúria insensata do ressentimento entre os mais fracos que lhe estão submetidos, sejam grupos ou indivíduos. Ora retira o objeto do ressentimento das mãos da vingança, ora substitui a vingança por sua própria luta contra os inimigos da paz e da ordem, ora inventa, propõe e, em certas circunstâncias, impõe compensações, ora estabelece como norma determinadas equivalências para os danos, às quais o ressentimento fica, dali em diante, definitivamente remetido.

Mas a medida decisiva que o poder supremo toma e faz cumprir contra o predomínio dos sentimentos de hostilidade e rancor — e que toma tão logo seja de algum modo forte o bastante — é a instituição da *lei*: a declaração imperativa daquilo que, a seus olhos, deve ser considerado permitido e justo, e daquilo que deve ser considerado proibido e injusto. Depois de instituir a lei, ele trata as agressões e os atos arbitrários de indivíduos ou de grupos inteiros como ofensas à lei, como rebelião contra o próprio poder supremo. Assim, desvia o sentimento de seus subordinados do dano imediato causado por essas ofensas e, a longo prazo, alcança o oposto do que toda vingança deseja, pois a vingança só enxerga e só admite o ponto de vista do lesado. A partir de então, o olhar se habitua a uma avaliação cada vez *mais impessoal* do ato — inclusive o olhar do próprio lesado, embora este seja o último a aprender, como se observou acima.

Assim, «justo» e «injusto» só passam a existir a partir da instituição da lei, e *não*, como quer Dühring, a partir do ato de lesar. Falar de justo e injusto *em si* não tem sentido algum. *Em si*, naturalmente, lesar, violentar, explorar, destruir não pode ser algo «injusto», na medida em que a vida atua *essencialmente*, isto é, em suas funções fundamentais, lesando, violentando, explorando e destruindo, e não pode sequer ser pensada sem esse caráter. É preciso admitir algo ainda mais inquietante: do ponto de vista biológico mais elevado, os estados de direito só podem ser *estados de exceção*, pois são restrições parciais à verdadeira vontade de vida, que visa ao poder, e se subordinam ao objetivo geral dessa vontade como meios particulares: meios para criar *unidades de poder maiores*.

Uma ordem jurídica concebida como soberana e universal, não como instrumento da luta entre complexos de poder, mas como instrumento *contra* toda e qualquer luta — segundo, por exemplo, o esquema comunista de Dühring, pelo qual cada vontade deve considerar toda outra vontade igual à sua — seria um princípio *hostil à*

vida, destruidor e dissolvente do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, uma passagem furtiva para o nada.

COMENTÁRIO II.4

A justiça não nasce do ressentimento

Os parágrafos 9 a 11 contêm a melhor página da segunda dissertação e, por uma vez, uma página em que Nietzsche defende o que Santo Tomás defenderia. Ele descreve como a comunidade trata o infrator como devedor, e como, à medida que se fortalece, deixa de o expulsar e passa a protegê-lo da ira dos ofendidos. A justiça, diz ele, termina por “fazer vista grossa”, e a esse luxo da potência ele dá um nome: misericórdia. Depois ataca Eugen Dühring, que fizera nascer a justiça do sentimento de vingança, do ressentimento dos ofendidos. Nietzsche opõe-lhe que a justiça nasce dos fortes, dos ativos, que impuseram medida ao ressentimento e, instituindo a lei, criaram a diferença entre o justo e o injusto. Só depois de haver lei há injustiça. E, se o ressentimento quisesse governar a justiça, acabaria com ela.

Santo Tomás concordaria quase inteiramente. A justiça não é uma paixão. É uma virtude da vontade, não do apetite sensível, e a sua regra é a razão (*Suma Teológica*, II-II, q. 58, a. 4). A vingança, quando é virtude, não é o desejo de ver o outro sofrer, mas a vontade de reparar a ordem, e Santo Tomás a condena expressamente quando nasce do ódio (II-II, q. 108, a. 1-2). A justiça que vem do ressentimento não é justiça, é vingança disfarçada, e nisso Nietzsche e a *Suma* dizem a mesma coisa contra Dühring.

A convergência vai mais longe. Nietzsche define a justiça como o olhar “objetivo” do homem forte, que julga o ofensor sem se deixar levar pelo ódio, e Santo Tomás diz que o juiz deve julgar segundo a lei e não segundo a paixão, e que a ira perturba o juízo (II-II, q. 60, a. 2 e 5, e q. 158, a. 1, ad 2). E a observação de que a lei cria a diferença entre justo e injusto, de modo que só há injustiça onde há ordem, é uma versão da doutrina

tomista segundo a qual a lei humana determina o que a lei natural deixa indeterminado (I-II, q. 95, a. 2).

Onde divergem é no fundamento. Nietzsche diz que a lei é instituída pelos fortes e que, portanto, falar de justiça em si, fora de um poder que a imponha, é um absurdo. Santo Tomás diz que a lei humana só é lei se deriva da lei natural, e que uma lei injusta não é lei, mas corrupção de lei (I-II, q. 95, a. 2). O forte de Nietzsche cria o justo. O legislador de Santo Tomás o reconhece e o aplica. A diferença parece pequena e é toda. Se o forte cria o justo, não há com que julgar o forte. Se o forte o reconhece, há uma medida acima dele. E a misericórdia, que Nietzsche chama luxo do poder, é para Santo Tomás a plenitude da justiça, porque dá mais do que é devido sem tirar nada do devido (I, q. 21, a. 3 e 4).

12

Ainda uma palavra sobre a origem e a finalidade do castigo: dois problemas distintos, ou que deveriam ser distintos. Infelizmente, costuma-se confundi-los. Como procedem, nesse caso, os genealogistas da moral que tivemos até agora? Com a ingenuidade de sempre: descubrem alguma «finalidade» no castigo, por exemplo, a vingança ou a intimidação. Em seguida, sem maior cuidado, colocam essa finalidade no começo, como *causa fiendi* — causa do surgimento — do castigo, e pronto. Mas a «finalidade no direito»²⁰ é a última coisa a que se deve recorrer para explicar a história do surgimento do direito.

Para qualquer espécie de investigação histórica, não há princípio mais importante que este, conquistado com tanto esforço, mas que também deveria ter sido *realmente assimilado*: a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade posterior, seu emprego efetivo e sua inserção num sistema de finalidades, são coisas inteiramente distintas. Aquilo que existe e que de algum modo veio a se constituir é repetidamente interpretado segundo novas perspectivas por um poder

superior, tomado de novo por ele, transformado e redirecionado para uma nova utilidade. Tudo o que acontece no mundo orgânico é um *subjugar*, um *tornar-se senhor*, e todo subjugar e tornar-se senhor é, por sua vez, um reinterpretar, um rearranjar, no qual o «sentido» e a «finalidade» anteriores necessariamente se obscurecem ou são apagados por completo.

Por mais que se tenha compreendido a *utilidade* de um órgão fisiológico — ou de uma instituição jurídica, de um costume social, de uma prática política, de uma forma artística ou de culto religioso —, com isso ainda não se compreendeu nada sobre sua origem. Isso pode soar incômodo e desagradável a ouvidos antigos, pois desde tempos remotos se acreditou compreender, na finalidade demonstrável e na utilidade de uma coisa, de uma forma, de uma instituição, também a razão de seu surgimento: o olho como feito para ver, a mão como feita para agarrar. Assim também se imaginou que o castigo tivesse sido inventado para castigar.

Mas todas as finalidades, todas as utilidades são apenas *sinais* de que uma vontade de poder se tornou senhora de algo menos poderoso e lhe imprimiu, por iniciativa própria, o sentido de uma função. Desse modo, a história inteira de uma «coisa», de um órgão, de um costume pode ser uma cadeia contínua de sinais de interpretações e rearranjos sempre novos. Suas causas não precisam sequer estar relacionadas entre si: em certas circunstâncias, podem simplesmente se suceder e se substituir por acaso. O «desenvolvimento» de uma coisa, de um costume, de um órgão é, portanto, tudo menos seu progresso em direção a uma meta, menos ainda um progresso lógico, pelo caminho mais curto e com o menor dispêndio de força e de recursos. É, antes, a sucessão de processos de subjugação que nela se desenrolam, mais ou menos profundos, mais ou menos independentes entre si. A isso se somam as resistências

opostas a cada vez, as tentativas de mudança de forma para fins de defesa e reação, e também os resultados de contra-ataques bem-sucedidos.

A forma é fluida, mas o «sentido» é ainda mais... Dentro de cada organismo, a situação não é diferente: a cada crescimento significativo do conjunto, desloca-se também o «sentido» dos órgãos particulares. Em certas circunstâncias, sua destruição parcial, a diminuição de seu número — por exemplo, pela eliminação dos elementos intermediários — pode ser um sinal de força e perfeição crescentes. Quero dizer: também o *tornar-se parcialmente inútil*, o atrofiar-se e degenerar, a perda de sentido e de adequação a uma finalidade — em suma, a morte — pertencem às condições do verdadeiro progresso, que sempre aparece como uma vontade e um caminho em direção a *maior poder* e sempre se impõe à custa de numerosos poderes menores. A grandeza de um «progresso» se *mede* até mesmo pela quantidade de tudo o que foi necessário sacrificar a ele. A humanidade como massa sacrificada ao florescimento de uma única espécie humana *mais forte*: isso *seria* um progresso...

Destaco esse ponto de vista fundamental da metodologia histórica tanto mais porque, no fundo, ele contraria o instinto e o gosto dominantes de nossa época. Estes prefeririam ainda se conformar com a absoluta casualidade, até mesmo com a ausência mecanicista de sentido de tudo o que acontece, a aceitar a teoria de uma *vontade de poder* atuante em todo acontecer. A aversão democrática a tudo o que domina e quer dominar, o moderno *misarquismo* — para cunhar uma palavra ruim para uma coisa ruim —, pouco a pouco se transpôs e se disfarçou de tal maneira no plano intelectual, no mais intelectual dos planos, que hoje já penetra, passo a passo, nas ciências mais rigorosas e aparentemente mais objetivas, e *tem permissão* para penetrar nelas. Parece-me até já ter se assenhoreado de toda a fisiologia e da ciência da

vida, naturalmente em prejuízo delas, pois lhes escamoteou um conceito fundamental: o da verdadeira *atividade*.

Sob a pressão dessa aversão, põe-se em primeiro plano a «adaptação», isto é, uma atividade de segunda ordem, uma mera reatividade. Chegou-se até a definir a própria vida como uma adaptação interna cada vez mais adequada às circunstâncias externas — Herbert Spencer. Com isso, porém, desconheceu-se a essência da vida, sua *vontade de poder*. Ignorou-se a precedência fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, que reinterpretem, redirecionam e dão forma, e a cuja atuação a «adaptação» apenas se segue. Negou-se, no próprio organismo, o papel de comando de seus agentes mais elevados, nos quais a vontade de vida aparece como atividade e criação de formas. Lembremo-nos do que Huxley censurou em Spencer: seu «niilismo administrativo». Mas aqui se trata de *mais* que «administrar»...

13

Voltando ao assunto, isto é, ao *castigo*, é preciso distinguir nele duas coisas. De um lado, aquilo que é relativamente *duradouro*: o costume, o ato, o «drama», certa sequência rigorosa de procedimentos. De outro, aquilo que é *fluido*: o sentido, a finalidade, a expectativa ligada à execução desses procedimentos. Por analogia, e de acordo com o ponto de vista fundamental da metodologia histórica que acabamos de desenvolver, pressupõe-se aqui, sem mais, que o próprio procedimento seja algo mais antigo, anterior a seu emprego como castigo. Esse emprego só depois foi *introduzido* no procedimento e atribuído a ele por interpretação: um procedimento que já existia havia muito, mas era praticado com outro sentido. Em suma, a situação *não* é a que nossos ingênuos genealogistas da moral e do direito supuseram até agora. Todos imaginaram que o procedimento tivesse sido *inventado* com a

finalidade de castigar, assim como antes se imaginara que a mão tivesse sido inventada com a finalidade de agarrar.

Quanto ao outro elemento do castigo, o elemento fluido, seu «sentido», num estágio muito tardio da cultura — por exemplo, na Europa de hoje —, o conceito de «castigo» já não representa um único sentido, mas toda uma síntese de «sentidos». A história do castigo até então, a história de seu emprego para as mais diversas finalidades, termina por se cristalizar numa espécie de unidade difícil de decompor, difícil de analisar e, é preciso insistir, absolutamente *indefinível*. Hoje é impossível dizer com precisão *por que*, afinal, se castiga: todos os conceitos nos quais um processo inteiro se concentra em signos escapam à definição. Só é definível aquilo que não tem história.

Num estágio anterior, ao contrário, aquela síntese de «sentidos» ainda se mostra mais fácil de decompor e de rearranjar. Ainda se pode perceber como, em cada caso particular, os elementos da síntese mudam de importância e se reordenam conforme essa mudança. Assim, ora um, ora outro elemento se destaca e domina à custa dos demais. Em certas circunstâncias, um único elemento — por exemplo, a finalidade de intimidar — parece até anular todos os outros. Para dar ao menos uma ideia de como o «sentido» do castigo é incerto, posterior e acidental, e de como um mesmo procedimento pode ser empregado, interpretado e ajustado a intenções fundamentalmente diferentes, apresento aqui o esquema a que cheguei com base num material relativamente pequeno e casual:

- Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos.
- Castigo como pagamento do dano à pessoa lesada, sob qualquer forma, inclusive a de uma compensação afetiva.
- Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio, para impedir que ela se alastre.
- Castigo como meio de infundir temor diante daqueles que o

determinam e executam. - Castigo como uma espécie de compensação pelas vantagens de que o criminoso desfrutou até então — por exemplo, quando ele é aproveitado como escravo nas minas. - Castigo como eliminação de um elemento em degeneração — em certas circunstâncias, de todo um ramo familiar, como no direito chinês —, portanto como meio de conservar a pureza da raça ou de preservar um tipo social. - Castigo como festa: como ato de violência e escárnio contra um inimigo enfim derrotado. - Castigo como criação de uma memória, seja para quem o sofre — a chamada «correção» —, seja para as testemunhas da execução. - Castigo como pagamento de honorários estipulados pelo poder que protege o malfeitor contra os excessos da vingança. - Castigo como compromisso com o estado natural da vingança, na medida em que ele ainda é mantido por linhagens poderosas, que o reivindicam como privilégio. - Castigo como declaração e medida de guerra contra um inimigo da paz, da lei, da ordem, da autoridade: alguém combatido como perigoso para a comunidade, como violador do contrato em que ela se funda, como rebelde, traidor e perturbador da paz — com os meios que a guerra oferece.

COMENTÁRIO II.5

Origem e finalidade, e a vontade de poder

O parágrafo 12 é uma lição de método que ultrapassa a questão do castigo. Nietzsche distingue a origem de uma coisa da sua finalidade atual, e acusa os genealogistas de pôr a finalidade no começo, como causa. Tudo o que existe, diz ele, é continuamente reinterpretado por um poder que se apodera dele e lhe dá um sentido novo. A história de uma coisa é a sequência dos sentidos que lhe foram impostos, e o sentido atual não diz nada sobre a origem. E então enuncia o princípio que governa toda a sua filosofia tardia: a essência da vida é vontade de poder, e a adaptação, a utilidade, a finalidade são efeitos secundários de forças que querem

dominar. Contra Spencer, contra Darwin lido como adaptacionista, Nietzsche afirma a espontaneidade agressiva da vida.

Há aqui uma verdade e um erro, e convém separá-los. A verdade é que a origem histórica de uma instituição não determina o seu uso presente, e que as coisas humanas mudam de sentido ao longo do tempo. Santo Tomás o admite quando ensina que a lei humana pode ser mudada legitimamente quando mudam as condições dos homens (*Suma Teológica*, I-II, q. 97, a. 1). O erro é negar a finalidade como tal. Para Santo Tomás, todo agente age por um fim, e a finalidade não é uma interpretação imposta de fora, mas a razão mesma de a coisa ser o que é (I-II, q. 1, a. 2). O olho não foi interpretado como órgão da visão por um poder que se apoderou dele. É órgão da visão porque a visão é o seu fim. Nietzsche confunde dois sentidos de “finalidade”: o uso que os homens dão a uma coisa, que varia, e o fim natural da coisa, que não varia.

A vontade de poder, enquanto tese sobre a vida, é para Santo Tomás uma descrição parcial de algo verdadeiro. Todo ser tende a conservar-se e a expandir-se, e Santo Tomás reconhece esse apetite em todas as criaturas (I, q. 5, a. 1, q. 60, a. 1, e I-II, q. 94, a. 2). Mas o apetite tende a um bem, e o bem é fim, não poder. O leão quer a presa, não o domínio. O homem quer a felicidade, não a força. A força é meio. Nietzsche fez do meio o fim, e por isso a sua vida não vai a lugar nenhum: é vontade que quer querer. Santo Tomás diria que uma vontade sem fim não é vontade, é movimento, e o movimento sem termo é o contrário da vida, que sempre tende a uma perfeição.

O parágrafo 13 aplica o princípio ao castigo e dá uma lista de doze finalidades que ele já teve. A lista é brilhante e verdadeira: o castigo serviu a tudo isso. Mas, se serviu a tudo, serviu porque a sua natureza o permitia, e a natureza do castigo, para Santo Tomás, é uma só: a pena é a privação de um bem imposta a quem violou a ordem, para que a ordem seja restaurada (I-II, q. 87). As doze finalidades são doze modos de restaurar a ordem, ou doze abusos. Nietzsche viu a variedade dos usos e não viu a unidade da coisa.

Essa lista certamente não está completa. Como se vê, o castigo está sobrecarregado de utilidades de toda espécie. Tanto mais se pode descontar dele uma utilidade *suposta*, considerada, porém, pela consciência popular como a mais essencial: é precisamente nela que a crença no castigo, hoje abalada por várias razões, ainda encontra seu apoio mais forte. Atribui-se ao castigo o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*. Procura-se nele o verdadeiro instrumento daquela reação psíquica chamada «má consciência», «remorso». Mas, com isso, falseiam-se a realidade e a psicologia até mesmo de hoje. Quanto mais se falseia o período mais longo da história humana, sua pré-história!

O remorso autêntico é algo extremamente raro justamente entre criminosos e condenados. As prisões, as penitenciárias, *não* são os criadouros onde essa espécie de verme roedor costuma prosperar. Nisso concordam todos os observadores conscienciosos, que, em muitos casos, emitem tal juízo bem a contragosto e contra seus desejos mais íntimos. Em linhas gerais, o castigo endurece e esfria, concentra, aguça o sentimento de afastamento, fortalece a capacidade de resistência. Quando chega a quebrar a energia e produzir uma prostração e um aviltamento de si dignos de pena, esse resultado certamente é ainda menos reconfortante que o efeito habitual do castigo, caracterizado por uma seriedade seca e sombria.

Mas, se pensarmos naqueles milênios *anteriores* à história humana, podemos afirmar sem hesitação que foi justamente o castigo o que mais vigorosamente *deteve* o desenvolvimento do sentimento de culpa — ao menos nas vítimas sobre as quais se descarregava o poder de punir. Não subestimemos o quanto a própria visão dos procedimentos judiciais e de execução da pena impede o criminoso de considerar seu ato, seu

modo de agir, condenável *em si*. Afinal, ele vê exatamente a mesma espécie de ações praticada a serviço da justiça e, nessa condição, aprovada, praticada com boa consciência: espionagem, engano, suborno, armadilhas, toda a arte cheia de manhas e astúcia dos policiais e acusadores — em seguida, o roubo, a subjugação, o insulto, a captura, a tortura, o assassinato, exercidos por princípio, sem sequer a desculpa de um afeto, tal como se manifestam nas diversas modalidades de castigo. Todas essas ações, portanto, não são rejeitadas e condenadas *em si* por seus juízes, mas apenas sob determinado aspecto e em determinada aplicação.

A «má consciência», essa planta tão inquietante e interessante de nossa vegetação terrestre, *não* cresceu nesse solo. De fato, durante o mais longo período, *nada* indicava, na consciência daqueles que julgavam e castigavam, que se estivesse lidando com um «culpado». Lidava-se com um causador de danos, com uma parcela irresponsável do destino. E aquele sobre o qual o castigo depois recaía, também como uma parcela do destino, não sentia nenhuma «dor interior» além da que sentiria diante da chegada súbita de algo imprevisto, de um fenômeno natural aterrador, de um rochedo que despenca e esmaga, contra o qual já não há luta possível.

15

Certa vez, isso chegou à consciência de Spinoza de maneira embaraçosa — para desgosto de seus intérpretes, que se *esforçam* de verdade para entendê-lo mal nesse ponto, como Kuno Fischer. Numa tarde, remexendo quem sabe qual lembrança, ele se demorou na pergunta sobre o que realmente lhe restara do famoso *morsus conscientiae*, a mordida da consciência. Ele, que havia relegado o bem e o mal às invenções da imaginação humana e defendido com indignação a honra de seu Deus «livre» contra os blasfemadores que afirmavam

que Deus faz tudo *sub ratione boni*, em vista do bem — «mas isso seria submeter Deus ao destino e, de fato, constituiria o maior de todos os absurdos».

Para Spinoza, o mundo havia retornado àquela inocência em que se encontrava antes da invenção da má consciência. O que, então, acontecera com o *morsus conscientiae*? «O contrário do *gaudium*, do contentamento», disse afinal a si mesmo: «uma tristeza acompanhada da ideia de uma coisa passada que aconteceu contra toda expectativa» — *Ética*, III, proposição XVIII, escólios I e II. Durante milênios, os malfetores atingidos pelo castigo sentiram, a respeito de sua «transgressão», *exatamente como Spinoza*: «Algo aqui saiu errado de maneira imprevista», *não*: «Eu não deveria ter feito isso».

Submetiam-se ao castigo como alguém se submete a uma doença, a uma desgraça ou à morte: com aquele fatalismo corajoso, sem revolta, pelo qual os russos, por exemplo, ainda hoje levam vantagem sobre nós, ocidentais, na maneira de lidar com a vida. Se naquele tempo havia uma crítica do ato, era a prudência que o submetia a crítica. Sem dúvida, devemos procurar o verdadeiro *efeito* do castigo, antes de tudo, num aguçamento da prudência, numa extensão da memória, numa vontade de agir dali em diante com mais cautela, desconfiança e segredo, na percepção de que, para muitas coisas, se é definitivamente fraco demais e numa espécie de aperfeiçoamento da avaliação de si mesmo.

O que o castigo pode produzir, em termos gerais, no homem e no animal, é o aumento do medo, o aguçamento da esperteza, o domínio dos desejos. Com isso, o castigo *amansa* o homem, mas não o torna «melhor» — seria possível afirmar, com mais razão, o contrário. «O prejuízo torna esperto», diz o povo: na medida em que torna esperto, também torna ruim. Felizmente, muitas vezes ele torna estúpido.

COMENTÁRIO II.6

O castigo não produz o sentimento de culpa

O parágrafo 14 contém uma observação psicológica que a tradição espiritual confirmaria: o castigo não desperta o sentimento de culpa. Pelo contrário, endurece, esfria, aguça a astúcia. O prisioneiro vê o juiz e o carcereiro fazerem, em nome da justiça, as mesmas coisas que ele fez e que são condenadas nele: espionar, enganar, prender, torturar, matar. Aprende que não há mal nesses atos, apenas azar em ser pego. O castigo, conclui Nietzsche, domestica, mas não melhora. E o parágrafo 15 cita Spinoza para dizer que o remorso dos castigados não é a mordida da consciência, mas a tristeza de ter falhado.

Santo Tomás concordaria com a observação e discordaria da conclusão. Concordaria porque ensina que a pena, por si mesma, não torna o homem bom. A lei humana, diz ele, leva os homens à virtude não de uma vez, mas gradualmente, e começa por coagir pelo medo os que não se deixam persuadir, para que, depois de habituados a evitar o mal, se tornem capazes de fazê-lo voluntariamente (*Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 1, q. 92, a. 2, ad 4, e q. 96, a. 2, ad 2). A pena é pedagogia externa. A virtude é interna. Quem espera que a prisão converta não entendeu nem a prisão nem a conversão.

Discordaria porque o sentimento de culpa não vem do castigo, mas da consciência, e a consciência julga o ato antes que ninguém o puna. O remorso, para Santo Tomás, é o juízo da razão que reconhece o mal feito (I, q. 79, a. 13), e ele existe mesmo onde não há castigo nenhum, e muitas vezes mais ali do que onde há. Nietzsche tem razão contra os que esperavam da prisão uma conversão. Não tem razão em concluir que a culpa é uma ilusão produzida por castigos que falharam. A culpa é o reconhecimento de uma desordem real, e esse reconhecimento é independente de ser ou não punido.

O argumento do prisioneiro que vê o juiz fazer o que ele fez merece uma resposta própria, porque é forte. Santo Tomás responde que os mesmos atos materiais mudam de espécie moral conforme a autoridade e o fim. Matar por vingança privada é homicídio. Executar uma sentença

justa por autoridade pública é ato de justiça (II-II, q. 64, a. 3). O prisioneiro que não vê a diferença não vê porque a sua razão está obscurecida pela paixão. Nietzsche toma o juízo do prisioneiro como revelação. Santo Tomás o tomaria como sintoma.

16

Neste ponto, já não posso evitar dar uma primeira expressão provisória à minha própria hipótese sobre a origem da «má consciência». Não é fácil fazê-la ser ouvida: ela precisa ser longamente ponderada, acompanhada e amadurecida. Considero a má consciência a doença profunda em que o homem teve de cair sob a pressão da mais radical de todas as mudanças pelas quais passou: aquela que ocorreu quando se viu definitivamente encerrado no domínio da sociedade e da paz.

Não foi diferente do que deve ter acontecido aos animais aquáticos quando se viram obrigados a se tornar animais terrestres ou perecer. Assim aconteceu àqueles semianimais tão bem adaptados à vida selvagem, à guerra, à errância, à aventura: de repente, todos os seus instintos perderam o valor e foram «desligados». Agora deveriam caminhar sobre os próprios pés e «sustentar a si mesmos», quando antes eram sustentados pela água. Um peso terrível recaía sobre eles. Sentiam-se desajeitados para as tarefas mais simples. Naquele mundo novo e desconhecido, já não tinham seus antigos guias, os impulsos reguladores que, de modo inconsciente, os conduziam com segurança. Aqueles infelizes estavam reduzidos a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos — à sua «consciência», seu órgão mais pobre e mais sujeito a erros!

Acredito que nunca houve sobre a Terra tamanho sentimento de miséria, tamanho mal-estar de chumbo. E, apesar disso, aqueles velhos instintos não haviam deixado, de uma hora para outra, de apresentar

suas exigências! Só era difícil e raramente possível atendê-las. Na maior parte do tempo, tinham de procurar satisfações novas e, por assim dizer, subterrâneas. Todos os instintos que não se descarregam para fora *se voltam para dentro*. É a isso que chamo *interiorização* do homem: só então começa a crescer nele aquilo que mais tarde se chama sua «alma». Todo o mundo interior, originalmente tênue, como que esticado entre duas peles, se ampliou e se desdobrou, ganhou profundidade, largura e altura na medida em que a descarga do homem para fora foi *impedida*.

Aquelas terríveis muralhas com que a organização estatal se protegia dos antigos instintos de liberdade — e os castigos estão entre as principais — fizeram com que todos os instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o próprio homem*. A hostilidade, a crueldade, o prazer de perseguir, de atacar de surpresa, de mudar, de destruir — tudo isso se voltando contra quem possui tais instintos: *essa* é a origem da «má consciência».

O homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, comprimido na estreiteza opressiva e na regularidade dos costumes, impacientemente se dilacerava, perseguia, roía, inquietava e maltratava, esse animal que se fere contra as grades da jaula em que se pretende «amansá-lo», esse ser privado de tudo e consumido pela saudade da vida selvagem, que teve de fazer de si mesmo uma aventura, uma câmara de tortura, um deserto inseguro e perigoso — esse louco, esse prisioneiro cheio de anseios e desespero, tornou-se o inventor da «má consciência». Com ele, porém, começava a maior e mais inquietante doença, da qual a humanidade até hoje não se curou: o sofrimento do homem *com o homem, consigo mesmo*. Consequência de uma separação violenta de seu passado animal, de uma espécie de salto e queda em novas situações e condições de existência, de uma declaração de guerra aos antigos instintos em que, até então, se apoiavam sua força, seu prazer e seu poder de causar medo.

Acrescentemos de imediato que, por outro lado, o fato de uma alma animal se voltar contra si mesma, tomar partido contra si mesma, introduziu sobre a Terra algo tão novo, profundo, inaudito, enigmático, contraditório *e cheio de futuro* que a própria fisionomia da Terra se transformou essencialmente. Na verdade, seriam necessários espectadores divinos para apreciar o espetáculo que então começava, cujo fim ainda não se pode prever: um espetáculo fino demais, admirável demais, paradoxal demais para que se desenrolasse sem sentido e sem ser notado em algum astro ridículo!

Desde então, o homem também se conta entre os lances mais inesperados e empolgantes no jogo de dados da «grande criança» de Heráclito, quer ela se chame Zeus, quer Acaso. Ele desperta por si um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza: como se algo se anunciasse e se preparasse com ele, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa...

17

Essa hipótese sobre a origem da má consciência tem como primeiro pressuposto que aquela mudança não foi gradual, nem voluntária, que não se apresentou como uma adaptação orgânica a novas condições, mas como uma ruptura, um salto, uma coerção, um destino incontornável, contra o qual não havia luta possível, nem sequer ressentimento. Como segundo pressuposto, tem que a inserção de uma população até então livre de freios e sem forma numa forma estável, assim como começou com um ato de violência, só foi levada a termo por uma sequência de atos de violência. Por isso, o «Estado» mais antigo surgiu como uma tirania terrível, uma maquinaria esmagadora e implacável, e continuou a funcionar até que aquela matéria-prima de

povo e semianimal não apenas estivesse bem amassada e maleável, mas também *formada*.

Empreguei a palavra «Estado»: é evidente a quem me refiro — algum bando de feras louras, uma raça de conquistadores e senhores que, organizada para a guerra e dotada da força de organizar, crava sem hesitação suas garras terríveis numa população talvez imensamente superior em número, mas ainda sem forma, ainda errante. É assim que o «Estado» começa sobre a Terra. Penso que já se descartou aquela fantasia que o fazia começar por um «contrato». Quem sabe mandar, quem é «senhor» por natureza, quem se apresenta com violência nos atos e nos gestos — que tem ele a ver com contratos!

Seres assim escapam a qualquer cálculo: eles chegam como o destino, sem motivo, razão, consideração ou pretexto. Estão presentes como o raio, terríveis demais, súbitos demais, convincentes demais, «diferentes» demais para que se possa sequer odiá-los. Sua obra é uma criação e imposição instintiva de formas. São os artistas mais involuntários, mais inconscientes que existem. Onde aparecem, em pouco tempo surge algo novo: uma estrutura de domínio que *vive*, na qual partes e funções estão delimitadas e relacionadas, na qual nada encontra lugar sem que antes lhe tenha sido atribuído um «sentido» em relação ao todo.

Esses organizadores natos não sabem o que é culpa, responsabilidade ou consideração. Neles governa aquele terrível egoísmo de artista, que olha com a dureza do bronze e se sabe de antemão justificado por toda a eternidade na «obra», como a mãe em seu filho. É evidente, desde o começo, que *não foi neles* que cresceu a «má consciência». Mas essa planta feia não teria crescido *sem eles*. Ela não existiria se, sob a pressão de seus golpes de martelo, de sua violência de artistas, uma quantidade imensa de liberdade não tivesse sido expulsa

do mundo — ao menos do mundo visível — e tornada, por assim dizer, *latente*.

Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força — já o compreendemos —, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no interior e que, por fim, só pode se descarregar e se soltar contra si mesmo: isso, somente isso, é a *má consciência* em seu começo.

18

Não se deve desprezar todo esse fenômeno só porque, de início, ele é feio e doloroso. No fundo, é a mesma força ativa que atua com maior grandeza naqueles artistas da violência e organizadores, construindo Estados, que aqui, interiormente, em escala menor, mais mesquinha, voltada para trás, cria para si a má consciência e edifica ideais negativos no «labirinto do peito», para falar com Goethe. É precisamente aquele *instinto de liberdade* — na minha linguagem: a vontade de poder. A diferença é que a matéria sobre a qual a natureza modeladora e violenta dessa força se exerce é, aqui, o próprio homem, todo o seu antigo eu animal — e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, os *outros* homens.

Essa violência secreta contra si, essa crueldade de artista, esse prazer de dar forma a si mesmo como a uma matéria difícil, resistente e sofredora, de gravar nela a fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um não, esse trabalho inquietante e terrivelmente prazeroso de uma alma que se divide voluntariamente contra si e se faz sofrer pelo prazer de fazer sofrer: toda essa má consciência *ativa* acabou — já se pode adivinhar — por trazer à luz, como verdadeira matriz de criações ideais e imaginárias, uma abundância de beleza nova e estranha, de afirmação, e talvez tenha produzido, pela primeira vez, *a própria* beleza...

Afinal, o que seria «belo» se a contradição não tivesse primeiro tomado consciência de si, se o feio não tivesse dito a si mesmo: «Sou feio»?... Ao menos, depois dessa indicação, ficará menos enigmático como pode haver a sugestão de um ideal, de uma beleza, em conceitos contraditórios como *altruísmo*, *abnegação*, *sacrifício de si*. E, daqui em diante, uma coisa se sabe, não duvido: de que natureza é, desde o início, o *prazer* sentido pelo altruísta, por quem renuncia a si mesmo, por quem se sacrifica. Esse prazer pertence à crueldade.

Isso basta, por enquanto, sobre a origem do «não egoísta» como valor *moral* e sobre a delimitação do terreno em que esse valor cresceu. Só a má consciência, só a vontade de maltratar a si mesmo fornece a condição para o *valor* do não egoísta.

