



A autossupressão como catástrofe da consciência moral

The self-supression as catastrophe of moral conscience

Oswaldo Giacoia Junior

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP), pesquisador do CNPq, e-mail: giacoia@tsp.com.br

Resumo

Este artigo pretende dar um tratamento conceitual à noção de autossupressão da moral no interior da filosofia de Nietzsche. Com esse propósito, tenta-se examinar o *status* teórico da autossupressão, sua função no pensamento de Nietzsche, por meio da análise dos processos de autossupressão da vontade de verdade, autossupressão da moralidade e autossupressão da justiça. Conclui-se que o conceito de autossupressão pode prover uma sólida base para uma interpretação de conjunto da filosofia da cultura de Nietzsche.

Palavras-chave: Nietzsche. Autossupressão. Inversão. Moralidade. Transvaloração dos valores.

Abstract

This article aims to give a conceptual treatment to the notion of self-supression within Nietzsche's thought. It intends to examine the theoretical status

and the function of the self-suppression by means of an analysis of the self-suppression of the will to truth, the self-suppression of the morality and of the justice. In conclusion, the article states that as concept self-suppression provides a solid basis for a global interpretation of Nietzsche philosophy of culture.

Keywords: Nietzsche. Self-suppression. Inversion. Morality. Transvaluation of values.

Introdução

Um dos conceitos de maior fortuna crítica da genealogia nietzscheana da moral é o conceito de fluidez dos sentidos. De acordo com ele, uma mesma ‘coisa’ é apropriada, ao longo de sua história, por forças e potências diversas, que a cada vez impõe-lhe um significado, o sentido de uma função, de tal maneira que essa história se perfaz como a cadeia das sucessivas interpretações a que toda ‘coisa’ está sujeita – todo sentido sendo da ordem da multiplicidade, fluido, evanescente, nada permanece idêntico a si mesmo, nem forma, nem conteúdo. Definível seria apenas o que não tem história (GM II 13).

Contudo, não menos fundamental é a figura da autossupressão, ou autossuperação. A tese, a esse respeito, formula-se a modo de um paradoxo:

todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de “auto-supressão”: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* “auto-superação” que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: *patere legem quam ipse tulisti* [sofre a lei que tu mesmo propuseste] (GM III 27).¹

O objetivo central do presente texto consiste em apresentar, em linhas gerais, esse tema da autossupressão [*Selbstaufhebung*] em diferentes contextos teóricos da filosofia de Nietzsche. Penso que em torno dessa noção gravita uma constelação de *insights* e problemas, cujo entrecruzamento constitui o centro nevrálgico do programa filosófico nietzscheano, em seu derradeiro

¹ Tradução de Paulo César de Souza. Salvo indicação ao contrário, todas as traduções de citações das obras publicadas por Nietzsche são de Paulo César de Souza. Todas as traduções dos fragmentos póstumos são nossas.

período. Escolhi como fios condutores da reflexão as noções de veracidade (que entendo aqui como sinônima de ‘*vontade de verdade*’) e de honestidade intelectual [*intellektuelle Redlichkeit*], em sua relação de íntima pertença.

O primeiro aspecto a ser destacado, relativamente a esse tema, é a desproporção entre sua importância filosófica e a atenção de que (não) foi objeto por parte dos clássicos comentadores da obra de Nietzsche. É verdade que, esporadicamente, alguns (poucos) intérpretes ocuparam-se da questão, mas no mais das vezes o problema mereceu um interesse subsidiário (a começar pela recepção pioneira de Karl Jaspers), ou foi tomado como um aspecto da crítica da moral. Muito poucos, no entanto, consagraram à noção de *Selbstaufhebung* um tratamento que tornasse possível alçá-la ao *status* de um conceito, com função teórica relevante nos escritos de Nietzsche.

Dentre esses, destacaria, em primeiro lugar, Claus Zittel, cujo livro especialmente dedicado ao assunto considera

a figura da auto-supressão um *Leitmotiv*, mais ainda: *um traço fundamental do pensamento nietzscheano... um princípio da filosofia ‘trágica’* de Nietzsche, que se estende por todas as fases da obra, e, nessa medida, sua descrição consegue oferecer uma importante contribuição para a justa apreciação da dimensão estética de seu pensamento (ZITTEL, 1995, p. 10).

