



# O *Übermensch* como promessa de uma nova moral

*The Übermensch as promise of a new morality*

Ildenilson Meireles

---

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em História da Unimontes, Montes Claros, MG - Brasil, e-mail: imbarbosa@ig.com.br

## Resumo

O artigo pretende mostrar que a reflexão de Nietzsche sobre o além-do-homem ganha um contorno diferente em *Para a Genealogia da Moral* em relação a *Assim falou Zaratustra*. O aprofundamento da reflexão de Nietzsche na obra de 1887 tem como escopo indicar a possibilidade de uma nova moral, alimentada pela reformulação do pensamento do além-do-homem no registro da vontade de poder, cujo extrato mais significativo se situa no horizonte da ideia de redenção do homem. Nossa análise se fixa mais

especificamente na hipótese de que *Para a Genealogia da Moral* representa um momento decisivo para a elaboração do pensamento afirmativo nas obras de 1888.

**Palavras-chave:** Além-do-homem. Redenção. Vontade de poder.

### ***Abstract***

*The article intends to show that Nietzsche's reflection on the overman earns a different outline in the Genealogy of morals in relation to Thus spoke Zarathustra. The deepening of Nietzsche's reflection in his work of 1887 purposes to indicate the possibility of a new morality nourished by the reformulation of his thought on the overman in the context of the will to power. In this case the most significant result is situated in the horizon of the idea of man's redemption. Our analysis is specifically fixed in the hypothesis that Genealogy of morals represents a turning point for the development of Nietzsche's affirmative thought in the works of 1888.*

**Keywords:** Overman. Redemption. Will to power.

---

## **Introdução**

Desde a elaboração de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche se vê obcecado pela ideia de superação do homem. A reflexão do filósofo sobre o além-do-homem, apresentada primeiramente em termos de “anúncio”, ganha um estatuto mais elaborado a partir de sua obra de 1887, *Para a Genealogia da Moral*, entrecortada, é certo, por *Além de Bem e Mal*. Com a publicação dessa obra de 1886, Nietzsche se vê compelido a enfrentar o movimento da *décadence* no sentido de oferecer uma nova aurora do homem pelo viés de sua crítica à moral niilista, mas ainda no sentido geral de uma crítica da cultura em cujo centro ainda está o seu enfrentamento com as perspectivas epistêmicas, por exemplo, de Descartes e Kant. *Para a Genealogia da moral* consiste, portanto, a nosso ver, em momento ainda mais significativo da reflexão de Nietzsche sobre o além-do-homem na medida em que essa reflexão aparece aí no registro específico da moralidade como grande promessa de superação do homem, promessa que tem como dístico o caráter

redentor do *Übermensch* e cuja efetivação Nietzsche considera ser possível pela dinâmica da vontade de poder. Nossa abordagem parte do anúncio feito por Zaratustra, numa relação direta com o pensamento do eterno retorno, para, num segundo momento, mostrar que em *Para a Genealogia da Moral*, apesar de Nietzsche manter a ideia do *Übermensch* como *promessa*, ele, entretanto, nesse texto de 1887, atribui a essa ideia uma análise mais substancial, na medida em que a considera na perspectiva da vontade de poder. Busca, por meio dela, manter firme sua *crença* no homem na medida em que pretende alcançar, como fruto maduro do aprofundamento de sua transvaloração dos valores, uma *nova moral*<sup>1</sup>.

### O impacto do anúncio do além-do-homem em *Assim falou Zaratustra*

Constituindo-se como *ideia reguladora* cuja articulação com o niilismo colabora no empreendimento transvalorativo, a ideia do eterno retorno busca exprimir, em *Assim falou Zaratustra*, um lugar privilegiado de decisão sobre a vida. Do modo como essa ideia aparece aí, é possível notar um sentido positivo-afirmativo que ainda não aparecia na exposição feita por Nietzsche no § 341 de *A Gaia Ciência*, momento em que ela é concebida

---

<sup>1</sup> Não será objeto de nossa análise uma confrontação da nova moral de Nietzsche com as velhas morais. Entretanto, é importante destacar que uma nova moral, como ele a entende, coloca-se num enfrentamento direto com os programas morais de Kant e Schopenhauer, como se pode ver em dois momentos distintos. No prefácio de *Para a Genealogia da Moral* (§ 5), Nietzsche deixa claro o primeiro programa moral a ser combatido: “Para mim, tratava-se do *valor* da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer”. A crítica, dirigindo-se ao valor da compaixão, pretende mostrar que o fundamento da moral pretendido por Schopenhauer compreende “a última doença anunciando-se terna e melancólica”, donde “uma nova exigência” colocada em termos de “conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (§ 6) os valores morais. O segundo programa moral a ser combatido, o de Kant, aparece de modo contundente em *O Anticristo*. Na seção 10, Nietzsche empreende uma crítica virulenta ao “instinto teológico” de Kant, com o intuito de mostrar que seu programa moral, a despeito da grande influência exercida no idealismo alemão, abria “um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de ‘mundo *verdadeiro*’ e o conceito de moral como *essência* do mundo (os dois erros mais malignos que existem!)”. Se *O Anticristo* tem o propósito de ser o grande livro da transvaloração, é justamente “contra Kant enquanto *moralista*” que ele investe todo o seu vigor crítico para superar, no terreno da moral, a moral kantiana. É nesse registro que se insere o programa de uma nova moral e é por ele que nos orientamos, apesar de não tematizar Schopenhauer e Kant, por entendermos que se trata de análises específicas a serem desenvolvidas em outro lugar.

como consequência do acontecimento aterrador da morte de Deus. Na seção intitulada *Da visão e do enigma*, Zaratustra começa a falar aos “intrépidos buscadores e tentadores de mundos por descobrir, aos ébrios de enigmas, os amigos do luso-fusco” (ZA, *Da visão e do enigma*) sobre sua visão do eterno retorno. Como se trata de um pensamento insuportável ao homem comum, ou, noutros termos, de um *enigma* cuja decifração depende de uma coragem do homem em relação a si mesmo, Nietzsche já antecipara nas primeiras falas de Zaratustra o ensinamento do além-do-homem, que, por sua vez, já era uma antecipação do caráter insuportável do pensamento do eterno retorno, que exige, como condição de sua aceitação incondicional, um outro *tipo* de homem cujo dístico seja a criação de novos valores.

A consequência positiva que se pode extrair da exposição do enigma está no fato de Zaratustra lançar um desafio aos seus companheiros “ébrios de enigmas” e apresentar, por meio desse pensamento do retorno, uma necessidade imprescindível de se tomar uma *decisão* sobre a vida:

Ó vós, homens intrépidos que me cercais! Ó vós, buscadores e tentadores de mundos por descobrir e quem quer que de vós, com astuciosas velas, se embarcasse para mares inexplorados! Vós, amigos de enigmas!  
Decifrai, pois, o enigma que então vi, interpretai a visão do ser mais solitário!  
Porque foi uma visão, e uma antevisão. *Que* vi eu, então, em forma de alegoria? E *quem* é aquele que, algum dia, há de vir? [...] Devorame um anseio por esse riso: oh, como posso, ainda, suportar viver! E como, agora, suportaria morrer! (ZA, *Da visão e do enigma*).

Zaratustra não narra aqui apenas a dimensão aterradoramente de sua visão, mas deixa entrever a necessidade de descoberta de “mares inexplorados” subjacentes ao enigma apresentado. Mais do que isso, não se trata somente da exposição do mundo segundo uma lógica absurda de repetição do “mesmo”, o que, por certo, caracteriza a ideia do eterno retorno *ipsis litteris*, mas também parece apresentar uma possibilidade que se abre para uma nova consideração sobre o futuro do homem, isto é, daquele que há de vir, o além-do-homem-criador: “*Que* vi eu, então, em forma de alegoria? E *quem* é aquele que, algum dia, há de vir?” (ZA, *Da visão e do enigma*).

Entretanto, esse sentido positivo-afirmativo que se pode extrair daí aparece apenas como horizonte possível, como abertura necessária para a tematização do fiador do futuro do homem. Com efeito, trata-se mais de

uma propedêutica do que propriamente de uma elaboração definitiva que possa ser celebrada como conquista do pensamento de Nietzsche. Nesses termos, o *Übermensch* pode bem ser considerado como algo *positivo* no encaminhamento do problema da superação do homem, mas não apresenta todo o alcance da suprema afirmação<sup>2</sup>. Ainda permanece nessa passagem do texto um duplo *sentimento* em relação à vida que, de certo modo, já anuncia uma transformação realizada pela ideia do retorno: “como posso, ainda, suportar viver! E como, agora, suportaria morrer!” (ZA, Da visão e do enigma). Isso parece caracterizar bem a recepção e o impacto causados pela ideia do além-do-homem, pensada aqui primeiramente na sua relação com o eterno retorno do mesmo. Esse duplo sentimento de Zaratustra, essa transformação perpetrada pelo pensamento do retorno parece encaminhar a experiência humana do transcurso de todo acontecimento para um duplo processo de *autodissolução* (*Selbstauflösung*), por um lado, e, de outro, de *criação de si mesmo* e de seu futuro; processo esse que só alcança um estatuto mais elaborado, a nosso ver, mas ainda não definitivo, a partir de *Para a*

---

<sup>2</sup> Em *Ecce Homo*, Nietzsche considera ter realizado essa passagem da negação à afirmação quando faz uma retrospectiva de *Assim falou Zaratustra*: “O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faç* não a tudo a que até então se disse Sim, pode, no entanto, ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode, no entanto, ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino –: como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o ‘mais abismal pensamento’, não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para *ser ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, ‘o imenso ilimitado sim e Amém’ (EH, Assim falou Zaratustra, 6). O fato de essa consideração de Nietzsche estar na sua última obra nos faz pensar que somente com o advento das obras posteriores a *Assim falou Zaratustra*, principalmente da retomada da história da moralidade em *Para a Genealogia da Moral*, o filósofo consegue alcançar uma elaboração mais propositiva para sua filosofia, o que mantém o anúncio feito por Zaratustra como irremediavelmente “sem saída” e, portanto, ainda problemático. Nesse sentido, acompanhamos a interpretação de Araldi (2004, p. 306-307), para quem o anúncio de Zaratustra, mesmo se “atribui ao além-do-homem a prerrogativa da afirmação e da redenção, visto que somente na visão do homem que vai além de si mesmo, do além-do-homem, o eterno retorno poderia ser suportado”, não consiste ainda na “chave de solução de todos os problemas do pensamento e da vida de Nietzsche”. Para ele, uma vez que a morte de Deus leva Nietzsche a recolocar o problema da naturalização do homem, “o homem seria, nessa visão, somente uma etapa do caminho que vai do verme ao além-do-homem” (ARALDI, 2004, p. 309). Vale dizer que essa interpretação destoa em muito daquela de Löwith (1998, p. 63), que considera que o “ultrapassamento do estado do homem se produz, no final das contas, na vontade do eterno retorno”, nos termos postos por Zaratustra, sem, contudo, levar em consideração os desdobramentos e as tensões presentes na última reflexão de Nietzsche sobre o além-do-homem.