COMENTÁRIO II.7

A interiorização e o nascimento da alma

O parágrafo 16 é o centro da segunda dissertação e talvez a página mais original de Nietzsche. A má consciência seria a doença em que o homem caiu quando, encerrado na sociedade e na paz, viu bloqueados os seus instintos de agressão e teve de voltá-los para dentro. “Todos os instintos que não se descarregam para fora se voltam para dentro”: é o que ele chama interiorização do homem, e é daí que teria nascido o que depois se chamou alma. O homem, animal preso, se tornou cruel consigo mesmo e inventou a má consciência para se ferir. Nietzsche vê nisso um acontecimento terrível e grandioso: o homem tornou-se interessante, a terra ganhou um futuro. O parágrafo 17 acrescenta que essa prisão foi imposta por uma raça de conquistadores, os fundadores do Estado, que não tinham má consciência nenhuma e a provocaram nos outros. E o 18 observa que a mesma força que criou o Estado criou, voltada para dentro, a beleza e a afirmação: o ideal, o altruísmo, a abnegação, tudo seria o prazer de fazer sofrer a si mesmo.

É preciso reconhecer a grandeza da hipótese antes de a julgar. Nietzsche viu que a vida interior do homem é feita, em parte, de forças que não puderam sair, e que a consciência, em muitos homens, é um tribunal cruel. Santo Tomás o sabia. A tristeza voltada para dentro, a acídia, o escrúpulo, o ódio de si são realidades que a *Suma* descreve entre os vícios e as paixões desordenadas (II-II, q. 35, sobre a acídia). O que Nietzsche descreve existe. O que ele erra é em tomá-lo pela origem da alma.

A alma, para Santo Tomás, não nasceu. É a forma do corpo, o princípio pelo qual o homem vive, sente e pensa (*Suma Teológica*, I, q. 75-76). O homem não a adquiriu quando foi domesticado. Tinha-a quando era caçador, e a tem o selvagem como o civilizado. A interiorização de que Nietzsche fala é real, mas é um acontecimento na alma, não a alma. E a consciência, antes de ser um instrumento de tortura, é um juízo: o ato pelo qual a razão aplica aos próprios atos o conhecimento do bem e do mal (I, q. 79, a. 13). Esse juízo pode adoecer e tornar-se crueldade contra si. Mas uma doença pressupõe a saúde, e a consciência sã existe: é a que reconhece a falta, repara e repousa.

Quanto ao Estado, Santo Tomás não o faz nascer de uma raça de conquistadores. A sociedade política é natural ao homem, porque o homem é animal social e precisa dos outros para viver bem, e a autoridade existiria mesmo no estado de inocência, não para dominar, mas para dirigir ao bem comum (I, q. 96, a. 4, e *De regno*, I, 1). Que muitos Estados tenham nascido pela violência é história. Que o Estado seja violência é outra coisa. Nietzsche confunde de novo a origem com a natureza.

19

A má consciência é uma doença, não há dúvida — mas uma doença como a gravidez é uma doença. Procuremos as condições em que essa doença atingiu seu ápice mais terrível e sublime: veremos o que, só então, realmente entrou no mundo. Para isso, porém, é preciso ter

fôlego — e primeiro devemos retornar mais uma vez a um ponto de vista anterior.

A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, de que já se falou longamente, foi novamente introduzida por interpretação — e de uma maneira historicamente muito peculiar e inquietante — numa relação em que talvez nos seja mais difícil compreendê-la, a nós, homens modernos: a relação dos *vivos* com seus *antepassados*. Na associação original de uma linhagem — estamos falando de tempos primitivos —, a geração viva reconhece, em cada ocasião, uma obrigação jurídica para com a geração anterior e, em especial, para com a primeira, fundadora da linhagem. De modo algum se trata apenas de um vínculo afetivo: haveria até boas razões para negar a existência desse vínculo durante o período mais longo da história do gênero humano.

Predomina aí a convicção de que a linhagem só *existe* graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados, e de que é preciso *retribuí-los* com sacrifícios e realizações. Reconhece-se, assim, uma *dívida*,²¹ que cresce continuamente, pois esses antepassados, continuando a existir como espíritos poderosos, não deixam de conceder à linhagem, por sua força, novas vantagens e adiantamentos. De graça, talvez? Mas nada é «de graça» naquelas épocas rudes e «pobres de alma». O que se pode dar em troca? Sacrifícios — de início, para alimentá-los, no sentido mais grosseiro —, festas, capelas, homenagens. Acima de tudo, obediência, pois todos os costumes, como obras dos antepassados, são também seus preceitos e ordens. Será que algum dia lhes damos o bastante?

Essa suspeita permanece e cresce. De tempos em tempos, ela impõe um grande pagamento de uma só vez, alguma retribuição monstruosa ao «credor» — por exemplo, o famoso sacrifício dos primogênitos: sangue, sangue humano, em todo caso. Segundo essa lógica, o *medo* do antepassado e de seu poder, a consciência de ter dívidas para com ele,

crece necessariamente na mesma proporção em que cresce o poder da própria linhagem, em que esta se apresenta cada vez mais vitoriosa, independente, honrada e temida. E não o contrário! Cada passo em direção ao enfraquecimento da linhagem, todos os acontecimentos desastrosos, todos os sinais de degeneração e de uma dissolução que se aproxima *diminuem*, ao contrário, também o medo do espírito de seu fundador e produzem uma ideia cada vez menor de sua sabedoria, de seu cuidado providente e da presença de seu poder.

Levemos até o fim essa lógica grosseira: os antepassados das linhagens *mais poderosas* devem ter crescido, na imaginação alimentada pelo medo crescente, até dimensões monstruosas, sendo relegados à obscuridade de algo divinamente inquietante e inconcebível. Por fim, o antepassado é necessariamente transfigurado em *deus*. Talvez esteja aqui a própria origem dos deuses: uma origem, portanto, no *medo*!... E quem considerar necessário acrescentar «mas também na piedade filial!» dificilmente terá razão quanto àquele período mais longo do gênero humano, sua época primitiva. Terá razão, porém, tanto mais quanto ao período *intermediário*, em que se formam as linhagens nobres. Estas, de fato, devolveram com juro a seus criadores, aos antepassados — heróis, deuses —, todas as qualidades que, nesse meio-tempo, haviam se revelado nelas mesmas: as qualidades *nobres*.

Mais adiante lançaremos outro olhar sobre esse enobrecimento e refinamento dos deuses — que, naturalmente, é coisa inteiramente diferente de sua «santificação». Por enquanto, levemos até o fim o percurso de todo esse desenvolvimento da consciência de dívida.

20

A consciência de ter dívidas para com a divindade, como ensina a história, de modo algum chegou ao fim com a decadência da forma de

organização da «comunidade» baseada em laços de sangue. Assim como herdou da nobreza das linhagens os conceitos de «bom» e «ruim», juntamente com sua inclinação psicológica fundamental a estabelecer hierarquias, a humanidade recebeu, na herança das divindades de linhagens e tribos, também a pressão de dívidas ainda não pagas e o desejo de quitá-las. A transição se faz por meio daquelas vastas populações de escravos e servos que, seja por coerção, seja por submissão e imitação, se adaptaram ao culto dos deuses de seus senhores. A partir delas, essa herança transborda em todas as direções.

O sentimento de culpa perante a divindade não deixou de crescer durante vários milênios, sempre na mesma proporção em que o conceito de Deus e o sentimento do divino cresceram e foram elevados sobre a Terra. Toda a história das lutas étnicas, das vitórias, reconciliações e fusões, tudo o que precede o ordenamento hierárquico definitivo de todos os componentes de um povo em cada grande síntese racial, se reflete no emaranhado das genealogias de seus deuses, nas lendas de suas lutas, vitórias e reconciliações. O avanço para impérios universais é sempre também um avanço para divindades universais. O despotismo, ao subjugar a nobreza independente, sempre prepara o caminho para alguma forma de monoteísmo.

Por isso, o surgimento do Deus cristão, como o deus máximo alcançado até então, também trouxe à Terra o máximo do sentimento de culpa. Supondo que tenhamos entrado pouco a pouco no movimento *inverso*, seria possível deduzir, com considerável probabilidade, do declínio incontível da fé no Deus cristão que já existe também um declínio significativo da consciência humana de culpa. Não se pode sequer afastar a perspectiva de que a vitória completa e definitiva do ateísmo possa libertar a humanidade de todo esse sentimento de ter dívidas para com seu começo, sua *causa prima*, sua causa primeira. Ateísmo e uma espécie de *segunda inocência* pertencem um ao outro.

21

Isso basta, por enquanto, de maneira breve e esquemática, sobre a ligação dos conceitos de «culpa» e «dever» com pressupostos religiosos. Até aqui, deixei propositalmente de lado a verdadeira moralização desses conceitos: seu recuo para a consciência — mais precisamente, o entrelaçamento da *má* consciência com o conceito de Deus. No fim da seção anterior, falei até como se essa moralização não existisse e, portanto, como se esses conceitos necessariamente devessem chegar ao fim agora que caiu seu pressuposto: a fé em nosso «credor», em Deus. A realidade se afasta disso de uma maneira terrível.

Com a moralização dos conceitos de culpa e dever, com seu recuo para a *má* consciência, ocorre justamente a tentativa de *inverter* a direção do desenvolvimento que acabamos de descrever ou, ao menos, de deter seu movimento. Agora, a perspectiva de uma quitação definitiva *deve* se fechar de uma vez por todas sob o pessimismo. Agora, o olhar *deve* se chocar, sem consolo, contra uma impossibilidade de ferro e ser repellido. Agora, aqueles conceitos de «culpa» e «dever» *devem* se voltar para trás — contra *quem*, afinal?

Não pode haver dúvida: primeiro, contra o «devedor», em quem a má consciência agora se fixa, se entranha, se alastra e cresce, como um pólipó, em todas as direções e profundidades, até que, com a impossibilidade de quitar a dívida, se concebe também a impossibilidade de concluir a expiação, a ideia de que ela não pode ser saldada — a ideia do «castigo *eterno*». Por fim, porém, volta-se até mesmo contra o «credor». Pense-se na causa primeira do homem, no começo do gênero humano, em seu antepassado, que passa a carregar uma maldição — «Adão», «pecado original», «ausência de liberdade da vontade». Ou na natureza, de cujo seio o homem nasce e na qual agora se introduz o princípio mau — «demonização da natureza». Ou

na existência em geral, que resta como *sem valor em si*: afastamento niilista da existência, desejo do nada ou de seu «oposto», de um outro modo de ser, budismo e coisas afins.

Até que, de repente, nos vemos diante daquele recurso paradoxal e aterrador em que a humanidade torturada encontrou um alívio temporário, aquele golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa do homem, o próprio Deus recebendo de si mesmo o pagamento, Deus como o único capaz de quitar pelo homem aquilo que, para o próprio homem, se tornara impossível quitar — o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor* — será possível acreditar? —, por amor a seu devedor!...

COMENTÁRIO II.8

A dívida impagável e o Deus credor

Os parágrafos 19 a 21 aplicam ao sacramento a lógica da dívida. A comunidade primitiva se sentia devedora dos antepassados, e quanto mais poderosa se tornava, mais crescia a dívida, até que o antepassado se transformou em deus. O cristianismo, com o seu Deus máximo, produziu o máximo de sentimento de dívida. E, como o homem não podia pagar, a dívida se tornou impagável, a penitência eterna, e o credor se tornou o próprio torturador. Nietzsche vê nisso o golpe de gênio do cristianismo: Deus que se sacrifica para pagar a dívida do homem, o credor que paga por amor ao devedor, e o homem que, incapaz de retribuir, se afunda na culpa infinita.

A descrição tem a forma da doutrina católica da redenção, e por isso impressiona. Mas inverte o sentido de cada termo, e convém restaurá-los um a um. Primeiro, a dívida. Santo Tomás ensina que o pecado é uma ofensa a Deus e contrai um débito de pena, porque perturba a ordem da justiça divina (*Suma Teológica*, I-II, q. 87, a. 1 e 3). Mas Deus não ganha nada com o pagamento. Nada se acrescenta a Deus pela satisfação, nada lhe falta pela ofensa. A ordem que o pecado perturba é a do homem e do

universo, não a de Deus, e é o homem que fica em dívida consigo mesmo e com a sua própria natureza. O credor de Nietzsche cobra para si. O Deus de Santo Tomás exige a reparação pelo bem do devedor.

Segundo, a impossibilidade de pagar. É verdade que o homem não pode satisfazer por si mesmo pela ofensa feita a Deus, porque a gravidade da ofensa se mede pela dignidade do ofendido, que é infinita (III, q. 1, a. 2, ad 2). Nietzsche viu bem esse ponto. Mas tirou a conclusão errada. Para ele, a dívida impagável produz a culpa infinita. Para Santo Tomás, produz a Encarnação. Deus não deixa o homem na dívida: torna-se homem para que um homem pudesse pagar o que nenhum homem podia (III, q. 46, a. 1-3, e q. 48, a. 2). A satisfação de Cristo não é um truque do credor. É um dom, e um dom que o devedor pode aceitar ou recusar.

Terceiro, a culpa. Nietzsche diz que o cristianismo é a religião do máximo de culpa. É o contrário. O cristianismo é a religião do máximo de perdão, e Santo Tomás ensina que o perdão é real: o pecado é apagado pela graça, o débito de pena eterna é remitido, e o homem fica em paz com Deus (III, q. 86). A culpa infinita que Nietzsche descreve é a culpa de quem não acredita no perdão. É, exatamente, a culpa do homem sem fé. Nietzsche atribuiu ao cristianismo a doença que nasce da sua ausência.

22

Já se terá adivinhado *o que* de fato aconteceu em tudo isso e *por baixo* de tudo isso. Aquela vontade de se torturar, aquela crueldade recuada do homem-animal interiorizado, acuado para dentro de si, encerrado no «Estado» para ser amansado, que inventou a má consciência para ferir a si mesmo depois que se bloqueou a saída *mais natural* dessa vontade de ferir — esse homem da má consciência se apoderou do pressuposto religioso para levar sua autotortura ao grau mais horrendo de dureza e intensidade.

Uma dívida para com *Deus*: esse pensamento se torna para ele instrumento de tortura. Em «Deus», ele apreende os contrastes

extremos que consegue encontrar com seus instintos animais mais próprios e inseparáveis. Reinterpreta esses mesmos instintos como culpa perante Deus, como hostilidade, rebelião e revolta contra o «Senhor», o «Pai», o ancestral primeiro e começo do mundo. Ele se estica entre os polos da contradição «Deus» e «Diabo». Projeta para fora todo não que dirige a si mesmo, à natureza, à naturalidade, à realidade de seu ser, como um sim, como algo que existe, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus carrasco, como além, como eternidade, como tormento sem fim, como inferno, como imensurabilidade de castigo e culpa.

É uma espécie de loucura da vontade na crueldade psíquica que simplesmente não tem igual: a *vontade* do homem de se considerar culpado e condenável até o ponto de não haver expiação, sua *vontade* de se pensar castigado sem que o castigo jamais possa equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar o fundamento mais profundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para cortar de uma vez por todas qualquer saída desse labirinto de «ideias fixas», sua *vontade* de erguer um ideal — o do «Deus santo» — diante do qual possa ter a certeza palpável de sua absoluta indignidade.

Oh, essa besta louca e triste que é o homem! Que ideias lhe ocorrem, que contranatureza, que paroxismos de absurdo, que *bestialidade da ideia* irrompe assim que ela é um pouco impedida de ser *besta em ato*!... Tudo isso é interessante até o excesso, mas também de uma tristeza tão negra, sombria e debilitante que precisamos nos proibir à força de olhar por tempo demais para esses abismos. Há aqui *doença*, sem dúvida: a doença mais terrível que até hoje devastou o homem. E quem ainda consegue ouvir — mas hoje já não se tem ouvidos para isso! — como, nessa noite de tormento e contrassenso, ressoou o grito de *amor*, o grito do êxtase mais ardentemente desejado, da redenção no *amor*, se afasta

tomado por um horror invencível... Há tanta coisa terrível no homem!...
A Terra já foi um hospício por tempo demais!...

23

Isso basta, de uma vez por todas, sobre a origem do «Deus santo». Que a concepção de deuses *em si* não precisa necessariamente levar a essa degradação da imaginação, cuja representação não podíamos nos poupar por um momento e que existem maneiras *mais nobres* de se servir da invenção de deuses do que para essa autocrucificação e esse aviltamento do homem por si mesmo, em que os últimos milênios da Europa demonstraram sua maestria — felizmente ainda se pode perceber tudo isso a cada olhar lançado aos *deuses gregos*. Neles, nesses reflexos de homens nobres e soberanos, o *animal* no homem se sentia divinizado e *não* se dilacerava, *não* se enfurecia contra si próprio!

Durante a maior parte de sua história, esses gregos se serviram de seus deuses justamente para manter a «má consciência» à distância, para poder continuar a se alegrar com a liberdade da alma: portanto, no sentido contrário ao uso que o cristianismo fez de seu Deus. Foram *muito longe* nisso, essas crianças magníficas e de coração de leão. E nada menos que a autoridade do próprio Zeus homérico lhes dá a entender, aqui e ali, que facilitam demais as coisas para si. «É espantoso!», diz ele certa vez — trata-se do caso de Egisto, um caso *muito* grave:

«É espantoso como os mortais se queixam dos deuses!
Pensam que *o mal vem apenas de nós*, mas eles mesmos,
Por insensatez, até contra o destino, criam sua miséria.»

Ao mesmo tempo, porém, pode-se ouvir e perceber que também esse espectador e juiz olímpico está longe de lhes guardar rancor e de pensar mal deles por causa disso. «Como são *tolos*!», pensa ele diante

dos crimes dos mortais. E «tolice», «falta de juízo», um pouco de «transtorno na cabeça»: isso foi o que os próprios gregos, mesmo em sua época mais forte e corajosa, *admitiram* como causa de muitas coisas ruins e desastrosas — tolice, *não* pecado! Vocês compreendem isso?...

Mas até esse transtorno na cabeça era um problema. «Como ele é sequer possível? De onde pode ter vindo, em cabeças como as *nossas*, de homens de nascimento nobre, afortunados, bem constituídos, da melhor sociedade, homens de nobreza e virtude?» Assim se perguntava o grego nobre, durante séculos, diante de cada atrocidade e sacrilégio incompreensível com que alguém de sua condição se havia manchado. «Algum *deus* deve tê-lo enlouquecido», dizia finalmente a si mesmo, balançando a cabeça... Essa saída é *típica* dos gregos...

Assim, naquela época, os deuses serviam para justificar o homem, até certo ponto, também no que ele fazia de ruim: serviam como causas do mal. Naquele tempo, não tomavam sobre si o castigo, mas — o que é *mais nobre* — a culpa...

COMENTÁRIO II.9

Deus como instrumento de tortura e os deuses gregos

O parágrafo 22 leva a hipótese ao extremo. O homem da má consciência, diz Nietzsche, se apoderou do pressuposto religioso para levar a sua autotortura ao ápice: fez de Deus o credor que nunca pode ser pago, o juiz, o carrasco, o além que o condena. E chama a isso “uma espécie de loucura da vontade”, uma crueldade psíquica sem igual. A vontade do homem de se sentir culpado a ponto de nenhuma expiação bastar. O parágrafo 23 opõe a isso os deuses gregos, que os gregos inventaram para justificar o homem: quando um grego fazia algo mau, dizia que um deus o tinha enlouquecido, e assim os deuses serviam de causa do mal, tomando sobre si não o castigo, mas a culpa.

A comparação é instrutiva, mas no sentido oposto ao que Nietzsche pretende. Os deuses gregos tomavam a culpa para si, e o homem ficava

inocente. É a religião da irresponsabilidade. Nietzsche a chama nobre. Santo Tomás diria que é a religião que nega a liberdade, porque, se o deus causa a loucura, o homem não é agente, e, se não é agente, não é homem. O cristianismo faz o contrário: deixa ao homem a sua culpa, porque lhe reconhece a liberdade, e por isso pode oferecer-lhe o perdão. Só se perdoa a quem é responsável. Os deuses gregos não perdoavam, porque não havia nada a perdoar.

Quanto ao Deus carrasco, Santo Tomás tem uma doutrina que Nietzsche deveria ter conhecido, porque é a doutrina de todo confessor: o temor servil, que teme Deus como se teme um castigo, é imperfeito, e deve dar lugar ao temor filial, que teme ofender quem se ama (*Suma Teológica*, II-II, q. 19, a. 2 e 4). A religião que Nietzsche descreve, feita de terror e autotortura, é a religião do temor servil não convertido. Existe. Santo Tomás a chama imperfeita e ensina a sair dela. O amor, diz ele, expulsa o temor servil (q. 19, a. 10). O cristão que vive sob um Deus carrasco não é o cristão. É o cristão que ainda não começou.

E resta uma observação sobre a “loucura da vontade”. Nietzsche vê no homem que se sente culpado diante de Deus uma vontade de sofrer. Santo Tomás vê uma vontade de verdade. O homem que reconhece a sua culpa diante de Deus não inventa um torturador. Reconhece uma ordem que violou e um amor que ofendeu. O sentimento é doloroso, e Santo Tomás o chama contrição, que é dor pelo pecado. Mas a contrição não é autotortura. É o início da cura, porque é o momento em que a vontade, que se tinha afastado, volta a querer o bem (III, q. 85, a. 1 e 4-5). A diferença entre a loucura que Nietzsche descreve e a contrição que Santo Tomás descreve é a diferença entre o doente que se fere e o doente que deixa o médico tocá-lo.

24

Como se vê, termino com três pontos de interrogação. «Afim, está-se erguendo aqui um ideal ou derrubando um?», talvez me perguntem... Mas vocês já se perguntaram suficientemente quanto

custou sobre a Terra erguer *cada* ideal? Quanta realidade foi sempre necessário caluniar e desconhecer para isso, quanta mentira santificar, quanta consciência perturbar, quanto «Deus» sacrificar a cada vez? Para que um santuário possa ser erguido, *é preciso destruir um santuário*: essa é a lei — mostrem-me um caso em que ela não tenha sido cumprida!...

Nós, homens modernos, somos os herdeiros de milênios de vivisseção da consciência e de tortura do animal que há em nós. Nisso temos nossa prática mais longa, talvez nossa arte — em todo caso, nosso refinamento, nosso gosto mimado. Por tempo demais, o homem olhou suas inclinações naturais com «maus olhos», de modo que elas acabaram por se irmanar, dentro dele, com a «má consciência». Uma tentativa inversa seria possível *em si* — mas quem é forte o bastante para isso? —: irmanar com a má consciência as inclinações *antinaturais*, todas aquelas aspirações ao além, ao que é contrário aos sentidos, aos instintos, à natureza, ao animal. Em suma, os ideais que existiram até agora, todos eles ideais hostis à vida, ideais que caluniam o mundo.

A quem nos dirigir hoje com *tais* esperanças e exigências?... Teríamos contra nós justamente os homens *bons*. Além deles, como é de esperar, os acomodados, os conformados, os vaidosos, os exaltados, os cansados... O que ofende mais profundamente, o que separa de maneira tão radical quanto deixar entrever um pouco do rigor e da altura com que tratamos a nós mesmos? E, por outro lado, como todos se mostram receptivos e afetuosos conosco tão logo fazemos como todo mundo e nos «deixamos levar» como todo mundo!...

Para aquela meta, seria necessária *outra* espécie de espíritos, diferente da que provavelmente se encontra nesta época: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, a aventura, o perigo, até a dor, se tornaram uma necessidade. Seria preciso o hábito

do ar cortante das alturas, das caminhadas de inverno, do gelo e das montanhas em todos os sentidos. Seria necessária até uma espécie de maldade sublime, uma ousadia extrema do conhecimento, inteiramente segura de si, como a que pertence à grande saúde. Em suma — e isso já é grave o bastante —, seria necessária precisamente essa *grande saúde!*...

Será ela sequer possível hoje?... Mas algum dia, numa época mais forte que este presente apodrecido e cheio de dúvidas sobre si, ele terá de vir: o homem *redentor*, de grande amor e desprezo, o espírito criador cuja força impetuosa o afasta sempre de todo refúgio à margem e de todo além. O povo entende mal sua solidão, como se ela fosse uma fuga *da* realidade, quando é apenas seu mergulho, sua escavação, seu aprofundamento *na* realidade, para que um dia, quando voltar à luz, traga de dentro dela a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal até então vigente lançou sobre ela.

Esse homem do futuro, que nos libertará tanto do ideal vigente quanto *daquilo que necessariamente nasceu dele*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade livre outra vez, que devolve à Terra sua meta e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — *ele terá de vir um dia...*

25

Mas o que estou dizendo? Basta! Basta! Neste ponto, só uma coisa me convém: calar. Caso contrário, eu me intrometeria no que só é permitido a alguém mais jovem, mais «futuro», mais forte que eu — no que só é permitido a *Zaratustra, Zaratustra, o sem-deus...*

COMENTÁRIO II.10

O homem redentor e o silêncio de Zaratustra

A segunda dissertação termina com uma profecia. Nietzsche pergunta se está erguendo um ideal ou derrubando um, e responde que todo ideal custou calúnia da realidade, mentira santificada, consciência perturbada. Propõe então a tarefa inversa: ligar a má consciência não aos instintos naturais, mas às inclinações antinaturais, ao além, ao ideal, à negação da vida. Para isso seria preciso outro tipo de espírito, “fortalecido por guerras e vitórias”, e um homem do futuro que redimisse a realidade da maldição que o ideal lançou sobre ela: “esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada”. E então Nietzsche se cala: a tarefa é de Zaratustra, que é “mais jovem, mais forte, mais do futuro” do que ele.

Repare-se no vocabulário. Redenção, salvação, vencedor, meio-dia, grande decisão. Nietzsche quer libertar o homem do cristianismo e só consegue dizê-lo com palavras cristãs. O homem do futuro é um redentor. A sua obra é uma redenção. A sua vinda é esperada. Não é acidente de estilo. É a prova de que o problema que Nietzsche formula é o problema cristão, o da salvação, e de que ele não encontrou outra forma de o pensar. Santo Tomás diria que a vontade humana não pode deixar de querer a felicidade e a libertação do mal (*Suma Teológica*, I-II, q. 5, a. 8), e que, quando recusa o Redentor, inventa outro, porque não suporta ficar sem redenção.

A tarefa que Nietzsche propõe, ligar a má consciência ao ideal e não à natureza, é a inversão exata do que Santo Tomás chama ordem. Para a *Suma*, a consciência deve acusar o que é contra a natureza racional do homem, e a natureza racional inclui a ordenação a Deus, que é o seu fim (I-II, q. 94, a. 2). O que Nietzsche chama “inclinações antinaturais”, o além, o ideal, a abnegação, são para Santo Tomás as inclinações mais naturais de todas, porque o homem é feito para conhecer a verdade e viver em sociedade, e, acima disso, para ver a Deus. A natureza de Nietzsche é a do animal. A de Santo Tomás é a do homem.

E o silêncio final é significativo. Nietzsche, que destruiu três ideais em três dissertações, não ergue nenhum. Remete a Zaratustra, isto é, a um

personagem, a uma ficção. O homem do futuro não tem rosto. Santo Tomás, que não tem a eloquência de Nietzsche, tem o que ele não tem: um nome para o Redentor, uma doutrina sobre o que ele fez e uma descrição do que o homem redimido se torna. O leitor pode preferir a ficção. Mas deve saber que é uma ficção, e que o próprio autor o confessa quando passa a palavra a quem não existe.

O que significam os ideais ascéticos?

Despreocupados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é uma mulher, só ama um guerreiro.

Assim falou Zarathustra.

1

O que significam os ideais ascéticos? — Para os artistas, nada ou coisas demais. Para os filósofos e os eruditos, algo como um faro e um instinto para as condições mais favoráveis a uma elevada vida do espírito. Para as mulheres, no melhor dos casos, um encanto sedutor *a mais*, um pouco de *morbidezza*, de suave delicadeza, sobre a bela carne, a aparência angelical de um animalzinho bonito e bem nutrido. Para os fisiologicamente malogrados e desgostosos — a *maioria* dos mortais —, uma tentativa de se julgar «bons demais» para este mundo, uma forma sagrada de devassidão, seu principal recurso contra a dor persistente e o tédio. Para os sacerdotes, a verdadeira fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e também a autorização «suprema» para exercê-lo. Para os santos, por fim, um pretexto para hibernar, sua *novíssima glorie cupid*, sua última ambição de glória, seu repouso no nada — «Deus» —, sua forma de loucura.

Mas o simples fato de o ideal ascético ter significado tanto para o ser humano exprime a característica fundamental da vontade humana, seu *horror vacui*, seu horror ao vazio: *ela precisa de uma meta* — e prefere ainda querer *o nada* a *nada* querer. — Estão me entendendo?... Entenderam?... «*Absolutamente não, meu senhor!*» — Começemos, então, de novo.

2

O que significam os ideais ascéticos? — Ou, para escolher um caso particular sobre o qual me pediram conselho tantas vezes: o que significa, por exemplo, que um artista como Richard Wagner, já velho, preste homenagem à castidade? Em certo sentido, é verdade, ele sempre o fez. Mas só no fim a homenageou em sentido ascético. O que significa essa mudança de «disposição», essa reviravolta radical? — Pois foi disso que se tratou: com ela, Wagner passou diretamente ao seu contrário. O que significa que um artista se converta no seu contrário?...

Se quisermos nos deter um pouco nessa pergunta, logo nos vem à lembrança a época talvez melhor, mais forte, mais alegre e mais *corajosa* da vida de Wagner: aquela em que a ideia das *Bodas de Lutero* o ocupava íntima e profundamente. Quem sabe quais acasos fizeram com que hoje tenhamos *Os mestres cantores* em lugar dessa música nupcial? E quanto dela talvez ainda ressoe naqueles? Mas não resta dúvida de que essas «Bodas de Lutero» também teriam sido um elogio à castidade. E, naturalmente, um elogio à sensualidade: — justamente assim a coisa me pareceria em ordem, justamente assim também teria sido «wagneriana». Pois não há oposição necessária entre castidade e sensualidade: todo bom casamento, toda verdadeira ligação amorosa está além dessa oposição.

Wagner teria feito bem, parece-me, em recordar aos seus alemães esse fato *agradável*, com a ajuda de uma graciosa e corajosa comédia sobre Lutero: pois sempre houve, e ainda há, entre os alemães, muitos caluniadores da sensualidade. E talvez o maior mérito de Lutero tenha sido precisamente a coragem de assumir a própria *sensualidade* — na época, com bastante delicadeza, chamavam-na de «liberdade evangélica»... Mas mesmo quando existe de fato aquela oposição entre castidade e sensualidade, felizmente ela está longe de precisar ser uma oposição trágica. Isso deve valer, ao menos, para os mortais mais bem constituídos e mais animosos, que estão longe de incluir, sem mais, seu equilíbrio instável entre «animal e anjo» entre os argumentos contra a existência. Os mais sutis e luminosos, como Goethe, como Hafiz, chegaram a ver nisso um atrativo *a mais* da vida. São precisamente essas «contradições» que seduzem para a existência...

Por outro lado, compreende-se muito bem que, quando se consegue levar os porcos malogrados a adorar a castidade — e existem porcos assim! —, eles só vejam e adorem nela seu contrário, o contrário do porco malogrado. Oh, com que grunhidos trágicos e que fervor! Pode-se imaginar: aquela oposição penosa e supérflua que Richard Wagner quis, indiscutivelmente, pôr em música e levar ao palco no fim da vida. *Mas para quê?*, é justo perguntar. Pois o que esses porcos tinham a ver com ele? O que têm a ver conosco? —

COMENTÁRIO III.1

O que significam os ideais ascéticos: a pergunta e o seu alcance

A terceira dissertação é, segundo o prefácio, o comentário de um único aforismo, a epígrafe tirada de *Assim falou Zaratustra*: a sabedoria é uma mulher e só ama um guerreiro. O primeiro parágrafo responde à pergunta do título com um catálogo: para os artistas, o ideal ascético é nada ou coisas demais. Para os filósofos, um faro para as condições da vida

do espírito. Para as mulheres, um encanto a mais. Para os fisiologicamente mal constituídos, uma tentativa de se verem bons demais para este mundo. Para os sacerdotes, a sua fé e o seu instrumento de poder. Para os santos, um pretexto para hibernar, o seu repouso no nada. E então a frase que resume o livro inteiro: que o ideal ascético tenha significado tanto para o homem exprime o fato fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*, ela precisa de uma meta, e prefere ainda querer o nada a nada querer.

A frase é de uma profundidade que merece ser tomada a sério por quem a quiser refutar. Nietzsche viu que a vontade humana não pode ficar sem objeto, que o homem precisa de um fim, e que, na falta de um fim verdadeiro, se agarra a qualquer um, até ao nada. Santo Tomás diz a mesma coisa no começo da segunda parte da *Suma*: a vontade humana quer necessariamente a felicidade, isto é, o fim último, e não pode não o querer (*Suma Teológica*, I-II, q. 10, a. 2). O que ela pode é errar sobre em que consiste a felicidade, e pôr o seu bem onde não está (I-II, q. 2). O *horror vacui* de Nietzsche é o nome fisiológico do que Santo Tomás chama desejo natural de beatitude. Os dois descrevem o mesmo fato. Divergem sobre o que ele significa.

Para Nietzsche, a necessidade de uma meta é um fato da vontade, sem fundamento fora dela, e o ideal ascético é a meta que os doentes inventaram para não morrer de vazio. Para Santo Tomás, a necessidade de uma meta é o sinal de que a meta existe. Nenhum desejo natural é vão, e, se o homem não pode não querer a felicidade perfeita, é porque a felicidade perfeita é possível (*Suma contra os Gentios*, III, c. 48). O vazio que a vontade abomina não é prova de que ela se engana ao querer. É prova de que foi feita para algo que ainda não possui. Nietzsche viu o buraco e concluiu que não há nada que o preencha. Santo Tomás viu o mesmo buraco e concluiu que ele tem a forma de Deus.

O parágrafo 2, sobre Wagner, serve de caso particular: o que significa que um artista, no fim da vida, preste homenagem à castidade? Nietzsche vê aí uma contradição e um sintoma. Santo Tomás diria que a castidade não contradiz a sensualidade, mas a ordena (II-II, q. 151). O Wagner de

Parsifal pode ter sido insincero, e Nietzsche, que o conheceu, tinha direito à suspeita. Mas a suspeita sobre um homem não é uma doutrina sobre a virtude.