Razão pela qual Zittel pretende, com sua interpretação, lançar um olhar diferenciado sobre o que considera uma figura conceitual de importância decisiva, que permite abarcar numa visão de conjunto as transformações e mudanças do pensamento trágico na obra de Nietzsche.

Outra exceção é representada por Gerd-Günther Grau, autor do verbete *Selbstaufhebung*, do *Nietzsche-Handbuch*, publicado no ano 2000, sob responsabilidade de Henning Ottmann. Depois de chamar a atenção para a escassez da literatura secundária a respeito da questão, Grau destaca o § 27 da terceira dissertação de *Para a genealogia da moral* como a passagem central a respeito desse conceito. Para Grau, a autossupressão é pensada por Nietzsche como o processo no curso do qual

“todas as grandes” – quer dizer: todas as interpretações definitivas, e as exigências que com elas são dadas – “perecem por meio de si mesmas”, por meio de um ato de auto-supressão; mais exatamente: por meio da vontade de verdade, que, por fim, tem de suprimir sua própria lei, quando sua hiperelevada

exigência põe em perigo a dotação de sentido [*Sinngebung*] à qual a “auto-supressão” deve servir (apud OTTMAN, 2000, p. 324).

Concordo inteiramente com o juízo comum desses dois autores a respeito do descompasso entre a relevância do termo e da figura, por um lado, e a quantidade de estudos hermenêuticos ou críticos que dela se ocupam, por outro lado. Penso, também como eles, que não se trata apenas de um termo, ou de uma vaga noção – e a frequência com que Nietzsche retoma a fórmula provê suficiente testemunho a esse respeito, sobretudo se levarmos em consideração as passagens decisivas em que ele a re-atualiza, a partir de citações de sua própria obra –; trata-se, antes, de um conceito, e mesmo de um *topos* de seu pensamento. Todavia, discordo da amplitude que lhe confere Zittel, a ponto de transformá-la na peça-chave de todas as fases do pensamento nietzscheano.

No presente trabalho, tomo como ponto de partida uma reconstituição geral e como que formal do processo definido por Nietzsche como autossupressão. Feito isso, pretendo explorar exegeticamente algumas de suas mais importantes figuras, como autossupressão da vontade de verdade, da justiça, consciência moral, dos ideais ascéticos, com um excuro sobre autossupressão em Nietzsche e a dialética do esclarecimento em Max Horkheimer e Theodor Adorno.

Quanto ao primeiro objetivo, penso poder caracterizar a autossupressão como um movimento de inflexão no curso de um pensamento, ou numa cadeia de eventos históricos no mundo da cultura, operando uma mudança de sentido, uma decisiva alteração na direção, seja da sequência dos pensamentos, seja no desenrolar-se de um vir-a-ser dos fenômenos da cultura. Essa inflexão de sentido, ou mudança de direção caracteriza-se como uma *volta contra si mesmo*, uma reflexão, e, nesse sentido, uma *inversão* de rota, um dobrar-se sobre si mesmo, tornado possível por *problematização*, ou seja, por um voltar-se para si mesmo (e *contra* si mesmo) do próprio sujeito ou de um processo histórico no interior do qual o primeiro se encontra, que, de diferentes maneiras, tomam a si mesmos como objeto – o que caracteriza, portanto, um movimento de (auto)problematização.

Esse movimento pode ser descrito como um *tomar consciência de si mesmo como um problema*, inversão do sujeito em objeto, autorreflexão, autocrítica. Portanto, não é por casual que a autossupressão, como conceito, tenha se consolidado ao mesmo tempo em que Nietzsche compunha a série

dos prefácios, escritos em 1886, com vistas à segunda edição de seus livros adrede publicados. Trata-se, a meu ver, mais do que de uma surpreendente coincidência cronológica, de um desenvolvimento teoricamente necessário, uma vez que os prefácios de 1886 são os textos mais incisivamente autocríticos e autorreflexivos de Nietzsche.