*Genealogia da Moral*. Nessa obra de 1887, Nietzsche subsume ao problema da gênese histórica da moral uma parte considerável das questões fundamentais esboçadas em *Assim falou Zaratustra*, retomada agora sob a égide da autossupressão da moral e da superação do homem. A morte de Deus, o eterno retorno, o último homem e o além-do-homem são algumas das figuras que compõem o pensamento sobre o niilismo e que são tematizadas por Nietzsche em *Para a Genealogia da Moral* e nas obras subsequentes sob o signo da transvaloração dos valores; portanto, sob a perspectiva da superação dos valores niilistas e da *redenção do homem*. É nesse sentido que se pode marcar de modo mais preciso a ascendência do tema do niilismo na obra de Nietzsche como aquilo que circunscreve o plano em que se situa sua filosofia, a história da moralidade, ao mesmo tempo em que é tomado, o niilismo, como aquilo que precisa ser superado. A superação do homem constitui, nesse registro das reflexões sobre o niilismo, uma das mais profícuas discussões de Nietzsche sobre o *futuro* da modernidade na medida em que o tipo de homem que nela se expressa não passa de um homem “pequeno”, “mediocre”, “o último homem”, cuja antítese, o além-do-homem, é preciso esperar que surja.

### **O aprofundamento da ideia do além-do-homem em *Para a Genealogia da Moral***

Comparado com o tom de exigência com que Nietzsche se refere ao advento do além-do-homem-redentor em *Para a Genealogia da Moral*, o tipo criador anunciado em *Assim falou Zaratustra* sinaliza apenas uma *promessa*, uma virtualidade redentora do homem da moral de rebanho e uma esperança acerca de um futuro que, para liberar o homem do grande cansaço de existir, da grande negação do “tudo é sem sentido!”, ainda dependerá de grande labor crítico sobre a decadência da cultura, uma vez que o tempo presente, segundo Nietzsche, ainda não oferece as condições necessárias para que um tipo superior de homem se efetive. Entretanto, isso não significa que o tratamento dado por Nietzsche ao além-do-homem em *Para a Genealogia da Moral* tenha absolutamente deixado de permanecer uma promessa. É justamente aí que ele vê ainda uma incompatibilidade entre o tipo superior e as condições fornecidas pela cultura:

Esse homem do futuro (*dieser Mensch der Zukunft*), que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo *que teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade do nada (*vom Willen zum nichts*), do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia [...] (er muss einst kommen...)* (GM II, p. 24).

Todo o texto supracitado, esboço final da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, em que são analisadas as condições pelas quais se forma a má-consciência e se estruturam os valores cristãos cujo princípio é o ressentimento, indica o esforço nietzschiano em conceber a ideia do além-do-homem ainda como “promessa” e futuro do homem. De qualquer modo, a abordagem aqui representa algo diferente em relação à obra de 1885, pelo fato de Nietzsche colocar o problema em termos de uma promessa cuja concretização só pode vir do solo fecundo da moral. *Ipsa facto*, Nietzsche não pode prescindir do homem concreto para pensar o *Übermensch* na medida em que ele, cumprindo sua destinação moral,

desperta um interesse por si, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele se anunciasse algo, se preparasse algo, como se o homem não fosse um alvo, mas somente um caminho, um episódio, uma ponte, *uma grande promessa [...] (GM II, p. 16; grifo meu)*<sup>3</sup>.

Todos os indicativos do que seria esse homem do porvir (“redentor”, “espírito criador”, “homem do futuro”, “anticristão e antiniilista”, “vencedor de Deus e do nada”) apontam para um novo tipo *psicológico*, cuja tarefa seria promover a redenção da consciência maculada pelo ressentimento, tornando o homem *novamente* capaz de afirmar o vir-a-ser de sua existência.

---

<sup>3</sup> Essa seção de *Para a Genealogia da Moral* trata especificamente da “provisória hipótese” de Nietzsche sobre a origem da má-consciência, “a profunda doença que o homem teve de contrair” no âmbito da sociedade e da paz. O que Nietzsche destaca aqui é o fato de que a formação da má-consciência introduziu “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”. É justamente essa mudança no modo de ser do “semianimal” em “animal amansado”, de “uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma”, que faz Nietzsche declarar: “algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente” (GM II, p. 16).

Entretanto, por se tratar de um processo em que essas virtualidades se apresentam, de um *porvir*, não se pode admitir que esse tipo superior de homem tenha sido apresentado pronto e acabado na obra de Nietzsche como um tipo fixo, mas, ao contrário, todas as indicações fornecidas pelo filósofo acerca do tipo superior de homem dão conta do seu esforço em pensar continuamente o *humano* como algo ainda a ser conquistado na suprema afirmação de todo acontecimento. Se nessa obra de 1887 a questão está posta ainda de modo idealizado ou utópico, apresenta, no entanto, a tensão que se estabelece diante da necessidade de uma nova configuração do tipo homem e o “entramamento” dessa nova configuração perpetrado pelas concreções histórico-culturais que conquistaram ascendência no Ocidente pelas vias da moral niilista. *Para a Genealogia da Moral* representa, portanto, um momento de suma importância da reflexão nietzschiana sobre o além-do-homem, na medida em que desenvolve com mais precisão as características do tipo superior expostas nas obras anteriores e prepara, com isso, algo mais substancial a ser desenvolvido em suas obras posteriores.

Em *Para Além de Bem e Mal*, por exemplo, Nietzsche esboça alguns traços do que considerava ser um tipo mais “elevado” de homem e, segundo entendemos, esses consistiriam em traços próprios ao além-do-homem. Na seção 257, intitulada “*was ist vornehm?*” (“O que é nobre?”), Nietzsche dá uma primeira indicação desses traços por meio do “*pathos da distância*” característico dos senhores e dominadores, da casta nobre que “sempre foi, no início, a casta de bárbaros: sua preponderância não estava primeiramente na força física, mas na psíquica” (BM, p. 257). Outro traço indicado é a capacidade de comandar, de não se sentir como “função” (BM, p. 258), “mas como seu *sentido* e suprema justificativa” (BM, p. 258), ser capaz, por isso, de aceitar “com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos” (BM, p. 258). Ainda nessa obra, uma série de outros traços é destacada por Nietzsche, como, por exemplo, “aquele que determina valores” a partir de si mesmo, “que *cria valores*”, que concebe “o princípio básico de que apenas frente aos iguais existem deveres” (BM, p. 260); enfim, a esse tipo nobre pertence a “capacidade e o dever da longa gratidão e da longa vingança – as duas somente com os iguais –, a finura na retribuição, o refinamento no conceito de amizade, uma certa necessidade de ter inimigos” (BM, p. 260). Enfim, para Nietzsche, esse tipo mais elevado de homem “terá de ser a vontade de poder encarnada” (BM, p. 259) porque

se reconhece como aquele que estabelece uma hierarquia entre *homem* e *homem* a partir de um *sentimento* de superioridade e, portanto, ele “quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder” (BM, p. 259).

É preciso considerar que ainda nos últimos escritos<sup>4</sup> do filósofo há um esforço em pensar as condições necessárias à efetivação de um tipo superior, não mais “como um feliz acaso, como uma exceção” (*als ein Glücksfall, als eine Ausnahme*), mas “como desejado” (*als gewollt*) (AC, p. 3), cujo sentimento de vida mais profundo seja a aceitação incondicional de todo acontecimento. Isso parece consistir um aprofundamento da ideia do além-do-homem em relação a *Para a Genealogia da Moral*, na medida em que aqui, em *O Anticristo*, a questão é posta “como algo desejado”, portanto, como algo a ser continuamente pensado, requerido como “meta”, como “alvo” a ser atingido. Somente um tipo superior de homem, em sentido nietzschiano, poderia corresponder à expectativa de uma afirmação do mundo e da vida em regime de eterno retorno. As indicações extraídas dos textos de Nietzsche sobre o tipo humano superior servem aqui para mostrar que não se pode admitir a ideia do eterno retorno, do ponto de vista da afirmação incondicional do mundo e da vida, caso não se tenha esboçado o tipo humano apropriado para viver a experiência de tal ideia. Não há afirmação do mundo caso não apareça o tipo superior a tudo aquilo que se considerou “homem” até então, capaz de liberar a consciência (*das Gewissen*) do ressentimento e do ódio sobre a vida. Não há criação de novos valores se não há um tipo humano mais forte do que o homem do presente, o homem do grande desprezo, da grande decisão, “esse toque de sino de meio-dia” que deverá, primeiramente, dividir e separar os fortes dos fracos para, depois, restituir a unidade homem/mundo. Dito de outro modo, estabelecer a unidade além-do-homem/eterno retorno do mesmo.