3

Não podemos, é claro, contornar a outra pergunta: o que ele tinha a ver com aquela masculina — ah, tão pouco masculina! — «simplicidade da roça», aquele pobre-diabo, aquele rapaz ingênuo, Parsifal, que acaba sendo transformado por ele em católico com meios tão comprometedores? Como? Esse Parsifal era mesmo para ser levado *a sério*? Poderíamos ser tentados a supor, e até desejar, o contrário: que o *Parsifal* de Wagner tivesse uma intenção alegre, como uma peça de encerramento, um drama satírico com que o trágico Wagner quisesse se despedir de nós, também de si mesmo e, sobretudo, *da tragédia*, de uma maneira que lhe fosse própria e digna. Isto é, com um excesso da mais elevada e atrevida paródia do próprio trágico, de toda a terrível seriedade e miséria terrenas de outrora, *da forma mais grosseira*, enfim superada, da contranatureza do ideal ascético.²²

Isso, como disse, seria precisamente digno de um grande autor trágico: pois ele, como todo artista, só alcança o último cume de sua grandeza quando sabe ver a si mesmo e a sua arte *abaixo* de si — quando sabe *rir* de si mesmo. Será o *Parsifal* de Wagner seu riso secreto de superioridade diante de si próprio, o triunfo de sua liberdade artística, de sua capacidade de se colocar além da própria arte, finalmente conquistadas no mais alto grau? Gostaríamos, como disse, que assim fosse. Pois o que seria um *Parsifal* concebido *a sério*? É mesmo necessário ver nele, como alguém me disse, «o rebento monstruoso de um ódio enlouquecido contra o conhecimento, o espírito e a sensualidade»? Uma maldição lançada aos sentidos e ao espírito num mesmo ódio e num só fôlego? Uma apostasia, um retorno a ideais

cristãos, doentios e obscurantistas? E, por fim, até uma negação e uma anulação de si mesmo por parte de um artista que, até então, empregara toda a força de sua vontade no sentido contrário, isto é, na *máxima espiritualização e sensualização* de sua arte? E não só de sua arte: também de sua vida.

Lembremos com que entusiasmo Wagner seguiu, em seu tempo, os passos do filósofo Feuerbach. A expressão de Feuerbach, «sensualidade saudável», soava aos ouvidos de Wagner, nos anos 1830 e 1840, como aos de tantos alemães — eles se chamavam de «*jovens alemães*» —, como a palavra da redenção. Terá ele, por fim, *aprendido o contrário*? Pois ao menos parece que, no fim, teve vontade de *ensinar o contrário*... E não apenas com os trombones de *Parsifal*, do alto do palco: nos escritos sombrios de seus últimos anos, tão pouco livres quanto desorientados, há uma centena de passagens em que se trai um desejo e uma vontade secretos — uma vontade desalentada, insegura, inconfessável — de pregar, muito concretamente, a volta atrás, a conversão, a negação, o cristianismo, a Idade Média, e de dizer aos seus discípulos: «Não é nada! Procurem a salvação em outro lugar!» Até o «sangue do Redentor» é invocado uma vez...

4

Deixem-me dizer o que penso de um caso como esse, que tem tantos aspectos penosos — e é um caso *típico*: certamente o melhor é separar o artista de sua obra a ponto de não levá-lo tão a sério quanto a ela. Afinal, ele é apenas a condição prévia de sua obra, o ventre materno, o solo, em certas circunstâncias o adubo e o esterco sobre os quais, e dos quais, ela cresce. Portanto, na maioria dos casos, é algo que precisamos esquecer se quisermos desfrutar da própria obra. A investigação da *origem* de uma obra diz respeito aos fisiólogos e aos vivissectores do espírito: nunca, jamais, aos homens de sensibilidade estética, aos artistas!

O poeta que concebeu e deu forma a *Parsifal* tampouco foi poupado de penetrar e descer profunda, radical, até terrivelmente nas contradições da alma medieval, de se afastar hostilmente de toda elevação, rigor e disciplina do espírito, de uma espécie de *perversidade* intelectual — se me permitem a palavra —, assim como uma mulher grávida não é poupada dos incômodos e das estranhezas da gravidez. Coisas que, como disse, é preciso *esquecer* para se alegrar com a criança.

Devemos nos guardar da confusão em que o próprio artista cai tão facilmente, por *contiguidade* psicológica, para falar como os ingleses: como se ele mesmo *fosse* aquilo que é capaz de representar, imaginar, expressar. Na verdade, ocorre o seguinte: *se* ele fosse aquilo, simplesmente não o representaria, não o imaginaria, não o expressaria. Homero não teria criado Aquiles, nem Goethe, Fausto, se Homero fosse Aquiles e Goethe fosse Fausto. Um artista completo e inteiro está separado do «real», da realidade, por toda a eternidade. Por outro lado, compreende-se que essa eterna «irrealidade» e falsidade de sua existência mais íntima possa às vezes cansá-lo até o desespero — e que, então, ele tente alcançar justamente o domínio que mais lhe é proibido, a realidade, tente *ser* de verdade. Com que resultado? É fácil adivinhar...

Essa é a *veleidade típica* do artista: a mesma veleidade a que sucumbiu Wagner já velho, e pela qual precisou pagar tão caro, de modo tão desastroso — perdeu com ela a parte mais valiosa de seus amigos. Mas, por fim, mesmo deixando inteiramente de lado essa veleidade, quem não desejaria, em benefício do próprio Wagner, que ele tivesse se despedido de nós e de sua arte de *outra* maneira? Não com um *Parsifal*, mas de modo mais vitorioso, mais seguro de si, mais wagneriano — menos enganador, menos ambíguo quanto ao conjunto de suas aspirações, menos schopenhaueriano, menos niilista?...

5

— O que significam, então, os ideais ascéticos? No caso de um artista, já começamos a compreender: *absolutamente nada!*... Ou coisas tão diversas que dá no mesmo que nada!... Deixemos de lado os artistas, por enquanto: eles estão longe de ocupar uma posição suficientemente independente no mundo e *contra* o mundo para que suas avaliações e as mudanças dessas avaliações mereçam interesse *por si mesmas!* Foram, em todas as épocas, criados de quarto de uma moral, de uma filosofia ou de uma religião, sem falar que, infelizmente, foram muitas vezes os cortesãos flexíveis demais de seus seguidores e protetores, e adutores de faro apurado diante dos poderes antigos ou dos que acabavam de surgir. No mínimo, precisam sempre de uma defesa, de um apoio, de uma autoridade já estabelecida: os artistas nunca se sustentam sozinhos. Ficar sozinho contraria seus instintos mais profundos.

Assim, por exemplo, Richard Wagner escolheu o filósofo Schopenhauer, quando «chegou a hora», para ocupar a linha de frente, para ser sua proteção. Quem poderia sequer conceber que ele tivesse tido a *coragem* de abraçar um ideal ascético sem o apoio da filosofia de Schopenhauer, sem a autoridade que Schopenhauer conquistava na Europa dos anos 1870, chegando a *predominar*? Isso sem sequer levar em conta se, na *nova* Alemanha, seria possível existir um artista que não se alimentasse do leite de uma mentalidade devota, devota ao Império.²³

— E assim chegamos à pergunta mais séria: o que significa que um verdadeiro *filósofo* preste homenagem ao ideal ascético? Um espírito que realmente se apoie em si próprio, como Schopenhauer, um homem e cavaleiro de olhar de bronze, que tenha a coragem de ser ele mesmo, que saiba ficar sozinho, sem esperar por quem lhe abra caminho ou por sinais vindos de cima?

Consideremos desde já a posição singular de Schopenhauer diante da *arte*, fascinante até para certos tipos de pessoa: foi evidentemente por causa dela que Richard Wagner *a princípio* passou para o lado de Schopenhauer — persuadido por um poeta, como se sabe, por Herwegh. E o fez a tal ponto que se abriu uma contradição teórica completa entre suas crenças estéticas anteriores e posteriores: as primeiras expressas, por exemplo, em *Ópera e drama* — as últimas, nos escritos que publicou a partir de 1870. Em particular — e isso talvez seja o mais desconcertante —, a partir de então Wagner mudou sem hesitação seu juízo sobre o valor e a posição da própria *música*. Que lhe importava tê-la transformado, até então, num meio, num veículo, numa «mulher» que precisava absolutamente de uma finalidade, de um homem, para florescer — isto é, do drama!

De repente, compreendeu que a teoria e a inovação de Schopenhauer permitiam fazer *mais in majorem musicae gloriam*, para maior glória da música. Isto é, com a *soberania* da música tal como Schopenhauer a entendia: a música colocada à parte de todas as outras artes, a arte independente em si, que, *diferentemente* delas, não oferece imagens do mundo dos fenômenos, mas fala a linguagem *da própria vontade*, diretamente do «abismo», como sua revelação mais própria, mais originária, menos derivada.

Com essa extraordinária valorização da música, que parecia nascer da filosofia de Schopenhauer, também *o músico* passou de repente a valer como nunca: tornou-se um oráculo, um sacerdote, mais que um sacerdote, uma espécie de porta-voz do «em si» das coisas, um telefone do além. Daí em diante, esse ventríloquo de Deus já não falava apenas música — falava metafísica: que há de espantoso em ter acabado, um dia, falando *ideais ascéticos*?...

COMENTÁRIO III.2

Parsifal e o artista que se ajoelha

Os parágrafos 3 a 5 são uma digressão sobre Wagner, e o leitor que não se interesse pela história da música pode achá-la longa. Mas ela contém um argumento. Nietzsche diz que o artista não é testemunha fiável sobre o ideal que exprime, porque o artista é sempre o “criado” de uma moral, de uma filosofia ou de uma religião, e precisa de apoio. Wagner, no fim, apoiou-se em Schopenhauer e, por Schopenhauer, no ideal ascético, e *Parsifal* seria ou uma paródia que ele não ousou confessar ou a prova de uma decadência. Nietzsche prefere acreditar que Wagner, que fora um artista “senhoril”, se tornou servo.

O argumento sobre a condição do artista tem um fundo verdadeiro. Santo Tomás ensina que a arte é uma virtude do intelecto prático que diz respeito ao fazer, não ao agir, e que por isso a arte não depende da retidão da vontade nem visa o fim da vida humana, mas apenas o bem da obra: o bom artista é o que faz bem a obra, qualquer que seja o uso que se faça dela (*Suma Teológica*, I-II, q. 57, a. 3-4). A arte, por si, não tem moral. Recebe-a de fora, da prudência que ordena o artista enquanto homem. Nietzsche diz o mesmo com ironia: o artista é o criado de uma moral. Santo Tomás o diz com serenidade: o artista precisa de uma moral porque a sua arte não lha dá.

O que Nietzsche não admite é que Wagner tenha podido ajoelhar-se de verdade. Para ele, a homenagem à castidade só pode ser servidão ou fingimento. E aqui se vê o limite da psicologia da suspeita: ela não tem lugar para a conversão. Se um homem muda, é porque decaiu. Se um artista se volta para o sagrado, é porque se cansou. Santo Tomás tem outra categoria, a da graça, que pode tocar um homem no fim da vida como no começo, e tocar precisamente o artista, cuja sensibilidade é uma porta. Não se trata de afirmar que Wagner se converteu, o que ninguém sabe. Trata-se de reconhecer que a hipótese é possível, e que uma teoria que a exclui de antemão não é psicologia, é preconceito.

Resta a observação final do parágrafo 5, sobre o artista que se separa da sua obra e sobre o fato de que Homero, se fosse Aquiles, não teria

escrito a *Iliada*. É verdade e é bela. O poeta não é o herói, e o pintor de santos não é santo. Santo Tomás o explicaria pela distinção entre a arte e a prudência: pode-se saber fazer uma coisa sem saber vivê-la. Mas daí não se segue que o artista que celebra a castidade a despreze. Segue-se apenas que a celebrar não é ainda praticá-la. É uma lição de humildade para os artistas, não um argumento contra o que celebram.

6

Schopenhauer se valeu da formulação kantiana do problema estético — embora certamente não o tenha visto com olhos kantianos. Kant pensava honrar a arte quando, entre os atributos do belo, favoreceu e pôs em primeiro plano aqueles que constituem a honra do conhecimento: a impessoalidade e a validade universal. Não é este o lugar para discutir se isso não foi, no essencial, um equívoco. Quero apenas salientar que Kant, como todos os filósofos, em vez de abordar o problema estético a partir das experiências do artista — daquele que cria —, refletiu sobre a arte e o belo apenas a partir do «espectador» e, sem perceber, introduziu o próprio «espectador» no conceito de «belo». Se ao menos esse «espectador» fosse suficientemente conhecido pelos filósofos do belo! Isto é, como um grande fato e uma grande experiência *pessoais*, como uma abundância de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas e arrebatamentos no domínio do belo! Mas receio que o contrário tenha sempre ocorrido. Assim, logo de início recebemos deles definições nas quais a falta de uma experiência mais sutil de si mesmo se instala sob a forma do verme gordo de um erro fundamental — como naquela célebre definição que Kant dá do belo.

«Belo», disse Kant, «é o que agrada *sem interesse*.» Sem interesse! Comparemos essa definição à de um verdadeiro «espectador» e artista — Stendhal, que uma vez chamou o belo de *une promesse de bonheur*, uma promessa de felicidade. Aqui, em todo caso, é precisamente

rejeitado e riscado aquilo que, no estado estético, Kant salienta com exclusividade: o desinteresse. Quem tem razão, Kant ou Stendhal?²⁴ — É verdade que nossos estetas não se cansam de lançar na balança, a favor de Kant, o argumento de que, sob o encanto da beleza, podemos contemplar «sem interesse» *até mesmo* estátuas femininas nuas. Mas é permitido rir um pouco à custa deles: as experiências dos *artistas* nesse ponto delicado são «mais interessantes», e Pigmalião certamente *não* era, por necessidade, um «homem sem sensibilidade estética».²⁵ Pensemos tanto melhor da inocência de nossos estetas, que se reflete em argumentos assim! Creditemos como mérito de Kant, por exemplo, o que ele sabe ensinar, com a ingenuidade de um pastor de aldeia, sobre a peculiaridade do sentido do tato!

— E assim voltamos a Schopenhauer, que estava próximo das artes numa medida inteiramente diferente da de Kant e, no entanto, não conseguiu escapar ao encanto da definição kantiana. Como isso aconteceu? O caso é bastante curioso: ele interpretou a expressão «sem interesse» da maneira mais pessoal possível, a partir de uma experiência que deve ter sido das mais regulares em sua vida. Sobre poucas coisas Schopenhauer fala com tanta segurança quanto sobre o efeito da contemplação estética: atribui-lhe uma ação contrária justamente ao «interesse» *sexual*, semelhante à da lupulina e da cânfora. Nunca se cansou de exaltar *essa* libertação da «vontade» como a grande vantagem e utilidade do estado estético. Seríamos até tentados a perguntar se sua concepção fundamental de «vontade e representação», a ideia de que só pela «representação» pode haver uma redenção da «vontade», não nasceu da generalização daquela experiência sexual. A propósito, em toda questão relativa à filosofia de Schopenhauer, nunca se deve esquecer que se trata da concepção de um jovem de vinte e seis anos: ela participa não só do que é específico de Schopenhauer, mas também do que é específico daquela estação da vida.

Ouçamos, por exemplo, uma das passagens mais explícitas entre as inúmeras que ele escreveu em louvor do estado estético — *O mundo como vontade e representação*, I, p. 231. Escutemos o tom, o sofrimento, a felicidade, a gratidão com que essas palavras foram ditas: «É esse o estado sem dor que Epicuro louvava como o bem supremo e como o estado dos deuses. Estamos, naquele instante, livres da vil pressão da vontade, celebramos o sábado de descanso dos trabalhos forçados do querer, a roda de Íxion para»...²⁶

Que veemência de palavras! Que imagens de tormento e de longo fastio! Que contraposição quase patológica entre a duração «daquele instante» e o tempo restante, da «roda de Íxion», dos «trabalhos forçados do querer», da «vil pressão da vontade»! — Mas, ainda que Schopenhauer tivesse cem vezes razão no que diz respeito a si mesmo, o que isso teria feito pela compreensão da essência do belo? Schopenhauer descreveu *um* efeito do belo, o de acalmar a vontade: será ele sequer um efeito regular? Stendhal, como disse, de natureza não menos sensual, mas mais felizmente constituída que a de Schopenhauer, destaca outro efeito do belo: «O belo *promete* felicidade». Para ele, o que ocorre é precisamente a *excitação da vontade*, do «interesse», pelo belo.

E não poderíamos, por fim, objetar ao próprio Schopenhauer que ele se considera kantiano nisso sem nenhuma razão? Que absolutamente não entendeu a definição kantiana do belo à maneira de Kant? Que também a ele o belo agrada por um «interesse», e até pelo interesse mais forte, mais pessoal: o do torturado que se livra de sua tortura?... E, para voltar à nossa primeira pergunta — «O que *significa* que um filósofo preste homenagem ao ideal ascético?» —, temos aqui ao menos um primeiro indício: ele quer *se livrar de uma tortura*. —

Não façamos logo uma expressão sombria ao ouvir a palavra «tortura»: justamente nesse caso, ainda há muito a pôr na outra coluna, muito a descontar — e até algo de que rir. Não subestimemos, em particular, que Schopenhauer, que de fato tratou a sexualidade como inimiga pessoal — incluindo seu instrumento, a mulher, esse *instrumentum diaboli*, esse instrumento do diabo —, *precisava* de inimigos para se manter de bom humor. Que amava as palavras ferozes, biliosas, de um verde quase negro. Que se enfurecia pelo prazer de se enfurecer, por paixão. Que teria adoecido, teria se tornado *pessimista* — pois não o era, por mais que desejasse sê-lo — sem seus inimigos, sem Hegel, a mulher, a sensualidade e toda a vontade de existir, de continuar aqui. De outro modo, Schopenhauer *não* teria continuado aqui, podem apostar: teria fugido. Mas seus inimigos o prendiam, seus inimigos o seduziam sempre de novo para a existência. Sua cólera era, exatamente como entre os antigos clínicos, seu consolo, seu descanso, sua compensação, seu remédio contra o nojo, sua *felicidade*.

Isso quanto ao que há de mais pessoal no caso de Schopenhauer. Por outro lado, há nele ainda algo típico — e só aqui voltamos ao nosso problema. Inegavelmente, desde que existem filósofos na Terra e em todos os lugares onde existiram filósofos — da Índia à Inglaterra, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia —, existe uma irritação, um rancor propriamente filosóficos contra a sensualidade. Schopenhauer é apenas a sua manifestação mais eloquente e, para quem sabe ouvir, também a mais arrebatadora e encantadora. Da mesma forma, existe uma parcialidade, uma simpatia propriamente filosóficas em relação ao ideal ascético como um todo: não adianta se iludir a esse respeito ou procurar negá-lo. Ambas as coisas, como disse, pertencem

ao tipo. Se ambas faltam num filósofo, podem estar certos: ele será sempre apenas um «assim chamado» filósofo.

O que isso *significa*? Pois é preciso, primeiro, interpretar esse fato: *em si*, ele permanece estúpido por toda a eternidade, como qualquer «coisa em si». Todo animal — portanto também *la bête philosophe*, o animal filósofo — procura instintivamente um conjunto ótimo de condições favoráveis, nas quais possa dar plena vazão à sua força e alcançar o máximo sentimento de poder. E todo animal, com o mesmo instinto e uma finura de faro «superior a toda razão», tem horror a qualquer espécie de perturbação e obstáculo que se interponha ou possa se interpor no caminho dessas condições ótimas. Não estou falando de seu caminho para a «felicidade», mas de seu caminho para o poder, para a ação, para a atividade mais poderosa — e, na maioria dos casos, de fato, de seu caminho para a infelicidade.

É assim que o filósofo tem horror ao *casamento*, junto com tudo o que possa persuadi-lo a casar: o casamento como obstáculo e fatalidade em seu caminho para as condições ótimas. Qual grande filósofo foi casado até hoje? Heráclito, Platão, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — não foram. Mais ainda: nem sequer podemos *imaginá-los* casados. Um filósofo casado é personagem *de comédia*: essa é minha proposição. E aquela exceção, Sócrates, o malicioso Sócrates, parece ter se casado por ironia, justamente para demonstrar *essa* proposição.

Todo filósofo falaria como Buda, quando lhe anunciaram o nascimento de um filho: «Nasceu-me Râhula, forjaram-me uma corrente» — Râhula significa aqui «um pequeno demônio». Todo «espírito livre» deveria ter uma hora de reflexão, caso antes tenha tido uma hora de irreflexão, como a que teve o próprio Buda: «A vida em casa», pensou consigo, «é apertada e opressiva, um lugar de impureza.

A liberdade está em deixar a casa». E, «porque assim pensava, deixou a casa».

O ideal ascético indica tantas pontes para a *independência* que um filósofo não consegue ouvir, sem exultar e aplaudir interiormente, a história de todos aqueles homens resolutos que um dia disseram não a toda servidão e partiram para algum *deserto*: mesmo que fossem apenas asnos fortes, em tudo o contrário de um espírito forte. O que significa, então, o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta — já devem tê-la adivinhado há muito — é esta: ao vê-lo, o filósofo sorri diante das condições ótimas para a mais elevada e ousada vida do espírito. Com isso, ele *não* nega «a existência». Antes, afirma *a sua* existência, e *somente* a sua. Talvez a ponto de não ficar longe daquele desejo sacrílego: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!* — pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, *que eu exista!*...

COMENTÁRIO III.3

Kant, Stendhal e o belo sem interesse

Os parágrafos 6 e 7 tratam da estética e são dos mais finos do livro. Kant definiu o belo como o que agrada sem interesse. Schopenhauer tomou a definição e fez da contemplação estética uma libertação da vontade, um sedativo do desejo sexual, e Nietzsche observa, com malícia, que Schopenhauer louva o belo com a paixão de quem acaba de ser libertado de uma tortura. Contra Kant e Schopenhauer, Nietzsche põe Stendhal, que chamou o belo de *une promesse de bonheur*, uma promessa de felicidade. Para Stendhal, o belo excita a vontade, o interesse. E Nietzsche conclui que os filósofos, ao louvarem o ideal ascético, pensam em si mesmos: querem libertar-se da sensualidade para pensar em paz.

Santo Tomás está, neste ponto, mais perto de Stendhal do que de Kant, e vale a pena mostrá-lo. A sua definição mais conhecida diz que belo é aquilo cuja visão agrada, *pulchra dicuntur quae visa placent* (*Suma Teológica*, I, q. 5, a. 4, ad 1). O belo agrada, isto é, aquietar o apetite, mas o

aquieta pelo conhecimento, pela visão, e não pela posse. Não há aqui desinteresse kantiano. Há um interesse de outra espécie: o do intelecto que repousa na forma. E Santo Tomás acrescenta, em outro lugar, que o belo se relaciona com o bem como o que se distingue dele apenas pela razão, porque o bem é o que aquieta o apetite na posse e o belo o que o aquieta na contemplação (I-II, q. 27, a. 1, ad 3). O belo é, de fato, uma promessa de felicidade, porque a felicidade última é contemplação.

Onde Santo Tomás discordaria de Nietzsche é no uso que ele faz de Stendhal. Nietzsche quer que o belo excite o desejo sensual, e lê a promessa de felicidade como promessa de prazer. Santo Tomás diria que a promessa do belo é mais alta: ele promete a felicidade que consiste em ver, e por isso, longe de contradizer a castidade, a prepara. O homem que aprende a repousar na forma aprende a não devorar o que vê. Schopenhauer tinha razão em dizer que a contemplação estética liberta do desejo sexual. Errava em fazer disso uma fuga. Para Santo Tomás, não é fuga, é ascensão: do belo sensível ao belo inteligível, e deste à Beleza que é Deus (II-II, q. 180, a. 4, e *Comentário aos Nomes Divinos*, c. 4, lect. 5).

Quanto aos filósofos que, segundo Nietzsche, louvam a ascese porque ela lhes convém, Santo Tomás o admite com uma franqueza que desarmaria o crítico. A vida contemplativa exige, diz ele, a quietude das paixões e a libertação das ocupações exteriores, e por isso os filósofos antigos já a buscavam (II-II, q. 180, a. 2 e 4, e q. 182, a. 3). Que a ascese sirva ao pensamento não é uma acusação. É uma descrição do que ela é para: a liberdade do espírito. Nietzsche viu o interesse e julgou-o suspeito. Santo Tomás viu o mesmo interesse e julgou-o legítimo, porque o fim é bom.

8

Como se vê, esses filósofos não são testemunhas e juízes imparciais do *valor* do ideal ascético! Pensam em *si mesmos* — o que lhes importa «o santo»! Pensam no que é justamente mais indispensável para *eles*: liberdade de coerções, perturbações, barulho, negócios, obrigações,

preocupações. Clareza na cabeça. A dança, o salto e o voo dos pensamentos. Um ar bom, rarefeito, límpido, livre, seco, como o ar das alturas, no qual toda existência animal se torna mais espiritual e ganha asas. Sossego em todos os porões, todos os cães bem presos à corrente. Nenhum latido de inimizade ou de rancor desganhado, nenhum verme roedor da ambição ferida. Vísceras modestas e submissas, diligentes como moinhos, mas distantes. O coração estrangeiro, além, futuro, póstumo. Em suma: no ideal ascético, pensam no alegre ascetismo de um animal divinizado e capaz de voar, que mais paira sobre a vida do que nela repousa.

Sabemos quais são as três grandes palavras de ostentação do ideal ascético: pobreza, humildade, castidade. Agora observem de perto a vida de todos os grandes espíritos fecundos e inventivos: sempre encontrarão nela, em alguma medida, as três. De modo algum, evidentemente, como se fossem suas «virtudes» — o que esse tipo de pessoa tem a ver com virtudes! —, mas como as condições mais próprias e naturais de sua *melhor* existência, de sua *mais bela* fecundidade.

É perfeitamente possível que, para isso, sua espiritualidade dominante tenha precisado primeiro refrear um orgulho indomável e irritadiço, ou uma sensualidade atrevida — ou que só com muita dificuldade tenha mantido sua vontade de «deserto» contra uma inclinação ao luxo e ao que há de mais requintado, assim como contra uma generosidade pródiga de coração e de mãos. Mas ela o fez precisamente como instinto *dominante*, que impôs suas exigências a todos os outros instintos — e ainda o faz. Se não o fizesse, é porque não dominaria. Portanto, nada há nisso de «virtude».

Aliás, o *deserto* de que acabei de falar, para o qual se retiram e onde se isolam os espíritos fortes e de natureza independente — oh, como é diferente daquele que as pessoas cultas imaginam! Em certas

circunstâncias, o deserto são elas mesmas, essas pessoas cultas. E é certo que nenhum ator do espírito conseguiria suportá-lo: para eles, está longe de ser suficientemente romântico e sério, está longe de ser um deserto suficientemente teatral! Nele, é verdade, tampouco faltam camelos: mas aí termina toda a semelhança.

Talvez uma obscuridade voluntária, uma maneira de se esquivar de si mesmo. Uma aversão ao barulho, à veneração, aos jornais, à influência. Um pequeno emprego, um cotidiano, algo que esconda mais do que exponha. De vez em quando, a companhia de animais e aves inofensivos e alegres, cuja visão repousa. Uma cordilheira como companhia, mas não uma cordilheira morta: uma com *olhos*, isto é, com lagos. Em certas circunstâncias, até um quarto numa hospedaria cheia de gente de todo tipo, onde se tem a certeza de ser tomado por outra pessoa e se pode conversar impunemente com qualquer um — eis aqui o «deserto»: oh, acreditem em mim, ele é bastante solitário!

Quando Heráclito se retirou para os pátios e pórticos do imenso templo de Ártemis, esse «deserto» era mais digno, admito. Por que nos *faltam* templos assim? — Talvez *não* nos falem: acabo de me lembrar de meu mais belo gabinete de estudos, a Praça de São Marcos, desde que seja primavera e de manhã, entre dez e meio-dia. Mas aquilo de que Heráclito se afastava é ainda o mesmo de que *nós* agora nos afastamos: o barulho e o falatório democrático dos efésios, sua política, suas novidades sobre o «Império» — a Pérsia, bem entendido —, suas miudezas de feira sobre o «hoje». Pois nós, filósofos, precisamos antes de tudo de sossego em relação a uma coisa: a tudo o que seja «hoje».

Veneramos o silencioso, o frio, o nobre, o distante, o passado: enfim, tudo aquilo diante do qual a alma não precisa se defender nem se fechar — algo com que se possa conversar sem falar *alto*. Basta ouvir o som de um espírito quando ele fala: todo espírito tem seu som, ama seu

som. Aquele ali, por exemplo, deve ser um agitador, isto é, uma cabeça oca, um pote vazio: tudo o que nele entra, seja o que for, sai abafado e pesado, carregado do eco do grande vazio. Aquele outro raramente fala sem rouquidão: terá ficado rouco de tanto *pensar*? Seria possível — perguntem aos fisiólogos —, mas quem pensa em *palavras* pensa como orador, não como pensador. Isso denuncia que, no fundo, ele não pensa as coisas, não pensa objetivamente, mas apenas a propósito das coisas — que, na verdade, pensa em *si* e em seus ouvintes.

Esse terceiro fala de maneira invasiva, chega perto demais de nós, seu hálito nos alcança — involuntariamente fechamos a boca, embora seja por meio de um livro que ele nos fala. O som de seu estilo revela o motivo: ele não tem tempo, confia pouco em si mesmo, e ou consegue falar hoje ou nunca mais. Mas um espírito seguro de si fala baixo, procura se ocultar, deixa que esperem por ele.

Reconhece-se um filósofo por evitar três coisas brilhantes e barulhentas: a fama, os príncipes e as mulheres — o que não significa que elas não venham até ele. Ele evita a luz forte demais. Por isso evita sua época e o «dia» dela. Nisso é como uma sombra: quanto mais o sol declina para ele, maior ele se torna. Quanto à sua «humildade», assim como suporta a escuridão, suporta também certa dependência e certo obscurecimento. Mais ainda: teme a perturbação dos relâmpagos, recua diante do desamparo de uma árvore isolada e exposta demais, na qual cada temporal descarrega seu capricho, cada capricho seu temporal.

Seu instinto «materno», o amor secreto por aquilo que cresce dentro dele, o encaminha a situações em que se vê dispensado de pensar *em si*: no mesmo sentido em que o instinto da *mãe* na mulher manteve, até agora, a condição dependente da mulher em geral. Afinal, esses filósofos exigem bem pouco: seu lema é «quem possui é possuído». E — como preciso repetir sem cessar — *não* por uma virtude, por uma

vontade meritória de se contentar com pouco e viver com simplicidade, mas porque seu senhor supremo *assim* lhes exige, de maneira inteligente e implacável: ele só tem olhos para uma coisa, e reúne, poupa tudo — tempo, força, amor, interesse — exclusivamente para ela.

Esse tipo de pessoa não gosta de ser perturbado por inimizades, nem por amizades: esquece ou despreza com facilidade. Considera de mau gosto fazer-se de mártir. «*Sofrer* pela verdade» — isso deixa aos ambiciosos, aos heróis de palco do espírito e a todos os que tenham tempo suficiente para tanto. Os próprios filósofos têm algo a *fazer* pela verdade. Consomem grandes palavras com parcimônia. Dizem que até a palavra «verdade» lhes desagrada: soa pretensiosa...

Por fim, quanto à «castidade» dos filósofos, é evidente que esse tipo de espírito encontra sua fecundidade em outra coisa que não os filhos. Talvez encontre também em outro lugar a sobrevivência de seu nome, sua pequena imortalidade. Os filósofos da Índia antiga se exprimiam com ainda menos modéstia: «Para que descendentes àquele cuja alma é o mundo?» Nada há nisso de castidade por escrúpulo ascético ou ódio aos sentidos, assim como não é castidade um atleta ou um jóquei se abster de mulheres: é antes o que seu instinto dominante exige, ao menos nos períodos de grande gestação.

Todo artista sabe quanto a relação sexual prejudica os estados de grande tensão e preparação espiritual. Para os mais poderosos e mais seguros de seus instintos, nem sequer é necessária a experiência, a má experiência: é justamente seu instinto «materno» que, em benefício da obra em formação, dispõe sem consideração de todas as outras reservas e acréscimos de força, do vigor da vida animal. A força maior *consome*, então, a menor.

— Apliquemos, aliás, essa interpretação ao caso de Schopenhauer, discutido acima: a visão do belo agia evidentemente nele como um

estímulo que liberava a *força principal* de sua natureza — a força da reflexão e do olhar aprofundado. Ela então explodia e, de repente, se tornava senhora da consciência. Isso não exclui, de modo algum, a possibilidade de aquela doçura e plenitude peculiares ao estado estético terem origem justamente no ingrediente «sensualidade» — assim como da mesma fonte procede aquele «idealismo» próprio das jovens em idade de casar. Portanto, ao surgir o estado estético, a sensualidade não é suprimida, como Schopenhauer acreditava: apenas se transfigura e deixa de entrar na consciência como excitação sexual. Voltarei outra vez a esse ponto de vista, em ligação com problemas ainda mais delicados da *fisiologia da estética*, até agora tão intocada, tão inexplorada.

9

Um certo ascetismo, como vimos — uma renúncia dura e alegre, assumida de boa vontade —, faz parte das condições favoráveis à mais elevada vida do espírito, assim como de suas consequências mais naturais. Portanto, não surpreenderá, desde o início, que justamente os filósofos nunca tenham tratado o ideal ascético sem alguma parcialidade. Um exame histórico sério mostra até que o vínculo entre ideal ascético e filosofia é ainda muito mais estreito e rigoroso. Poderíamos dizer que só *levada pela mão* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passos e passinhos sobre a Terra — ah, ainda tão desajeitada, ah, de cara tão amuada, ah, tão pronta para cair e ficar de barriga no chão, aquela criaturinha tímida e mimada, de pernas tortas!

No princípio, aconteceu com a filosofia o mesmo que com todas as coisas boas: por muito tempo, não tiveram coragem de ser elas mesmas, olhavam sempre em volta à procura de quem quisesse ajudá-las. Mais ainda, tinham medo de todos os que as observavam. Enumerem, um após outro, os impulsos e as virtudes do filósofo: seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, seu impulso de aguardar — «efético»,

de suspender o juízo —, seu impulso de analisar, de investigar, de buscar, de ousar, de comparar, de equilibrar. Sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de todo *sine ira et studio*, de todo proceder «sem ira nem parcialidade». Já se compreendeu que todos eles, por um tempo imenso, contrariaram as exigências fundamentais da moral e da consciência? Sem sequer falar da *razão* em geral, que ainda Lutero gostava de chamar de *Frau Klüglin* («Dona Espertinha»), a meretriz esperta. Já se compreendeu que um filósofo, caso *chegasse* à consciência de si, teria de se sentir a própria encarnação do *nitimur in vetitum*, do «lançamo-nos ao proibido» — e que, por isso, *evitava* «sentir-se», tomar consciência de si?...