Dentre as diferentes modalizações de autossupressão, considero que a autossupressão da vontade de verdade é fundamental, na medida em que, de certo modo, comanda e determina a configuração e o movimento dialético das problematizações em que consistem as outras figuras. Por meio dela, torna-se patente que a supressão (ou superação) não se realiza como se a crítica nietzscheana visasse do exterior às posições teóricas de seus adversários, cujos fundamentos e presumível consistência sua filosofia se propõe a abalar, suprimir e superar. Ao contrário, a dialética da vontade de verdade, culminando em autossupressão, torna manifesto que essa dialética se desdobra com observância da lógica valorativa dos antagonistas, cujas derradeiras consequências *têm de* ser extraídas, a partir da mesma ‘probidade intelectual’ reivindicada pelos dois lados – trata-se, pois, de uma exacerbação das mesmas exigências, que impõem seu cumprimento, sob pena de inconsequência lógica, falta de asseio (impostura) intelectual e improbidade moral.

Nesse sentido, Nietzsche autointerpreta seu próprio ateísmo ‘leal’ no horizonte de sentido daquela exacerbação da vontade de verdade, que torna absoluta sua própria exigência, e, perante o rigor intransigente dos padrões com os quais opera essa veracidade, sucumbem as pretensões de validade universal dos valores morais cristãos (primeiro como dogma religioso, depois como substância ética), numa dinâmica comandada pela própria ‘moralidade’ científica. Nesse sentido, a autossupressão revela como Nietzsche se posiciona, ao mesmo tempo, como autor e personagem de um drama catastrófico – como herdeiro da mais longa e corajosa autossuperação da Europa, *porque* o inflexível ateísmo da consciência científica contemporânea constitui não propriamente o resíduo, mas ‘célula germinativa’ do Incondicionado, cuja perempção catastrófica a filosofia de Nietzsche consuma.

De acordo com essa paradoxal lógica da catástrofe, Nietzsche, o ateu, não pode deixar de considerar-se ainda como um *devoto* entre outros, que partilham do mesmo ímpeto e professam o mesmo credo antimetafísico da moderna racionalidade lógica, na medida em que, de acordo com o

leitmotiv da autossupressão, a veracidade incondicional, exigida pelo ideal moderno de cientificidade [*Wissen*], ainda conserva em si um elemento de fé inabalável [*Glauben*] na verdade; aquele ideal, no entanto, só se sustenta sobre a base de uma *crença metafísica*, uma vez que no mundo, na natureza, na vida e na história, *nada* corresponde ao absoluto pressuposto por aquela pretensão. Assim como os valores cristãos, na forma de dogmas religiosos, sucumbiram à veracidade incondicional da proba consciência científica, doravante também o ‘dogma científico’ tem de ir a pique, por exigência de sua própria moralidade ínsita à incondicional veracidade e à moderna virtude da proibidade intelectual. Sua virtude o constrange a reconhecer o ‘caráter necessariamente perspectivo’ – e, nesse sentido, ‘interesseiro e interessado’ – de toda verdade, a imoralidade de toda pretensão ‘moral’ absoluta. Essa é a derradeira e penosa confissão que a honestidade científica arranca de si mesma.

Também nós, os que buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda ríamos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina [...] Mas como, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revelou como a nossa mais longa mentira? (GC 344).

Enunciado o problema, em sua formulação geral, passo a descrever, em seguida, a autossupressão da vontade de verdade (veracidade), estreitamente vinculada ao processo de consciência de si da moralidade como problema. Em seguida, como figura parcial, mas decisiva desse último desenvolvimento, reconstituo o percurso de autossupressão da consciência moral, dos ideais ascéticos, do ressentimento, de culpa, vingança e aparentados.

Autossupressão da veracidade

Para Nietzsche, é incontestável que uma vontade incondicional de verdade constitui a origem e a motivação da filosofia, bem como de todo conhecimento racional. Desse modo, sobre a base da antítese entre verdade e falsidade – reduplicada pela oposição entre realidade e aparência,

original e cópia – se estabelece a diferenciação epistemológica que engendra a oposição lógica fundamental entre os juízos revestidos de valor cognitivo ou prático. Tendo como fundamento a oposição valorativa entre verdadeiro e falso, institui-se a diferença de natureza entre ciência e opinião.

Conhecimento científico, ou verdadeiro, se situa no extremo oposto da simples crença, ou da mera convicção subjetiva, não importa quão forte e vívida esta possa ser – a verdade científica independe da motivação e de condicionamentos particulares, ela se evidencia e impõe, por demonstração racional ou atestação empírica. A rigorosa e metódica disciplina na investigação e descoberta – grau zero para o desenvolvimento do espírito científico – tem início, portanto, pela eliminação da crença, ou aparência subjetiva.