O que nos faz acreditar que a superação do niilismo, no texto de *Para a Genealogia da Moral*, alcança o *status* de *processo*, de um *devir* em que os

---

<sup>4</sup> Por exemplo, em *O Anticristo*, Nietzsche considera que este tipo elevado “já existiu bastante vezes; mas como um feliz acaso, como uma exceção, nunca como um tipo *desejado*” (AC, p. 3). Em sua autobiografia, assevera: “Permanecer senhor da situação, manter a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova talvez, que um Zaratustra deve prestar – sua verdadeira *demonstração* de força [...]” (EH, Por que sou tão sábio 4).

valores nele forjados exigem uma contínua superação como possibilidade de se alcançar uma nova *aurora* do tipo homem é o tom quase imperativo com que Nietzsche se refere ao advento do tipo redentor: “ele tem de vir um dia [...]” (*er muss einst kommen...*). Trata-se muito mais de uma *necessidade* do que propriamente de uma mera esperança em algo futuro; muito mais a necessidade de efetivação de um tipo humano capaz de afirmar integralmente a vida e o mundo do que um tipo idealizado que arrastaria o homem para fora da realidade. O fato é que, enquanto esse tipo não vem, o projeto de transvaloração dos valores, cuja expressão máxima se daria com a redenção do homem no *amor fati*, fica bastante comprometido por causa da incompatibilidade entre o tipo de homem do presente, que ainda não sabe dizer “sim”, e aquilo que precisa ser afirmado, isto é, o vir-a-ser de toda a efetividade. Parece ter sido justamente isso o que teria levado Nietzsche a continuar se esforçando para tornar possível a superação do niilismo<sup>5</sup>. Desde a publicação de *Assim falou Zaratustra*, essa incompatibilidade ganha cada vez mais novas reelaborações com o firme propósito de Nietzsche de alcançar, enfim, sua afirmação incondicional de todo acontecimento.

No parágrafo imediatamente posterior ao que Nietzsche expressa a exigência do tipo redentor, ele parece se dar conta da dimensão necessária dessa exigência e atesta a dificuldade de *ele mesmo* conceber a tarefa de superar o niilismo, concedendo então a Zaratustra, o sem-Deus, tal empreendimento:

Mas que estou eu a dizer? Basta! Basta! Basta! Neste ponto não devo senão me calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um ‘mais futuro’, um mais forte do que eu – o que tão-só a Zaratustra se consente, a Zaratustra, o ateu (*dem Gottlosen*) [...] (GM II, p. 25).

O que este texto de Nietzsche sugere é que não se pode conceber a ideia de superação do niilismo sem que o além-do-homem esteja colocado como o tipo humano necessário, como aquele que realiza a *passagem* da

<sup>5</sup> Um fragmento póstumo de setembro de 1888 atesta o esforço de Nietzsche para levar a termo seu projeto de transvaloração dos valores e superar o niilismo. Um esboço programático para a elaboração da obra *Umwertung aller Werthe* (*Transvaloração de todos os valores*) demonstra seu interesse em alcançar estágios mais avançados de um tipo humano superior. Além de *O Anticristo*, único livro do projeto de transvaloração que chegou a escrever, Nietzsche lista mais três: *O espírito livre*, *O Imoralista* e *Dionísio*, este último com o subtítulo: “Philosophie der ewigen Wiederkunft” (KSA XIII, p. 545).

negação para a afirmação, que realiza a transfiguração do “não” em “sim” à vida. Nesse sentido, pode-se dizer que, se em *Assim falou Zaratustra* Nietzsche estava certo de ter encontrado o antídoto para a doença moderna, o além-do-homem como antítese do último homem, e reduzia os ideais do homem moderno ao domínio de meras ficções contra a vida, em *Para a Genealogia da Moral*, texto elaborado dois anos depois da publicação do *Zaratustra* e cinco anos após a publicação dos quatro primeiros livros de *A Gaia Ciência*, Nietzsche não está tão certo de ter cumprido a tarefa definitiva de superação do niilismo e ainda parece estar longe de tornar efetiva a suprema afirmação do mundo na aceitação incondicional de todo acontecimento<sup>6</sup>. Se *A Gaia Ciência* e *Assim falou Zaratustra* inauguram o pensamento abismal de Nietzsche, o eterno retorno, e o colocam numa relação direta com pensamento sobre o além-do-homem, em *Para a Genealogia da Moral*, ao contrário, o eterno retorno não aparece mais como o pensamento fundamental e cede lugar à “Tentativa de uma transvaloração de todos os valores” (KSA XII, p. 109), agora sob a égide da vontade de poder, por meio da qual Nietzsche entende se realizar a superação do homem<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Em outro lugar Meireles (2010a) mostramos as semelhanças entre *Assim falou Zaratustra* e *Para a Genealogia da Moral* no sentido de enfatizar o programa mais geral de Nietzsche em relação à superação do niilismo. Nesse sentido, resguardadas as diferenças e os avanços realizados por Nietzsche na obra de 1887, que defendemos aqui, as duas obras representam, no programa geral da transvaloração dos valores, uma propedêutica à superação do homem, mas não sua versão definitiva.

<sup>7</sup> Com base nesse fragmento póstumo do verão de 1886, o recente trabalho de Rubira (2010), de uma consistência ímpar, mostrou muito bem a alternância desses dois projetos assumidos por Nietzsche, a transvaloração subsumida ao pensamento do eterno retorno, num primeiro momento, e subsumida, em momento posterior, à vontade de poder. Segundo a interpretação de Rubira, há um questionamento importante a ser feito em relação às anotações de Nietzsche sobre a transvaloração: “por que a primeira referência à transvaloração surge nos póstumos de 1884, vinculada ao eterno retorno, e em uma segunda anotação (num póstumo escrito em Sils-Maria no verão de 1886) Nietzsche a interliga à vontade de potência, sendo que é este projeto que surge anunciado na *Genealogia da Moral*?” (p. 239). Mesmo considerando problemáticas algumas consequências a que chega o autor, esse questionamento nos permite considerar, no interesse de nossa questão, que justamente a mudança de perspectiva realizada por Nietzsche nesses termos mobiliza uma outra questão fundamental: não somente a passagem do eterno retorno à vontade de poder, mas a passagem do homem ao além-do-homem. Se consideramos problemática essa passagem no anúncio feito por Zaratustra, encontramos, entretanto, em *Para a Genealogia da Moral* e nos escritos posteriores, um aprofundamento dessa questão e uma argumentação talvez mais consistente em relação ao plano de realização do além-do-homem como promessa de uma nova moral. Isso parece ficar claro numa anotação de fevereiro de 1888: “Vontade de poder como moral” (KSA XIII, p. 220, 286).

Ora, nos primeiros anos da década de 1880, Nietzsche anuncia a morte de Deus e apresenta, pela primeira vez (GC, p. 341), a ideia do eterno retorno já como um experimento do pensamento, tentando extrair dele uma nova concepção do mundo que viria superar a concepção finalista da moral cristã<sup>8</sup>. A dificuldade de superação do niilismo reside no fato de que o homem moderno não teria conseguido se livrar completamente do seu valor supremo mesmo após a sua morte. Trata-se aqui de um velório sem fim do defunto que ainda tem o poder de manter nos homens a esperança de um novo ídolo, sem ter que passar por um período de privação de *sentido*. É sob esse aspecto que as observações posteriores a *Assim falou Zaratustra* sobre a superação do niilismo podem ser tomadas ainda como *incertas* com relação à ideia do além-do-homem, não conseguindo, portanto, efetivá-la ou apresentar todos seus contornos. É certo que não se trata, na perspectiva de Nietzsche, de oferecer uma solução definitiva, mas de empreender um *labor crítico-genealógico* contínuo em torno das estruturas basilares do movimento niilista no Ocidente, com o intuito de promover deslocamentos de perspectivas importantes na consideração do mundo e da vida.

Se havia um esforço desde os primeiros anos da década de 1880 para construir alternativa possível às teleologias que dominavam nas concepções teológica e científica de mundo, o que aparece nos últimos anos dessa mesma década é uma alteração no projeto inicial de uma filosofia da afirmação, em cujo centro, agora, coloca-se a perspectiva do novo operador teórico que entra em cena para conduzir o projeto de transvaloração à sua máxima efetivação, retomando, desse modo, o tema da superação do niilismo como *conditio sine qua non* para a plena realização da tarefa redentora do homem.

Na medida em que a ideia do eterno retorno desaparece das análises do tema da moralidade em *Para a Genealogia da Moral*, o operador teórico que permite a Nietzsche reelaborar constantemente seu pensamento da superação do homem é o conceito de *vontade de poder* (*Wille zur Macht*), cuja ascendência nos textos de Nietzsche se dá a partir de 1885 e que se mantém, nesse texto de 1887, como *ideia reguladora* a partir da qual o autor procede a uma profícua e minuciosa análise dos subterrâneos da história da moralidade no Ocidente (GM, Prólogo 7). A partir desse conceito, tomado no plano da genealogia moral, é possível ver em que medida a superação

---

<sup>8</sup> (Cf. MEIRELES, 2010b) onde discutimos acerca do esforço de Nietzsche em superar as teleologias cristã e científica pelo pensamento do eterno retorno e da vontade de poder.

do niilismo da morte de Deus parece ainda estar longe de se efetivar e o advento do tipo superior capaz de redimir o homem do desespero do “em-vão” fica cada vez mais distante, por se encontrar ainda submetido a um completo domínio da cultura em que o tipo de *vontade de poder* é predominantemente *niilista*. Ou seja, na retomada de sua reflexão sobre o tipo superior, principalmente em *Para a Genealogia da Moral* e em fragmentos contemporâneos à obra, quando então sua reflexão já está orientada pelo conceito de vontade de poder, Nietzsche está certo de que não se pode consumir o além-do-homem pelo fato de que ainda resta fazer uma *séria* genealogia da moral, aquela que deverá encontrar, na própria moral, um perigo e um sinal de declínio. Atestado o fato de que não mais se pode pensar a moral senão segundo uma dinâmica de vontades de poder que se alternam continuamente na formação dos valores no Ocidente, Nietzsche, concebendo a possibilidade de uma inversão dos valores e uma retomada do futuro do homem, indaga-se:

E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que *a expensas do futuro*? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria a culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (GM, Prólogo 6).