Como disse, não é diferente com todas as coisas boas das quais hoje nos orgulhamos. Mesmo medida pelos padrões dos antigos gregos, toda a nossa existência moderna, naquilo que não é fraqueza, mas poder e consciência do poder, parece pura *hýbris* e impiedade: pois foram justamente as coisas contrárias às que hoje veneramos que tiveram, durante mais tempo, a consciência do seu lado e Deus como seu guardião.²⁷

Hýbris é hoje toda a nossa atitude diante da natureza, a violência que lhe fazemos com o auxílio das máquinas e da inventividade sem escrúpulos dos técnicos e engenheiros. *Hýbris* é nossa atitude diante de Deus, isto é, de alguma suposta aranha da finalidade e da moralidade escondida atrás da grande teia de captura da causalidade — poderíamos dizer, como Carlos, o Temerário, em sua luta contra Luís XI: «*Je combats l'universelle araignée*», «combato a aranha universal». *Hýbris* é nossa atitude diante de *nós mesmos*: pois experimentamos conosco como não nos permitiríamos experimentar com animal algum, e, com prazer e curiosidade, abrimos nossa alma a golpes enquanto ainda estamos vivos. O que nos importa, agora, a «salvação» da alma!

Depois, curamos a nós mesmos: estar doente é instrutivo, não duvidamos disso, mais instrutivo até do que estar saudável. Os *causadores de doença* nos parecem hoje mais necessários do que quaisquer curandeiros e «salvadores». Não há dúvida: agora fazemos violência a nós mesmos, nós, quebradores das nozes da alma, nós, os que interrogam e são postos em questão, como se viver não fosse senão quebrar nozes. Com isso, precisamos necessariamente nos tornar, a cada dia, ainda mais dignos de ser postos em questão, mais *dignos* de perguntar — talvez também mais dignos de *viver*?...

Todas as coisas boas foram um dia coisas más: de cada pecado hereditário nasceu uma virtude hereditária. O casamento, por exemplo, pareceu durante muito tempo um pecado contra os direitos da comunidade. Houve uma época em que se pagava uma compensação pela falta de modéstia de querer uma mulher exclusivamente para si — pertence a esse contexto, por exemplo, o *jus primae noctis*, o direito à primeira noite, ainda hoje no Camboja um privilégio dos sacerdotes, esses guardiões dos «bons costumes antigos».

Os sentimentos suaves, benevolentes, condescendentes, compassivos — cujo valor acabou subindo tanto que são quase «os valores em si» — tiveram durante a maior parte do tempo justamente o autodesprezo contra eles: sentia-se vergonha da brandura, como hoje se sente da dureza. Comparem *Além do bem e do mal*, §260. A submissão ao *direito*: oh, com quanta resistência da consciência as linhagens nobres renunciaram, por toda a Terra, à vingança privada e concederam ao direito poder sobre si! O «direito» foi durante muito tempo um *vetitum*, algo proibido, um sacrilégio, uma inovação. Entrou em cena com violência, *como* violência, à qual só se cedia com vergonha de si mesmo.

Cada mínimo passo sobre a Terra foi outrora conquistado mediante tormentos físicos e espirituais. Todo esse ponto de vista — «não apenas o avançar, não! o próprio caminhar, o movimento, a mudança precisaram de seus inúmeros mártires» — soa hoje tão estranho para nós. Eu o expus em *Aurora*, §18. «Nada custou mais caro», diz-se ali um pouco adiante, «do que o pouco de razão humana e de sentimento da liberdade que hoje constitui nosso orgulho. Mas é precisamente esse orgulho que nos torna agora quase incapazes de sentir com aqueles imensos períodos da «moralidade dos costumes» que antecedem a «história universal»: a verdadeira e decisiva história principal, que fixou o caráter da humanidade. Neles, por toda parte, o sofrimento valia como virtude, a crueldade como virtude, a dissimulação como virtude, a vingança como virtude, a negação da razão como virtude — enquanto, ao contrário, o bem-estar valia como perigo, a curiosidade pelo saber como perigo, a paz como perigo, a compaixão como perigo, ser objeto de compaixão como desonra, o trabalho como desonra, a loucura como divindade, e a *mudança* como o imoral e o portador da ruína em si!» —

10

No mesmo livro, §42, explica-se que estima, que *pressão* da estima pesava sobre a mais antiga linhagem de homens contemplativos: desprezados exatamente na medida em que não eram temidos!²⁸ A contemplação apareceu pela primeira vez na Terra disfarçada, sob uma aparência ambígua, com um coração mau e, muitas vezes, uma cabeça amedrontada: não há dúvida. O que havia de inativo, meditativo e pouco guerreiro nos instintos dos homens contemplativos os cercou durante muito tempo de profunda desconfiança. Contra isso, só havia um recurso: provocar decididamente *medo*. E os antigos brâmanes, por exemplo, eram mestres nisso!

Os primeiros filósofos sabiam dar à sua existência e à sua aparência um sentido, um apoio e um fundamento que ensinavam as pessoas a *temê-los*. Mais precisamente, faziam isso por uma necessidade ainda mais fundamental: conquistar temor e reverência diante de si mesmos. Pois encontravam em si todos os juízos de valor voltados *contra* eles. Precisavam vencer toda espécie de suspeita e resistência contra «o filósofo dentro de si». Como homens de épocas terríveis, faziam isso com meios terríveis: a crueldade consigo mesmos, a mortificação inventiva de si — esse era o principal recurso daqueles eremitas sedentos de poder, daqueles inovadores do pensamento. Precisavam primeiro violentar, dentro de si, os deuses e a tradição para conseguirem, eles mesmos, *acreditar* em suas inovações.

Lembro a célebre história do rei Viśvāmitra, que, depois de mil anos de tormentos infligidos a si mesmo, adquiriu tamanho sentimento de poder e tamanha confiança em si que se dispôs a construir um *novo céu*: símbolo inquietante da mais antiga e da mais recente história dos filósofos sobre a Terra. Todo aquele que, em algum momento, construiu um «novo céu» só encontrou força para isso no *próprio inferno*...

Condensem-se tudo em fórmulas breves: para ser sequer *possível* em alguma medida, o espírito filosófico teve inicialmente de se disfarçar, de se encasular nos tipos de homem contemplativo *já estabelecidos*: sacerdote, mago, adivinho, homem religioso em geral. O *ideal ascético* serviu durante muito tempo ao filósofo como forma de aparecer, como condição prévia de existência: ele precisava *representá-lo* para poder ser filósofo, precisava *acreditar* nele para poder representá-lo.

A peculiar atitude de afastamento dos filósofos — que nega o mundo, hostiliza a vida, desconfia dos sentidos e se despe de sensualidade — se manteve até os tempos mais recentes e, com isso,

quase passou a valer como a *atitude filosófica em si*. Ela é, antes de tudo, consequência das condições de necessidade em que a filosofia surgiu e subsistiu: durante a maior parte do tempo, a filosofia teria sido *inteiramente impossível* sobre a Terra sem um invólucro e uma vestimenta ascéticos, sem um mal-entendido ascético acerca de si mesma. Para dizê-lo numa imagem clara: até os tempos mais recentes, o *sacerdote ascético* forneceu a forma repulsiva e sombria da lagarta, sob a qual, unicamente, a filosofia pôde viver e rastejar...

Isso realmente *mudou*? A criatura alada, colorida e perigosa, aquele «espírito» que a lagarta encerrava, foi mesmo, por fim, graças a um mundo mais ensolarado, mais quente e mais claro, despida do hábito e deixada sair à luz? Há hoje orgulho, ousadia, coragem, segurança de si, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, *liberdade da vontade* em quantidade suficiente para que, afinal, «o filósofo» seja realmente *possível* sobre a Terra?...

COMENTÁRIO III.4

Pobreza, humildade e castidade: o ascetismo dos filósofos

Nos parágrafos 8 a 10, Nietzsche faz o retrato do filósofo e do seu ascetismo natural. Os três votos, pobreza, humildade e castidade, seriam para o filósofo não virtudes, mas condições de trabalho: ele quer silêncio, ar puro, ausência de obrigações, e por isso evita a riqueza, a fama e o casamento. “Um filósofo casado pertence à comédia.” E os filósofos têm medo do casamento como de um obstáculo ao *optimum* da sua força. Daí a sua simpatia pelo ideal ascético, que ele vê como uma ponte para a independência. O parágrafo 10 acrescenta que o filósofo, na sua origem, teve de se disfarçar de sacerdote, de homem religioso, de asceta, para ser tolerado, e que a contemplação nasceu sob essa máscara.

Há nestas páginas uma observação que Santo Tomás não só admitiria como fez. Os conselhos evangélicos, pobreza, castidade e obediência, não são fins em si. São instrumentos da perfeição, que removem os obstáculos

à caridade: a pobreza remove o cuidado dos bens, a castidade remove o cuidado da família, a obediência remove a disposição da própria vontade (*Suma Teológica*, II-II, q. 186, a. 3, 4, 5 e 7). Santo Tomás diz, quase com as palavras de Nietzsche, que o cuidado da esposa e dos filhos impede o espírito de se entregar inteiramente ao serviço de Deus (q. 186, a. 4). A diferença é que, para Santo Tomás, a liberdade de espírito é para Deus, e, para Nietzsche, é para o próprio filósofo. Mas a análise do instrumento é a mesma.

A observação sobre o filósofo disfarçado de sacerdote tem, também ela, um fundo histórico. A filosofia nasceu nos templos e nas escolas religiosas, e a contemplação, antes de ser laica, foi monástica. Santo Tomás o sabia: a própria palavra teoria, *theoria*, era a dos gregos para a contemplação dos deuses. O que Nietzsche lê como disfarce, Santo Tomás leria como parentesco. A contemplação filosófica e a religiosa são da mesma família, porque têm o mesmo objeto último, a verdade, e o mesmo requisito, a quietude (II-II, q. 180).

O ponto em que Nietzsche erra é em supor que a humildade seja para o filósofo um expediente. Para Santo Tomás, a humildade não é instrumento de independência, mas a virtude pela qual o homem se submete a Deus e reconhece o que recebe (II-II, q. 161, a. 1 e 2). O filósofo de Nietzsche é humilde para não ser incomodado. O filósofo de Santo Tomás é humilde porque sabe que a verdade não é sua. E a ironia é que a segunda humildade produz mais pensamento do que a primeira, porque quem se julga dono da verdade deixa de procurá-la. Nietzsche, que desprezava a humildade, foi o mais soberbo dos filósofos, e também, por isso mesmo, um dos que menos puderam ouvir.

11

Só agora, depois de avistarmos o *sacerdote ascético*, enfrentamos seriamente nosso problema: o que significa o ideal ascético? Só agora a coisa se torna «séria»: temos diante de nós o verdadeiro *representante da seriedade* em geral. «O que significa toda seriedade?» — Talvez essa

pergunta ainda mais fundamental já nos venha aos lábios: uma pergunta para fisiólogos, naturalmente, mas da qual ainda nos esquivaremos por enquanto.

O sacerdote ascético tem naquele ideal não só sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu *direito* de existir se sustenta ou desaba com aquele ideal: que há de estranho em encontrarmos aqui um adversário terrível, supondo, é claro, que sejamos adversários desse ideal? Um adversário que luta pela própria existência contra aqueles que negam o ideal?... Por outro lado, é improvável, desde o início, que uma posição tão interessada diante de nosso problema possa beneficiá-lo muito. O próprio sacerdote ascético dificilmente será sequer o defensor mais bem-sucedido de seu ideal, pela mesma razão que costuma fazer uma mulher fracassar quando quer defender «a mulher em si» — muito menos será o avaliador e juiz mais objetivo da controvérsia aqui suscitada. Portanto, mais provavelmente teremos de ajudá-lo — isso já está evidente — a se defender bem de nós, em vez de temer que ele nos refute bem demais...

A ideia pela qual aqui se combate é a *avaliação* de nossa vida feita pelos sacerdotes ascéticos. Eles a colocam — junto com aquilo a que pertence: «natureza», «mundo», toda a esfera do devir e da transitoriedade — em relação com uma existência inteiramente diferente, diante da qual ela se comporta de maneira oposta e excludente. *A menos* que se volte contra si mesma, que *negue a si mesma*: nesse caso, o da vida ascética, a vida vale como ponte para aquela outra existência.

O asceta trata a vida como um caminho errado que, por fim, se deveria percorrer de volta, até o ponto de partida, ou como um erro que se refuta pela ação — que se *deve* refutar. Pois ele *exige* que o acompanhem. Onde pode, impõe *sua* avaliação da existência. O que isso

significa? Uma maneira tão monstruosa de avaliar não está inscrita na história humana como uma exceção ou uma curiosidade: é um dos fatos de maior extensão e duração que existem.

Lida de um astro distante, a escrita em letras maiúsculas de nossa existência terrestre talvez levasse à conclusão de que a Terra é o astro propriamente *ascético*: um recanto de criaturas descontentes, arrogantes e repulsivas, incapazes de se livrar de um profundo desgosto consigo mesmas, com a Terra, com toda vida, e que infligem a si mesmas tanta dor quanto podem, pelo prazer de infligir dor — provavelmente seu único prazer.

Consideremos com que regularidade, com que universalidade, quase por toda parte, o sacerdote ascético aparece. Ele não pertence a uma raça particular, prospera em toda parte, surge de todas as classes. Não é que cultive e transmita sua maneira de avaliar por hereditariedade: acontece o contrário — em termos gerais, um instinto profundo lhe proíbe a reprodução. Deve ser uma necessidade de primeira ordem a que faz essa espécie *hostil à vida* crescer e prosperar sempre de novo. Deve haver um *interesse da própria vida* em que não se extinga tal tipo de contradição consigo mesmo.

Pois uma vida ascética é uma contradição consigo mesma: nela reina um ressentimento sem igual, o de um instinto e de uma vontade de poder insaciados que desejariam dominar, não alguma coisa na vida, mas a própria vida, suas condições mais profundas, mais fortes, mais fundamentais. Aqui se tenta usar a força para obstruir as fontes da força. Aqui o olhar, verde de inveja e malicioso, se volta contra o próprio florescimento fisiológico, sobretudo contra suas expressões, a beleza e a alegria. Ao mesmo tempo, sente-se e *procura-se* satisfação no malogro, no definhamento, na dor, no infortúnio, no feio, na privação

voluntária, no despojamento de si, na autoflagelação e no sacrifício de si.

Tudo isso é paradoxal no mais alto grau: estamos diante de uma divisão que *quer* a si mesma dividida, que *desfruta* de si justamente nesse sofrimento e se torna até mais segura de si e mais triunfante à medida que *diminui* sua própria condição de existência, a vitalidade fisiológica. «O triunfo justamente na agonia final»: sob esse signo superlativo, o ideal ascético sempre combateu. Nesse enigma de sedução, nessa imagem de arrebatamento e tormento, reconheceu sua luz mais clara, sua salvação, sua vitória definitiva. *Cruz, nux, lux* — cruz, noz, luz: nele, tudo isso forma uma só coisa.²⁹ —

12

Suponhamos que uma vontade de contradição e contranatureza assim encarnada seja levada a *filosofar*: sobre o que descarregará seu arbítrio mais íntimo? Sobre aquilo que se sente com a maior certeza como verdadeiro, como real: ela procurará o *erro* justamente onde o próprio instinto vital afirma a verdade de maneira mais incondicional. Por exemplo, como fizeram os ascetas da filosofia vedanta, rebaixará a corporeidade à condição de ilusão. Fará o mesmo com a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual entre «sujeito» e «objeto» — erros, nada além de erros!

Recusar a crença no próprio eu, negar a si mesmo sua «realidade» — que triunfo! E já não apenas um triunfo sobre os sentidos, sobre a evidência visível, mas um triunfo de ordem muito mais elevada: uma violência e uma crueldade contra a *razão*. A volúpia atinge o auge quando o autodesprezo e a autozombaria ascéticos da razão decretam: «*Existe* um reino da verdade e do ser, mas justamente a razão está *excluída* dele!»...

A propósito: mesmo no conceito kantiano de «caráter inteligível das coisas» resta algo dessa voluptuosa divisão ascética, que gosta de voltar a razão contra a razão. Pois, em Kant, «caráter inteligível» significa uma espécie de constituição das coisas da qual o intelecto compreende apenas isto: ela lhe é *inteiramente incompreensível*.

— Afinal, precisamente como homens do conhecimento, não sejamos ingratos para com essas inversões resolutas das perspectivas e avaliações habituais, pelas quais o espírito, durante tanto tempo, se enfureceu contra si mesmo, de maneira aparentemente sacrílega e inútil. Ver de outro modo uma vez, *querer* ver de outro modo: isso não é uma pequena disciplina e preparação do intelecto para sua futura «objetividade». Entenda-se esta última, porém, não como «contemplação desinteressada» — o que seria um conceito vazio e um contrassenso —, mas como a capacidade de *ter sob seu domínio* o próprio pró e o próprio contra, de desligá-los e ligá-los: de saber aproveitar para o conhecimento justamente a *diversidade* das perspectivas e das interpretações afetivas.

Tenhamos, meus senhores filósofos, mais cuidado daqui em diante com a perigosa e velha fabulação conceitual que estabeleceu um «sujeito puro do conhecimento, sem vontade, sem dor, sem tempo». Guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como «razão pura», «espiritualidade absoluta», «conhecimento em si». Eles sempre exigem que se pense um olho impossível de pensar: um olho que não tenha direção alguma, no qual estejam impedidas, ausentes, as forças ativas e interpretativas que fazem, justamente, com que ver seja ver *alguma coisa*. Portanto, exige-se sempre um contrassenso, um conceito vazio de olho.

Existe *apenas* um ver perspectivo, *apenas* um «conhecer» perspectivo. E, *quanto mais* afetos deixarmos falar sobre uma coisa,

quanto mais olhos, olhos diferentes, soubermos empregar para essa mesma coisa, tanto mais completo será nosso «conceito» dela, nossa «objetividade». Mas eliminar inteiramente a vontade, desligar todos os afetos sem exceção, supondo que fôssemos capazes disso — como? Não seria *castrar* o intelecto?...

COMENTÁRIO III.5

O sacerdote ascético e o perspectivismo

O parágrafo 11 muda de tom. Com o sacerdote ascético aparece, diz Nietzsche, o adversário sério. Para o sacerdote, a vida é uma ponte para outra existência, um erro a corrigir, e o ideal ascético é a sua fé e a sua vontade de poder. E o fato de esse tipo aparecer em todas as épocas e povos mostra, segundo Nietzsche, que ele é um interesse da própria vida: a vida que se nega a si mesma é ainda vida, e usa a negação para se conservar. O parágrafo 12 passa à teoria do conhecimento. A vontade ascética, levada a filosofar, nega a razão, nega o eu, nega o mundo, como fez Kant com a coisa em si. Contra isso, Nietzsche propõe o perspectivismo: só há ver perspectivo, só há conhecer perspectivo, e quanto mais olhos e afetos pusermos sobre uma coisa, mais completo será o nosso conceito dela. A “objetividade” não é a contemplação sem interesse, que é um absurdo, mas a capacidade de dispor dos próprios prós e contras.

O perspectivismo é a tese epistemológica mais importante de Nietzsche e merece exame. Nela há uma verdade que Santo Tomás ensina e um erro que Santo Tomás refuta. A verdade: o conhecimento humano é parcial, procede de um ponto de vista, avança por aproximações, e as paixões o influenciam. Santo Tomás diz que o intelecto humano conhece as coisas segundo o modo do conhecente, que é o modo de uma inteligência unida a um corpo (*Suma Teológica*, I, q. 84-85), e que os afetos podem obscurecer ou iluminar o juízo. Reconhece até um conhecimento por conaturalidade, em que o afeto reto faz ver o que o raciocínio não alcança (II-II, q. 45, a. 2). O “olho que não olha de lugar nenhum” é, de fato, um absurdo, e Santo Tomás nunca o postulou.

O erro: concluir que, porque todo conhecer é perspectivo, não há verdade, ou que a verdade é a soma das perspectivas. Santo Tomás define a verdade como adequação do intelecto à coisa (I, q. 16, a. 1, e *De Veritate*, q. 1, a. 1). As perspectivas são modos de chegar à coisa, não substitutos dela. Que eu veja a mesa de vários ângulos não faz da mesa uma soma de ângulos. Faz de mim alguém que conhece a mesa cada vez melhor, porque a mesa está lá. Nietzsche, ao pôr “mais olhos” sobre a coisa, pressupõe que há uma coisa a ver, e, portanto, uma verdade sobre ela, que as perspectivas aproximam. O perspectivismo, levado às últimas consequências, se refuta: se tudo é perspectiva, a tese de que tudo é perspectiva também o é, e nada obriga a aceitá-la.

Quanto ao sacerdote ascético, Santo Tomás não negaria que ele vê a vida presente como caminho para outra. É a doutrina católica: a vida é peregrinação, *status viae*, e o fim está além. Mas peregrinação não é erro. O peregrino não nega o caminho, percorre-o, e quem diz que a vida é ponte não diz que a ponte deva ser destruída. Nietzsche tomou o desapego pela negação, como tomara o perdão pela impotência. A estrutura do erro é a mesma em todo o livro: onde a virtude relativiza um bem, Nietzsche vê ódio ao bem.

13

Mas voltemos. Uma contradição consigo mesmo como a que parece se manifestar no asceta, «vida *contra* vida», é — isso salta aos olhos — simplesmente um absurdo, se a examinarmos fisiologicamente, e já não psicologicamente. Só pode ser *aparente*. Deve ser uma espécie de expressão provisória, uma interpretação, fórmula, acomodação, um mal-entendido psicológico a respeito de algo cuja verdadeira natureza não pôde ser compreendida durante muito tempo, nem designada *em sí*: uma simples palavra encaixada numa antiga *lacuna* do conhecimento humano.

Para contrapor brevemente o que de fato ocorre: *o ideal ascético nasce do instinto de proteção e cura de uma vida em degeneração*, que procura se manter por todos os meios e luta pela própria existência. Ele indica uma inibição e um cansaço fisiológicos parciais, contra os quais os instintos mais profundos da vida, que permaneceram intactos, combatem sem cessar com novos meios e invenções. O ideal ascético é um desses meios. As coisas se passam, portanto, precisamente ao contrário do que pensam seus veneradores: nele e por meio dele, a vida luta com a morte e *contra* a morte. O ideal ascético é um artifício de *conservação* da vida.

Que ele tenha podido governar os seres humanos e exercer poder sobre eles na medida que a história mostra, sobretudo onde se impuseram a civilização e a domesticação do homem, exprime um grande fato: o *caráter doentio* do tipo humano até agora existente, ao menos do homem domesticado. A luta fisiológica do ser humano contra a morte — mais precisamente, contra o fastio da vida, contra o cansaço, contra o desejo do «fim».

O sacerdote ascético é o desejo encarnado de ser de outro modo, de estar em outro lugar. Mais ainda, é o grau máximo desse desejo, seu verdadeiro ardor e sua paixão. Mas justamente o *poder* de seu desejo é a corrente que o prende aqui. É isso que o transforma num instrumento obrigado a trabalhar pela criação de condições mais favoráveis para estar aqui e ser humano. Com esse mesmo *poder*, ele mantém preso à existência todo o rebanho dos malogrados, dos desgostosos, dos desfavorecidos, dos desventurados, dos que sofrem de si mesmos, de toda espécie, caminhando instintivamente à frente deles como pastor.

Já estão me entendendo: esse sacerdote ascético, esse aparente inimigo da vida, esse *negador* — justamente ele pertence às grandes forças *conservadoras* da vida, às grandes forças que *criam o sim...* De

onde vem aquele caráter doentio? Pois não há dúvida: o ser humano é mais doente, mais inseguro, mais mutável, mais indeterminado do que qualquer outro animal — ele é *o* animal doente. De onde isso vem?

Certamente, ele também ousou, inovou, resistiu e desafiou o destino mais do que todos os outros animais juntos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, o insaciado, que luta pelo domínio supremo com o animal, com a natureza e com os deuses — ele, o ainda indomado, o eternamente futuro, que não encontra mais repouso diante da própria força impetuosa, de modo que seu futuro se crava implacavelmente, como uma espora, na carne de cada presente. Como um animal tão corajoso e rico não seria também o mais ameaçado, aquele que, entre todos os animais doentes, adoece mais profunda e demoradamente?...

Muitas vezes, o ser humano está farto. Há epidemias inteiras desse estar farto — como por volta de 1348, na época da dança da morte. Mas até esse nojo, esse cansaço, esse desgosto consigo mesmo: tudo se manifesta nele com tal força que logo volta a se tornar uma nova corrente. Seu não à vida faz surgir, como por magia, uma abundância de sins mais delicados. Sim, quando esse mestre da destruição, da autodestruição, *fere* a si mesmo, depois é a própria ferida que o obriga a *viver...*

14

Quanto mais normal é a condição doentia do ser humano — e não podemos negar essa normalidade —, tanto mais deveríamos honrar os raros casos de potência física e psíquica, os *acazos felizes* da humanidade, e tanto mais rigorosamente proteger os bem constituídos do pior dos ares: o ar dos doentes. É isso que fazemos?... Os doentes são o maior perigo para os sadios: *não* é dos mais fortes que vem a desgraça dos

fortes, mas dos mais fracos. Sabemos disso?... Considerando as coisas em grande escala, não é de modo algum o medo do ser humano que deveríamos desejar diminuir: esse medo obriga os fortes a serem fortes, terríveis em certas circunstâncias — mantém *de pé* o tipo humano bem constituído. O que devemos temer, o que age de maneira mais fatal que qualquer outra fatalidade, não seria o grande medo, mas o grande *nojo* do ser humano — e também a grande *compaixão* pelo ser humano. Se um dia esses dois se acasalassem, inevitavelmente viria ao mundo algo de terrível: a «última vontade» do homem, sua vontade de nada, o niilismo. E, de fato, muita coisa já foi preparada para isso.

Quem fareja não só com o nariz, mas também com os olhos e os ouvidos, percebe hoje, quase por toda parte onde põe os pés, algo como um ar de hospício, um ar de hospital — falo, naturalmente, das regiões civilizadas da humanidade, de toda espécie de «Europa» que já existe sobre a Terra. Os *doentios* são o grande perigo para o homem: *não* os maus, *não* as «feras». Os malogrados de antemão, os abatidos, os destroçados — são eles, são os *mais fracos* que mais minam a vida entre os seres humanos, que mais perigosamente envenenam e põem em dúvida nossa confiança na vida, no homem, em nós mesmos. Onde escapar daquele olhar velado, do qual se leva uma profunda tristeza, daquele olhar voltado para trás, próprio de quem já nasceu malogrado, que revela como esse homem fala consigo mesmo — daquele olhar que é um suspiro? «Quem me dera ser outra pessoa!», suspira esse olhar. «Mas não há esperança. Sou quem sou: como me libertar de mim mesmo? E, no entanto — *estou farto de mim!*»...

É nesse solo de desprezo de si, um verdadeiro pântano, que cresce toda erva daninha, toda planta venenosa — e tudo tão pequeno, tão escondido, tão desonesto, tão açucarado. Aqui fervilham os vermes da vingança e do rancor. Aqui o ar fede a segredos e coisas inconfessáveis. Aqui se tece continuamente a rede da mais maligna conspiração — a

conspiração dos que sofrem contra os bem constituídos e os vitoriosos. Aqui se *odeia* a visão do vitorioso. E quanta falsidade para não confessar esse ódio como ódio! Que esbanjamento de grandes palavras e poses, que arte da calúnia «honrada»! Esses malogrados: que nobre eloquência lhes jorra dos lábios! Quanta submissão açucarada, viscosa, humilde lhes nada nos olhos! O que querem, afinal? Ao menos *representar* a justiça, o amor, a sabedoria, a superioridade — essa é a ambição desses «ínfimos», desses doentes! E como essa ambição os torna hábeis! Admirem sobretudo a habilidade de falsificadores com que imitam a marca da virtude, até seu tilintar, seu som de ouro. Agora arrendaram a virtude inteiramente para si, esses fracos e irremediavelmente doentios, não há dúvida: «Só nós somos os bons, os justos», dizem, «só nós somos os *homines bonae voluntatis*, os homens de boa vontade».

Andam entre nós como censuras em carne e osso, como advertências dirigidas a nós — como se a saúde, a boa constituição, a força, o orgulho, o sentimento de poder já fossem, em si, coisas viciosas, pelas quais um dia se devesse fazer penitência, amarga penitência. Ah, como no fundo estão prontos para *fazer os outros pagarem*, como têm sede de ser *carrascos*! Entre eles não faltam os vingativos disfarçados de juízes, que trazem continuamente a palavra «justiça» na boca como uma saliva venenosa, sempre de lábios franzidos, sempre prontos a cuspir em tudo o que não mostra um rosto descontente e segue seu caminho de ânimo alegre. Entre eles tampouco falta a mais repugnante espécie dos vaidosos: os monstros mentirosos que pretendem representar «belas almas» e levar ao mercado, como «pureza de coração», sua sensualidade deformada, embrulhada em versos e outras fraldas — a espécie dos onanistas morais, dos que «satisfazem a si mesmos».

A vontade dos doentes de representar *alguma* forma de superioridade, seu instinto para os caminhos furtivos que levam à tirania sobre os sadios — onde não encontrar essa vontade de poder justamente dos mais fracos! A mulher doente, em particular: ninguém a supera nos requintes de dominar, oprimir, tyrannizar. E a mulher doente não poupa nada vivo, nada morto. Desenterra as coisas mais profundamente enterradas — os bogos dizem: «A mulher é uma hiena». Olhem os bastidores de toda família, de toda corporação, de toda comunidade: por toda parte a luta dos doentes contra os sadios — em geral uma luta silenciosa, com pequenas doses de veneno, alfinetadas, expressões traiçoeiras de paciente sofrimento. Às vezes, porém, também com aquele farisaísmo doentio dos gestos *ruidosos*, que gosta sobretudo de representar a «nobre indignação». Até nos recintos consagrados da ciência quer fazer-se ouvir esse rouco latido de indignação dos cães doentios, a falsidade mordaz e a fúria desses «nobres» fariseus. Lembro mais uma vez aos leitores que têm ouvidos aquele apóstolo berlinense da vingança, Eugen Dühring, que faz, na Alemanha de hoje, o uso mais indecente e repulsivo do estardalhaço moral: Dühring, o maior falastrão da moral que existe atualmente, mesmo entre seus semelhantes, os antisemitas.

São todos homens do ressentimento, esses malogrados fisiológicos, esses carcomidos: todo um solo trêmulo de vingança subterrânea, inesgotável e insaciável nas explosões contra os felizes, assim como nos disfarces da vingança, nos pretextos para a vingança. Quando alcançariam seu último, mais refinado, mais sublime triunfo de vingança? Sem dúvida, quando conseguissem *pôr na consciência dos felizes* sua própria miséria, toda a miséria em geral, de tal maneira que estes comesçassem um dia a se envergonhar da própria felicidade e talvez dissessem uns aos outros: «É uma vergonha ser feliz! *Há miséria demais!*»... Mas não poderia haver equívoco maior nem mais fatal do

que os felizes, os bem constituídos, os poderosos de corpo e alma comecem assim a duvidar de seu *direito à felicidade*. Fora com esse «mundo às avessas»! Fora com esse vergonhoso amolecimento do sentimento!

Que os doentes *não* tornem doentes os sadios — e seria isso tal amolecimento —: esse deveria ser o princípio supremo na Terra. Mas, para isso, é necessário sobretudo que os sadios permaneçam *separados* dos doentes, protegidos até da visão deles, que não se confundam com eles. Ou seria sua tarefa cuidar de doentes, ser médicos?... Não poderiam compreender e renegar de maneira pior a *própria* tarefa: o superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior. O pathos da distância *deve* manter também as tarefas separadas por toda a eternidade! Seu direito de existir, a prerrogativa do sino de som pleno sobre o desafinado e rachado, é mil vezes maior: só eles são os *fiadores* do futuro, só eles estão *comprometidos* com o futuro humano. O que *eles* podem, o que *eles* devem fazer, jamais deveria caber aos doentes poder ou dever fazer. Mas, *para que* possam fazer o que só *eles* devem, como ainda lhes seria permitido desempenhar o papel de médico, consolador, «salvador» dos doentes?...

Por isso, ar puro! Ar puro! E, em todo caso, para longe de todos os hospícios e hospitais da civilização! Por isso, boa companhia, a *nossa* companhia! Ou solidão, se for preciso! Mas, em todo caso, para longe dos vapores nocivos da corrupção interior e da secreta carcoma dos doentes!... Para que nós mesmos, meus amigos, possamos nos defender, ao menos por algum tempo ainda, das duas piores epidemias que talvez estejam reservadas precisamente para nós — do *grande nojo do ser humano*! Da *grande compaixão pelo ser humano*!...

COMENTÁRIO III.6

Vida contra vida, o animal doente e as duas epidemias

O parágrafo 13 resolve o paradoxo do ascetismo pela fisiologia. “Vida contra vida” é um absurdo. O ideal ascético deve ser, então, um artifício pelo qual a vida degenerescente se conserva: um instinto de proteção da vida que luta contra a morte com os meios que tem. O sacerdote ascético é o desejo de ser outro, de estar em outro lugar, mas a força desse desejo é ainda a força da vida, e por isso o asceta, que parece negar a vida, é um dos seus maiores conservadores. O parágrafo 14 descreve o homem como “o animal doente”, o mais inseguro e indeterminado de todos, e vê nos doentes o grande perigo para os sadios. Os doentes, diz ele, querem ser os sadios, querem ser juízes, inoculam nos fortes a má consciência, e o perigo supremo é que os sadios adoeçam de compaixão. Daí as duas epidemias que Nietzsche teme: o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem.

Santo Tomás concordaria com a tese inicial e tiraria dela a conclusão oposta. É verdade que “vida contra vida” é um absurdo. Mas, precisamente por isso, o ascetismo cristão não é vida contra vida. É a vida inferior ordenada à superior. O homem tem uma vida sensível e uma vida racional, e a segunda é a sua vida própria. A mortificação não ataca a vida: ataca a desordem pela qual o apetite sensível resiste à razão, e o faz para que o homem viva mais plenamente como homem (*Suma Teológica*, II-II, q. 147, a. 1, sobre o jejum). O asceta não é o doente que se conserva, mas o sadio que se governa. Nietzsche não viu a diferença porque, para ele, só há uma vida, a do animal, e o que a contraria só pode ser doença.