Todavia, do ponto de vista de Nietzsche, a antítese lógica entre verdade e falsidade não constitui, ao contrário do que ficou estabelecido na tradição da metafísica ocidental, a oposição *fundamental* entre valores, a que pode ter acesso a consciência filosófica. Tal estatuto privilegiado só lhe é conferido por *deficit* de criticidade e autorreflexão.

Resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência ‘sem pressupostos’. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprime a crença, o princípio, a convicção de que *nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário (GC 344).

Ao refletir sobre si mesma, a consciência filosófica, animada pela vontade de verdade, descobre uma forma típica de avaliação por detrás, ou no fundamento, da oposição entre verdadeiro e falso. A veracidade repousa, pois, sobre uma avaliação da verdade lógica como valor absoluto. Ora, a instituição de valores incondicionais constitui a atmosfera vital da moral, razão pela qual é necessário reconhecer que a antítese entre verdadeiro e falso – e com ela, a veracidade científica – tem sua raiz última numa forma de avaliação *típicamente moral*.

Como consequência desse retorno sobre si mesma, a veracidade característica da consciência filosófica faz a descoberta de seu *condicionamento*

pela moralidade, o que se perfaz num duplo movimento: em primeiro lugar, ela descobre que a oposição entre a *fé* e a racionalidade lógica não é tão radical quanto parecia: “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GC 344).

Para permanecer coerente consigo mesma e, desse modo, manter-se fiel à sua vocação essencial, a veracidade tem que fazer a experiência de seu parentesco com o *ideal ascético*, que constitui o cerne de todo valor religioso-moral:

aquela vontade incondicional de verdade é a *crença no próprio ideal ascético*, ainda que como seu imperativo inconsciente, que não nos enganemos a esse respeito – é a crença num valor *metafísico*, num valor *em si da verdade*, como só naquele ideal ela está titulada e garantida (ela subsiste e perece com aquele ideal) (GM III 24).

Por outro lado, tendo chegado a esse ponto, a vontade de verdade, que anima e impele sempre adiante o questionamento filosófico, não pode também deixar problematizar a exigência imperiosa e incondicional da verdade – afinal, o espanto constitui o movimento inicial da filosofia –; não pode, pois, evitar a pergunta por sua origem e razão de ser.

Por que buscamos a verdade *a qualquer preço*? Seria o contrário da verdade – o erro – pernicioso, uma ameaça para a vida, de modo que exigência de verdade a todo custo seria o resultado de um prolongado e sutil cálculo de esperteza? Qual a origem dessa fé inabalável no valor absoluto da verdade? Não seria prudente *desconfiar* dessa confiança? Não constitui também a marca registrada da consciência científica?

Nesse movimento, a pergunta pela origem da vontade de verdade se transforma na questão do valor dessa origem: não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto?

Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante

que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso. Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter-se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da ‘verdade a todo custo’ (KSA III, p. 235-236).

Se, como suspeita Nietzsche, o engano, em todas as suas formas, como ilusão, como auto-ofuscamento, como disfarce, como transfiguração, sempre se demonstrou útil à vida, considerada em seu caráter global – o que se pode constatar pelo “conhecimento do mundo animal e vegetal” (KSA XII, p. 147) –, então aquele incondicional *não quero absolutamente enganar, nem sequer a mim mesmo*, que é o lema filosófico da vontade de verdade, se impõe como um querer prescritivo que desconsidera qualquer alternativa, como violência contra si mesmo, como tirania da vontade de poder, que toma a característica forma de um imperativo categórico.

E, com isso, observa Nietzsche, plantamo-nos sobre o terreno da moral, pois

toda moral, em oposição ao *laissez aller*, é um pedaço de tirania contra a ‘natureza’, também contra a ‘razão’: isso, porém, não constitui nenhuma objeção contra ela, pois então teríamos nós mesmos que decretar, a partir de alguma moral, que toda espécie de tirania e desrazão não seria permitida. O essencial e o inapreciável em toda moral é que ela é uma longa coação (KSA V, p. 108).