Se Nietzsche indica aqui o risco de que o supremo brilho e potência do homem jamais sejam alcançados em função do predomínio de um quadro de valores que apostou todo o seu empreendimento num tipo fraco, é porque, para ele, trata-se de operar um deslocamento na consideração que se teve do homem até então; portanto, de implementar uma transvaloração que só é possível porque à história dos valores morais preside uma dinâmica da vontade de poder cujo caráter principal é a impossibilidade de recrudescimento, de fixidez, de estagnação completa<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Ainda que algumas passagens apontem para um caráter essencialista da vontade de poder, como é o caso da afirmação explícita na seção 259 de *Para Além de Bem e Mal*: “vida é precisamente vontade de poder” (*Leben eben Wille zur Macht ist*); e a polêmica suposição de Nietzsche no final da seção 36 dessa mesma obra: “O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu ‘caráter inteligível’ – seria vontade de poder e nada além disso” (*Die Welt von innen gesehen*,

Assim, é preciso considerar que a ideia do eterno retorno, que tomamos aqui como ponto de partida para uma compreensão do *Übermensch*, não é deslocada completamente do projeto transvaloração, mas se mantém escamoteada na análise nietzschiana por se tratar daquilo que permanece como objeto de uma experiência ainda a ser conquistada. Nesse sentido, parece ser mais uma estratégia em retirar de cena, pelo menos dos textos publicados, esse pensamento “problemático”, inconcluso, do que propriamente abandono completo. Nisso consiste, talvez, o *experimentalismo* da filosofia de Nietzsche<sup>10</sup> enquanto estratégia para percorrer os lugares mais sombrios do pensamento ocidental e escapar das armadilhas e dos preconceitos dogmáticos, inclusive dos seus. Com efeito, Nietzsche se precava bastante das afirmações definitivas e apresentava seu pensamento sempre em forma de “suposição”, “hipótese”, “ensaio”, “tentativa”, enfim, cada frase, cada palavra sempre deixava em aberto outras possibilidades de consideração. É essa precaução em relação à linguagem, contra a tendência ao dogmatismo, contra o perigo da crença em *conceitos puros*, em um sujeito puro, que permite considerar a filosofia de Nietzsche, *toto genere*, com uma filosofia da suspeita, como tentativa sempre renovada de consideração do mundo e da vida. Essa é a tônica do perspectivismo nietzschiano, se consideramos que suas próprias posições teóricas e suas afirmações estão sempre na iminência de se deslocar para um novo sentido. É assim, por exemplo, que o filósofo concebe sua filosofia como arte de “deslocar

---

*die Welt auf ihren 'intelligiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben 'Wille zur Macht' und nichts ausserdem*). O problema aqui é que, se Nietzsche estiver certo quanto à sua suposição, o mundo só poderá ser considerado em seu “caráter inteligível” segundo a vontade de poder, não sendo, portanto, “nada além disso”. No entanto, é preciso notar que Nietzsche raramente abandona o caráter perspectivo de sua explicação da vontade de poder para tomá-la em sentido mais categórico. Nessa mesma seção 36 os termos mais utilizados são: “suposto” (*Gesetzt*), “suposto enfim” (*Gesetzt endlich*), “como é minha tese” (*wie es mein Satz ist*). Acerca desse cuidado de Nietzsche com as afirmações definitivas e da sua estratégia argumentativa (Cf. BLONDEL, 1985, p. 110-139); (PASCHOAL, 2009a, p. 40-44).

<sup>10</sup> Como afirma o próprio filósofo num fragmento póstumo do Outono de 1887, “Uma filosofia experimental, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisiaco dizer sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati?*” (KSA XIII, p. 492).

perspectivas” (EH, Por que sou tão sábio 1). Nesse sentido, pode-se dizer que o pensamento do eterno retorno do mesmo permanece como experiência importante, agora relacionado ao pensamento da vontade de poder e do além-do-homem, que deve consolidar o projeto de transvaloração na suprema afirmação do mundo. No entanto, é preciso precaução do leitor em relação a Nietzsche. Não estando ainda consumado o pensamento do eterno retorno, que permanece problemático e por isso mesmo, de certo modo, é recoberto pelo novo operador teórico, a vontade de poder, vejamos em que medida o além-do-homem, enquanto grande promessa, se inscreve num outro registro a partir da obra de 1887.

### O além-do-homem como *promessa* de uma *nova moral*

É preciso considerar que é somente com a introdução do pensamento da vontade de poder que Nietzsche estabelece um confronto mais decisivo com o “velho hábito” de pensar o mundo como sendo determinado pela faculdade da *eterna novidade*<sup>11</sup>. É com esse novo pensamento que a experiência do eterno retorno tende a ganhar um alcance positivo-afirmativo e nos é possível afirmar que o projeto de transvaloração também se caracteriza, na filosofia de Nietzsche, como *experimentalismo*<sup>12</sup>, como esforço contínuo

---

<sup>11</sup> Mesmo se mostrando “a mais científica de todas as hipóteses” (KSA XII, p. 213), o eterno retorno não abria a possibilidade da “eterna novidade”, como afirma Nietzsche num fragmento redigido em 1885: “O velho hábito, porém, de pensar alvos em todo acontecer e um deus criador e dirigente no mundo é tão poderoso que o próprio pensador tem dificuldade para não pensar a ausência de alvo no mundo, mais uma vez como intenção. Nessa ideia – de que, portanto, o mundo *se afasta* intencionalmente de um fim e até mesmo sabe evitar artificialmente o entrar em um curso circular – têm de cair todos aqueles que gostariam de impor ao mundo, por decreto, a faculdade da *eterna novidade*, isto é, de impor a uma força finita, determinada, de grandeza inalteravelmente igual, tal como é o mundo, a miraculosa aptidão à *infinita* nova configuração de suas formas e situações” (KSA XI, p. 556). A nosso ver, essa ideia da eterna novidade, no sentido de criação de novas configurações no interior do devir, só pode ser dada no registro da vontade de poder. É somente por meio dela que Nietzsche pode pensar o futuro do homem a partir do solo de uma nova moral.

<sup>12</sup> De 1881 a 1884 encontram-se várias considerações de Nietzsche sobre o eterno retorno, principalmente nos fragmentos privados. A partir de 1885, tais considerações cedem lugar a um desejo do filósofo de escrever um livro intitulado *Vontade de Poder*; em 1886, o título aparece vinculado a uma outra ideia expressa como subtítulo: *Vontade de Poder: ensaio de uma transvaloração de todos os valores*. Desta feita, o plano consistiria em quatro livros (KSA XII, p. 109). Até 1888

para superar os traços niilistas presentes em todos os aspectos da cultura ocidental. Desse ponto de vista, a transvaloração de todos os valores é o plano convergente para onde refluem todas as perspectivas avaliativas cujos aspectos se firmam na vontade de poder como critério de liberação do homem ao além-do-homem. É disso que se trata propriamente todo o plano programático de *Para a Genealogia da Moral*<sup>13</sup>, isto é, de uma psicologia do niilismo que tem de fazer surgir dos golpes de martelo da genealogia as figuras consolidadas do movimento niilista que constituem o sentido da cultura e que, segundo Nietzsche, precisam ser demolidas para que seja possível um novo futuro do tipo homem. É assim que ele se refere, já no início de *Para a Genealogia da Moral*, ao *instinto da compaixão* como uma caricatura do niilismo em que o filósofo diz ter enxergado “o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – ao quê? ao nada?” (GM, Prólogo 5)<sup>14</sup>.

---

predomina a tentativa de Nietzsche em formular uma *doutrina da vontade de poder*. A partir daí, o plano esquemático que levava o título *Vontade de Poder* permanece, porém, com o título: *transvaloração dos valores*, cujo primeiro livro seria *O Anticristo* (KSA XIII, p. 194). A diversidade de temas que aparecem nesse período, sem serem suficientemente desenvolvidos, não mostra outra coisa senão o *experimentalismo* de Nietzsche com o pensamento, o que nos leva a concluir que se houve um certo abandono da elaboração textual da ideia do eterno retorno, este se deu somente em função de que sua formulação mais precisa dependeram de outras perspectivas que deviam ser assumidas. Assim sendo, é nesse entrecruzamento de várias perspectivas adotadas pelo filósofo que se consumaria o projeto de transvaloração como contínuo esforço de pensar as vias possíveis de superação do niilismo.

<sup>13</sup> Por exemplo: KSA XII, p. 377, 411.

<sup>14</sup> Sobre esse tema da sedução da moral, ao qual Nietzsche se vê também vinculado, acompanhamos aqui a interpretação de Paschoal (2009b) quando considera que Nietzsche não é um negador da moral, pura e simplesmente, mas de um determinado tipo de moral. Tomando um caso específico da sedução da moral, o de Kant, o autor faz ver que a crítica de Nietzsche consiste em mostrar que “Kant não considera o fato de estar edificando sua filosofia a partir de uma moral, e também não nota o fato de que essa moral, que permeia os seus escritos, seja justamente aquela que predomina no mundo ocidental, uma mora gregária, para a qual, por fim, ele busca conferir bases sólidas” (PASCHOAL, 2009, p. 332). Assim, a sedução da moral exercida sobre Kant chega ao extremo na medida em que a crítica não consegue colocar a própria moral como problema. Em Nietzsche, a sedução da moral se exerce também ao extremo, mas num outro sentido. Segundo Paschoal, a chave de compreensão da sedução da moral em Nietzsche está no seu imoralismo, isto é, na *perspectiva* adotada por ele de que há uma pluralidade de *perspectivas* morais, “precauendo-se, assim, diante do efeito sedutor da moral e recusando, propositadamente, a perspectiva da moral da compaixão e do não egoísmo que se tornou predominante em seu meio, o que Kant não teria feito e, por este motivo, não teria causado qualquer ‘prejuízo’ a essa moral” (PASCHOAL, 2009, p. 333). Essa interpretação favorece uma argumentação a favor

Em outra passagem, Nietzsche toma uma figura paradigmática da moral de rebanho, o sacerdote ascético, para mostrar em que medida sua atividade “melhorou” o homem aprofundando-o cada vez mais no ressentimento, tornando o homem um “*animal interessante*” (GM I, p. 6). Toda a terceira dissertação da obra será dedicada a essa figura paradigmática do niilismo, em cujo instinto predomina uma violência contra si mesmo, um ódio em relação a tudo que é nobre e saudável, enfim, uma vontade de poder niilista que deposita no ideal, no nada, sua mais alta esperança de felicidade.