A descrição do homem como animal doente tem uma verdade teológica que Nietzsche não suspeitava: é a doutrina do pecado original. O homem está, de fato, ferido, inseguro, dividido contra si mesmo, e Santo Tomás descreve as quatro feridas da natureza caída, a ignorância na inteligência, a malícia na vontade, a fraqueza no apetite irascível e a concupiscência no concupiscível (I-II, q. 85, a. 3). A diferença é que, para Santo Tomás, a doença tem causa e tem cura, e a cura é a graça. Para

Nietzsche, a doença é a condição do homem, e a cura é a vontade de poder dos sadios, que não se deixam contaminar.

Quanto às duas epidemias, nojo e compaixão, Nietzsche teve razão como profeta. O século que o seguiu conheceu as duas: o desprezo pelo homem, que produziu os campos, e a compaixão sem forma, que produziu a sentimentalidade universal. Santo Tomás ofereceria o remédio para as duas, que é o mesmo: a caridade, que não despreza o homem porque o vê criado por Deus, e que não se derrama em compaixão vazia porque é regulada pela razão e quer o bem verdadeiro do outro (II-II, q. 25 e q. 30). A misericórdia de Santo Tomás não é a epidemia que Nietzsche teme. É a virtude que a cura.

15

Se compreendemos em toda a profundidade — e exijo que aqui se *vá fundo*, que se compreenda profundamente — por que cuidar dos doentes, torná-los sadios, simplesmente *não* pode ser a tarefa dos sadios, então compreendemos também mais uma necessidade: a de médicos e cuidadores *que sejam eles mesmos doentes*. E agora temos e seguramos com ambas as mãos o sentido do sacerdote ascético. Devemos vê-lo como o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente: só assim compreendemos sua imensa missão histórica. O *domínio sobre os que sofrem* é seu reino. Para ele o aponta seu instinto, nele encontra sua arte mais própria, sua mestria, sua espécie de felicidade.

Ele mesmo precisa ser doente, precisa ser profundamente aparentado com os doentes e desfavorecidos para compreendê-los — para entender-se com eles. Mas também precisa ser forte, senhor de si ainda mais que dos outros, intacto sobretudo em sua vontade de poder, para conquistar a confiança e o temor dos doentes, para lhes servir de apoio, resistência, amparo, coerção, mestre de disciplina, tirano, deus. Ele deve defender seu rebanho — contra quem? Contra os sadios, sem

dúvida. Também contra a inveja que os doentes sentem dos sádios. Deve ser o adversário natural *e o desprezador* de toda saúde e potência rude, impetuosa, desenfreada, dura, violenta como a de uma fera. O sacerdote é a primeira forma do animal *mais delicado*, que despreza com ainda mais facilidade do que odeia.

Não lhe será poupada a guerra contra as feras, uma guerra de astúcia — de «espírito» — mais que de força, como é evidente. Para isso, em certas circunstâncias, precisará quase formar em si um novo tipo de fera, ou ao menos *representá-lo*: um novo terror animal, no qual o urso-polar, o felino ágil, frio e à espreita, e, não menos, a raposa pareçam unidos numa unidade tão atraente quanto assustadora. Se a necessidade o obrigar, ele se apresentará, com a gravidade de um urso, venerável, sagaz, frio, de superioridade enganadora, como arauto e porta-voz de poderes mais misteriosos, no meio das próprias feras da outra espécie. Estará decidido a semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição consigo mesmo e, seguro demais de sua arte, a tornar-se em qualquer tempo senhor dos *que sofrem*.

Traz unguentos e bálsamo, não há dúvida. Mas primeiro precisa ferir para ser médico. Depois, ao aplacar a dor causada pela ferida, *envenena ao mesmo tempo a ferida* — nisso, sobretudo, é perito esse feiticeiro e domador de feras, em torno de quem tudo o que é sadio necessariamente adoece e tudo o que é doente necessariamente se amansa. De fato, esse estranho pastor defende bastante bem seu rebanho doente — defende-o também de si mesmo, da maldade, da perfídia, da malevolência que ardem sob as cinzas dentro do próprio rebanho, e de tudo o mais que costuma existir entre os enfermiços e os doentes. Combate com sagacidade, dureza e em segredo a anarquia e a autodissolução que sempre ameaça começar no interior do rebanho, onde se acumula sem parar a mais perigosa matéria explosiva: o *ressentimento*.

Descarregar esse explosivo sem que ele faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor: essa é sua verdadeira façanha, também sua maior utilidade. Se quiséssemos condensar o valor da existência sacerdotal na fórmula mais breve, diríamos sem rodeios: o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento. Todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento. Mais precisamente, um agente. Mais precisamente ainda, um agente *culpado*, capaz de sofrer — em suma, algum ser vivo sobre o qual possa descarregar seus afetos, em atos ou em imagem, sob um pretexto qualquer. Pois a descarga dos afetos é a maior tentativa do sofredor de encontrar alívio, isto é, *entorpecimento*: seu narcótico involuntariamente desejado contra tormentos de qualquer espécie.

Somente nisso, segundo minha conjectura, se encontra a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e de seus parentes: no desejo de *entorpecer a dor por meio do afeto*. Costuma-se procurá-la, muito erroneamente a meu ver, no contra-ataque defensivo, numa simples medida de proteção da reação, num «movimento reflexo» diante de algum dano ou perigo repentino, como o que uma rã sem cabeça ainda executa para livrar-se de um ácido corrosivo. Mas a diferença é fundamental: num caso, quer-se impedir que continuem a causar dano. No outro, quer-se *entorpecer*, por uma emoção mais violenta de qualquer espécie, uma dor torturante, oculta, que se torna insuportável, e expulsá-la da consciência, pelo menos por um instante. Para isso é preciso um afeto, o mais selvagem possível, e, para despertá-lo, o primeiro pretexto que aparecer.

«Alguém deve ser culpado de eu me sentir mal» — essa maneira de concluir é própria de todos os doentios, e tanto mais quanto mais lhes fica oculta a verdadeira causa de seu mal-estar, a causa fisiológica. Esta pode estar, por exemplo, numa doença do nervo simpático, numa secreção excessiva de bile, na escassez de sulfato e fosfato de potássio no

sangue, em pressões no baixo-ventre que dificultam a circulação sanguínea, na degeneração dos ovários e coisas semelhantes. Todos os que sofrem mostram uma disposição e uma inventividade terríveis para encontrar pretextos para afetos dolorosos. Já saboreiam sua desconfiança, a ruminação de maldades e de supostas ofensas. Revolvem as entranhas do passado e do presente à procura de histórias obscuras e duvidosas, nas quais possam regalar-se com uma suspeita torturante e embriagar-se com o próprio veneno da maldade. Reabrem as feridas mais antigas, sangram até se esvaír por cicatrizes há muito fechadas, transformam em malfeitores o amigo, a mulher, o filho e tudo o mais que lhes é próximo.

«Sofro: alguém deve ser culpado disso» — assim pensa toda ovelha doentia. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: «Muito bem, minha ovelha! Alguém deve ser culpado disso. Mas você mesma é esse alguém, só você é culpada disso — *só você é culpada por si mesma!*»... É bastante ousado, bastante falso: mas ao menos uma coisa foi alcançada — como eu disse, a direção do ressentimento foi *mudada*.

16

Agora se percebe o que, segundo minha concepção, o instinto curador da vida ao menos *tentou* realizar por meio do sacerdote ascético, e para que lhe serviu a tirania temporária de conceitos tão paradoxais e tão falhos em sua lógica como «culpa», «pecado», «pecaminosidade», «corrupção», «condenação». Tratava-se de tornar os doentes até certo ponto *inofensivos*, de destruir os incuráveis por meio deles mesmos, de voltar rigorosamente para si os menos enfermos, de dirigir para trás seu ressentimento — «uma só coisa é necessária» — e, assim, de *aproveitar* os instintos ruins de todos os sofredores para a autodisciplina, a autovigilância, a autossuperação.

É evidente que uma «medicação» dessa espécie, uma simples medicação dos afetos, não pode absolutamente ter por objeto uma verdadeira *cura* dos doentes no sentido fisiológico. Nem sequer seria lícito afirmar que o instinto da vida tenha, nisso, visado ou pretendido de algum modo a cura. De um lado, certa aglomeração e organização dos doentes — «Igreja» é seu nome mais popular —, de outro, certa proteção provisória dos mais sadios, dos mais plenamente formados, abrindo assim um *abismo* entre sadios e doentes: durante muito tempo, isso foi tudo! E era muito! Era *muito!*...

[Como se vê, parto nesta dissertação de um pressuposto que, diante dos leitores de que preciso, não tenho de começar por fundamentar: a «pecaminosidade» humana não é um fato, mas apenas a interpretação de um fato, a saber, de um mal-estar fisiológico — considerado de uma perspectiva moral e religiosa que já não tem força obrigatória para nós. O fato de alguém *se sentir* «culpado», «pecador», não prova de modo algum que tenha razão em sentir-se assim, tão pouco quanto alguém é sadio só porque se sente sadio. Lembremos os célebres processos de bruxaria: os juízes mais perspicazes e humanos não duvidavam, então, de que havia culpa. *As próprias «bruxas» não duvidavam* — e, no entanto, não havia culpa.

Para exprimir aquele pressuposto de maneira mais ampla: a própria «dor da alma» não é para mim, de modo algum, um fato, mas apenas uma interpretação — uma interpretação causal — de fatos que até agora não puderam ser formulados com exatidão. É, portanto, algo que ainda paira inteiramente no ar e não tem força probatória científica: na verdade, apenas uma palavra gorda no lugar de um ponto de interrogação magricela. Quando alguém não consegue dar conta de uma «dor da alma», a causa, falando grosseiramente, *não* está em sua «alma». É mais provável que esteja em seu ventre. Falando

grosseiramente, como disse: isso não significa de modo algum desejar também ser ouvido ou compreendido grosseiramente...

Um homem forte e bem constituído digere suas experiências — feitos e malfeitos incluídos — como digere suas refeições, mesmo quando tem de engolir bocados duros. Se «não dá conta» de uma experiência, essa espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra — e, muitas vezes, é de fato apenas uma das consequências da outra. Entre nós: com uma concepção dessas, ainda é possível ser o mais rigoroso adversário de todo materialismo...]

COMENTÁRIO III.7

O médico que é doente e a reorientação do ressentimento

Os parágrafos 15 e 16 descrevem o sacerdote ascético como médico dos doentes, ele próprio doente. A sua primeira tarefa é defender o rebanho dos sadios e dos lobos de dentro, e a sua obra-prima é a mudança de direção do ressentimento. O sofredor procura uma causa do seu sofrimento, e mais precisamente um culpado. O sacerdote lhe diz: o culpado és tu mesmo. “Tu mesmo és o teu único culpado.” Com isso, o ressentimento, que poderia explodir para fora, é voltado para dentro, e os doentes se tornam inofensivos. Daí os conceitos de culpa, pecado, pecaminosidade, condenação, que Nietzsche chama “tão paradoxais e tão falhos em sua lógica”, e que teriam servido para domar os doentes e livrar os sadios da sua companhia.

Nietzsche descreve aqui uma técnica de domínio e a atribui ao cristianismo. Santo Tomás descreve, nos mesmos termos materiais, um sacramento, e o leitor pode comparar. É verdade que o cristianismo diz ao homem que sofre: olha para ti. A confissão supõe o exame de consciência, e o exame de consciência supõe que o homem se reconheça responsável por algo. Mas Santo Tomás ensina que a responsabilidade não se estende a tudo. O homem não é culpado de todo sofrimento que padece. Há sofrimentos que vêm de causas naturais, outros que vêm da injustiça alheia, e a doutrina da providência distingue cuidadosamente a pena do

pecado do mal que não é pena (*Suma Teológica*, I-II, q. 87, a. 7 e 8). O cristianismo não diz ao doente que ele é culpado da sua doença. Diz ao pecador que ele é culpado do seu pecado, o que é diferente, e é verdade.

A “reorientação do ressentimento” é, de fato, uma das obras do cristianismo, e Santo Tomás a despreveria sem vergonha. O homem que, em vez de odiar o próximo pelo que sofre, examina o que ele próprio fez, deu o primeiro passo da sabedoria. Nietzsche chama a isso domesticação. Santo Tomás chama conversão. E a diferença não é só de palavras. A domesticação torna o animal inofensivo. A conversão torna o homem justo. O cristão que reconhece a própria culpa não se torna manso por impotência. Torna-se capaz de perdoar, porque sabe o que é precisar de perdão.

Resta o juízo sobre os conceitos de culpa e pecado, que Nietzsche chama falhos em sua lógica. Santo Tomás os define com uma lógica que Nietzsche não tentou examinar. O pecado é um ato humano desordenado, isto é, voluntário e contrário à razão e à lei de Deus (I-II, q. 71, a. 6). A culpa é a relação do ato à vontade que o produziu. A pena é a relação do ato à ordem que ele violou. Não há nada de paradoxal nisso, a não ser para quem negou de antemão que haja vontade, ordem e lei. Nietzsche negou as três, e depois achou ilógicos os conceitos que as supõem.

17

Mas será realmente um *médico*, esse sacerdote ascético? Já compreendemos por que mal se pode chamá-lo médico, por mais que ele goste de sentir-se «salvador» e de fazer-se venerar como «salvador».³⁰ Ele combate apenas o próprio sofrimento, o desprazer de quem sofre, *não* sua causa, *não* a doença propriamente dita — essa deve ser nossa objeção mais fundamental à medicação sacerdotal. Mas, se nos colocamos por um momento na perspectiva que só o sacerdote conhece e possui, dificilmente chegamos ao fim da admiração por tudo o que, a

partir dela, viu, procurou e encontrou. O *abrandamento* do sofrimento, o «consolo» de toda espécie — nisso se revela seu próprio gênio: com que inventividade compreendeu sua tarefa de consolador, com que desembaraço e ousadia escolheu os meios para realizá-la!

O cristianismo, em particular, poderia ser chamado um grande tesouro dos mais engenhosos recursos de consolação: nele se acumulam tantas coisas revigorantes, suavizantes, narcóticas. Tantas coisas perigosíssimas e temerárias foram arriscadas para esse fim. Com tanta sutileza, tanto refinamento, um refinamento tão meridional, ele adivinhou sobretudo com que afetos estimulantes se pode vencer, pelo menos por algum tempo, a profunda depressão, o cansaço de chumbo, a negra tristeza dos fisiologicamente inibidos. Pois, falando de modo geral, todas as grandes religiões tiveram como principal objeto combater certo cansaço e certo peso que haviam se tornado epidêmicos.

Podemos supor de antemão como provável que, de tempos em tempos, em determinadas regiões da Terra, um *sentimento de inibição fisiológica* tenha de se apoderar quase necessariamente de grandes massas. Por falta de conhecimento fisiológico, porém, ele não chega à consciência como tal, de modo que sua «causa» e seu remédio só podem ser procurados e experimentados no plano psicológico e moral — esta, precisamente, é minha fórmula mais geral para aquilo que se costuma chamar «*religião*». Esse sentimento de inibição pode ter as mais diversas origens: ser, por exemplo, consequência do cruzamento de raças demasiado distintas — ou de estamentos, pois os estamentos também exprimem sempre diferenças de ascendência e de raça: a «dor do mundo» europeia, o «pessimismo» do século XIX, é essencialmente consequência de uma mistura de estamentos insensatamente repentina. Ou pode ser condicionado por uma migração equivocada: uma raça que chega a um clima para o qual sua capacidade de adaptação é insuficiente — o caso dos indianos na Índia. Ou ser o efeito tardio do

envelhecimento e do cansaço da raça — o pessimismo parisiense a partir de 1850. Ou de uma dieta errada — o alcoolismo da Idade Média, a insensatez dos vegetarianos, que têm, é verdade, a autoridade do fidalgo Christoph, de Shakespeare, a seu favor.³¹ Ou da corrupção do sangue, da malária, da sífilis e coisas semelhantes: a depressão alemã depois da Guerra dos Trinta Anos, que contaminou metade da Alemanha com doenças perniciosas e preparou assim o terreno para o servilismo alemão, para a pusilanimidade alemã.³²

Nesses casos, tenta-se sempre combater em grande escala o *sentimento de desprazer*. Informemo-nos brevemente sobre suas práticas e formas mais importantes. Deixo aqui inteiramente de lado, como é natural, o combate propriamente *filosófico* contra o sentimento de desprazer, que costuma ocorrer ao mesmo tempo: é bastante interessante, mas demasiado absurdo, irrelevante para a prática, feito de teias de aranha e de especulações de esquina. Por exemplo, quando se pretende demonstrar que a dor é um erro, com o pressuposto ingênuo de que a dor *terá de* desaparecer tão logo se reconheça o erro que há nela — mas vejam só! Ela toma o cuidado de não desaparecer...

Em *primeiro lugar*, combate-se esse desprazer dominante por meios que reduzem o sentimento da vida em geral ao ponto mais baixo. Se possível, não querer mais nada, não desejar mais nada. Evitar tudo o que desperta afetos, tudo o 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 o mínimo possível de mulher. No plano intelectual, o princípio de Pascal: «*Il faut s'abêtir*» — é preciso embrutecer-se. Resultado, em termos psicológicos e morais: «despojamento de si», «santificação». Em termos fisiológicos: hipnotização. É a tentativa de alcançar para o ser humano algo próximo do que a *hibernação* é para certas espécies animais e a *estivação* para muitas plantas dos climas quentes: um

mínimo de consumo de matéria e de metabolismo, no qual a vida apenas subsiste, sem propriamente ainda chegar à consciência.

Uma quantidade espantosa de energia humana foi empregada nesse objetivo — em vão, talvez?... Não se deve absolutamente duvidar de que esses atletas da «santidade», tão abundantes em todas as épocas e em quase todos os povos, tenham encontrado uma verdadeira libertação daquilo que combatiam com um treinamento tão rigoroso. Em inúmeros casos, com a ajuda de seu sistema de meios hipnóticos, realmente se *livraram* daquela profunda depressão fisiológica. Por isso, sua metodologia está entre os fatos etnológicos mais gerais. Da mesma forma, nada nos autoriza a incluir de antemão essa intenção de deixar à míngua o corpo e o desejo entre os sintomas de loucura, como gosta de fazer uma espécie desajeitada de «espíritos livres» devoradores de rosbife e de fidalgos Christophs.

Tanto mais certo é que ela abre, ou pode abrir, o *caminho* para toda espécie de perturbações mentais: por exemplo, «luzes interiores», como entre os hesicastas do monte Athos. Alucinações de sons e formas. Transbordamentos voluptuosos e êxtases da sensualidade — a história de santa Teresa. A interpretação dada a esses estados por aqueles que os experimentam sempre foi tão delirante e falsa quanto possível, isso é evidente. Mas não deixemos de ouvir o tom da mais convicta gratidão que já ressoa na própria *vontade* de interpretá-los dessa maneira. O estado supremo, a própria *redenção*, aquela hipnotização total e quietude enfim alcançadas, sempre lhes parece o mistério por excelência, para cuja expressão nem os símbolos mais elevados bastam: entrada e retorno ao fundamento das coisas, libertação de toda ilusão, «conhecimento», «verdade», «ser», libertação de toda finalidade, de todo desejo, de toda ação — um além também do bem e do mal.

«O bem e o mal», diz o budista, «ambos são grilhões: o perfeito tornou-se senhor de ambos.» «O feito e o não feito», diz o fiel do Vedanta, «não lhe causam dor. Como sábio, ele sacode de si o bem e o mal. Seu reino já não sofre por ato algum. Ultrapassou o bem e o mal, ultrapassou ambos.» Trata-se, portanto, de uma concepção comum a toda a Índia, tanto bramânica quanto budista.

Nem no pensamento indiano nem no cristão essa «redenção» é considerada *alcançável* pela virtude, pelo aperfeiçoamento moral, por mais alto que ambos estimem o valor hipnótico da virtude. Não percamos isso de vista — aliás, isso simplesmente corresponde aos fatos. Terem permanecido *verdadeiras* nesse ponto pode talvez ser considerado o melhor exemplo de realismo nessas três grandes religiões, de resto tão profundamente moralizadas. «Para aquele que conhece, não há dever»... «A redenção não se realiza pelo *acréscimo* de virtudes: pois consiste na unidade com Brahman, que não é capaz de receber acréscimo algum de perfeição. Tampouco pela *supressão* de defeitos: pois Brahman, a unidade com o qual constitui a redenção, é eternamente puro.» Essas passagens vêm do comentário de Shankara, citadas pelo primeiro verdadeiro *conhecedor* da filosofia indiana na Europa, meu amigo Paul Deussen.

Honremos, portanto, a «redenção» nas grandes religiões. Em contrapartida, fica um pouco difícil permanecermos sérios diante do valor que esses cansados da vida, já cansados demais até para sonhar, atribuem ao próprio *sono profundo* — ao sono profundo já como entrada em Brahman, como união mística com Deus *alcançada*. «Quando adormece por completo», diz a esse respeito a mais antiga e venerável «Escritura», «e chega ao repouso perfeito, de modo que já não vê nenhuma imagem de sonho, então, meu caro, está unido ao que é, entrou em si mesmo. Abraçado pelo Eu cuja natureza é conhecimento, já não tem consciência do que está fora nem do que está

dentro. Essa ponte não a atravessam o dia nem a noite, a velhice nem a morte, o sofrimento, a boa ação nem a má ação.»

«No sono profundo», dizem igualmente os fiéis dessa que é a mais profunda das três grandes religiões, «a alma se ergue para fora deste corpo, entra na luz suprema e assim se manifesta em sua forma própria: ali ela é o próprio espírito supremo, que anda de um lado para outro, brinca, joga e se diverte, seja com mulheres, com carros ou com amigos. Ali já não volta o pensamento para esse apêndice que é o corpo, ao qual o *prana*, o sopro vital, está atrelado como um animal de tração à carroça.»

Apesar disso, tenhamos presente também aqui, como no caso da «redenção», que no fundo se exprime, por mais envolta no esplendor do exagero oriental, apenas a mesma avaliação do lúcido, frio, friamente grego, mas sofredor Epicuro: o sentimento hipnótico do nada, a paz do sono mais profundo, em suma, a *ausência de sofrimento* — tudo isso pode valer para os sofredores e os profundamente abatidos como o bem supremo, como o valor dos valores. Tudo isso *tem de* ser avaliado por eles positivamente, sentido como *o próprio* positivo. Pela mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas o nada se chama *Deus*.

18

Muito mais frequentemente do que esse amortecimento hipnótico geral da sensibilidade, da capacidade de sentir dor — que já pressupõe forças mais raras, sobretudo coragem, desprezo pela opinião, «estoicismo intelectual» —, tenta-se outro treinamento contra os estados de depressão, em todo caso mais fácil: a *atividade maquinal*. Está fora de dúvida que ela alivia consideravelmente uma existência sofrida. Hoje se chama esse fato, com certa desonestidade, «a bênção do trabalho». O alívio consiste em desviar inteiramente do sofrimento a

atenção do sofredor: sempre uma ação, e nada além de uma ação, ocupa a consciência, deixando ali pouco lugar para o sofrimento. Pois ela é *estreita*, essa câmara da consciência humana!

A atividade maquinal e tudo o que a acompanha — a regularidade absoluta, a obediência pontual e irrefletida, um modo de vida fixado de uma vez por todas, o preenchimento do tempo, certa permissão, até mesmo uma disciplina para a «impessoalidade», para o esquecimento de si, para a «*incuria sui*», o descuido de si —: com que profundidade, com que sutileza o sacerdote ascético soube empregá-la no combate à dor! Justamente quando lidava com sofredores dos estamentos inferiores, com escravos do trabalho ou prisioneiros — ou com mulheres, que na maioria das vezes são ambas as coisas, escravas do trabalho e prisioneiras —, bastava pouco mais que uma pequena arte de mudar os nomes e rebatizar para fazê-los daí em diante enxergar, nas coisas odiadas, um benefício, uma felicidade relativa. Afinal, a insatisfação do escravo com seu destino *não* foi inventada pelos sacerdotes.

Um recurso ainda mais apreciado no combate à depressão é prescrever uma *pequena alegria*, facilmente acessível e que possa se tornar regular. Essa medicação é empregada com frequência em conjunto com a que acabamos de discutir. A forma mais comum sob a qual se prescreve assim a alegria como remédio é a alegria de *dar* alegria: fazer o bem, presentear, aliviar, ajudar, encorajar, consolar, elogiar, distinguir. Ao prescrever o «amor ao próximo», o sacerdote ascético prescreve, no fundo, uma excitação do impulso mais forte, mais afirmador da vida, embora na dosagem mais cautelosa: a *vontade de poder*.

A felicidade da «mais ínfima superioridade», que acompanha todo fazer o bem, ser útil, ajudar, distinguir, é o recurso de consolação mais

abundante de que os fisiologicamente inibidos costumam servir-se, desde que sejam bem aconselhados. Caso contrário, ferem uns aos outros, naturalmente em obediência ao mesmo instinto fundamental. Quando se procuram os primórdios do cristianismo no mundo romano, encontram-se associações de auxílio mútuo, de assistência aos pobres e aos doentes, de sepultamento, surgidas na camada mais baixa da sociedade de então. Nelas se cultivava conscientemente aquele principal recurso contra a depressão, a pequena alegria, a de fazer o bem uns aos outros — talvez isso fosse então algo novo, uma verdadeira descoberta?

Nessa «vontade de reciprocidade» assim despertada, de formação de rebanho, de «comunidade», de «cenáculo», a vontade de poder, com isso estimulada ainda que na menor escala, precisa voltar a irromper de maneira nova e muito mais plena: a *formação de rebanho* é um passo e uma vitória essenciais no combate à depressão. Com o crescimento da comunidade, também para o indivíduo se fortalece um novo interesse, que muitas vezes o eleva acima do que há de mais pessoal em seu desalento, de sua aversão a *si mesmo* — a «*despectio sui*», o desprezo de si, de Geulincx.

Todos os doentes e doentios, movidos pelo desejo de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza, procuram instintivamente organizar-se em rebanho: o sacerdote ascético adivinha esse instinto e o promove. Onde há rebanhos, foi o instinto de fraqueza que quis o rebanho e a sagacidade sacerdotal que o organizou. Pois não percamos isso de vista: os fortes tendem a *se separar* com a mesma necessidade natural com que os fracos tendem a *se unir*. Quando os primeiros se associam, isso só acontece diante da perspectiva de uma ação agressiva conjunta e de uma satisfação conjunta de sua vontade de poder, com muita resistência da consciência de cada indivíduo. Os segundos, ao contrário, se agrupam sentindo *prazer* justamente nesse agrupamento

— seu instinto fica tão satisfeito quanto o instinto dos «senhores» natos, isto é, da espécie humana de fera solitária, é no fundo irritado e inquietado pela organização.

Sob toda oligarquia — a história inteira o ensina — esconde-se sempre o desejo *tirânico*. Toda oligarquia treme continuamente com a tensão de que cada indivíduo nela precisa para manter-se senhor desse desejo. Assim acontecia, por exemplo, entre os *gregos*: Platão o atesta em uma centena de passagens, Platão, que conhecia seus semelhantes — e a si mesmo...

19

Os recursos do sacerdote ascético que conhecemos até agora — o amortecimento geral do sentimento da vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, sobretudo a do «amor ao próximo», a organização do rebanho, o despertar do sentimento de poder da comunidade, pelo qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado pelo prazer que sente com a prosperidade da comunidade — são, medidos pelos padrões modernos, seus recursos *inocentes* no combate ao desprazer. Voltemo-nos agora para os mais interessantes, os «culpados». Em todos eles se trata de uma única coisa: alguma forma de *excesso do sentimento*, usada como o meio mais eficaz de entorpecimento contra a dor surda, paralisante, prolongada. Por isso, a inventividade sacerdotal foi simplesmente inesgotável na reflexão sobre essa única pergunta: «*Por que meios se produz um excesso do sentimento?*»...

Isso soa duro. É evidente que soaria mais amável, talvez agradasse mais aos ouvidos, se eu dissesse: «O sacerdote ascético sempre se valeu do *entusiasmo* presente em todos os afetos fortes». Mas para que continuar acariciando os ouvidos amolecidos de nossos delicados modernos? Para que ceder, *de nossa parte*, um único passo à sua

hipocrisia de palavras? Para nós, psicólogos, isso já seria uma hipocrisia *de atos* — sem contar que nos daria nojo. Pois hoje, se um psicólogo tem *bom gosto* em alguma coisa — outros talvez digam: tem probidade —, é em resistir à maneira vergonhosamente *moralizada* de falar que cobre de viscosidade quase todo juízo moderno sobre homens e coisas.

Não nos enganemos a esse respeito: o traço mais próprio das almas modernas, dos livros modernos, não é a mentira, mas a *inocência* entranhada na falsidade moralista. Ter de reencontrar por toda parte essa «inocência» — eis talvez a parte mais repugnante de todo o trabalho, já em si nada inofensivo, a que um psicólogo tem de se submeter hoje. É uma parcela de *nosso* grande perigo — um caminho que talvez leve justamente *a nós* ao grande nojo... Não duvido de *para que* serviriam, de para que poderiam servir aos pósteros os livros modernos — supondo que durem, o que, é verdade, não precisamos temer, e supondo também que um dia haja uma posteridade de gosto mais rigoroso, mais duro, *mais sadio*. Para isso serviria, em geral, *tudo* o que é moderno: como vomitório — graças ao seu açucaramento e à sua falsidade morais, à sua mais íntima efeminação, que gosta de se chamar «idealismo» e que, em todo caso, acredita ser idealismo.

Nossos homens cultos de hoje, nossos «bons», não mentem — é verdade, mas isso *não* os honra! A mentira propriamente dita, a mentira autêntica, resoluto, «honesta» — sobre cujo valor se pode ouvir Platão — seria para eles algo de longe demasiado rigoroso, demasiado forte. Exigiria aquilo que *não se pode* exigir deles: que abrissem os olhos para si mesmos, que soubessem distinguir em si entre «verdadeiro» e «falso». Só lhes convém a *mentira desonesta*. Tudo o que hoje se sente «homem bom» é inteiramente incapaz de se colocar diante de qualquer coisa de outro modo que não seja desonestamente mentiroso, abissalmente mentiroso, mas inocentemente mentiroso, candidamente mentiroso, ingenuamente mentiroso, virtuosamente mentiroso.

Esses «homens bons» estão agora todos moralizados até a raiz e, no que diz respeito à honestidade, arruinados e deformados por toda a eternidade: qual deles ainda suportaria uma *verdade* «sobre o homem»?... Ou, perguntando de maneira mais palpável: qual deles suportaria uma biografia *verdadeira*?... Alguns indícios: Lord Byron registrou sobre si algumas coisas intimíssimas, mas Thomas Moore era «bom demais» para isso: queimou os papéis do amigo. Dizem que o doutor Gwinner, executor do testamento de Schopenhauer, fez o mesmo: também Schopenhauer havia registrado algumas coisas sobre si e talvez também contra si — «*eis heautón*», voltadas a si mesmo. O diligente americano Thayer, biógrafo de Beethoven, interrompeu de repente seu trabalho: ao chegar a certo ponto daquela vida venerável e ingênua, já não a suportou...

Moral: que homem prudente escreveria hoje uma palavra honesta sobre si? Teria de pertencer à Ordem da Santa Temeridade. Prometem-nos uma autobiografia de Richard Wagner: quem duvida de que será uma autobiografia *prudente*?... Lembremos ainda o cômico horror que o sacerdote católico Janssen provocou na Alemanha com seu retrato, inconcebivelmente quadrado e inofensivo, do movimento da Reforma alemã. O que se faria então se alguém nos contasse esse movimento de modo *diferente*, se um verdadeiro psicólogo nos narrasse um verdadeiro Lutero — já sem a ingenuidade moralista de um padre de aldeia, já sem o pudor açucarado e cheio de considerações dos historiadores protestantes, mas, por exemplo, com a intrepidez de um *Taine*, partindo de uma *força de alma*, e não de uma prudente indulgência para com a força?... Os alemães, diga-se de passagem, produziram ainda recentemente, com bastante perfeição, o tipo clássico dessa última atitude — podem incluí-lo entre os seus, lançá-lo a seu crédito: seu Leopold Ranke, esse clássico e nato advogado de toda *causa fortior*, de

toda causa mais forte, o mais prudente de todos os prudentes «homens dos fatos».

COMENTÁRIO III.8

Os remédios inocentes: hipnose, trabalho, pequena alegria, rebanho

Os parágrafos 17 a 19 passam em revista os meios “inocentes” pelos quais o sacerdote combate o desprazer dos doentes, sem combater a causa. Primeiro, a redução do sentimento de vida ao mínimo: a hipnose, o amortecimento, a “redenção” como sono profundo, que Nietzsche vê nos místicos de todas as religiões, no budismo, em Epicuro, em Tolstoi. Depois, a atividade mecânica, a “bênção do trabalho”, que ocupa a consciência. Depois, a pequena alegria, o prazer de fazer bem a outro, o amor ao próximo como excitante da vontade de poder nos impotentes. Depois, a organização em rebanho, que vence a depressão pela comunidade. Nietzsche admira a astúcia e observa, no parágrafo 19, que todos esses meios são inocentes apenas em comparação com os culpados, que virão a seguir.

O leitor cristão deve admitir que Nietzsche descreve coisas reais, e Santo Tomás as descreveria também, com outro juízo. É verdade que a ascese pode reduzir a sensibilidade, que o trabalho distrai do sofrimento, que a caridade dá alegria a quem a pratica e que a comunidade sustenta o indivíduo. Nada disso é vergonhoso. O que Nietzsche faz é dar a cada uma dessas coisas a interpretação mais baixa possível: a contemplação é hipnose, o trabalho é narcótico, a caridade é vontade de poder, a Igreja é rebanho.

Tome-se a contemplação. Santo Tomás a descreve como o ato mais alto do homem, o repouso da inteligência na verdade, e cita Ricardo de São Vítor e Dionísio para distinguir os seus movimentos (*Suma Teológica*, II-II, q. 180). A contemplação não amortece a sensibilidade. Ordena-a. O místico não dorme. Está mais acordado do que ninguém, e os que o conheceram de perto, de Santa Teresa a São João da Cruz, falam de uma lucidez que nenhum sono conhece. Nietzsche confunde a quietude das

paixões com a ausência de vida, como quem confundisse o silêncio de uma sala de concerto com a surdez.