Esse reino do incondicionado é a etérea pátria metafísica do Ideal, do valor absoluto, das referências supremas do Bem e do Mal. Na exigência infinita da veracidade, revela-se, pois, o valor de sua origem: ele se funda na sacralidade do Bem, que testifica a procedência divina da verdade. Como meta de um imperativo, cujo comando é categórico, a verdade se apresenta como um valor objetivo, que deve ser buscado como fim em si mesmo, tanto como meta do conhecimento teórico quanto como instância de legitimação da *praxis*. É nessa experiência que se revela a procura da verdade como um *dever* incondicional para a consciência.

A pergunta pelo valor da vontade de verdade revela, na incondicionalidade desse valor, o subsolo moral da veracidade. Revela, porém,

além disso, a pseudorradicalidade da crítica do conhecimento, comandada pela antítese entre o verdadeiro e o falso, o real e o aparente: “por trás de todas as outras estimativas de valor colocam-se imperativamente aquelas estimativas morais de valor. Suposto que estas faltem, segundo o que medimos então? E que valor tem, então, conhecimento, etc?” (KSA XII, p. 147).

No mesmo sentido, Nietzsche formula-se como questão: “o que é a busca da verdade, veracidade... senão algo moral? E sem essa estimativa de valor e suas ações correspondentes, como seria possível ciência?” (KSA XI, p. 510). Por conseguinte, a veracidade está obrigada perante si mesma a empreender a *crítica genealógica* de sua própria origem, uma crítica capaz de penetrar em seu subterrâneo moral, e revelar condicionamentos que não puderam ser trazidos à luz pelos empreendimentos críticos tradicionais.

Enfeitiçada pelo canto de sereia da ‘Circe moral’, a crítica do conhecimento não quebra o encantamento enquanto não se opera um retorno contra si mesmo da veracidade: esse é, ao mesmo tempo, o momento de sua catástrofe e de sua sublimação em honestidade intelectual, pois a confissão de seu enraizamento moral é um *dever* a que não se pode subtrair a vontade incondicional de verdade. Sob tal perspectiva genealógica, coloca-se a pergunta pelo *valor dos valores morais*; a saber, daquelas condições às quais a veracidade deve sua origem e sua força.

Revela-se, assim, que o ponto de vista da crítica do conhecimento foi, até agora, apenas pseudorradical, que a verdadeira crítica é a das valorações, das estimativas morais de valor. Revela-se também que a crítica epistemológica é, ela própria, suscitada e dirigida pela vontade de verdade, que inconscientemente a induz na direção daqueles valores morais incondicionais (como, por exemplo, Deus, a liberdade, a imortalidade da alma, a justiça, etc). Para Nietzsche, a pergunta efetivamente emancipatória é a que se dirige criticamente para o *valor* dos valores morais, que mantêm cativa a potência crítica e a vontade de conhecimento.

Questão genealógica, inteiramente nova, uma vez que, para Nietzsche, o pensamento sempre esteve, até então, como que imantado no horizonte normativo da verdade, posta como bem supremo, de origem divina. Por causa disso, a raiz moral da vontade de verdade nunca pôde ser questionada, nunca pôde aparecer como um *problema*.

Essa é precisamente a tarefa filosófica que Nietzsche reconhece como seu *proprium et ipsissimum* na história da filosofia: assumir o ponto de vista [*Standpunkt*] da consciência filosófica e da crítica histórica moderna para,

a partir dele, trazer à luz a vinculação essencial entre o ideal de veracidade e os valores fundamentais da moral vigente, fazendo ver em que medida e em que profundidade a ciência moderna ainda permanece devota (GC 345).

Para que possamos nos convencer plenamente de que o problema da origem divina e incondicionada da verdade jamais foi sequer tocado pela crítica filosófica, basta que nos aproximemos, segundo Nietzsche, dos majestosos edifícios teóricos do idealismo alemão, por exemplo, de Kant, Hegel ou Schopenhauer. “Nunca a crítica foi assestada no próprio Ideal, porém apenas no problema: de onde vem a contradição ao mesmo, por que ele ainda não foi alcançado, ou por que ele não é demonstrável, em parte ou no todo?” (KSA III, p. 147). Por essa razão, a filosofia moderna, em especial o idealismo alemão, teria efetivamente obtido êxito em sua tentativa de impor limites ao conhecimento, para conservar espaço para a fé no Ideal incondicionado.