Toda a mudança temática ora esboçada, e que se concentra principalmente em *Para a Genealogia da Moral*, dá-se, a nosso ver, por se tratar de uma tentativa de explorar algumas dimensões do niilismo ainda não tematizadas e que parecem comprometer o porvir do homem anunciado em *Assim Falou Zaratustra*. Além disso, toda a expectativa de Nietzsche em relação ao tipo nobre analisado em *Para Além de Bem e Mal*, numa contraposição das “muitas morais, as mais finas e mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra” (BM, p. 260), vê-se reconduzida ao plano da genealogia dos valores morais como meio de alcançar uma visão clara sobre o futuro do tipo homem. A retomada de questões centrais acerca da superação do niilismo, colocadas segundo seus desdobramentos mais pontuais, em regime de polêmica com a tradição filosófica, faz de *Para a Genealogia da Moral* uma obra estratégica na dinâmica do projeto de transvaloração, por ser ela, além disso, aquela que traz, além da *polêmica*<sup>15</sup> como modo de fazer filosofia, uma reflexão bastante fecunda acerca das concreções históricas que culminaram no evento capital do niilismo moderno<sup>16</sup>.

---

de uma nova moral em Nietzsche, na medida em que o perspectivismo, que toma a moral como problema, não pode, ele mesmo, deixar-se seduzir por um programa moral orientado pela vontade de nada. Essa precaução de Nietzsche em relação à sedução da moral aparece mais claramente numa anotação póstuma de fevereiro de 1888: “Toda essa velha moral não nos diz mais respeito [...]. Nosso *Kriterium* de verdade não é, absolutamente, a moralidade” (KSA XIII, p. 454-55). Esse fragmento póstumo, quase na íntegra, foi trazido por Oswaldo Giacóia em *Labirintos da Alma*, 1997, p. 147.

<sup>15</sup> Acerca do caráter polêmico da filosofia de Nietzsche, o que certamente extrapola o tom de *Para a Genealogia da Moral*, remeto ao artigo “O filósofo e o polemista” (SAMPAIO, 2011).

<sup>16</sup> Não podemos acompanhar o argumento de White (1994), que considera esse escrito meramente performático. De acordo com ele, Nietzsche promete na *Genealogia da Moral* uma espécie de “return of the master” cuja autonomia deve ser considerada como “a mais extrema contraposição ao niilismo, visto que a vontade autônoma, a vontade do senhor, é precisamente aquela que celebra e afirma a si mesma na alegria da autocriação” (p. 72). A “performative critic” da *Genealogia da*

Todo o empreendimento de Nietzsche nessa obra de 1887 gira em torno de saber “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?” (GM, Prólogo 3). Essas questões levantadas já no prólogo da obra revelam a mudança de perspectiva em relação aos temas anteriores, uma vez que dessas respostas exigidas pela genealogia depende a retomada e a confirmação das ideias anteriormente esboçadas. Se antes havia um interesse de Nietzsche em pensar os problemas da cultura a partir de uma discussão no terreno da ciência<sup>17</sup>, agora “o objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?” (GM, Prólogo 7). É aqui que se situa o tom polêmico da obra. Descobrir essa região pela análise genealógica não é justamente suspeitar das verdades eternas, dos valores até então tidos como valores absolutos? Isso não significa mobilizar as “velhas” perspectivas morais e, a partir delas, mas também contra elas, fazer surgir uma nova moral, mais promissora em relação ao tipo homem? Esse parece ser o intento de Nietzsche quando situa o pensamento do além-do-homem, a partir de 1887, no registro da superação dos valores niilistas.

---

*Moral* está justamente, segundo o autor, no fato de que alimenta no indivíduo “a promessa do retorno do senhor” (p. 74). A superficialidade da leitura de White se deve ao fato de ele considerar que “Nietzsche usa a genealogia para retomar a posição esquecida do senhor; ele descreve a lógica da história que sugere a iminência da vitória final do escravo; e ele se esforça para nos inspirar com um desejo urgente pelo ‘retorno do senhor’” (p. 65). O mais fundamental nessa obra, a nosso ver, é a crítica dos ideais da cultura moderna que Nietzsche pretende superar com seu projeto transvalorativo. Muito mais do que uma crítica performática que busca alimentar no homem o desejo de retorno a um tipo, ou uma *mise-en-scène* dos dois tipos morais predominantes, a *Genealogia da Moral* tenta dar conta das tensões histórico-culturais do Ocidente que culminaram, na modernidade, em regime de niilismo.

<sup>17</sup> Essa é a perspectiva adotada por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, obra na qual o filósofo assume a perspectiva da ciência por considerar o procedimento científico como uma das formas de liberação do espírito. Influenciado pela ciência de sua época, Nietzsche crê na possibilidade de fazer uma investigação das questões humanas a partir de elementos fornecidos pela *ciência positiva*, que adota como *modelo* para sua investigação (ANDLER, 1958, p. 455, v. 1). Em obras posteriores, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, Nietzsche mantém o privilégio da ciência em relação à religião, mas ultrapassa o seu “positivismo cético” ao empreender sua crítica dos valores morais e reconhecer, também na ciência, um tipo de ideal ascético (GC, p. 344).

É no terreno da moral, portanto, que Nietzsche se situa para superar o niilismo, sugerindo uma “descoberta dessa região” como se ela ainda não tivesse sido anteriormente abordada do ponto de vista da genealogia dos valores morais. A sugestão é irônica e provocativa. Desde *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche se esforça por compreender a história dos valores morais tendo em vista combater os valores vigentes no terreno do próprio adversário. Não é o § 2 do primeiro capítulo de *Humano* como que uma antecipação do que se lê nos primeiros §§ de *Para a Genealogia da Moral*, em que Nietzsche denuncia a falta de sentido histórico com que os “genealogistas” da moral conceberam até então os valores? (GM, I, p. 1, 2). Esse mesmo § 2 de *Humano* não se liga diretamente ao capítulo que inaugura *Para Além de Bem e Mal*, em que o autor traz à tona o preconceito geral com que os filósofos conceberam os valores, isto é, a oposição? (BM, p. 1). O que torna nossa resposta positiva para ambas as questões é a declaração de Nietzsche no referido § 2 de *Humano*, em que afirma:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente imaginam “o homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos. [...] não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição (HHI, p. 2).

A descoberta dessa região da moral se dá pelo fato de que, já em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche esboçava um *tratamento psicológico* (HHI, p. 35) das questões morais, fazendo ver que é preciso ir mais longe nesse domínio para descobrir aí o seu sentido histórico, o seu vir-a-ser, e efetuar uma abordagem de investigação desvencilhada de preconceitos dogmáticos, mas orientada do ponto de vista histórico, cujo desdobramento será, em *Para a Genealogia da Moral*, o procedimento genealógico como catalisador da história da moralidade. Esse empreendimento moral, a partir de *Humano*, precisa estabelecer os marcos decisivos por onde deverá

passar a crítica genealógica, agora em seu sentido mais específico, contra a metafísica e a moral.

É disso que se trata, para Nietzsche, “descobrir essa região”. Não se pergunta mais qual é o fundamento de todo acontecer e não se busca uma causa por trás do mundo, mas a própria ideia de *fundamento* é colocada sob suspeita até que ela possa indicar seu valor para a vida. Não se trata mais de erigir um novo ídolo transcendente, mas derrubar de ídolos e buscar sentido para a existência numa eterna criação demasiadamente humana. É somente a partir desse terreno que será possível superar o niilismo moderno, tomando os valores, antes assumidos como *eternos*, como de fato são, como valores históricos.

Entretanto, não se podem lograr muitos ganhos no caminho de superação do niilismo se não forem superados, prévia e gradativamente, os componentes da moral vitoriosa no Ocidente, a moral cristã. Nesse sentido, a primeira constatação de Nietzsche é de que, na mais longínqua moral que já existiu, o juízo de valor “mau” não havia ainda sido cunhado, o que nos coloca no horizonte de uma moral cujo aspecto mais fundamental é o sentimento de poder e a capacidade de realizar ações sem o critério da interdição, imposto posteriormente pela moral de escravos, e sem um imperativo racional como critério de determinação das ações, tal como pensava Kant<sup>18</sup>, nem mesmo a partir da compaixão, como é o caso da fun-

<sup>18</sup> A moral kantiana fornece apenas a forma do imperativo categórico que deve determinar a vontade, cuja expressão geral é: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2002, p. 51). Mesmo não sendo propriamente prescritiva no sentido de determinar o conteúdo da ação, mas princípio formal determinante da vontade racional, o que importa a Nietzsche não é tanto o lugar do imperativo categórico no sistema kantiano quanto seu alcance, sobre o qual paira a “suspeita” de se pretender uma moral universalmente válida. Em *O Anticristo*, a acidez da crítica de Nietzsche ao Kant moralista é desconcertante na medida em que considera o “dever”, a “virtude” e o “bem-em-si” “quimeras em que se exprime a decadência, a debilitação final da vida, a chinesice de Königsberg” (AC, p. 11). Ainda segundo Nietzsche, “nada arruína mais profundamente, mais intimamente, do que o dever ‘impresso’, o sacrifício de Moloch da abstração”. E assevera: “Será possível não ver no imperativo categórico de Kant uma ameaça contra a vida?” (AC, p. 11). Ainda para o filósofo de *O Anticristo*, com Kant “abria-se um caminho secreto para um antigo ideal, o conceito de ‘mundo verdadeiro’ e o conceito de moral como essência do mundo (os dois erros mais malignos que existem!) eram agora de novo, se não demonstráveis, pelo menos, impossíveis de refutar, graças a um cepticismo velhaco e astuto” (AC, p. 10). Baseando-se nessa crítica, Nietzsche sustenta que a moral kantiana não representa nada de elevado, nenhum progresso realizado do tipo homem, mas somente seu declínio, seu “melhoramento” em sentido propriamente cristão. Em outra anotação, Nietzsche dirá: “o imperativo categórico cheira a crueldade” (GM II, p. 6).

damentação fornecida por Schopenhauer<sup>19</sup>. Nietzsche diz ter enxergado na moral da compaixão “o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença, anunciando-se terna e melancólica” (GM, Prólogo 5). É justamente em concorrência com os programas morais de Kant e Schopenhauer, representantes modernos dos “velhos” ideais, que Nietzsche esboça, a partir de 1887, os termos de uma nova moral.