Tome-se a pequena alegria. Nietzsche vê no amor ao próximo um excitante para a vontade de poder dos fracos: fazer bem a alguém dá a sensação de superioridade. Santo Tomás não nega que a beneficência possa ser praticada por vaidade, e a põe, nesse caso, entre os pecados contra a caridade. Mas a caridade verdadeira não procura a superioridade. Procura o bem do outro por amor de Deus, e a sua alegria não vem de se sentir acima, mas de se sentir unido (II-II, q. 27-28). Quanto ao rebanho, Santo Tomás diria que o homem é animal social por natureza e que a vida em comum não é remédio para doentes, mas condição de todo homem (I, q. 96, a. 4). Nietzsche viu os remédios e não viu que são, antes de remédios, alimentos.

20

Mas já terão me compreendido: razões de sobra, não é mesmo, afinal de contas, para que nós, psicólogos de hoje, não consigamos nos livrar de certa desconfiança *de nós mesmos?*... Provavelmente também nós ainda somos «bons demais» para nosso ofício. Provavelmente também nós somos vítimas, presas, doentes desse gosto moralizado de nossa época, por mais que nos sintamos seus desprezadores — provavelmente ele ainda infecta *a nós* também. Contra o que advertia aquele diplomata ao falar com seus semelhantes? «Desconfiemos sobretudo, senhores, de nossos primeiros impulsos!», dizia ele. «*São quase sempre bons*»... Assim deveria falar hoje todo psicólogo a seus semelhantes...

E com isso voltamos ao nosso problema, que de fato exige de nós certo rigor, certa desconfiança, particularmente dos «primeiros impulsos». *O ideal ascético a serviço do propósito de provocar excessos do sentimento*: quem se lembrar da dissertação anterior já poderá antecipar, no essencial, o conteúdo condensado nessas palavras, que agora será exposto. Desencaixar de uma vez todas as articulações da alma humana,

mergulhá-la em terrores, gelos, ardores e arrebatamentos de tal maneira que, como por um raio, ela se liberte de tudo o que há de pequeno e mesquinho no desprazer, no torpor, no abatimento: que caminhos levam a *esse* objetivo? E quais levam a ele com maior segurança?...

No fundo, todos os grandes afetos têm esse poder, desde que se descarreguem subitamente: ira, medo, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade. E, de fato, o sacerdote ascético pôs sem hesitar a *matilha inteira* de cães selvagens do homem a seu serviço, soltando ora este, ora aquele, sempre com o mesmo propósito: despertar o homem da lenta tristeza, afugentar, ao menos por algum tempo, sua dor surda, sua miséria arrastada — sempre também sob uma interpretação e uma «justificação» religiosas. Todo excesso do sentimento dessa espécie cobra depois seu *preço*, é evidente — torna o doente ainda mais doente. E por isso, medida pelos padrões modernos, essa espécie de remédio contra a dor é uma espécie «culpada».

Mas a justiça exige que se insista tanto mais em que ela foi empregada *de boa consciência*, que o sacerdote ascético a prescreveu com a mais profunda fé em sua utilidade, até mesmo em sua indispensabilidade — e muitas vezes quase se despedaçando diante da miséria que criava. É preciso igualmente insistir em que as violentas represálias fisiológicas desses excessos, talvez até as perturbações mentais, no fundo não contradizem propriamente o sentido geral dessa medicação: ela visava, como já se mostrou, *não* à cura das doenças, mas ao combate do desprazer da depressão, a seu alívio, a seu entorpecimento. Também *assim* se alcançava esse objetivo.

O principal expediente de que o sacerdote ascético se valeu para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música dilacerante e extática — todos sabem — foi tirar proveito do *sentimento de culpa*. A dissertação anterior esboçou brevemente sua origem: como um

elemento da psicologia animal, nada mais. Ali, o sentimento de culpa se apresentou a nós, por assim dizer, em estado bruto. Só nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista do sentimento de culpa, ele ganhou forma — e que forma! O «pecado» — pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da «má consciência» animal, da crueldade voltada para trás — foi até agora o maior acontecimento na história da alma doente: nele encontramos o artifício mais perigoso e fatal da interpretação religiosa.

O homem sofre de si mesmo, de algum modo, em todo caso fisiologicamente, talvez como um animal encerrado numa jaula, sem compreender por quê, para quê. Ávido de razões — as razões aliviam —, ávido também de remédios e narcóticos, acaba por consultar alguém que conhece até o que está oculto. E vejam só! Recebe uma indicação, recebe de seu feiticeiro, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a «causa» de seu sofrimento: deve procurá-la *em si*, numa *culpa*, num pedaço do passado. Deve compreender seu próprio sofrimento como um *estado de castigo*...

O infeliz ouviu, compreendeu: agora lhe acontece o mesmo que à galinha em torno da qual se traçou uma linha. Não consegue mais sair desse círculo de traços: do doente se fez «o pecador»... E agora, por alguns milênios, já não nos livramos da visão desse novo doente, «o pecador» — algum dia nos livraremos?... Para onde quer que se olhe, por toda parte o olhar hipnótico do pecador, sempre dirigido numa única direção: a da «culpa» como *única* causa do sofrimento. Por toda parte a má consciência, essa «besta horrenda», para falar com Lutero. Por toda parte o passado ruminado, o ato distorcido, o «olho verde» lançado sobre toda ação. Por toda parte a *vontade de interpretar mal* o sofrimento transformada em conteúdo da vida, sua reinterpretação em sentimentos de culpa, medo e castigo. Por toda parte o açoite, a camisa de cilício, o corpo faminto, a contrição. Por toda parte o pecador

despedaçando a si mesmo na roda cruel de uma consciência inquieta, morbidamente ávida. Por toda parte o tormento mudo, o medo extremo, a agonia do coração martirizado, as convulsões de uma felicidade desconhecida, o grito por «redenção».

De fato, com esse sistema de procedimentos, a antiga depressão, o peso e o cansaço foram radicalmente *superados*, a vida voltou a ser *muito* interessante: desperto, eternamente desperto, insone, em brasa, carbonizado, exausto e ainda assim sem cansaço — essa era a aparência do homem, «o pecador», iniciado *nesses* mistérios. Esse velho e grande feiticeiro no combate ao desprazer, o sacerdote ascético — evidentemente havia vencido, *seu* reino havia chegado: já não se reclamava *contra* a dor, *ansiava-se* pela dor. «*Mais dor! Mais dor!*» — assim gritou, durante séculos, o desejo de seus discípulos e iniciados. Todo excesso do sentimento que fazia sofrer, tudo o que quebrava, derrubava, esmagava, transportava, arrebata, o segredo das câmaras de tortura, a inventividade do próprio inferno — tudo havia sido descoberto, adivinhado, explorado. Tudo estava a serviço do feiticeiro, tudo servia daí em diante à vitória de seu ideal, o ideal ascético...

«Meu reino não é *deste* mundo» — continuava dizendo: ainda tinha realmente o direito de falar assim?... Goethe afirmou que só existiam trinta e seis situações trágicas: por isso adivinharíamos, se já não soubéssemos, que Goethe não era sacerdote ascético. Esse — conhece mais...

21

Diante de *toda essa* espécie de medicação sacerdotal, a espécie «culpada», qualquer palavra de crítica é demais. Que um excesso do sentimento como o que o sacerdote ascético costuma prescrever a seus doentes — sob os nomes mais sagrados, naturalmente, e também

penetrado da santidade de seu propósito — tenha de fato *beneficiado* algum doente: quem teria vontade de sustentar uma afirmação dessas? Ao menos deveríamos nos entender sobre a palavra «beneficiar». Se com ela se quer dizer que esse sistema de tratamento *melhorou* o homem, não contradigo. Apenas acrescento o que, para mim, significa «melhorou»: o mesmo que «amansou», «enfraqueceu», «desencorajou», «refinou», «amoleceu», «castrou» — portanto, quase o mesmo que *prejudicou*...

Mas, quando se trata sobretudo de doentes, abatidos, deprimidos, tal sistema torna o doente, mesmo supondo que o faça «melhor», em todas as circunstâncias, *mais doente*. Basta perguntar aos médicos de alienados a que leva sempre a aplicação metódica dos tormentos da penitência, das contrições, das convulsões de redenção. Perguntemos também à história: onde quer que o sacerdote ascético tenha imposto esse tratamento dos doentes, o estado doentio cresceu, todas as vezes, com uma rapidez assustadora, em profundidade e extensão.

Qual foi sempre o «resultado»? Um sistema nervoso arruinado, somado ao que já estava doente — tanto no grande quanto no pequeno, tanto em indivíduos quanto em massas. Encontramos, na esteira do treinamento em penitência e redenção, enormes epidemias epiléticas, as maiores de que a história tem notícia, como as das danças de São Vito e de São João na Idade Média. Encontramos, como outra forma de sua repercussão, paralisias terríveis e depressões duradouras, pelas quais, em certas circunstâncias, o temperamento de um povo ou de uma cidade — Genebra, Basileia — se transforma de uma vez por todas em seu contrário. A esse quadro pertence também a histeria de bruxaria, algo aparentado ao sonambulismo — oito grandes surtos epidêmicos apenas entre 1564 e 1605.

Encontramos igualmente, em sua esteira, aqueles delírios de massas ávidas de morte, cujo grito terrível, «*Evviva la morte!*» — «Viva a morte!» —, se ouviu por toda a Europa, interrompido ora por singularidades voluptuosas, ora por fúrias destrutivas. A mesma alternância de afetos, com as mesmas interrupções e mudanças bruscas, ainda hoje é observada por toda parte, sempre que a doutrina ascética do pecado volta a alcançar um grande êxito. A neurose religiosa *aparece* como uma forma do «mal sagrado» — não há dúvida. O que ela é? É o que se pergunta.³³

Considerando as coisas em grande escala, o ideal ascético e seu culto de moral sublime — essa sistematização mais engenhosa, mais inescrupulosa e mais perigosa de todos os meios de provocar excessos do sentimento, sob a proteção de intenções sagradas — inscreveram-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história humana, e, infelizmente, *não apenas* em sua história... Mal saberia apontar outra coisa que tenha atacado de maneira tão destrutiva a *saúde* e o vigor racial, sobretudo dos europeus, quanto esse ideal. Podemos chamá-lo, sem exagero algum, de *a verdadeira fatalidade* na história da saúde do homem europeu. No máximo, poderíamos equiparar à sua influência a influência especificamente germânica: refiro-me ao envenenamento da Europa pelo álcool, que até hoje acompanhou rigorosamente a preponderância política e racial dos povos germânicos — onde inocularam seu sangue, inocularam também seu vício. Em terceiro lugar seria preciso nomear a sífilis — *magno sed proxima intervallo*: a seguinte, mas a grande distância.

22

O sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma onde quer que tenha chegado ao poder. Por conseguinte, corrompeu também o *gosto* nas artes e nas letras — e continua a corrompê-lo. «Por conseguinte?»

Espero que me concedam sem mais esse «por conseguinte». Ao menos não pretendo começar por demonstrá-lo. Uma única indicação: refere-se ao livro fundamental da literatura cristã, a seu verdadeiro modelo, a seu «livro em si».

Ainda em meio ao esplendor greco-romano, que também era um esplendor de livros, diante de um mundo antigo de escritos que ainda não se atrofiara nem se despedaçara, numa época em que ainda se podiam ler certos livros por cuja posse trocaríamos hoje metade de literaturas inteiras, a ingenuidade e a vaidade dos agitadores cristãos — chamam-nos Padres da Igreja — já ousavam decretar: «Também *nós* temos nossa literatura clássica, *não precisamos da dos gregos*». E apontavam orgulhosamente para livros de lendas, cartas de apóstolos e pequenos tratados apologéticos, mais ou menos como o «Exército de Salvação» inglês trava hoje, com uma literatura aparentada, sua luta contra Shakespeare e outros «pagãos».

Não amo o «Novo Testamento», já terão adivinhado. Quase me inquieta ficar tão sozinho em meu gosto por essa obra tão estimada, superestimada — o gosto de dois milênios está *contra* mim. Mas de que adianta! «Aqui estou, não posso agir de outro modo» — tenho a coragem de meu mau gosto.³⁴ O *Antigo* Testamento — sim, esse é algo inteiramente diferente: todo o respeito pelo Antigo Testamento! Nele encontro grandes homens, uma paisagem heroica e algo do que há de mais raro na Terra: a incomparável ingenuidade do *coração forte*. Mais ainda, encontro um povo.

No Novo, ao contrário, apenas um pequeno mundo de seitas, apenas rococó da alma, apenas floreios, sinuosidades, extravagâncias, apenas ar de conventículo — sem esquecer um ocasional sopro de doçura bucólica, que pertence à época e à província romana e é menos judaico que helenístico. Humildade e presunção bem juntas. Uma

tagarelice do sentimento que quase atordoa. Exaltação passional, nenhuma paixão. Um jogo penoso de gestos: evidentemente, aqui faltou toda boa educação. Como se pode dar tanta importância aos próprios pequenos defeitos, como fazem esses homenzinhos piedosos! Ninguém dá a mínima para isso — muito menos Deus. No fim, querem até mesmo «a coroa da vida eterna», toda essa gente miúda da província: para quê? Em troca de quê? Não se pode levar a falta de modéstia mais longe. Um Pedro «imortal»: quem suportaria *esse homem*!

Têm uma ambição que faz rir: *essa gente* remói o que tem de mais pessoal, suas tolices, tristezas e preocupações de desocupados de esquina, como se o em-si das coisas fosse obrigado a se ocupar disso. *Essa gente* não se cansa de envolver o próprio Deus na menor miséria em que se encontra. E esse constante tratar Deus por tu, do pior gosto! Essa importunação judaica, e não apenas judaica, contra Deus, com a boca e com as patas!... Há pequenos «povos pagãos» desprezados no leste da Ásia com os quais esses primeiros cristãos poderiam ter aprendido algo essencial: um pouco de *tato* na reverência. Como atestam missionários cristãos, eles não se permitem sequer pôr na boca o nome de seu deus.

Isso me parece bastante delicado. É certo que é delicado demais não apenas para os «primeiros» cristãos. Para sentir o contraste, lembremos, por exemplo, Lutero, o camponês «mais eloquente» e mais imodesto que a Alemanha já teve, e o tom luterano, que lhe agradava sobretudo em seus diálogos com Deus. A resistência de Lutero aos santos mediadores da Igreja — em particular, à «porca do diabo, o papa» — foi, não há dúvida, no fundo, a resistência de um grosseirão irritado com a *boa etiqueta* da Igreja, essa etiqueta de reverência do gosto hierático, que só admite no Santo dos Santos os mais consagrados e mais silenciosos, fechando-o aos grosseirões. Justamente ali, eles jamais deveriam ter a palavra. Mas Lutero, o camponês, queria de todo modo

outra coisa, aquilo não lhe parecia suficientemente *alemão*: queria sobretudo falar diretamente, falar ele mesmo, falar «sem cerimônia» com seu Deus... Pois bem, fez isso.

O ideal ascético, já terão adivinhado, nunca foi, em tempo nem lugar algum, uma escola de bom gosto, menos ainda de boas maneiras — no melhor dos casos, foi uma escola de maneiras hieráticas. Isso porque traz em si algo que é inimigo mortal de todas as boas maneiras: falta de medida, aversão à medida. Ele mesmo é um «*non plus ultra*» — um extremo que não admite nada além.

COMENTÁRIO III.9

O remédio culpado, o Novo Testamento e Lutero

Os parágrafos 20 a 22 chegam ao remédio “culpado”: a orgia do sentimento, o excesso emocional pelo qual o sacerdote arranca o doente ao seu desprazer. E o instrumento dessa orgia é a interpretação do sofrimento como castigo, do sofredor como pecador. O pecado, diz Nietzsche, é “o maior acontecimento até hoje na história da alma doente”, o golpe mais perigoso da interpretação religiosa. O doente passa a ver em toda parte culpa, a ouvir na noite a voz do juiz, a pedir mais dor, e o sacerdote lhe dá a dor como remédio. Daí as epidemias de histeria, de dança de São Vito, de flagelantes, e também a Reforma, com o seu “Deus misericordioso” que vinha depois de um terror ainda maior. O parágrafo 22 ataca o Novo Testamento como livro de mau gosto, contrasta-o com a grandeza do Antigo e ri de Lutero, que entrava na presença de Deus com a familiaridade de um camponês.

Que houve, na história cristã, epidemias de sentimento religioso, flagelações, histerias, terrores é verdade, e Santo Tomás o sabia. Mas é preciso distinguir o excesso da doutrina. Santo Tomás ensina que a devoção, que é a vontade pronta para servir a Deus, é ato de religião e procede da contemplação, não da emoção (*Suma Teológica*, II-II, q. 82), e que o seu efeito principal é a alegria espiritual, sendo a tristeza e as lágrimas efeitos secundários. A Igreja sempre desconfiou dos entusiasmos,

e o fez precisamente porque Santo Tomás e os seus discípulos deram à vida espiritual uma regra racional. Nietzsche descreve a doença do sentimento e a atribui a quem passou séculos a combatê-la.

A interpretação do sofrimento como castigo merece uma resposta própria. Nietzsche tem razão em dizer que nem todo sofrimento é castigo, e Santo Tomás o diz com mais precisão: há penas que não são pena de pecado próprio, e Jó é o modelo do justo que sofre sem culpa (*Suma Teológica*, I-II, q. 87, a. 7-8, e o *Comentário a Jó*, que Santo Tomás escreveu inteiro para mostrar que a providência não se reduz à retribuição). O que a Igreja ensina não é que todo sofrimento é castigo, mas que todo pecado merece pena e que o sofrimento, aceito, pode ser satisfação. É outra coisa, e o doente que vê culpa em tudo não é o cristão. É o escrupuloso, que os confessores tratam como doente.

Quanto ao Novo Testamento, o juízo de Nietzsche é de gosto, e sobre gosto não se discute. Mas há uma observação de doutrina a fazer. Nietzsche admira o Antigo Testamento pela sua grandeza, e despreza o Novo pela sua pequenez. Santo Tomás diria que o Antigo é a figura e o Novo a verdade, e que a pequenez que Nietzsche vê, o carpinteiro, os pescadores, a mulher samaritana, é a forma que a grandeza de Deus tomou para se deixar tocar (I-II, q. 101, a. 2, e III, q. 1, a. 2). Nietzsche quer um Deus grande à maneira dos homens grandes. O cristianismo tem um Deus grande à maneira de Deus, que é fazer-se pequeno.

23

O ideal ascético não corrompeu apenas a saúde e o gosto: corrompeu também uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa — vou me guardar de dizer *tudo* o que corrompeu: quando chegaria ao fim! Não pretendo trazer à luz aqui o que esse ideal *produziu*, mas somente o que ele *significa*, o que permite conjecturar, o que se esconde atrás dele, sob ele, dentro dele, aquilo de que é a expressão provisória, obscura, sobrecarregada de interrogações e mal-entendidos. E apenas em vista *desse* objetivo não pude poupar meus

leitores de um olhar sobre a enormidade de seus efeitos, inclusive dos efeitos funestos: para prepará-los para o aspecto último e mais terrível que assume, para mim, a questão do significado daquele ideal.

O que significa, precisamente, o *poder* daquele ideal, a *enormidade* de seu poder? Por que lhe deram tanto espaço? Por que não lhe ofereceram maior resistência? O ideal ascético exprime uma vontade: *onde* está a vontade contrária em que se exprimiria um *ideal contrário*? O ideal ascético tem uma *meta* — suficientemente abrangente para que todos os demais interesses da existência humana, medidos por ela, pareçam mesquinhos e estreitos. Interpreta implacavelmente épocas, povos e homens em função dessa única meta. Não admite outra interpretação, nenhuma outra meta. Rejeita, nega, afirma, confirma unicamente no sentido de *sua* interpretação — e já houve um sistema de interpretação pensado mais integralmente até suas últimas consequências? Não se submete a poder algum. Acredita, antes, em sua prerrogativa diante de todo poder, na incondicional *distância hierárquica* que o separa de qualquer poder. Acredita que não há na Terra poder algum que não deva primeiro receber dele um sentido, um direito de existir, um valor, como instrumento de *sua* obra, como caminho e meio para *sua* meta, para uma única meta...

Onde está a *contrapartida* desse sistema fechado de vontade, meta e interpretação? Por que *falta* essa contrapartida?... Onde está a *outra* «única meta»?... Mas me dizem que ela *não* falta, que não apenas travou contra aquele ideal uma longa e bem-sucedida luta, como já o dominou em todos os pontos essenciais: toda a nossa *ciência* moderna seria testemunha disso — essa ciência moderna que, como autêntica filosofia da realidade, acredita manifestamente apenas em si mesma, possui manifestamente a coragem de ser ela mesma, a vontade de ser ela mesma, e até agora tem passado muito bem sem Deus, sem um além e sem virtudes negadoras.

Entretanto, esse barulho e essa conversa de agitadores nada conseguem comigo: esses trombeteiros da realidade são maus músicos. Ouve-se muito bem que suas vozes *não* vêm das profundezas, que nelas *não* fala o abismo da consciência científica — pois hoje a consciência científica é um abismo. A palavra «ciência», nessas bocas de trombeteiro, é simplesmente uma obscenidade, um abuso, um descaramento. A verdade é precisamente o contrário do que aí se afirma: hoje a ciência não tem absolutamente *nenhuma* fé em si mesma, muito menos um ideal *acima* de si — e, onde ainda é paixão, amor, ardor, *sofrimento*, ela não é o contrário daquele ideal ascético, mas a própria *forma mais recente e mais nobre* dele.

Isso lhes soa estranho?... Também entre os eruditos de hoje há muita gente trabalhadora, honesta e modesta, satisfeita com seu cantinho e que, por se sentir bem nele, às vezes se torna um pouco imodesta ao exigir em voz alta que todos *devam* estar satisfeitos hoje, sobretudo na ciência — haveria nela justamente tanta coisa útil a fazer. Não contesto isso. O que menos desejo é estragar o prazer desses trabalhadores honestos em seu ofício: alegro-me com seu trabalho. Mas o fato de hoje se trabalhar rigorosamente na ciência, e de haver trabalhadores satisfeitos, não prova *de maneira alguma* que a ciência, como um todo, tenha hoje uma meta, uma vontade, um ideal, a paixão de uma grande fé.

Ocorre, como disse, o contrário: quando não é a mais recente manifestação do ideal ascético — trata-se de casos raros, nobres e seletos demais para alterar o juízo de conjunto —, a ciência é hoje um *esconderijo* para toda espécie de desânimo, descrença, remorso que corrói, desprezo de si, má consciência. Ela é a própria *inquietação* da ausência de ideal, o sofrimento pela *falta* de um grande amor, a insatisfação de ter de contentar-se *involuntariamente* com pouco. Ah, quanta coisa a ciência não encobre hoje! Quanta coisa, ao menos, se *quer*

que ela encubra! A competência de nossos melhores eruditos, sua dedicação irrefletida, sua cabeça fumegando dia e noite, o próprio domínio de seu ofício — quantas vezes tudo isso tem seu verdadeiro sentido em impedir que eles mesmos voltem a enxergar alguma coisa! A ciência como meio de anestesiá-la a si mesmo: *vocês conhecem isso?*...

Às vezes os ferimos até o osso com uma palavra inofensiva — sabe disso quem convive com eruditos. Provocamos o ressentimento de nossos amigos eruditos justamente quando julgamos honrá-los, tirá-los de si apenas porque fomos grosseiros demais para adivinhar com quem de fato estávamos lidando: com pessoas que *sofrem* e não querem confessar a si mesmas o que são, com anestesiados e inconscientes que só temem uma coisa: *tomar consciência*...

24

— Consideremos agora, em contraste, aqueles casos mais raros de que falei, os últimos idealistas que existem hoje entre filósofos e eruditos: talvez se encontrem neles os procurados *adversários* do ideal ascético, os idealistas que lhe opõem um *ideal contrário*? De fato, eles *acreditam* ser isso, esses «descrentes» — pois todos o são. Parece que seu último resto de fé é justamente este: serem adversários daquele ideal. São tão sérios nesse ponto, tão apaixonados se tornam aí sua palavra e seu gesto — mas bastaria isso para ser *verdadeiro* aquilo em que acreditam?...

Nós, os «homens do conhecimento», acabamos por desconfiar de toda espécie de crentes. Nossa desconfiança nos ensinou, aos poucos, a concluir o contrário do que antes se concluía: onde a força de uma crença se destaca muito, inferimos certa fragilidade de sua demonstração, até mesmo a *improbabilidade* daquilo em que se acredita. Também não negamos que a fé «traga a bem-aventurança»:

justamente por isso negamos que a fé *prove* alguma coisa. Uma fé forte que traz a bem-aventurança desperta suspeita contra aquilo em que acredita: não fundamenta uma «verdade», fundamenta certa probabilidade — de *engano*.

Como ficam as coisas neste caso? Esses negadores e solitários de hoje, esses intransigentes em um único ponto, a exigência de asseio intelectual. Esses espíritos duros, rigorosos, abstinentes, heroicos, que constituem a honra de nossa época. Todos esses ateus pálidos, anticristãos, imoralistas, niilistas. Esses céticos, eféticos, *bécicos* do espírito — todos, sem exceção, são isso último em algum sentido —, esses últimos idealistas do conhecimento, nos quais, somente neles, hoje habita e se encarna a consciência intelectual: eles acreditam, de fato, estar tão desligados quanto possível do ideal ascético, esses «espíritos livres, *muito* livres».³⁵ E, no entanto, que eu lhes revele o que eles mesmos não conseguem ver — pois estão perto demais de si mesmos — : esse ideal é precisamente também o *seu* ideal. São eles que hoje o representam, talvez ninguém mais. São eles seu rebento mais espiritualizado, sua tropa mais avançada de guerreiros e exploradores, sua forma de sedução mais insidiosa, mais delicada, mais inapreensível. Se em alguma coisa sou decifrador de enigmas, quero sê-lo com *esta* proposição!... Estão muito longe ainda de ser espíritos *livres: pois ainda acreditam na verdade*...

Quando os cruzados cristãos encontraram no Oriente aquela invencível ordem dos Assassinos, aquela ordem de espíritos livres por excelência, cujos graus inferiores viviam numa obediência jamais alcançada por nenhuma ordem monástica, receberam também, por alguma via, um indício daquele símbolo e daquela palavra-senha reservados aos graus superiores, como seu segredo: «Nada é verdadeiro, tudo é permitido»... Pois bem, *isso* era *liberdade* de espírito, *isso* era retirar da própria verdade a *fé* que lhe fora concedida... Algum espírito

livre europeu, algum espírito livre cristão, já se perdeu nessa proposição e em suas *consequências* labirínticas? Conhece *por experiência* o Minotauro dessa caverna?... Duvido. Mais que isso, sei que não: nada é mais estranho a esses intransigentes em um único ponto, a esses *assim chamados* «espíritos livres», do que a liberdade e a ausência de amarras nesse sentido. Em nenhum outro aspecto estão presos com tanta firmeza: justamente na crença na verdade são firmes e incondicionais como ninguém mais.

Talvez eu conheça tudo isso de perto demais: aquela venerável abstinência filosófica a que semelhante crença obriga, aquele estoicismo do intelecto que acaba por se proibir o não com o mesmo rigor com que se proíbe o sim, aquela *vontade* de parar diante do que é factual, do *factum brutum*, do fato bruto, aquele fatalismo dos «pequenos fatos» — *ce petit faitalisme*, como o chamo —, no qual a ciência francesa procura hoje uma espécie de superioridade moral sobre a alemã, aquela renúncia a toda interpretação — a violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, inventar, falsificar e tudo o mais que pertence à *essência* de toda interpretação.³⁶ Tudo isso, considerado em conjunto, exprime o ascetismo da virtude tanto quanto qualquer negação da sensualidade: no fundo, é apenas uma modalidade dessa negação.

Mas aquilo que *obriga* a esse ascetismo, aquela vontade incondicional de verdade, é a *fé no próprio ideal ascético*, ainda que na forma de seu imperativo inconsciente. Não nos enganemos a esse respeito: é a crença num valor *metafísico*, num valor *em si da verdade*, tal como somente aquele ideal o assegura e garante — ele se sustenta e cai junto com esse ideal. A rigor, não existe ciência «sem pressupostos»: a ideia de uma ciência assim é impensável, contraditória. Uma filosofia, uma «fé», deve sempre existir primeiro, para que dela a ciência receba uma direção, um sentido, um limite, um método, um *direito* à existência. Quem entende o contrário, quem, por exemplo, se dispõe a

colocar a filosofia «sobre fundamentos estritamente científicos», precisa antes virar de cabeça para baixo não apenas a filosofia, mas também a própria verdade: a mais grave ofensa ao decoro que se pode cometer contra duas senhoras tão respeitáveis!

Sim, não há dúvida — e aqui deixo falar minha *Gaia ciência*, livro V, aforismo 344:

«O homem veraz, naquele sentido temerário e extremo pressuposto pela fé na ciência, *afirma com isso outro mundo*, diferente do mundo da vida, da natureza e da história. E, na medida em que afirma esse «outro mundo», como? Não precisa, justamente por isso, negar sua contrapartida, este mundo, *nosso mundo*?... É ainda uma *fé metafísica* aquela em que repousa nossa fé na ciência — também nós, homens do conhecimento de hoje, nós, os sem-Deus e antimetafísicos, também nós ainda tiramos *nosso* fogo daquela fogueira acesa por uma fé milenar, aquela fé cristã que era também a de Platão: a de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina*... Mas e se justamente isso se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, a não ser o erro, a cegueira, a mentira — se o próprio Deus se revela nossa *mais duradoura mentira*?»

Aqui é necessário parar e refletir demoradamente. A própria ciência *precisa*, de agora em diante, de uma justificação — o que ainda nem sequer significa que haja uma para ela. Examinem-se, à luz dessa questão, as filosofias mais antigas e as mais recentes: em todas elas falta a consciência de que a própria vontade de verdade precisa primeiro ser justificada. Há aí uma lacuna em toda filosofia — de onde vem isso? Do fato de o ideal ascético ter sido até agora o *senhor* de toda filosofia, de a verdade ter sido estabelecida como ser, como Deus, como instância suprema, e de a verdade nem sequer *poder* ser um problema. Compreende-se esse «poder»? A partir do instante em que se nega a fé

no Deus do ideal ascético, *surge também um novo problema*: o do valor da verdade. A vontade de verdade precisa de uma crítica — definamos assim nossa própria tarefa —: é preciso, a título de experiência, pôr alguma vez *em questão* o valor da verdade... A quem isso parecer sucinto demais, recomendo reler a seção de *A gaia ciência* intitulada «Em que medida também nós ainda somos devotos», aforismo 344 — melhor ainda, todo o quinto livro dessa obra, assim como o prefácio de *Aurora*.

25

Não! Não me venham com a ciência quando procuro o antagonista natural do ideal ascético, quando pergunto: «*Onde* está a vontade contrária em que se exprime um *ideal contrário* ao seu?» A ciência está longe de se sustentar por si mesma o bastante para isso: sob todos os aspectos, precisa primeiro de um ideal de valor, de um poder criador de valores a cujo *serviço possa acreditar* em si mesma — ela própria jamais cria valores. Sua relação com o ideal ascético ainda está longe de ser, em si, antagônica. No essencial, ela representa antes a força propulsora de sua elaboração interna. Examinados com mais cuidado, sua oposição e seu combate não se dirigem ao próprio ideal, mas apenas a suas fortificações externas, suas vestes, suas máscaras, seu endurecimento, sua rigidez e sua dogmatização ocasionais: a ciência volta a libertar a vida que há nele ao negar seu revestimento exterior.

Os dois, ciência e ideal ascético, repousam sobre o mesmo terreno — já dei isso a entender —: a mesma superestimação da verdade, mais precisamente, a mesma crença na *impossibilidade de avaliar* a verdade, na *impossibilidade de criticá-la*. Por isso são *necessariamente* aliados: se forem combatidos, só poderão ser combatidos e postos em questão em conjunto. Avaliar o ideal ascético implica inevitavelmente avaliar também a ciência: abram bem os olhos a tempo e agucem os ouvidos para isso!

A *arte* — digo-o de passagem, pois voltarei a isso em detalhes em outra ocasião —, a arte, na qual justamente a *mentira* se santifica e a *vontade de engano* tem a boa consciência a seu lado, opõe-se ao ideal ascético de maneira muito mais fundamental do que a ciência. Assim o sentiu o instinto de Platão, esse maior inimigo da arte que a Europa produziu até hoje. Platão *contra* Homero: eis o antagonismo inteiro, o verdadeiro — de um lado, o homem do «além», cheio das melhores intenções, o grande caluniador da vida. Do outro, aquele que involuntariamente a diviniza, a natureza *dourada*. A servidão de um artista a serviço do ideal ascético é, portanto, a mais autêntica *corrupção* artística que pode haver, infelizmente uma das mais comuns: pois nada é mais corruptível do que um artista.

Também do ponto de vista fisiológico, a ciência repousa sobre o mesmo terreno que o ideal ascético: aqui como ali se pressupõe certo *empobrecimento da vida* — os afetos esfriaram, o ritmo se tornou mais lento, a dialética tomou o lugar do instinto, a *seriedade* se imprimiu nos rostos e nos gestos. A seriedade, esse sinal inequívoco de um metabolismo mais penoso, da vida que luta e trabalha com maior dificuldade. Observem-se, na história de um povo, as épocas em que o erudito ocupa o primeiro plano: são épocas de cansaço, muitas vezes de crepúsculo, de declínio — já se foram a força transbordante, a certeza da vida, a certeza do *futuro*. A preponderância dos mandarins nunca significa coisa boa, assim como tampouco a ascensão da democracia, dos tribunais de arbitragem em lugar das guerras, da igualdade de direitos das mulheres, da religião da compaixão e de tantos outros sintomas de vida em declínio. A ciência tomada como problema: o que significa a ciência? Sobre isso, veja-se o prefácio de *O nascimento da tragédia*.