Tal operação de salvamento ocorre seja pela subtração do Ideal ao poder corrosivo da crítica, por meio das limitações das legítimas pretensões do conhecimento, seja pela justificação filosófica da ‘ordenação moral do universo’, ou ainda por meio da interpretação do vir-a-ser histórico como processo de efetivação e autoconsciência do espírito do mundo. Permanece intocado, em todas essas variantes filosóficas, o domínio incondicionado dos valores morais, mesmo perante o rigoroso sentido histórico que caracteriza a forma moderna da consciência científica.

Para Nietzsche, entretanto, esse mesmo sentido histórico constitui uma força nova que, transfigurada em filosofia, toma plena consciência de uma nova tarefa e da necessidade com que esta se impõe. Esta tarefa consiste em aplicar o vigor da crítica histórica à questão dos valores morais e das formas de avaliação; consiste também no dever de levar às últimas consequências o escrúpulo rigoroso do historiador, que constitui o legítimo apanágio da modernidade científica, ela própria um fruto e um resultado do devir histórico da vontade de verdade – especialmente da moderna *Aufklärung*.

A exigência de aprofundar e levar adiante a questão crítica origina-se, pois, para Nietzsche, a partir do próprio interior da moderna consciência histórica, que se apresenta, destarte, como a figura contemporânea da honestidade intelectual. Sua missão consistirá em revelar por detrás de toda exigência incondicional – inclusive do valor *verdade* tomado como absoluto – a parcialidade, a perspectiva, a ‘injustiça’ essencial e necessariamente inerente a toda forma de valoração.

Nesse movimento de retorno a si e contra si, ao intentar o desvelamento de sua própria origem, a honestidade intelectual não escapa de sua experiência limite, aquela que consiste em ter de apreender o caráter problemático da moral, de toda moral. Este *experimentum crucis* da consciência moral pode ser descrito como dissolução de seu território, como o inferno de ver-se convertida no contrário de si mesma, ao ser constrangida, por dever de retidão intelectual, a reconhecer a inverdade e a improbidade de qualquer valoração.

Tenhamos à vista o enraizamento moral da vontade de verdade; tenhamos igualmente presente que, com a veracidade, permanecemos no solo e sob o domínio da moral. Ora, toda moral historicamente existente subsiste apenas como uma *determinada* perspectiva de interpretação do mundo e da vida e, portanto – na medida em que se afirma como exigência infinita –, como *tiranía*, como violência imposta contra toda a possibilidade de haver outras, várias morais.

A importância incondicional, o egoísmo cego como qual se trata si mesma toda moral quer que não possa haver muitas morais, ele não quer nenhuma comparação, também nenhuma crítica: apenas fé incondicional em si. Ela é, pois, essencialmente anti-científica – e o moralista perfeito deveria ser, já por si mesmo, um amoral [*unmoralisch*], além de Bem e Mal (KSA III, p. 510).

Esse testemunho franco, a moderna crítica filosófica deve extraí-lo do estado atual do saber científico. Se o perfeito moralista – responsável pela genealogia e pela crítica histórica da moral – já tem de ser, em virtude de seu próprio ofício, amoral (como consequência de ter-se compenetrado da anticientificidade e da imoralidade inerentes a todo imperativo de fé incondicional num Ideal moral), então a moderna consciência filosófica não pode mais deixar de reconhecer a injustiça de sua própria moralidade subjacente.

Nessa vertigem, a consciência moral se transforma no contrário de si mesma. A veracidade é conduzida a tal experimento ao sublimar-se em probidade intelectual *a qualquer custo*, guiando-se pelo valor absoluto da verdade. Não existe, para ele, nenhuma outra alternativa, senão extrair a derradeira conclusão de seus próprios valores, pois que ela se origina no território das exigências infinitas, que formam a face visível dos valores de certa moral histórica, no caso, da moral platônico-cristã.

Essa moral, como toda outra, revelou-se, entretanto, como tirânica, improba, inverídica, em sua origem: uma descoberta que constitui a maldição da honestidade intelectual moderna, que não pode se furtar ao seu derradeiro ‘tu debes’. Nele – e por ele – deve-se colocar a moral, toda moral, sob suspeição.