É a partir de uma moral de senhores, de conquistadores e exploradores, moral dos fortes, que Nietzsche reconhece a necessidade de mostrar em que medida, a partir dela e do que ela foi capaz de despertar, apareceram os valores pelos quais se formou uma outra moral, cujo destino seria conduzir o homem ocidental ao mais alto poder de negação do mundo e de si mesmo. O primeiro golpe operado pelo gênio do ressentimento, o sacerdote ascético, foi inverter o modo de valoração do homem nobre e dar um novo sentido aos juízos de valor “bom” e “ruim” com que a moral nobre operava. Se a questão inicial de Nietzsche é saber em que medida uma moral serve ao crescimento ou empobrecimento da vida, tem-se aqui um primeiro diagnóstico:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para

---

<sup>19</sup> Essa crítica à moral da compaixão já é antecipada por Nietzsche na sua crítica do conceito de vontade, em *Além de Bem e Mal*. Como Kant, Schopenhauer parte de um “dado”, o fato primordial da Vontade. Longe de conceber a vontade como “fundamento” do mundo, Nietzsche pretende mostrar o que há de mais complexo em todo “querer”. O “erro” de Schopenhauer, pode-se dizer, foi justamente, partindo da vontade como coisa em si, alcançar a consequência da unidade do querer em toda individuação. Isso permitiu a ele tentar fundamentar sua moral no princípio do sentimento da compaixão, característico da vontade una e geral, mas que suprime a vontade individual na ação altruísta. Ironizando o modo como se procedeu até então em questões morais, inclusive no caso de Schopenhauer, Nietzsche diz ser uma fundamentação da moral não a solução dos problemas éticos, mas, ao contrário, o que fora sempre o mesmo problema, isto é, “sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático” (BM, p. 186).

dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (GM I, p. 10).

A partir desses dois programas morais, Nietzsche extrai algumas consequências para o encaminhamento das questões relativas ao projeto de transvaloração do qual faz parte a superação do homem. Antes, porém, será preciso mostrar como se deu todo o processo de formação da moral escrava, cujo predomínio perspectivo consolidou os ideais da cultura moderna e emperrou o crescimento e o desenvolvimento da vida e impediu a elevação do tipo homem. A primeira consequência extraída dessa moral é o fato de que os seus valores do homem fraco só puderam constituir uma concepção de mundo a partir de um princípio “baixo”, o *ressentimento*. Sendo o traço distintivo do homem fraco, toda a sua interpretação do mundo e da vida está condicionada por um desejo de vingança que ele é incapaz de realizar do ponto de vista da ação efetiva, e que se transforma em uma espécie de “instinto dominante”, cujo sentido é manter viva a possibilidade de sua realização de modo idealizado.

A partir desse “instinto dominante” (GM II, p. 2) presente na moral do homem fraco, buscam-se estratégias de realização de uma “*grande política da vingança*” (GM I, p. 8) contra os fortes, o que só é possível, segundo Nietzsche, num plano imaginário, mas que encontram na astúcia do sacerdote ascético o elemento fundamental de “conversão” dos fortes em fracos. Desse modo, todos os valores considerados pelo homem fraco como superiores crescem e se desenvolvem a partir desse terreno do ressentimento. De acordo com Nietzsche, “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM I, p. 10).

A esse princípio paradigmático do ressentimento que cria valores, Nietzsche opõe o princípio de onde o homem nobre realiza para si suas avaliações, isto é, o *pathos* de distância, o sentimento de poder e a capacidade de agir a partir de si mesmo que se constituem como lugar próprio da moral nobre. Diferentemente do nobre, cuja ação é sempre para o exterior, um jogar para fora todo sentimento de força, o escravo acumula em si todo o sentimento que não é capaz de exteriorizar. O sentimento de vingança, uma

vez não concretizado, rebate em sua consciência impedindo a entrada ou criação de novas ações. A impotência em relação a si mesmo, uma vez que o homem fraco não é capaz de liberar o desejo de vingança para a efetividade, funciona como *princípio* do ressentimento, como um alargamento de sua “doença” e de seu ódio. Ao lado de uma vingança imaginária, uma série de outras condições concorre para a formação e conservação de um tipo de homem cujo sentimento predominante se pode traduzir como sintoma de doença e mal-estar.

Como consequência desse processo de formação do ressentimento, promovido e engendrado pelo sacerdote ascético, o escravo ganha, em primeiro lugar, uma consciência de si mesmo, da sua condição de homem fraco e impotente, para, em seguida, aprofundando-se em sua consciência ressentida, fazer dela uma má-consciência:

De fato, ele defende muito bem o seu rebanho enfermo, esse estranho pastor – ele o defende também de si mesmo, da baixaza, perfídia, malevolência que no próprio rebanho arde sob as cinzas, e do que mais for próprio de doentes e combalidos; ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o ressentimento, é continuamente acumulado (GM III, p. 15).

Eis uma segunda consequência extraída da moral escrava que corrobora o processo de negatividade e faz dela um componente importante do movimento niilista que determina as condições da cultura e entrava cada vez mais o futuro do homem. Toda essa dimensão do ressentimento que se desenvolve numa espécie singular de consciência – a má-consciência – é o que dá sustentação ao ideal cristão e o que funciona como suporte de sua moral de rebanho. É a partir do ressentimento que o homem fraco inventa um modo de ser feliz. Diante da consciência da sua própria fraqueza e impotência, vê-se obrigado a deslocar sua vingança para um plano imaginário, em que pretende sobrepujar o homem forte, transformando seu sentimento de fraqueza em sentimento de força, tomando a si mesmo com “bom” por ser fraco. É essa estratégia de transformar o sentimento de impotência em sentimento de poder que pretende não apenas inverter a perspectiva de avaliação do homem nobre como também convertê-lo num tipo fraco. Tal sentimento advém da formação do rebanho que instaura como condição

de felicidade de todo homem o *pathos* da vingança e a não-ação, ou, dito de outra forma, a moral de rebanho, considerando a exploração e o domínio como formas “injustas” de vida e entendendo que é possível ao homem forte renunciar sua condição de explorador e dominador, inverte o ponto de vista da moral nobre (GM I, p. 11).

Se na moral nobre era o sentimento de poder que se caracterizava como condição de criação, na outra moral é o sentimento de impotência ou o sentir-se fraco que aparece como sua condição fundamental de inversão valorativa. Essa inversão dos valores nobres em valores escravos, operada e incrementada pelo sacerdote ascético como a formação da má-consciência do homem fraco, traduz, em termos gerais, o tipo pretendido pela moral cristã, o homem do ressentimento (GM I, p. 6), e esboça todo o contorno do tipo homem que se cristalizará com tipo “superior” de homem na cultura moderna. Se com os nobres tem-se uma moral cujos valores são afirmativos e nascem de um *pathos de distância* que eles têm em relação ao homem comum, com os fracos, inversamente, liderados pelo sacerdote ascético, tem-se uma moral cujos valores são forjados a partir de um sentimento estranho a si mesmo, não de uma afirmação de si, mas, ao contrário, de um estímulo exterior, de uma força que é imposta de fora ao fraco e à qual ele “re-age”<sup>20</sup> ou responde de modo oblíquo (GM I, p. 10).

O homem fraco, ao contrário do homem nobre, não tem o *pathos* da distância como condição de criação de valores, mas o ressentimento constitui o seu *pathos originário* (GM I, p. 10). É a partir do sentimento de impotência e da consciência de que não consegue suportar o caráter absurdo da existência que o homem fraco se vê numa situação de desespero. Na impossibilidade de se equiparar ao nobre, o homem fraco começa a desenvolver um sentimento de que algo importante não foi realizado. Ao contrário do homem nobre, que realiza todas as suas ações e cria valores para si mesmo sem necessitar da aprovação ou do julgamento de um outro homem, o fraco inveja sua condição de “senhor”, as ações realizadas por ele, e tenta, pelas vias do ressentimento, inverter os valores da moral nobre. Mas não é somente contra os nobres que o escravo se volta e se ressentido. A existência, como

---

<sup>20</sup> Sobre o destino desse conceito de “reação” na filosofia de Nietzsche, a partir de *Crepúsculo dos Ídolos*, ver BRUSSOTTI, 2010. O abandono da noção de atividade nos textos subsequentes a *Para a Genealogia da Moral*, com a qual Nietzsche se referia aos tipos nobre e escravo, parece mostrar uma mudança substancial no encaminhamento da psicologia do ressentimento, transformando-a, definitivamente, em uma psicofisiologia.

algo não realizável para esse tipo de homem, passa a ser entendida como puro “sofrimento”, uma vez que todos os afetos do homem fraco, toda a sua força, não se exteriorizando, não sendo colocados para fora, voltam-se para dentro plasmando-se em ressentimento contra a vida:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora (GM I, p. 16).