Não! Essa «ciência moderna» — abram os olhos para isso! — é, por enquanto, a *melhor* aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais inconsciente, a mais involuntária, a mais clandestina e subterrânea! Até

agora jogaram o mesmo jogo os «pobres de espírito» e os adversários científicos daquele ideal. A propósito, cuidado para não pensar que estes últimos sejam o oposto daqueles, por exemplo, os *ricos* de espírito: *não* o são, eu os chamei de *héticos* do espírito. As célebres *vitórias* desses últimos: sem dúvida são vitórias — mas sobre o quê? O ideal ascético não foi de modo algum vencido nelas. Foi antes fortalecido, isto é, tornou-se mais inapreensível, mais espiritual, mais insidioso, à medida que a ciência, repetidamente e sem piedade, arrancava e derrubava uma muralha, uma fortificação externa que se acrescentara a ele e *tornara grosseira* sua aparência.

Alguém acredita realmente que, por exemplo, a derrota da astronomia teológica significa uma derrota daquele ideal?... O ser humano passou a ter *menos necessidade* de uma solução no além para o enigma de sua existência porque esta, desde então, parece ainda mais arbitrária, marginal, dispensável na ordem *visível* das coisas? Não foi precisamente o rebaixamento do homem, sua *vontade* de rebaixar a si mesmo, que avançou sem cessar desde Copérnico? Ah, acabou-se a crença em sua dignidade, em sua singularidade, em seu caráter insubstituível na hierarquia dos seres — ele se tornou *animal*, animal sem metáfora, restrição ou ressalva, ele que, em sua antiga crença, era quase Deus, «filho de Deus», «Homem-Deus»... Desde Copérnico, o ser humano parece ter caído num plano inclinado: rola cada vez mais depressa para longe do centro — para onde? Para o nada? Para o «sentimento *dilacerante* de seu nada»?... Pois bem! Esse seria precisamente o caminho direto — para o *antigo* ideal?...

Toda ciência — e de modo algum apenas a astronomia, sobre cujo efeito humilhante e rebaixador Kant fez uma confissão notável: «ela anula minha importância» —, toda ciência, tanto a natural quanto a *antinatural* — assim chamo a autocrítica do conhecimento —, procura hoje dissuadir o homem do respeito que até agora tinha por si mesmo,

como se este não passasse de uma presunção extravagante. Poderíamos até dizer que ela tem seu orgulho próprio, sua peculiar e amarga forma de ataraxia estoica, em conservar esse *desprezo de si*, tão penosamente conquistado pelo homem, como sua última e mais séria pretensão a respeitar a si mesmo. Com razão, de fato: pois quem despreza é ainda alguém que «não desaprendeu a respeitar»...³⁷

Mas, com isso, trabalha-se realmente *contra* o ideal ascético? Ainda se pensa, com toda a seriedade — como os teólogos imaginaram durante algum tempo —, que, por exemplo, a *vitória* de Kant sobre a dogmática conceitual teológica — «Deus», «alma», «liberdade», «imortalidade» — prejudicou aquele ideal? Não nos interessa aqui saber se o próprio Kant chegou sequer a ter semelhante intenção. O certo é que, desde Kant, toda espécie de transcendentalista voltou a ter o jogo a seu favor: emanciparam-se dos teólogos — que felicidade! Ele lhes revelou aquele caminho furtivo pelo qual agora podem perseguir os «desejos de seu coração» por conta própria e com a mais respeitável aparência científica.

Da mesma forma: quem poderia censurar os agnósticos se, como veneradores do desconhecido e do misterioso em si, agora adoram como Deus *o próprio ponto de interrogação*? Xavier Doudan fala, certa vez, dos estragos causados pelo «hábito de *admirar* o ininteligível em vez de permanecer simplesmente no desconhecido». A seu ver, os antigos haviam passado sem esse hábito. Supondo que tudo o que o homem «conhece» não satisfaça seus desejos, mas antes os contradiga e os apavore, que divina saída poder procurar a culpa disso não no «desejar», mas no «conhecer»!... «Não existe conhecimento: *logo*, existe um Deus»: que nova elegância do silogismo! Que *triunfo* do ideal ascético! —

COMENTÁRIO III.10

A ciência, a vontade de verdade e Copérnico

Os parágrafos 23 a 25 contêm a tese mais surpreendente do livro: a ciência moderna não é a adversária do ideal ascético, mas a sua forma mais recente e nobre. Os últimos idealistas, os ateus, os céticos, os que dizem não acreditar em nada, acreditam ainda numa coisa: na verdade. E a fé na verdade é a fé do ideal ascético, a crença num valor absoluto, num mundo verdadeiro oposto ao aparente. “Também nós, os que hoje conhecemos, os sem-Deus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda o nosso fogo do incêndio que uma fé milenar acendeu.” O parágrafo 24 formula a tarefa: pôr em questão, pela primeira vez, o valor da verdade. E o 25 mostra que a ciência, desde Copérnico, rebaixou o homem, tirou-lhe a dignidade de centro, fê-lo rolar “para o nada”, e que isso é ainda ascetismo, autodesprezo, vontade de se diminuir.

A tese é poderosa, e Santo Tomás concordaria com a metade dela. É verdade que a ciência vive de uma fé que não demonstra: a de que a verdade existe e vale a pena. Nietzsche viu bem que o cientista ateu é, nesse ponto, um herdeiro do cristianismo, e que a “veracidade” que ele professa é uma virtude cristã secularizada. Santo Tomás diria mais: o amor da verdade é natural ao homem, porque a inteligência é feita para ela, e, como dizia Aristóteles, todo homem deseja naturalmente saber, e Santo Tomás põe a inclinação a conhecer a verdade entre as inclinações da lei natural (*Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2). A vontade de verdade não precisa ser justificada. Ela é o ponto de partida de qualquer justificação.

E aqui está a resposta ao desafio do parágrafo 24. Nietzsche pede que se ponha em questão o valor da verdade. Santo Tomás responde que a questão se refuta a si mesma. Quem pergunta se a verdade vale pergunta pela verdade sobre o valor da verdade, e, portanto, já a quer. Que a verdade existe é evidente por si, porque quem o nega afirma como verdadeiro que não há verdade (I, q. 2, a. 1, obj. 3 e ad 3, e *De Veritate*, q. 1, a. 5, obj. 2). Nietzsche sabia disso e tentou escapar dizendo que não negava a verdade, só perguntava pelo seu valor. Mas o valor é um bem, e o bem é o que se deseja, e não se pode desejar o conhecimento do valor da verdade sem

desejar a verdade. O ideal ascético, se é a fé na verdade, não é um ideal. É a condição de todo pensamento, inclusive do de Nietzsche.

Quanto a Copérnico, a observação é profunda e dirige-se à Igreja tanto quanto à ciência. É verdade que o homem moderno, depois de deixar de ser o centro do mundo, se sentiu rolar para o nada. Mas não foi Copérnico que o fez rolar. Foi a perda da fé. O homem medieval nunca se julgou grande por estar no centro do universo. O centro, na cosmologia antiga, era o lugar mais baixo, o mais pesado, o mais distante do céu. O homem se julgava grande por ser imagem de Deus e por ter sido assumido por Deus, e isso Copérnico não tocou. Santo Tomás ensina que a dignidade do homem está na sua alma racional, capaz de Deus, não na sua posição no espaço (I, q. 93). Quem perdeu a dignidade com Copérnico é porque a tinha posto no lugar errado.

26

— Ou será que toda a historiografia moderna demonstra uma atitude de maior confiança na vida, de maior confiança em seus ideais? Sua mais nobre pretensão, hoje, é ser *espelho*: rejeita toda teleologia, já não quer «provar» coisa alguma, desdenha o papel de juiz e nisso mostra bom gosto — afirma tão pouco quanto nega, constata, «descreve»... Tudo isso é ascético em alto grau, mas é também, num grau ainda maior, *niilista*: não nos enganemos a respeito! Vemos um olhar triste, duro, mas decidido — um olho que olha *para fora*, como olha para fora um explorador solitário do polo Norte. Talvez para não olhar para dentro? Para não olhar para trás?... Aqui há neve, aqui a vida emudeceu. Os últimos corvos que ainda gritam por aqui se chamam «Para quê?», «Em vão!», «Nada!» — aqui nada mais floresce ou cresce, quando muito a metapolítica de Petersburgo e a «compaixão» de Tolstói.

Mas, quanto àquela outra espécie de historiadores, talvez ainda mais «moderna», uma espécie voluptuosa e ávida de prazer, que flerta tanto

com a vida quanto com o ideal ascético, que usa a palavra «artista» como uma luva e hoje monopoliza inteiramente o elogio da contemplação: ah, que sede esses intelectuais adocicados despertam até de ascetas e de paisagens de inverno! Não! Que o diabo leve esse povo «contemplativo»! Quanto prefiro vagar com aqueles niilistas da história pelas névoas mais sombrias, cinzentas e frias! Sim, se tiver de escolher, não me importarei nem mesmo de dar ouvidos a alguém inteiramente alheio à história, contrário à história — como aquele Dühring, com cujas palavras se embriaga, na Alemanha de hoje, uma espécie de «belas almas» até agora tímida e ainda não confessada, a espécie anárquica do proletariado instruído.

Os «contemplativos» são cem vezes piores: não conheço nada que provoque tamanho nojo quanto uma dessas poltronas «objetivas», um desses perfumados apreciadores da história, meio padre, meio sátiro, perfume Renan, que já no agudo falsete de seu aplauso revela o que lhe falta, *onde* lhe falta, *onde*, nesse caso, a Parca manejou sua cruel tesoura — ah! — de maneira cirúrgica demais!³⁸ Isso ofende meu gosto, e também minha paciência: que conserve a paciência diante de tais espetáculos quem nada tem a perder com ela. A mim, essa visão enfurece. Esses «espectadores» me indisponem contra o «espetáculo» ainda mais do que o próprio espetáculo — a própria história, como vocês entendem. Sem perceber, sou tomado por humores anacreônticos. Essa natureza que deu ao touro o chifre, ao leão a goela dentada — para que a natureza me deu o pé?... Para chutar, por santo Anacreonte! E não apenas para fugir: para estraçalhar a pontapés as poltronas apodrecidas, a contemplação covarde, o eunuquismo lascivo diante da história, o flerte com ideais ascéticos, a hipocrisia de Tartufo com que a impotência se faz passar por justiça!

Todo o meu respeito pelo ideal ascético, *desde que seja honesto!* Enquanto acreditar em si mesmo e não nos pregar peças! Mas não gosto

de todos esses percevejos coquetes, cuja ambição insaciável é exalar o infinito, até que por fim o infinito cheire a percevejos. Não gosto dos sepulcros caídos que representam a vida no palco. Não gosto dos cansados e gastos que se envolvem em sabedoria e olham «objetivamente». Não gosto dos agitadores fantasiados de heróis, que levam um capuz mágico de ideal ao redor de suas cabeças de palha. Não gosto dos artistas ambiciosos que querem passar por ascetas e sacerdotes e, no fundo, não são mais do que bufões trágicos.

Tampouco gosto deles, desses mais recentes especuladores em idealismo, os antissemitas, que hoje reviram os olhos com ares cristãos, arianos e de cidadãos de bem e, abusando até esgotar toda a paciência do mais barato recurso de agitação — a pose moral —, procuram excitar todos os elementos bovinos do povo. Que *toda* espécie de charlatanismo espiritual encontre algum êxito na Alemanha de hoje se relaciona com o *empobrecimento* do espírito alemão, já quase inegável e inteiramente palpável. Procuro sua causa numa alimentação excessivamente exclusiva de jornais, política, cerveja e música wagneriana, acrescida do que constitui a condição dessa dieta: primeiro, o confinamento e a vaidade nacionais, o princípio forte, mas estreito, «Alemanha, Alemanha acima de tudo».³⁹ Depois, a paralisia agitante das «ideias modernas».

A Europa é hoje rica e inventiva sobretudo em estimulantes. Parece não precisar de nada com mais urgência do que de excitação e bebidas destiladas. Daí também a imensa falsificação de ideais, esses destilados mais fortes do espírito. Daí também, por toda parte, a atmosfera repugnante, malcheirosa, mentirosa, pseudoalcoólica. Gostaria de saber quantos carregamentos de idealismo falsificado, de fantasias de heróis e de grandes palavras feitas de lata barulhenta, quantas toneladas de compaixão açucarada e alcoólica — firma: «A religião do sofrimento» —, quantas pernas de pau de «nobre indignação» para socorrer os espíritos de pés chatos, quantos *comediantes* do ideal cristão-moral seria

preciso exportar hoje da Europa para que seu ar voltasse a cheirar mais limpo...

É evidente que essa superprodução abre uma nova possibilidade de *comércio*. É evidente que há um novo «negócio» a fazer com pequenos ídolos de ideal e seus respectivos «idealistas» — não deixem passar essa dica escancarada! Quem tem coragem suficiente? Está em nossas *mãos* «idealizar» a Terra inteira!... Mas por que estou falando em coragem? Aqui só é preciso uma coisa: justamente uma mão, uma mão desembaraçada, *muito* desembaraçada...

27

— Basta! Basta! Deixemos essas curiosidades e complexidades do espírito mais moderno, que têm tanto de risível quanto de irritante: justamente *nosso* problema pode dispensá-las, o problema do *significado* do ideal ascético — o que ele tem a ver com ontem e hoje! Tratarei dessas coisas, em outro contexto, de maneira mais profunda e mais severa, sob o título «Para a história do niilismo europeu». Remeto, a esse respeito, a uma obra que estou preparando: *A vontade de poder: ensaio de uma transvaloração de todos os valores*.⁴⁰

Tudo o que me importa ter indicado aqui é o seguinte: até mesmo na esfera mais espiritual, o ideal ascético continua tendo, por enquanto, uma única espécie de verdadeiros inimigos, de verdadeiros *adversários capazes de prejudicá-lo*: os comediantes desse ideal — pois despertam desconfiança. Em toda parte fora daí, onde o espírito trabalha hoje de maneira rigorosa, poderosa e sem falsificação, ele já dispensa inteiramente o ideal — a expressão popular dessa abstinência é «ateísmo» —, *excetuada sua vontade de verdade*. Mas essa vontade, esse *resto* de ideal, é, se quiserem acreditar em mim, aquele próprio ideal em sua formulação mais rigorosa e mais espiritual, inteiramente esotérica,

despida de todas as fortificações externas — portanto, não tanto seu resto quanto seu *núcleo*.

O ateísmo incondicional e honesto — e somente seu ar respiramos nós, os homens mais espirituais desta época! — *não* se opõe, portanto, àquele ideal, como parece. É antes apenas uma de suas últimas fases de desenvolvimento, uma de suas formas finais e consequências internas. É a imponente *catástrofe* de uma disciplina de dois mil anos voltada para a verdade, que por fim se proíbe a *mentira da crença em Deus*. O mesmo curso de desenvolvimento na Índia, em completa independência — e, por isso, capaz de provar alguma coisa: o mesmo ideal obrigando à mesma conclusão. O ponto decisivo alcançado cinco séculos antes da era europeia, com Buda — mais precisamente, já com a filosofia sâmkhya, depois popularizada por Buda e transformada em religião.

O que, perguntando com todo o rigor, de fato *venceu* o Deus cristão? A resposta está em minha *Gaia ciência*, aforismo 357:

«A própria moralidade cristã, o conceito de veracidade tomado cada vez mais a sério, a sutileza de confessor da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Olhar a natureza como se ela fosse uma prova da bondade e da proteção de um Deus, interpretar a história em honra de uma razão divina, como testemunho constante de uma ordem moral do mundo e de finalidades morais, e interpretar nossas próprias vivências como os homens piedosos as interpretaram por tanto tempo, como se tudo fosse providência, tudo fosse sinal, tudo tivesse sido concebido e enviado por amor à salvação da alma: isso agora *acabou*, isso tem a consciência *contra* si, isso é considerado por todas as consciências mais refinadas indecoroso, desonesto, mentiroso, efeminado, fraco, covarde — é com esse rigor, se é que o somos por alguma coisa, que somos

precisamente *bons europeus* e herdeiros da mais longa e mais corajosa autossuperação da Europa»...

Todas as grandes coisas parecem por si mesmas, por um ato de autossupressão: assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* «autossuperação» na essência da vida. Sempre se dirige, por fim, ao próprio legislador a sentença: «Submete-te à lei que tu mesmo estabeleceste». Assim pereceu o cristianismo *como dogma*, por sua própria moral. Assim deve agora perecer também o cristianismo *como moral* — estamos no limiar *desse* acontecimento.

Depois de tirar uma conclusão após outra, a veracidade cristã tira, por fim, sua *conclusão mais forte*, sua conclusão *contra* si mesma. Isso acontece quando ela faz a pergunta: «*O que significa toda vontade de verdade?*»... E aqui volto a tocar em meu problema, em nosso problema, meus amigos *desconhecidos* — pois ainda *não sei* de nenhum amigo: que sentido teria *todo o nosso ser*, senão o de que, em nós, aquela vontade de verdade tomou consciência de si mesma *como problema?*... Nessa tomada de consciência da vontade de verdade, a moral, de agora em diante — não há dúvida —, *perece*: aquele grande espetáculo em cem atos reservado aos próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, o mais inquietante e talvez também o mais promissor de todos os espetáculos...

COMENTÁRIO III.11

A veracidade cristã contra si mesma

Os parágrafos 26 e 27 descrevem o fim do processo. A historiografia moderna, que se quer espelho e não juiz, é ascética e niilista. Os contemplativos modernos, Renan entre eles, são comediantes do ideal. E então vem a tese que Nietzsche considera a mais importante: o cristianismo como dogma morreu pela sua própria moral. A veracidade cristã, levada a sério, tirou a conclusão contra si mesma. Ela proibiu a

mentira, e a fé em Deus era uma mentira. Agora, diz Nietzsche, a mesma veracidade vai destruir a moral cristã, quando perguntar: “que significa toda vontade de verdade?”. É o grande espetáculo dos próximos dois séculos, “o mais terrível, o mais duvidoso e talvez o mais esperançoso de todos”.

A profecia é célebre e o leitor deve examiná-la com cuidado, porque contém um erro de fato disfarçado de argumento. Nietzsche diz que a fé em Deus é uma mentira que a veracidade cristã desmascarou. Mas isso é o que está em questão. A fé não é uma mentira para quem a tem, e a veracidade cristã, para Santo Tomás, é precisamente a virtude que leva o homem a dizer o que crê verdadeiro (*Suma Teológica*, II-II, q. 109, e q. 110, a. 1 e 3). O que Nietzsche descreve não é a veracidade a destruir a fé. É a perda da fé a apresentar-se como veracidade, o que é outra coisa. Quem deixa de crer e diz que foi a honestidade que o obrigou confunde a honestidade com a sua conclusão.

Há, porém, algo de verdadeiro na observação, e Santo Tomás o reconheceria. A fé cristã não teme a verdade, porque Deus é a verdade, e, se a investigação honesta e a fé parecessem contradizer-se, uma das duas teria sido mal entendida (*Suma contra os Gentios*, I, c. 7). O cristão que pergunta pelo fundamento da sua fé não está a destruí-la. Está a fazer o que Santo Tomás fez em cada artigo da *Suma*: levantar as objeções mais fortes e respondê-las. A veracidade cristã, levada a sério, não destruiu a fé. Produziu a teologia.

A pergunta final de Nietzsche, que significa toda vontade de verdade, foi respondida acima: a vontade de verdade significa que o homem é feito para a verdade, e que a verdade existe. Nietzsche a formula como se fosse o abismo. Santo Tomás a formula como se fosse o fundamento. E a diferença entre os dois não está na pergunta, mas no que cada um está disposto a ouvir como resposta. Quanto ao “espetáculo dos próximos dois séculos”, Nietzsche tinha razão em prevê-lo. Vimos o primeiro século inteiro. Foi, de fato, terrível. Não foi esperançoso.

Deixando de lado o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, até agora não tinha sentido. Sua existência na Terra não continha meta alguma. «Para que existe o homem, afinal?» era uma pergunta sem resposta. Faltava a *vontade* voltada para o homem e para a Terra. Atrás de cada grande destino humano ecoava, como um refrão, um «Em vão!» ainda maior. *Isso* é precisamente o que significa o ideal ascético: que alguma coisa *faltava*, que uma imensa *lacuna* cercava o homem — ele não sabia justificar a si mesmo, explicar a si mesmo, afirmar a si mesmo. *Sofria* com o problema de seu sentido.

Sofria também de outras maneiras, era sobretudo um animal *doentio*: mas seu problema *não* era o sofrimento em si, e sim a falta de resposta ao grito da pergunta: «*Para que* sofrer?» O homem, o mais corajoso dos animais e o mais habituado ao sofrimento, *não* nega o sofrimento em si: ele o *quer*, chega a procurá-lo, desde que lhe mostrem um *sentido* para ele, um *para quê* do sofrimento. A falta de sentido do sofrimento, *não* o sofrimento, era a maldição que até agora pesava sobre a humanidade — *e o ideal ascético lhe oferecia um sentido!* Era, até então, o único sentido. Um sentido qualquer é melhor do que nenhum sentido. Em todos os aspectos, o ideal ascético foi até agora a solução por excelência «na falta de coisa melhor».

Nele, o sofrimento era *interpretado*. O imenso vazio parecia preenchido. A porta se fechava a todo niilismo suicida. A interpretação — não há dúvida — trazia consigo novos sofrimentos, mais profundos, mais interiores, mais venenosos, mais corrosivos para a vida: colocava todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... Mas, apesar de tudo, o homem estava assim *salvo*: tinha um *sentido*, já não era uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do «sem-sentido». Podia agora *querer*

alguma coisa — de início, pouco importava em que direção, para quê ou com que meios queria: *a própria vontade estava salva*.

É impossível ocultar de si mesmo *o que*, propriamente, exprime todo esse querer orientado pelo ideal ascético: esse ódio ao humano, mais ainda ao animal, mais ainda ao material, esse horror aos sentidos, à própria razão, esse medo da felicidade e da beleza, esse desejo de fugir de toda aparência, mudança, devir, morte, desejo, do próprio desejar — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os pressupostos mais fundamentais da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir ao terminar o que disse no começo: o homem ainda prefere querer *o nada* a *nada* querer...

COMENTÁRIO III.12

Querer o nada

O último parágrafo retoma a frase do primeiro e fecha o círculo. Deixando de lado o ideal ascético, o homem não tinha sentido. O seu sofrimento não era o problema. O problema era a falta de resposta ao grito: para que sofrer? O ideal ascético deu-lhe uma resposta, a única até hoje, e com ela a vontade foi salva. Que a resposta fosse o ódio ao humano, ao animal, aos sentidos, à razão, ao mundo, que fosse “uma vontade de nada”, não importa: era uma vontade. “O homem ainda prefere querer o nada a nada querer.”

Esta é a página em que Nietzsche está mais perto de Santo Tomás e mais longe dele ao mesmo tempo, e o comentário quer terminar por ela. Mais perto, porque ambos reconhecem que o sofrimento humano pede um sentido, e que a pergunta “para quê?” é a pergunta do homem. Santo Tomás ensina que todo agente age por um fim e que o homem, sendo racional, precisa conhecer o fim para agir (*Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 1-2). Uma vida sem fim conhecido é, para ele como para Nietzsche, uma vida insuportável. E Santo Tomás também reconhece que nenhuma

vontade quer o mal enquanto mal: toda vontade, mesmo a mais perversa, só quer o mal sob a aparência de bem (I-II, q. 8, a. 1). Ninguém quer o nada enquanto nada. Quem o quer, quer-lhe a forma de fim.

Mais longe, porque Nietzsche chama de vontade de nada o que Santo Tomás chama de vontade de Deus. O ideal ascético, para Nietzsche, odeia o mundo, os sentidos, a razão, e quer o nada. Para Santo Tomás, o cristão não odeia nenhuma dessas coisas. Usa-as como meios e as ordena ao fim, e o fim não é o nada, mas o Ser em plenitude, a visão de Deus em que toda a vontade repousa (I-II, q. 3, a. 8). Chamar a isso nada é não ter entendido o que a palavra Deus significa. Nietzsche, filho de pastor, sabia o que ela significava. Preferiu não entender.

E resta a observação que o livro inteiro prepara e que o seu autor talvez não quisesse ouvir. Se o homem prefere querer o nada a nada querer, é porque foi feito para querer. E, se foi feito para querer, foi feito para um objeto que lhe satisfaça o querer. A fome prova o pão. O desejo de sentido prova o sentido. Santo Tomás o diz com a serenidade de quem não tem medo: o desejo natural não pode ser vão (*Suma contra os Gentios*, III, c. 48). Nietzsche terminou o seu livro diante dessa porta, com a chave na mão, e preferiu descrever a fechadura. A genealogia da moral termina onde a teologia começa: com um homem que não pode deixar de querer e ainda não sabe o quê.

APÊNDICE

Povos e países

Nota da edição inglesa: «Os vinte e sete fragmentos a seguir foram destinados por Nietzsche a formar um suplemento ao capítulo VIII de Além do bem e do mal, dedicado a povos e países.»

1

Os europeus imaginam hoje representar, de modo geral, os tipos humanos mais elevados da Terra.

2

Uma característica dos europeus: a incoerência entre palavra e ação. O oriental é fiel a si mesmo na vida cotidiana. O modo como o europeu fundou colônias se explica por sua natureza, semelhante à de um animal de rapina.

Essa incoerência se explica pelo fato de o cristianismo ter abandonado a classe da qual surgiu.

Esta é a diferença entre nós e os helenos: a moral deles se desenvolveu entre as castas dominantes. A moral de Tucídides é a mesma que irrompe por toda parte em Platão.

Tentativas de honestidade no Renascimento, por exemplo: sempre em benefício das artes. Era honesta a concepção que Michelangelo tinha de Deus como o «Tirano do Mundo».

3

Considero Michelangelo superior a Rafael porque, através de todas as nuvens e de todos os preconceitos cristãos de seu tempo, enxergou o ideal de uma cultura *mais nobre* que a cristã-rafaelesca. Rafael, por sua vez, glorificou com sinceridade e modéstia apenas os valores que lhe foram transmitidos e não trazia em si instintos de investigação e de anseio. Michelangelo, ao contrário, viu e sentiu o problema do legislador de novos valores: o problema do conquistador levado à perfeição, que primeiro precisou dominar o «herói dentro de si», do homem elevado a seu mais alto pedestal, senhor até mesmo de sua compaixão, que despedaça e aniquila sem piedade tudo o que não traz sua marca, resplandecente em divindade olímpica.

Naturalmente, Michelangelo só em certos momentos se elevou tanto e foi tão longe além de sua época e da Europa cristã: na maior parte do tempo, adotou uma atitude condescendente em relação ao eterno feminino do cristianismo. Parece, de fato, que no fim sucumbiu diante dele e renunciou ao ideal de suas horas mais inspiradas. Era um ideal que somente um homem no mais forte e elevado vigor da vida poderia suportar — mas não um homem de idade avançada! Na verdade, ele teria de demolir o cristianismo com seu ideal! Mas não era pensador e filósofo o bastante para isso.

Talvez apenas Leonardo da Vinci, entre aqueles artistas, tivesse uma visão verdadeiramente supracristã. Ele conhece o Oriente, a «terra da aurora», tanto dentro quanto fora de si. Há nele algo de supraeuropeu

e silencioso: característica de todo aquele que viu um círculo amplo demais de coisas boas e más.

4

Quanto aprendemos e reaprendemos em cinquenta anos! Toda a escola romântica, com sua fé no «povo», está refutada! Nada de poesia homérica como poesia «popular»! Nada de divinização das grandes forças da natureza! Nada de deduzir o parentesco racial do parentesco entre línguas! Nada de «contemplações intelectuais» do sobrenatural! Nada de verdade envolta em religião!

O problema da veracidade é inteiramente novo. Estou espantado. Desse ponto de vista, consideramos naturezas como Bismarck culpadas por descuido, e como Richard Wagner, por falta de modéstia. Condenaríamos Platão por sua *pia fraus*, sua fraude piedosa, e Kant pela dedução de seu imperativo categórico, já que sua própria crença certamente não lhe veio dessa fonte.

Por fim, até a dúvida se volta contra si mesma: dúvida da dúvida. E a questão do *valor* da veracidade e de seu alcance está *ai*.

5

O que observo com prazer no alemão é sua natureza mefistofélica. Mas, para dizer a verdade, é preciso ter de Mefistófeles uma concepção mais elevada do que a de Goethe, que julgou necessário *diminuir* seu Mefistófeles para engrandecer seu «Fausto interior». O verdadeiro Mefistófeles alemão é muito mais perigoso, ousado, mau e astuto, e, *por consequência*, mais franco: lembrem-se da natureza de Frederico, o Grande, ou daquele Frederico muito maior, o Hohenstaufen, Frederico II.

O verdadeiro Mefistófeles alemão atravessa os Alpes e acredita que tudo ali lhe pertence. Então reencontra a si mesmo, como Winckelmann, como Mozart. Vê em Fausto e Hamlet caricaturas inventadas para provocar o riso, e também em Lutero. Goethe teve seus bons momentos *alemães*, quando ria interiormente de todas essas coisas. Mas depois recaía em seus estados de espírito nebulosos.

6

Talvez os alemães simplesmente tenham crescido no clima errado! Há neles algo que poderia ser helênico! — Algo que desperta quando entram em contato com o Sul: Winckelmann, Goethe, Mozart. Não devemos esquecer, porém, que ainda somos jovens. Lutero continua sendo nosso último acontecimento. Nosso último livro continua sendo a Bíblia. Os alemães ainda nunca «moralizaram». Até a própria alimentação dos alemães foi sua ruína: sua consequência, o filistinismo.

7

Os alemães são um povo perigoso: são especialistas em inventar inebriantes. O gótico, o rococó — segundo Semper —, o sentido histórico e o exotismo, Hegel, Richard Wagner — também Leibniz, perigoso nos dias de hoje. Chegaram a idealizar a alma servil como virtude de eruditos e soldados, e também como simplicidade de espírito. Os alemães bem podem ser o povo mais heterogêneo da Terra.

«O povo do Meio», os inventores da porcelana e de uma espécie de conselheiro privado de linhagem chinesa.⁴¹

8

A pequenez e a baixeza da alma alemã não foram nem são consequências do sistema de pequenos Estados: é sabido que os

habitantes de Estados muito menores eram orgulhosos e independentes. E não é um grande Estado, por si só, que torna as almas mais livres e mais viris. O homem cuja alma obedece à ordem servil: «Tu deves e tens de te ajoelhar!», em cujo corpo há reverências e mesuras involuntárias diante de títulos, condecorações e olhares benevolentes vindos de cima — pois bem, esse homem, num «Império», apenas se curvará mais profundamente e lamberá o pó com maior fervor diante do soberano maior do que diante do menor: disso não se pode duvidar.

Ainda podemos ver nas classes inferiores dos italianos aquela autossuficiência aristocrática. A disciplina viril e a confiança em si ainda fazem parte da longa história de seu país: são virtudes que outrora se manifestaram diante de seus olhos. Um pobre gondoleiro veneziano faz figura muito melhor que um conselheiro privado de Berlim e, no fim das contas, é até um homem melhor — qualquer um pode ver isso. Basta perguntar às mulheres.

9

A maioria dos artistas, até mesmo alguns dos maiores — incluindo os historiadores —, pertenceu até agora às classes servidoras: seja a serviço de pessoas de alta posição, de príncipes, de mulheres ou das «massas», sem falar de sua dependência em relação à Igreja e à lei moral. Assim, Rubens retratou a nobreza de sua época, mas apenas segundo a vaga concepção de gosto *dela*, não segundo sua própria medida de beleza: de modo geral, portanto, contra seu próprio gosto. Van Dyck era mais nobre nesse aspecto: acrescentava a todos os que pintava algo daquilo que ele mesmo mais valorizava. Quando «retratava», não descia de si mesmo. Antes, elevava os outros até si.

A humildade servil do artista diante de seu público — como Sebastian Bach a testemunhou em palavras imortais e ultrajantes na

dedicatória de sua grande missa — talvez seja mais difícil de perceber na música, mas nela está ainda mais profundamente enraizada. Ninguém me daria ouvidos se eu tentasse comunicar minhas opiniões sobre esse assunto. Chopin tem distinção, como Van Dyck. A índole de Beethoven é a de um camponês orgulhoso. A de Haydn, a de um criado orgulhoso. Mendelssohn também tem distinção — como Goethe, da maneira mais natural do mundo.

10

Em qualquer época, poderíamos contar nos dedos de uma mão os eruditos alemães dotados de espírito: os demais têm entendimento, e alguns deles, felizmente, aquele famoso «caráter infantil» que adivinha... É nosso privilégio: com essa «adivinhação», a ciência alemã descobriu certas coisas que mal conseguimos conceber e que, afinal, talvez nem existam. Entre os alemães, apenas os judeus não «adivinham» desse modo.

11

Assim como os franceses refletem a polidez e a vivacidade de espírito da sociedade francesa, os alemães refletem algo da profunda e meditativa seriedade de seus místicos e músicos, e também de sua tola infantilidade. O italiano manifesta muita distinção e arte republicanas, e pode mostrar-se nobre e orgulhoso sem vaidade.

12

Espero que um número maior dos homens superiores e mais bem-dotados tenha, por fim, domínio de si suficiente para se livrar do mau gosto pela afetação e pela obscuridade sentimental, e se voltar tanto contra Richard Wagner quanto contra Schopenhauer. Esses dois

alemães nos conduzem à ruína: adulam nossas qualidades perigosas. Em Goethe, Beethoven e Bismarck prepara-se para nós um futuro mais forte do que nessas aberrações da raça. Ainda não tivemos filósofos.

13

O camponês é o tipo mais comum de nobreza, pois é o que mais depende de si mesmo. O sangue camponês ainda é o melhor sangue da Alemanha — por exemplo, Lutero, Niebuhr, Bismarck.

Bismarck, um eslavo. Basta olhar para o rosto dos alemães. Tudo o que tinha sangue viril e exuberante foi para o exterior. A população satisfeita de si que ficou, o povo de alma servil, recebeu um aperfeiçoamento vindo de fora, especialmente pela mistura com sangue eslavo.

A nobreza de Brandemburgo e a nobreza prussiana em geral — e o camponês de certas regiões do norte da Alemanha — reúnem hoje as naturezas mais viris da Alemanha.

Que governem os homens mais viris: essa é apenas a ordem natural das coisas.

14

O futuro da cultura alemã está nos filhos dos oficiais prussianos.