A forma de valoração do tipo escravo, a partir do ressentimento, não será propriamente uma criação de valores, mas uma inversão do modo nobre de valorar. O que o nobre considerava “bom”, seu sentimento de distância, de diferença, será considerado pelo homem fraco como “mau”. O que era tomado pelo nobre como “ruim”, “desprezível”, será invertido pelo fraco como sendo “bom”. Na óptica do fraco, “bom” é o homem cuja condição de existência se assenta na fraqueza, na impotência, na coletividade. Ao contrário, “mau” é todo aquele que ofende, oprime, despreza e violenta (GM I, p. 11). Essa dimensão da moral nobre que se confronta com a moral escrava, essa *transvaloração* (GM I, p. 8) dos valores nobres operada pela moral do ressentimento é o que, segundo Nietzsche, caracteriza a moral judaico-cristã enquanto moral vitoriosa, por ter sido o povo judeu a realizar a primeira *transvaloração* dos valores nobres:

Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que os judeus contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos Deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são

bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados! [...]” (GM I, p. 7).

Invertendo os valores “bom” (*Gut*) e “ruim” (*Schlecht*) da moral nobre em “bom” (*Gut*) e “mau” (*Böse*), o povo judeu, “aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical transvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato da mais espiritual vingança” (GM I, p. 17), redimensionou a formação de uma cultura velada pelo desprezo da efetividade e pela criação de um ideal de felicidade pautada na crença de um “além-mundo”. Esta parece ser uma terceira consequência extraída por Nietzsche da moral do ressentimento e uma outra figura do niilismo: um *ideal* capaz de assegurar para o homem fraco um plano de *felicidade* longe de todo sofrimento. Não conseguindo se realizar efetivamente, o homem fraco postula outro tipo de vida para si, num outro mundo que ele considera melhor, mais perfeito e existindo somente para aqueles que ele considera como “bons”, isto é, os fracos, os humildes e infelizes no mundo do vir-a-ser. Entretanto, o poder de forjar um ideal não tem sua origem no homem fraco propriamente dito. O âmbito de domínio da coletividade que aparece sob a forma de uma mesma consciência de “direitos iguais para todos” é um aspecto preparado por um ser experimentado na arte de dominar. O poder do sacerdote ascético em relação aos escravos se deixa perceber por meio de sua capacidade em formar um rebanho de “iguais” e de sua astúcia em se colocar como aquele que é capaz de suportar os mais duros sofrimentos (GM III, p. 15 - 17). É através desse “ser de outro mundo” que o rebanho encontra um alívio para o sofrimento e a promessa de cura para a sua doença.

A formação de uma consciência ressentida, que só consegue se “livrar” do sofrimento no plano imaginário, é o primeiro trabalho realizado de modo eficiente pelo sacerdote ascético. Sua segunda tarefa, a mais importante, é quando, fazendo da consciência ressentida uma má-consciência, ele muda a direção do ressentimento e dá ao fraco um culpado pela sua doença e um sentido para o seu sofrimento. Tendo o domínio de si mesmo, ele representa o centro de gravidade da existência dos fracos e expressa o sentido paradoxal da sua vontade de poder. Ele é a “encarnação do desejo

de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o poder do seu desejo é o grillhão que o prende aqui” (GM III, p. 13).

Se o ressentimento coloca o homem fraco numa situação de desespero diante da própria vida, de perda do seu ponto de apoio, seu direcionamento na vida, seu sentido, o sacerdote é aquele que, tendo descoberto outro mundo, um “além-mundo”, reencontrou o sentido para *sua* vida ascética e, por isso, pôde restituir ao homem fraco um sentido para a sua. Enquanto referência de homem excelente na arte de sofrer, o sacerdote ascético conquista para si o título de pastor do rebanho de desvalidos, ele é a consciência mesma do rebanho. Nele se estruturam as etapas do projeto de vingança dos fracos contra os fortes e, por meio dele, os fracos pretendem realizar o sentido de sua existência radicado na crença do ideal.

Uma vez encontrada a fórmula para o sofrimento, tendo a *vontade de nada* como seu ideal (GM III, p. 28), o cristianismo imprime no rebanho um desejo de continuar existindo, pois o sofrimento, constituindo-se como aspecto que lança o homem no desespero e no absurdo do existir, significa para ele a condição de possibilidade do ideal de felicidade. O escravo se entende, a partir da interpretação do sacerdote ascético, um merecedor do “Reino de Deus” por ter a capacidade de suportar o sofrimento e até mesmo “desejá-lo” (GM III, p. 28). Nesse sentido, a atividade do sacerdote ascético, como pastor dos desvalidos e sofredores, é fazer o homem fraco encontrar um *sentido* para o sofrimento na vida terrena. É dessa consciência coletiva da fraqueza que o homem de rebanho pode se autodenominar “bom”, “poderoso” e “feliz”. Foi a astúcia do sacerdote que inculcou nos fracos a culpa pessoal pela sua própria fraqueza. Viver significa, para esse tipo de homem, o grande sacrifício capaz de redimi-lo da sua própria culpa (GM III, p. 20). Sob a direção do sacerdote, ele permanece doente e agoniza lentamente, como crente do ideal, à espera do prêmio prometido pelo seu pastor. Agindo assim, o sacerdote, essa “primeira forma do animal *mais delicado*” (GM III, p. 15), indica para o sofredor a consumação do sofrimento que é a graça prometida aos pobres e malogrados de toda espécie.

Essa indicação do sacerdote coloca a vida numa dimensão totalmente outra que a do plano da efetividade. Nessa outra vida inventada pelo sacerdote ascético, o que a faz ser desejada pela maioria, pelos fracos e impotentes, é que nela não há, segundo a interpretação do sacerdote, qualquer tipo de sofrimento. Ela realiza para os pobres, os “bons”, os humildes, uma

espécie de coroamento e justificação da vida terrena. No plano da efetividade, a vida encontra-se, a partir da fabricação de um “além-mundo”, julgada e condenada pela moral do rebanho que se sustenta pela crença num tipo de ideal, cuja promessa a se realizar desloca todo o sentido do mundo efetivo para um outro plano considerado superior e perfeito.

Nesse sentido, o ideal ascético pode ser tomado como indicativo de uma realização da vontade de poder do homem fraco, na medida em que esse ideal se constitui como um dos planos de sustentação dos valores da moral niilista. Uma vez que o ideal ascético pode ser considerado como a busca constante do sentido da vida, da plena realização do homem, e estando essa busca assentada na crença de que há a possibilidade de realização enquanto justificação do sofrimento num “além-mundo”, isto é, como redenção idealizada no nada, pode-se apontá-lo como aspecto fundamental da vontade de poder niilista que preside à lógica de interpretação do mundo pelas vias da moral judaico-cristã:

A ausência de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até agora esteve estendida sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum sentido; o ideal ascético era, sob todos os aspectos, o “*faute de mieux*” *par excellence* que houve até agora. Nele o sofrimento era *interpretado*; o desconunal vazio parecia preenchido; a porta se fechava para todo niilismo suicida. A interpretação – não há dúvida nenhuma – trouxe novo sofrimento consigo, mais profundo, mais íntimo, mais corrosivo da vida: pôs todo sofrimento sob a perspectiva da *culpa*... Mas a despeito de tudo isso – o homem estava *salvo*, tinha um *sentido*, não era mais, daí em diante, como uma folha ao vento, uma bola jogada pela insensatez, pelo “sem-sentido”, podia doravante *querer* algo – e era indiferente, de imediato, para onde, para quê, com quê ele: *a vontade mesma estava salva* (GM III, p. 28).

Um dos aspectos que nos permitem indicar o ideal ascético como figura histórica do niilismo e como condição importante para o desdobramento do movimento niilista no Ocidente é o fato de que, no socratismo-platonismo, o ideal de verdade aparece sob os cuidados de um tipo humano bastante próximo do sacerdote ascético, o *filósofo* (GM III, p. 1, 6). A possibilidade de realização do ideal de verdade provoca uma profunda ruptura na consideração do homem sobre o mundo efetivo, entendendo a

busca de uma realidade perfeita como justificação do mundo do vir-a-ser. Desse ponto de vista, *O nascimento da tragédia* constitui a primeira investida de Nietzsche contra o ideal de verdade e o que permite a ele, posteriormente, vincular o platonismo à modernidade filosófica. Esse tipo de ideal presente no socratismo-platonismo<sup>21</sup> é o que faz com que o movimento niilista perca o vínculo com o mundo efetivo e lance a esperança do homem para uma meta cujo alcance está apenas no plano imaginário. No entanto, por se tratar de algo paradoxal, esse movimento não pode recusar sua condição de vontade de poder e, por isso, se mantém preso à existência.

É nesse ponto que parece importante aproximar essas questões expostas em *Para a Genealogia da Moral* com aquelas expostas na obra de 1888 que compunha o projeto de Nietzsche de escrever sua *Umwertung aller Werthe*, *O Anticristo*. Esse texto apresenta um desdobramento importante acerca das expectativas de Nietzsche em relação ao futuro do homem, na medida em que coloca a questão nos termos de uma análise bastante fecunda dos ideais da modernidade, compreendido aí o típico homem moderno, o cristão. Esse texto não tematiza propriamente o além-do-homem, mas toda a crítica realizada nele circunscreve os domínios culturais a serem combatidos em benefício de um tipo superior. Nesse livro preparado por Nietzsche para publicação, arauto da crítica mais virulenta aos ideais do cristianismo, o filósofo contrapõe ao homem fraco da moral cristã, ao homem moderno, a promessa de um tipo mais elevado, “mais digno de viver, mais seguro do futuro” (AC, p. 3). Desta feita, como um aprofundamento da análise realizada anteriormente, que somente colocava a exigência: “*er muss einst kommen...*” (GM I, p. 24), agora a questão parece se colocar nos termos práticos do tipo de homem que é preciso criar, e não mais, somente, esperar. Para Nietzsche, não se trata de saber “qual o lugar que a humanidade deve ocupar na sequência dos seres (o homem é um fim), mas que tipo de homem se deve *criar*, se deve *pretender*” (AC, p. 3). Ora, essa dinâmica capaz de criar um novo tipo de homem, de pretender um tipo de homem, só é possível, a nosso ver, pela vontade de poder que compõe e recompõe

---

<sup>21</sup> Num artigo intitulado “Sobre uma fórmula nietzschiana da *décadence*: Cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (MEIRELES, 2004), mostramos em que medida o socratismo-platonismo oferece as condições psicológicas do niilismo e prepara, com o ideal de verdade que orienta sua lógica, o conteúdo niilista da modernidade e que será exaustivamente combatido por Nietzsche até seus últimos escritos.

incessantemente todas as coisas numa hierarquia<sup>22</sup> sempre temporária, em que o que decide sobre a permanência de um tipo por um tempo determinado é a própria luta característica da vontade de poder. A expectativa de Nietzsche em *O Anticristo* se justifica em função tanto do diagnóstico que apresenta acerca do homem moderno: “O europeu de hoje vale bem menos do que o europeu do Renascimento; desenvolvimento contínuo não é forçosamente elevar-se, aperfeiçoar-se, fortalecer-se” (AC, p. 4), quanto da aposta que faz de que “ocorrem constantemente casos singulares nas mais diversas regiões da Terra e a partir das mais diferentes culturas, nos quais se manifesta efetivamente um tipo *superior* (*ein höherer Typus*)” (AC, p. 4). Além dessa expectativa, Nietzsche, em *O Anticristo*, considera ter alcançado o ponto máximo do seu projeto: “*nós próprios*, nós, espíritos livres, somos já uma ‘transvaloração de todos os valores’” (*wir selbst, wir freien Geister, sind bereits eine “Umwertung aller Werte”*) (AC, p. 13). Isso é um indicativo de que a crítica nietzschiana do cristianismo levada a efeito nessa obra tem como escopo principal, além de promover uma expectativa positiva em relação ao futuro do homem, denunciar o caráter paradoxal do niilismo cristão, que, mesmo idealizando no “além-mundo”, não pode recusar sua vontade de poder consumada, em última instância, numa vontade de nada.

Esse deslocamento de perspectiva realizado por Nietzsche em seus últimos escritos, que coloca a vontade de poder como fio condutor

<sup>22</sup> Tomamos essa noção aqui no sentido fornecido por Oswaldo Giacoia. Segundo ele, uma hierarquia das forças, como pensa Nietzsche, refere-se a “complexas formações de domínio (*Herrschaftsgebilde*) no interior do devir”. O campo semântico recoberto por esta última expressão é, em Nietzsche, singularmente amplo, abrangendo entidades naturais, formações do mundo orgânico, estruturas psicológicas, e compreendendo também organismos de extrema complexidade como indivíduos, grupos, classes, nações e estados. Trata-se sempre de complexas formações de domínio, de ‘duração relativa’, isto é, de concreções históricas em que se configuram relações de poder, cujo surgimento e cuja duração se determinam na relação de umas com as outras” (GIACOIA Jr., 1997, p. 21). Sobre esse aspecto é bastante importante a interpretação de Müller-Lauter (2009, p. 29-73). Segundo o intérprete, é justamente no interior dessas complexas formações de domínio, no entrelaçamento das “vontades de potência”, que se pode conceber o sentido do além-do-homem. Tomando partido do ‘antagonismo’ que rege a filosofia de Nietzsche, Müller-Lauter entende que é somente daí que se pode extrair a crença de Nietzsche no além-do-homem, o que, entretanto, não coloca termo aos antagonismos. Esse argumento parece importante no desenvolvimento da nossa questão por indicar uma via de interpretação que coloca o problema da superação da moral, não no registro de uma superação definitiva, mas de uma *nova* moral em que ela mesma, a moral, precisa, inevitavelmente, ser continuamente problematizada.

das avaliações morais, pode ser justificado, mais uma vez, pelo fato de que Nietzsche, apenas do ponto de vista do eterno retorno, não conseguiria combater todos os domínios da cultura em cujo cerne se situava algo ainda mais perigoso do que uma simples meta ou mera explicação finalista da natureza. Era preciso perguntar pelas condições sob as quais se formaram tais explicações e tentar destituir, no próprio terreno da moralidade, os ideais forjados a partir de uma moral cujo princípio é um tipo de *vontade de poder* *nihilista*, tal como reconhece no § 28 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*. Além disso, a dinâmica da *vontade de poder* concebida por Nietzsche abre a possibilidade de considerar o *retorno* do tipo mais elevado, por se tratar não de estados estacionários da vontade de poder, mas de determinações temporárias de centros de força, *agon* de forças num combate interminável em que se formam, momentaneamente, hierarquias ou estruturas sob o comando das forças dominantes (KSA XI, p. 119). É o fato de as vontades de poder mobilizarem perspectivas sempre temporárias que alimenta a esperança de Nietzsche no além-do-homem como tipo capaz de redimir o homem do grande cansaço de existir perpetrado pela moral *nihilista*. Mas não seria justamente uma simples *esperança*? *Para a Genealogia da Moral* não seria somente a aurora desse novo capítulo do tipo homem ainda a se tornar “vontade de poder encarnada” e consumada no *Übermensch*?

Mas de tempo em tempo concedei-me – suposto que haja celestes concessoras para além de bem e mal – um olhar, concedei-me um olhar somente, a algo perfeito, logrado até o fim, feliz, poderoso, triunfante, em que haja ainda algo que temer! A um homem que justifique o homem, a um caso feliz de homem, complementar e redentor, para que em função dele se possa manter firme a *crença no homem!* (GM I, p. 12).

É nesse sentido que Nietzsche, em alguns momentos de *Para a Genealogia da Moral*, insiste em projetar sua esperança de redenção em um tipo superior de homem, reforçando, indiretamente, sua concepção de que em relação aos valores morais e seus tipos correspondentes trata-se de um *jogo* cuja dinâmica de alternância e superação de resistências se dá, inequivocamente, pela vontade de poder. A parte final do texto supracitado (“para que em função dele se possa manter firme a *crença no homem*”) atesta o fato de que ainda aqui, em *Para a Genealogia da Moral*, o além-do-homem, considerando seu “aparecimento” em *Assim falou Zaratustra*, representa

justamente uma *promessa*, algo ainda por vir, mas que, de certo modo, representa também um pensamento mais maduro de Nietzsche em relação ao texto de 1883-85, sua *crença* cada vez mais “engajada” no homem e que se consumará em tom mais propositivo em *O Anticristo*.

### Considerações finais

É certo que os textos posteriores a *Para a Genealogia da Moral* mostram-se fortemente reticentes em relação à ideia do além-do-homem. Não se encontram passagens específicas sobre o além-do-homem depois de 1887, nem mesmo tentativas de reelaboração da ideia, mas não se pode, por isso, afirmar que Nietzsche tenha abandonado por completo seu projeto de pensar um novo tipo de homem. Os filósofos do futuro permanecem em sua filosofia como algo ainda a ser conquistado. Isso parece se justificar pelo fato de que o homem, não sendo fim em si mesmo, é para Nietzsche uma ponte que deve levar ao além-do-homem. Do mesmo modo, como não se pode substancializar o *Übermensch* num tipo fixo, o seu alcance tem o sentido de abrir a possibilidade de uma nova moral. É nesse sentido que buscamos mostrar em que medida o aprofundamento da questão em *Para a Genealogia da Moral* pode ter servido a Nietzsche para intensificar seu projeto de transvaloração dos valores, algo que ele diz ter já realizado em *O Anticristo*. Além disso, essa obra de 1888, segundo o filósofo, tem o mérito de consumir sua transvaloração dos valores por se colocar *contra* toda moral que até então arrogou para si a condição de ser “a” moral. *O Anticristo* revelaria, assim, aquela espécie de fruto maduro que Nietzsche pretendia alcançar com a retomada do pensamento sobre o além-do-homem em 1887, quando reformula seu sentido “enigmático” de um novo tipo anunciado por Zaratustra num sentido mais “efetivo” de *grande promessa* de uma nova moral.

### Referências

ANDLER, C. **Nietzsche, sa vie et sa pensée**. Paris: Gallimard, 1958.

ARALDI, C. L. **Nihilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004.

- BLONDEL, E. As asas de Nietzsche: filosofia e genealogia. In: MARTON, S. (Org.). **Nietzsche hoje?** São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 110-139.
- BRUSSOTTI, M. Reagir e não reagir: filosofia e psicologia no crepúsculo dos ídolos. **Estudos Nietzsche**, v. 1, n. 2, p. 373-388, jul./dez. 2010.
- GIACOIA JÚNIOR, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche a auto-supressão da moral. Campinas: Ed. da Unicamp, 1997.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LÖWTH, K. **Nietzsche**: philosophie de l'éternel retour du même. Paris: Hachette, 1998.
- MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: Ed. da Unifesp, 2009.
- MEIRELES, I. Sobre uma fórmula nietzschiana da decadence: cristianismo é platonismo para o 'povo'. **Unimontes Científica**, v. 6, n. 1, p. 1-13, jan./jun. 2004.
- MEIRELES, I. A filosofia de Nietzsche como propedêutica à superação do homem. **Saberes**, v. 2, n. 5, p. 118-126, 2010a.
- MEIRELES, I. O pensamento do eterno retorno e da vontade de poder como superação das teleologias cristã e científica. **Trágica**, v. 3, n. 1, p. 71-89, 2010b.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe. München, Berlin, New York: DTV; Walter de Gruyter, 1988. (15 Einzelbänden).
- NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

PASCHOAL, A. E. **Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2009a.

PASCHOAL, A. E. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. **Kant e-prints**, v. 4, n. 2, p. 323-340, jul./dez. 2009b.

RUBIRA, L. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2010.

SAMPAIO, E. O filósofo e o polemista. **Trágica**, v. 4, n. 1, p. 37-53, 2011.

WHITE, R. The return of the master: an interpretation of Nietzsche's genealogy of morals. In: SCHACHT, R. (Ed.). **Nietzsche, genealogy, morality**. Los Angeles: University of California Press, 1994. p. 63-75.

Recebido: 01/06/2012

*Received:* 06/01/2012

Aprovado: 30/06/2012

*Approved:* 06/30/2012