COMENTÁRIO A.1

Europeus, alemães e a nobreza do camponês

Os fragmentos de *Povos e países* não pertencem à *Genealogia*. Foram escritos entre 1884 e 1885, destinados a um suplemento de *Além do bem e do mal*, e a edição inglesa de 1913 os publicou em apêndice. O tradutor os conservou, e o comentário os trata como o que são: notas, muitas vezes brilhantes, raramente demonstradas, em que Nietzsche julga os povos da

Europa como quem julga vinhos. Os primeiros catorze falam dos europeus em geral, dos alemães em particular, de Michelangelo e Rafael, de Mefistófeles, dos artistas como classe servidora, do camponês como tipo mais comum de nobreza.

O leitor fará bem em não levar demasiado a sério nem demasiado pouco. Há observações certas, como a da incoerência europeia entre palavra e ação, que Nietzsche atribui a um cristianismo professado e não vivido. Santo Tomás diria a mesma coisa com outra ênfase: a fé sem obras é morta, e o cristão que não age segundo o que crê não tem a fé formada pela caridade, mas a fé informe, que não é virtude e não basta para justificar (*Suma Teológica*, II-II, q. 4, a. 3-5, e I-II, q. 113, a. 4, ad 1). A incoerência que Nietzsche vê nos europeus não é um defeito do cristianismo. É um defeito dos que o professam sem o praticar, e a Igreja o chamou sempre pelo nome.

A preferência por Michelangelo contra Rafael, porque o primeiro teria visto um ideal “mais nobre que o cristão”, é um juízo de gosto convertido em doutrina. Santo Tomás não diria nada sobre pintura. Mas diria que a nobreza de um ideal não se mede pela sua altura aparente, e sim pela verdade do fim a que ordena. O cristão-rafaelesco, se é sincero e modesto, como Nietzsche admite, pode estar mais perto da nobreza verdadeira do que o titânico insatisfeito, porque a verdadeira dignidade, para Santo Tomás, vem da virtude, e a virtude é a ordem do amor (I-II, q. 55, a. 1, ad 4, e II-II, q. 63, a. 3).

O fragmento sobre o camponês como tipo mais comum de nobreza, porque é o que mais depende de si mesmo, tem uma verdade que a tradição católica sempre reconheceu. A vida rural forma virtudes, a paciência, a constância, a frugalidade, e Santo Tomás, tratando do governo dos príncipes, prefere a cidade que vive da terra à que vive do comércio, porque a segunda corrompe os costumes (*De regno*, II, 3). Nietzsche e Santo Tomás concordam contra a cidade moderna. Divergem sobre o que o camponês deve a Deus. Para Nietzsche, nada. Para Santo Tomás, a própria terra que o faz nobre.

15

Sempre faltou espírito na Alemanha, e cabeças medíocres alcançam ali as mais altas honras, porque até elas são raras. O que mais se valoriza é a diligência, a perseverança e certa perspectiva crítica e de sangue-frio. Graças a essas qualidades, a erudição alemã e o sistema militar alemão tornaram-se preponderantes na Europa.

16

Os parlamentos podem ser muito úteis a um estadista forte e versátil: ali ele tem algo em que se apoiar — todo apoio desse tipo, porém, precisa ser capaz de resistir! —, algo sobre o qual pode lançar grande parte da responsabilidade. Em geral, contudo, eu gostaria que a mania de contar e a crença supersticiosa nas maiorias não se estabelecessem na Alemanha, como entre os povos latinos, e que finalmente se pudesse inventar alguma coisa nova também na política! É insensato e perigoso deixar que o costume do sufrágio universal — ainda cultivado há pouco tempo e facilmente arrancável — crie raízes mais profundas: sua introdução, afinal, foi apenas um expediente para contornar dificuldades temporárias.

17

Alguém consegue se interessar por esse Império Alemão? Onde está a nova ideia? É apenas uma nova combinação de poder? Tanto pior, se ele não sabe o que quer. Paz e *deixar correr* não são formas de política pelas quais eu tenha qualquer respeito. Governar e ajudar os pensamentos mais elevados a triunfar: só isso pode despertar meu interesse pela Alemanha. A mesquinhez da Inglaterra é hoje o grande perigo na Terra. Vejo mais inclinação para a grandeza nos sentimentos dos niilistas russos do que nos dos utilitaristas ingleses. Precisamos de

uma fusão das raças alemã e eslava, e precisamos também dos financistas mais hábeis, os judeus, para nos tornarmos senhores do mundo.

(a) O senso da realidade.

(b) Abandonar o princípio inglês do direito do povo à representação. Precisamos da representação dos grandes interesses.

(c) Precisamos de uma união incondicional com a Rússia, acompanhada de um plano de ação conjunto que impeça quaisquer projetos ingleses de obter o domínio na Rússia. Nada de um futuro americano!

(d) Uma política nacional é insustentável, e o embaraço causado por concepções cristãs é um mal muito grande. Na Europa, todas as pessoas sensatas são céticas, quer o digam, quer não.

18

Vejo além de todas essas guerras nacionais, dos novos «impérios» e de tudo o mais que ocupa o primeiro plano. O que me preocupa — pois o vejo preparar-se lenta e hesitantemente — é a Europa unida. Foi a única obra real, o único impulso na alma de todos os homens de espírito amplo e pensamento profundo deste século: essa preparação de uma nova síntese e a tentativa de antecipar o futuro do «europeu». Somente em seus momentos de fraqueza, ou quando envelheceram, recaíram na estreiteza nacional dos devotos da pátria — então voltavam a ser «patriotas». Penso em homens como Napoleão, Heinrich Heine, Goethe, Beethoven, Stendhal, Schopenhauer. Talvez Richard Wagner também esteja entre eles: como exemplo bem-acabado de obscuridade alemã, nada se pode dizer a seu respeito sem um «talvez» desse tipo.

Mas, em auxílio dos espíritos que sentem a necessidade de uma nova unidade, vem um grande fato econômico esclarecedor: os pequenos

Estados da Europa — refiro-me a todos os nossos atuais reinos e «impérios» — se tornarão economicamente insustentáveis em pouco tempo, em razão da luta desvairada e sem controle pelo domínio do comércio local e internacional. O dinheiro já está obrigando as nações europeias a se fundirem numa única potência. Para que, porém, a Europa entre na luta pelo domínio do mundo com boas perspectivas de vitória — é fácil perceber contra quem essa luta será travada —, provavelmente terá de «se entender» com a Inglaterra.

As colônias inglesas são necessárias para essa luta, assim como a Alemanha moderna, para exercer seu novo papel de corretora e intermediária, precisa das possessões coloniais da Holanda. Pois ninguém mais acredita que a Inglaterra, sozinha, seja forte o bastante para continuar a desempenhar seu antigo papel por mais cinquenta anos: a impossibilidade de afastar os homens novos do governo a arruinará, e sua contínua alternância de partidos políticos é um obstáculo fatal à realização de quaisquer tarefas que precisem se estender por longos períodos. Hoje, um homem precisa ser antes de tudo soldado para não perder depois seu crédito como comerciante.

Basta: aqui, como em outras coisas, o próximo século seguirá os passos de Napoleão — o primeiro homem, o de maior iniciativa e de ideias mais avançadas dos tempos modernos. Para as tarefas do próximo século, os métodos da representação popular e dos parlamentos são os mais inadequados que se pode imaginar.

19

A situação da Europa no próximo século levará, mais uma vez, ao cultivo das virtudes viris, porque os homens viverão em perigo constante. O serviço militar universal já é o curioso antídoto de que dispomos contra o efeminamento das ideias democráticas, e nasceu da

luta entre as nações. Nação: homens que falam uma língua e leem os mesmos jornais. Esses homens hoje se chamam «nações» e se apressariam demais em atribuir a si mesmos uma origem e uma história comuns. Nisso, porém, nem com a ajuda das mentiras mais perversas sobre o passado conseguiram ter êxito.

20

Que pântanos e que mentiras devem existir por aí, se, na atual mistura europeia, é possível levantar questões de «raça»? Pressupondo-se que a origem de tais escritores não esteja em Horneo e Bornéu.

21

Máxima: não se associar a homem algum que tome parte na mentirosa fraude racial.

22

Com a atual liberdade de viajar, grupos de homens afins podem se reunir e estabelecer hábitos e costumes comunitários. A superação das «nações».

23

Para fazer da Europa um centro de cultura, as estupidezes nacionais não devem nos cegar para o fato de que, nas regiões superiores, já existe uma contínua dependência recíproca. A França e a filosofia alemã. Richard Wagner e Paris, de 1830 a 1850. Goethe e a Grécia. Tudo é impelido para uma síntese do passado europeu nos tipos mais elevados de espírito.

24

A humanidade ainda tem muito pela frente — como seria possível, de modo geral, tirar do passado o ideal? Talvez apenas em relação ao presente, que possivelmente ocupa uma região inferior.

25

Esta é a nossa desconfiança, que sempre retorna. Nossa preocupação, que nunca nos deixa dormir. Nossa pergunta, que ninguém escuta nem quer escutar. Nossa Esfinge, junto da qual há mais de um precipício: acreditamos que os homens da Europa atual estão enganados a respeito das coisas que mais amamos, e que um demônio impiedoso — não, não impiedoso, apenas indiferente e pueril — brinca com nossos corações e com seu entusiasmo, como talvez já tenha brincado com tudo o que viveu e amou.

Creio que tudo o que nós, europeus de hoje, costumamos admirar como os valores de todas essas coisas respeitadas chamadas «humanidade», «gênero humano», «simpatia», «compaixão» pode ter algum valor para enfraquecer e moderar certos impulsos primitivos poderosos e perigosos. No entanto, a longo prazo, tudo isso não passa de um apequenamento de todo o tipo «homem», de sua mediocrização — se, numa situação tão desesperadora, me é permitido empregar uma expressão tão desesperada.

Penso que, para um deus espectador epicurista, a comédia humana deve consistir nisto: os europeus, graças à sua crescente moralidade, acreditam, com toda a sua inocência e vaidade, elevar-se cada vez mais, quando na verdade afundam cada vez mais. Isto é: pelo cultivo de todas as virtudes úteis a um rebanho e pela repressão das virtudes contrárias, que dão origem a uma raça de homens nova, superior, mais forte e dominadora, aquelas primeiras virtudes apenas desenvolvem no homem

o animal de rebanho e estabilizam o animal «homem», pois, até agora, o homem foi «o animal ainda não estabilizado».

26

Gênio e época. — O heroísmo não é uma forma de egoísmo, pois nele a pessoa naufraga... A direção da força é muitas vezes condicionada pelo estado da época em que o grande homem nasce, e esse fato produz a superstição de que ele é a expressão de seu tempo. Mas essa mesma força poderia ser aplicada de várias maneiras. E entre ele e sua época há sempre esta diferença: a opinião pública venera sempre o instinto de rebanho, isto é, o instinto dos fracos, enquanto ele, o homem forte, luta por ideais fortes.

27

O destino que agora paira sobre a Europa é simplesmente este: são justamente seus filhos mais fortes que chegam raramente e tarde à primavera de sua existência. Em regra, ainda muito jovens, eles perecem, entristecidos, enojados, com o espírito obscurecido, precisamente porque já beberam até a última gota, com toda a paixão de sua força, a taça da desilusão, que em nossos dias significa a taça do conhecimento — e não teriam sido os mais fortes se também não tivessem sido os mais desiludidos.

Pois esta é a prova de sua força: antes de tudo precisam sair da doença de sua época para alcançar a própria saúde. Uma primavera tardia é seu sinal de distinção. Acrescentemos também: alegria tardia, loucura tardia, exuberância tardia de júbilo! Pois este é o perigo de hoje: tudo o que amamos na juventude nos traiu. Nosso último amor — o amor que nos obriga a reconhecê-lo, nosso amor à verdade —, cuidemos para que ele também não nos traia!

COMENTÁRIO A.2

A Europa, o perigo e os filhos mais fortes

Os fragmentos 15 a 27 passam da Alemanha à Europa e ao futuro. Nietzsche prevê que o próximo século levará ao cultivo das virtudes viris, porque os homens viverão em perigo constante. Louva o serviço militar como antídoto contra o efeminamento democrático. Despreza os parlamentos, deseja a superação das nações e a formação de “bons europeus”, e termina com uma página melancólica sobre os filhos mais fortes da Europa, que chegam tarde à sua primavera, porque tudo o que amaram quando jovens os traiu, e que devem cuidar para que o seu último amor, o amor à verdade, não os traia também.

A previsão do perigo se cumpriu, e de um modo que Nietzsche não desejaria. O século XX cultivou, de fato, as virtudes viris, e as pôs a serviço de duas guerras que devastaram a Europa que ele queria unir. Santo Tomás ensina que a fortaleza é virtude, mas que a guerra só é justa quando declarada por autoridade legítima, por causa justa e com reta intenção (*Suma Teológica*, II-II, q. 40, a. 1), e que a coragem militar separada da justiça se torna ocasião de injustiça (II-II, q. 123, a. 12, ad 3), e a audácia que excede a medida da razão não é fortaleza, mas vício oposto a ela (II-II, q. 127). Nietzsche admirava a coragem. Não perguntou a serviço de quê. E a Europa pagou a pergunta que ele não fez.

A ideia de superar as nações e formar uma Europa de cultura superior tem um parentesco que Nietzsche não confessaria: a cristandade. A Europa foi uma antes de ser muitas, e foi uma pela fé, pela língua latina e pelo direito comum, não pela liberdade de viajar. Santo Tomás escreveu para essa Europa, e a sua *Suma* foi lida de Nápoles a Oxford sem passaporte. O “bom europeu” de Nietzsche é o herdeiro deserddado do cristão medieval, que era europeu sem o saber porque era católico. O que Nietzsche propõe como superação das nações é a restauração, sem Deus, de uma unidade que só Deus fundou.

E a última página merece ser lida com respeito, porque é uma confissão. Os filhos mais fortes da Europa perecem jovens, entristecidos, enojados, com o espírito obscurecido, porque tudo o que amaram os

traiu. É Nietzsche falando de si. E o último amor, que ele pede que não o traia, é o amor à verdade. Santo Tomás responderia que a verdade não trai, porque é Deus, e que quem a ama de verdade é conduzido por ela aonde não esperava, como Agostinho, como Paulo, como todos os que a procuraram com honestidade e a encontraram com um rosto. Nietzsche a amou. Foi, talvez, o seu único amor fiel. O que ele não soube é que ela tinha um nome, e que o nome era aquele que ele passou a vida a combater. A genealogia termina aqui, num homem só, diante de uma Esfinge que ele mesmo construiu. O comentário termina com uma esperança que ele não teria aceitado: a de que a verdade, que ele amou, o tenha reconhecido.

Índice dos comentários

PREFÁCIO

P.1	Desconhecidos de nós mesmos	4
P.2	O valor dos valores	9
P.3	A arte de ler e a ruminação	12

PRIMEIRA DISSERTAÇÃO

I.1	Os psicólogos ingleses e o esquecimento do bem	18
I.2	A etimologia como prova e o que ela não prova	22
I.3	Os sacerdotes, os judeus e a inversão dos valores	27
I.4	O amor nascido do ódio e o «Deus na cruz»	31
I.5	O ressentimento e a besta louca	39
I.6	Os cordeiros, as aves de rapina e o sujeito	44
I.7	A oficina dos ideais e a citação de Santo Tomás	50
I.8	Roma contra a Judeia, e a pergunta final	56

SEGUNDA DISSERTAÇÃO

II.1	O animal que promete e a memória da vontade	64
II.2	Culpa e dívida, e o prazer de fazer sofrer	70
II.3	A troca como origem da justiça	76
II.4	A justiça não nasce do ressentimento	84
II.5	Origem e finalidade, e a vontade de poder	90
II.6	O castigo não produz o sentimento de culpa	95
II.7	A interiorização e o nascimento da alma	101

II.8	A dívida impagável e o Deus credor	107
II.9	Deus como instrumento de tortura e os deuses gregos	111
II.10	O homem redentor e o silêncio de Zarathustra	115

TERCEIRA DISSERTAÇÃO

III.1	O que significam os ideais ascéticos: a pergunta e o seu alcance	119
III.2	Parsifal e o artista que se ajoelha	126
III.3	Kant, Stendhal e o belo sem interesse	132
III.4	Pobreza, humildade e castidade: o ascetismo dos filósofos	143
III.5	O sacerdote ascético e o perspectivismo	149
III.6	Vida contra vida, o animal doente e as duas epidemias	157
III.7	O médico que é doente e a reorientação do ressentimento	163
III.8	Os remédios inocentes: hipnose, trabalho, pequena alegria, rebanho ..	175
III.9	O remédio culpado, o Novo Testamento e Lutero	184
III.10	A ciência, a vontade de verdade e Copérnico	196
III.11	A veracidade cristã contra si mesma	202
III.12	Querer o nada	205

POVOS E PAÍSES

A.1	Europeus, alemães e a nobreza do camponês	213
A.2	A Europa, o perigo e os filhos mais fortes	221

Notas

1. «A priori» designa o que não depende da experiência para sua validade. Nietzsche se apropria ironicamente do termo e, em seguida, do «imperativo categórico» de Kant, para apresentar sua própria exigência de investigar a moral: uma exigência cujo conteúdo ele declara contrário ao kantiano.
2. O inglês de 1913 perde a negação e diz que a discordância vinha acompanhada de irritação ou intolerância. O alemão afirma o contrário: *doch ganz ohne Verdruss und Ungeduld*, «mas inteiramente sem irritação nem impaciência». A tradução segue o alemão.
3. Tartufo é o personagem de Molière que faz da aparência de devoção uma máscara de hipocrisia. Nietzsche inclui aqui essa possibilidade entre as diferentes funções da moral que deseja investigar.
4. *Pathos da distância* é o sentimento de separação hierárquica pelo qual, no argumento de Nietzsche, os nobres se reconhecem como superiores e se atribuem o direito de criar valores. «Distância» tem aqui sentido social e valorativo.
5. *Schlecht* significa hoje «ruim». *Schlicht*, «simples». As expressões *schlechtweg* e *schlechterdings* conservam sentidos próximos de «simplesmente», «pura e simplesmente», «absolutamente». A aproximação permite acompanhar o argumento etimológico, que se perderia com a tradução de todos os termos por palavras portuguesas.

6. As relações etimológicas e as classificações raciais expostas nesta seção são hipóteses e categorias empregadas por Nietzsche em sua reconstrução genealógica. Sua reprodução na tradução não as apresenta como resultados estabelecidos por esta edição. O próprio autor marca algumas delas como conjecturas.
7. Nietzsche emprega o francês *ressentiment*. O conceito não indica apenas uma mágoa ocasional: nesta análise, designa a reação duradoura que, impedida de se realizar em atos, produz uma vingança imaginária e uma inversão dos valores do adversário.
8. A imagem da «besta loura» tem, neste argumento, alcance mais amplo que o dos povos germânicos. A própria enumeração de Nietzsche inclui nobres romanos, árabes e japoneses, entre outros: o ponto comum é a violência predatória atribuída às aristocracias guerreiras.
9. A formulação condensa uma passagem de Tomás de Aquino, *Comentário às Sentenças*, IV, distinção 50, questão 2, artigo 4. Nesse mesmo artigo, Tomás distingue a alegria com o sofrimento em si, que nega aos bem-aventurados, da alegria pela justiça divina e pela própria libertação. Nietzsche lê a passagem no contexto de sua análise do ressentimento.
10. O texto citado por Nietzsche traz *vivos* («vivos»), mas o texto latino de Tertuliano, *Dos espetáculos*, 30,5, lê *visos* («vistos»). A tradução segue esta última leitura, que dá sentido à preferência de Tertuliano por outro grupo de condenados como objeto de contemplação. Os comentários entre travessões no interior da citação pertencem a Nietzsche.
11. O alemão *versprechen dürfen* significa ter o direito ou estar em condições de prometer. O argumento não trata apenas de conseguir pronunciar uma promessa, mas de ter adquirido domínio suficiente sobre si para responder por seu cumprimento no futuro.
12. **Nota da edição inglesa:** O alemão é *Sittlichkeit der Sitte*. — H. B. S.

13. «Mandarins» designa aqui, por analogia com os altos funcionários da China imperial, a classe de funcionários e letrados formados para o serviço do Estado. A expressão é irônica.
14. **Nota da edição inglesa:** A palavra alemã *Schuld* significa tanto dívida quanto culpa. Compare-se o inglês *owe* («dever», no sentido de ter uma dívida) e *ought* («dever», no sentido de obrigação), com os quais ocasionalmente traduzo esse duplo sentido. — H. B. S. **Nota da tradução:** Nesta versão, a relação é expressa diretamente por «culpa» e «dívida», conforme o argumento alemão.
15. A edição inglesa remete ao §188. A passagem sobre a espiritualização e a divinização da crueldade encontra-se no §229. A referência foi ajustada para permitir sua localização.
16. Nietzsche apresenta aqui uma generalização racial sem demonstrá-la na passagem. Ela serve à hipótese de que a maior elaboração cultural aumenta a sensibilidade à dor. A identificação de povos contemporâneos com estágios pré-históricos faz parte do esquema hierárquico empregado pelo autor.
17. *Elend* significa «miséria». Seus sentidos antigos incluem «terra estrangeira» e «exílio». Nietzsche aproxima a condição de estar fora da comunidade da perda de proteção e de direitos.
18. **Nota da edição inglesa:** Em alemão, *Verbrecher*. — H. B. S. **Esclarecimento desta tradução:** O termo significa «criminoso» e permite o jogo com *Brecher*, «aquele que quebra ou rompe», desenvolvido na frase seguinte.
19. «Graça» traduz *Gnade*: aqui, a clemência pela qual o detentor do poder abre mão de punir. A passagem trata dessa prerrogativa, não de uma definição teológica da graça.
20. **Nota da edição inglesa:** Alusão a *Der Zweck im Recht* — *A finalidade no direito* —, do grande jurista alemão, o professor Ihering.

21. O alemão *Schuld* permite a passagem entre «dívida» e «culpa». Aqui predomina a obrigação para com os antepassados. No § 21, Nietzsche passa explicitamente à moralização desse vínculo. Essa ambivalência é decisiva para o encadeamento do argumento.
22. O drama satírico era uma peça com coro de sátiros, em geral apresentada depois das três tragédias de um autor nos festivais atenienses. Seu tom jocoso podia rebaixar a solenidade dos heróis. Nietzsche imagina, como hipótese irônica que logo põe em dúvida, que *Parsifal* fosse a despedida desse tipo na carreira de Wagner. Aqui «satírico» remete aos sátiros, não apenas à sátira em sentido moderno.
23. **Nota da edição inglesa:** Alusão ao célebre monólogo de *Guilherme Tell*.
24. Na *Crítica da faculdade de julgar*, §2, Kant chama de «interesse» a satisfação ligada à existência do objeto e à faculdade de desejar. O desinteresse estético não significa falta de atenção ou de prazer: significa que o juízo de gosto não depende de querer possuir, usar ou fazer existir o objeto. A crítica de Nietzsche discute justamente se é possível separar dessa maneira a experiência do belo e os desejos de quem a vive.
25. Nas *Metamorfoses* de Ovídio, livro X, Pigmalião esculpe uma figura feminina e se apaixona por ela. Nietzsche usa o mito como contraexemplo irônico à suposta ausência de desejo diante da beleza artística.
26. Na mitologia grega, Íxion é castigado preso a uma roda que gira incessantemente. A imagem transforma o desejo em tormento repetido sem descanso. A contemplação do belo faria a roda parar por um instante. O «sábado» evoca o repouso sabático, em contraste com os trabalhos forçados do querer.
27. *Hýbris*: desmedida, arrogância que transgride os limites. Nietzsche aplica o termo, de maneira provocadora, ao poder moderno de intervir na natureza e no próprio ser humano.

28. A edição inglesa remete por engano ao §12 de *Aurora*. A passagem citada pertence ao §42, «Origem da vida contemplativa». O original alemão remete à página 39 da edição então utilizada por Nietzsche. Substituímos a página pelo número da seção.
29. A sequência latina reúne três palavras de sonoridade próxima. Na imagem, a noz sugere um enigma que é preciso abrir. Cruz e luz ligam o sofrimento à promessa de esclarecimento e salvação. A fórmula condensa o paradoxo que Nietzsche acaba de atribuir ao ideal ascético.
30. **Nota da edição inglesa:** No texto alemão, «Heiland». A palavra tem o duplo sentido de «aquele que cura» e «salvador». — H. B. S.
31. «Junker Christoph» é o nome dado, na tradução alemã de *Noite de Reis*, a Sir Andrew Aguecheek. No ato I, cena 3, ele atribui a própria falta de espírito ao hábito de comer muita carne bovina. A autoridade citada por Nietzsche é, portanto, uma personagem cômica.
32. As explicações em termos de raça, herança e condições fisiológicas pertencem à argumentação histórica de Nietzsche. O autor interpreta por essa via fenômenos sociais, morais e religiosos. A tradução conserva suas hipóteses e seu vocabulário, sem transformá-los em diagnósticos médicos ou conclusões históricas do editor. «Estamentos» designa aqui grupos de posição social e origem determinadas, não apenas classes econômicas.
33. O alemão traz «böses Wesen», expressão que podia designar tanto o diabo quanto a epilepsia. A tradução inglesa escolheu «manifestação do diabo». Aqui, o contexto das crises e epidemias levou à opção «mal sagrado», antiga denominação da epilepsia. A ambiguidade da expressão aproxima a interpretação religiosa e a fisiológica desses fenômenos.

34. **Nota da edição inglesa:** «Aqui estou! Não posso agir de outro modo. Deus me ajude! Amém» — foram as palavras de Lutero diante da Dieta de Worms. — H. B. S. **Esclarecimento do tradutor:** A nota reproduz a atribuição tradicional. A frase «Aqui estou, não posso agir de outro modo» foi acrescentada na transmissão do episódio. Sua presença na fala efetivamente pronunciada em 1521 não deve ser tomada como certa.
35. «Eféticos» são os que suspendem o juízo, sem afirmar nem negar. «Héticos» designa os consumidos por uma enfermidade debilitante. Nietzsche aproxima sonoramente os termos alemães *Skeptiker*, *Ephektiker*, *Hektiker*, passando da atitude intelectual à imagem de um espírito adoecido.
36. *Faitalisme* é um jogo de palavras francês que aproxima *fait*, «fato», de *fatalisme*, «fatalismo». A expressão ironiza a submissão aos «pequenos fatos», apresentados como se dispensassem interpretação.
37. «Ataraxia» significa serenidade ou imperturbabilidade. Aqui a expressão é deliberadamente paradoxal: a ciência encontraria uma espécie de serenidade orgulhosa no rebaixamento da posição do homem.
38. **Nota da edição inglesa:** «Por exemplo, cátedras.» **Nota da tradução:** A observação explora o inglês *chairs*, que pode designar tanto cadeiras quanto cátedras universitárias. O alemão *Lehnstuhl* significa «poltrona». Essa foi a imagem preservada nesta tradução.
39. **Nota da edição inglesa:** «Alusão à conhecida canção patriótica.» — H. B. S.
40. Nietzsche anuncia aqui um projeto de livro que não chegou a concluir. As compilações publicadas posteriormente sob o título *A vontade de poder* reúnem anotações deixadas por ele, organizadas por editores. Não devem ser confundidas com uma obra acabada e publicada pelo autor.
41. «Conselheiro privado» traduz aqui *Privy Councillor*, um título de dignidade e função pública. O fragmento aproxima ironicamente a burocracia alemã da imagem da China como «país do Meio».

SOBRE O COMENTÁRIO

O comentário segue um esquema fixo: exposição do que Nietzsche afirma, doutrina de Santo Tomás sobre o mesmo ponto com a referência, juízo. As referências a Santo Tomás remetem às obras e aos lugares em que a doutrina se encontra, e as formulações em português são paráfrases do tradutor, não citações literais, salvo onde o latim vem indicado. Todas as referências foram conferidas, uma a uma, contra o texto de Santo Tomás (edições em linha da *Suma Teológica*, da *Suma contra os Gentios*, do *De Veritate*, do *De regno*, do *Comentário a Jó* e do *Comentário aos Nomes Divinos*), e corrigidas onde o lugar ou a formulação não correspondiam exatamente ao texto. O relatório da conferência acompanha esta edição. O comentário evita a bibliografia secundária sobre Nietzsche, para que o confronto seja entre os dois textos e não entre interpretações. A citação da *Suma* que Nietzsche faz na primeira dissertação é examinada no comentário I.7, com a indicação do artigo que ele deixou de citar.

Fontes

NIETZSCHE, Friedrich. *The Genealogy of Morals: A Polemic*. Tradução inglesa de Horace B. Samuel. Inclui *Peoples and Countries*, tradução de J. M. Kennedy. Edição de Oscar Levy. Edimburgo e Londres: T. N. Foulis, 1913.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Texto alemão consultado para o cotejo, na edição crítica digital eKGBW, Nietzsche Source: <https://www.nietzschesource.org/texts/eKGBW/GM>.

TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, livro IV, distinção 50, questão 2, artigo 4. Texto latino, Corpus Thomisticum: <https://www.corpusthomisticum.org/snp4050.html>.

TERTULIANO. *De spectaculis*, capítulos 29-30. Texto latino, Tertullian Project: https://tertullian.org/latin/de_spectaculis.htm.

KANT, Immanuel. *Critique of Judgement*, §2. Tradução inglesa histórica consultada para o conceito de interesse estético: <https://www.gutenberg.org/files/48433/48433-h/48433-h.htm>.

OVÍDIO. *Metamorfoses*, livro X, episódio de Pigmalião: <https://www.theoi.com/Text/OvidMetamorphoses10.html>. Livro IV, referência à roda de Íxion: <https://classics.mit.edu/Ovid/metam.4.fourth.html>.

SHAKESPEARE, William. *Twelfth Night*, ato I, cena 3. Folger Shakespeare Library: <https://www.folger.edu/explore/shakespeares-works/twelfth-night/read/1/3/>. Tradução alemã de Schlegel, *Was ihr wollt*, mesma cena: <https://projekt-gutenberg.org/authors/william-shakespeare/books/was-ihr-wollt/chapter/3/>.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Pyrrhonism*, livro I, capítulo III. Seleção do texto em tradução inglesa, Wofford College: <https://sites.wofford.edu/wp-content/uploads/OUTLINES%20OF%20PYRRHONISM%20abridged.pdf>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Morgenröthe*, §42, consultado para a remissão à origem da vida contemplativa: <https://nietzsche.page/morgenroethe/02.html>.

Deutsches Rechtswörterbuch. Verbete «Elend». Academia de Ciências de Heidelberg: <https://drw.hadw-bw.de/drw/cgi/zeige?index=lemmata&term=elend-1>.

Meyers Konversationslexikon. 4ª edição, 1885-1892, volume 3, p. 246, verbete «Böses Wesen»: <https://retrobibliothek.de/retrobib/seite.html?id=102548>.

Oxford Classical Dictionary. Verbete «Satyric drama»: <https://academic.oup.com/edited-volume/61673/chapter-abstract/550497853>.

TRECCANI. Verbete «Morbidezza»: <https://www.treccani.it/vocabolario/morbidezza/>.

PRIBERAM. Verbetes «Héctico», «Ataraxia» e «Tartufo»: <https://dicionario.priberam.org/h%C3%A9ctico>;
<https://dicionario.priberam.org/ataraxia>;
<https://dicionario.priberam.org/tartufo>.

DUDEN. Verbetes «Geheimrat» e «Rat»: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Geheimrat>;
<https://www.duden.de/rechtschreibung/Rat>.

Encyclopædia Britannica. Edição de 1911, verbete «China», denominação «Middle Kingdom»: https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/China.

CIDADE DE WORMS. «The 1521 Diet of Worms», seção sobre a recusa de retratação de Lutero:

https://www.worms.de/en/web/luther/Worms_1521/Reichstag/.

KRÖNER VERLAG. Apresentação editorial de *Der Wille zur Macht*, sobre o projeto inacabado e a organização póstuma dos fragmentos:

<https://www.kroener-verlag.de/books/der-wille-zur-macht.html>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*, §229, consultado para a remissão à espiritualização da crueldade: <https://projekt-gutenberg.org/authors/friedrich-wilhelm-nietzsche/books/jenseits-von-gut-und-boese/chapter/9/>.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos de 1884, grupo 25, fragmento 163, consultado para a passagem sobre Tucídides e Platão em *Povos e países*, §2. Nietzsche Source: <https://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/NF-1884,25>.

A GENEALOGIA DA MORAL

Friedrich Nietzsche

Tradução, introdução, comentário e notas de Bruno Mendes Castello

*Composto em EB Garamond, corpo 11,5, em formato A5,
para leitura livre e gratuita.*

R E G I S T R O D E D O M Í N I O P Ú B L I C O



A P D - 2 0 2 6 - 0 0 0 9 6 - 4

archivepublicdomain.com/registry

Aponte a câmera do celular para conferir esta ficha.

B A I X E L I V R O S · 2 0 2 6

baixelivros.com.br

No verão de 1887, o filósofo Friedrich Nietzsche escreveu *A genealogia da moral* não como um tratado sistemático, mas como uma acusação implacável em três atos. Um panfleto fulminante, concebido para dissecar o escândalo e as raízes da moralidade ocidental: o que é o bem e o mal? Serão criações de uma natureza humana eterna, ou os disfarces ardilosos de uma elite enfraquecida dominada pelo "ressentimento"?

Esta edição oferece uma perspectiva vertiginosa e única: o confronto aberto, argumento a argumento, entre a vontade de potência nietzschiana e a solidez ontológica da filosofia de Santo Tomás de Aquino. Se a modernidade se habituou a reverenciar ou a temer Nietzsche, aqui ele é tratado com uma honestidade tão cortante quanto a sua: as suas profecias acutilantes sobre o niilismo e a compaixão oca são devidamente reconhecidas, mas os seus erros antropológicos sobre o que move a alma e o "bem" são dissecados à luz da razão clássica e da teologia escolástica.

Onde o filósofo alemão vê "rebelião dos escravos", hipocrisia e fuga à vida nos ideais cristãos da ascese e da culpa, o mestre medieval exige rigor metafísico para defender o amor à vida verdadeira e à virtude genuína. Não se engane: não se trata de suavizar nenhum dos dois pensadores. É antes um convite inadiável — dirigido a crentes e céticos — para que descubram e ponderem o fosso gigantesco que separa uma moral que tem apenas a sua história de uma moral que encontra o seu fundamento último no ser.