Ao fazer a prova de sua honestidade, tomando a si mesma como objeto, a moderna consciência filosófica vê-se, assim, submetida à força da última forma de virtude por ela mesmo cultivada, a seu derradeiro dever: o dever de retidão em relação à questão fundamental de sua própria proveniência, questão que a obriga a se proibir toda mentira, inclusive a falsa crença na incondicionalidade do ideal de verdade a qualquer preço.

Com efeito, esse ideal somente subsiste como incondicionado por força da crença platônico-cristã na origem divina da verdade; à sombra da morte de Deus, perde ele, pois, toda sustentação. Eis, portanto, o resultado da experiência limite que a honestidade intelectual realiza consigo mesma; ele conduz, como já afirmado, à desterritorialização, à perda do fundamento originário.

A derradeira virtude e o último dever devem ser tomados aqui num duplo sentido: último na acepção em que a probidade intelectual, assim como a incondicional vontade de verdade, acabou por se revelar como sendo a própria crença no ideal moral, mesmo que “essa vontade, porém, este resíduo de ideal [seja], se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais vigorosa, em sua mais espiritual formulação, esotérica de cabo a rabo, despida de todo contraforte e, com isso, não tanto seu resíduo como sua medula” (GM III 27).²

Derradeiro, por outro lado, porque o cumprimento desse dever retira legitimidade e validade incondicional a toda moral, projetando a virtude para além de si mesma, ao destituir de fundamento toda obrigação. Onde, em que se fundaria, pois, um ‘tu debes’, qual seria o substrato da virtude, se toda moral (único fundamento do dever ser) se revelou como injustiça e tirania, como seu próprio contrário? Para os ‘espíritos livres, muito livres,’ termos como honestidade intelectual, virtude, moralidade, não fazem mais sentido senão como ‘ironia’, como fórmulas, ou máscaras, com auxílio das quais se fazem ainda compreensíveis para aqueles que se mantêm prisioneiros dos preceitos morais.

² Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão depois da outra, ela tira, no fim, sua mais forte conclusão, sua conclusão *contra* si mesma; isso, porém, acontece quando ela coloca a questão “e que significa toda vontade de verdade?”... E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus amigos desconhecidos (– pois ainda não sei de nenhum amigo): Que sentido teria nosso ser inteiro, senão o de que, em nós, aquela vontade de verdade teria tomado consciência de si mesma como problema? Nesse tomar consciência de si da vontade de verdade vai, de agora em diante – disso não há dúvida nenhuma –, a moral ao fundo (GM III 27).³

Para a consciência filosófica, que retira as consequências extremas da lógica de seus próprios valores, o resultado é a autossupressão da moralidade; para ela, virtude e dever não significam senão máscaras, de que ela não pode abrir mão para a realização de *sua* tarefa, para a formulação de *seu* problema: aquele que consiste em revelar o ideal moral da vontade de verdade como *problemático*. Para ‘espíritos livres, muito livres’, para ‘novos filósofos’, amantes do ‘perigoso talvez’, tais designações não passam de “digna pompa de palavras [...], velho enfeite, quinquilharia e pó dourado de mentiras da inconsciente vaidade humana” (BM 230),⁴ sem força cogente, que não podem mais obrigar.

É a esse paradoxo da auto supressão que o texto seguinte procura dar expressão:

Em que medida a auto destruição da moral é uma parte de sua própria força. Nós europeus temos em nós o sangue daqueles que morreram por sua fé: nós consideramos a moral de modo terrível e sério: e não há nada que não tenhamos, de algum modo, sacrificado a ela. Por outro lado, nossa sutileza espiritual foi alcançada essencialmente por meio da vivissecação da consciência moral. Nós ainda não sabemos para onde somos impelidos, depois de nos termos desligado, dessa maneira, de nosso antigo solo. Mas esse mesmo solo criou em nós a força que agora nos impulsiona para longe, para a aventura pela qual somos lançados no infinito, no não provado, não descoberto – não nos resta nenhuma escolha: temos que ser conquistadores, desde que não temos nenhuma terra que gostaríamos de ‘preservar’.

³ Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴ Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho.

Não, isso vós o sabeis melhor, meus amigos! O oculto ‘sim’ em vós é mais forte que todo ‘não’ e ‘talvez’, de que são doentes e dependentes vós e vosso tempo; e se tendes de partir para o mar, vós imigrantes, a isso vos obriga uma crença... (KSA XII, p. 168).

Eis, portanto, uma questão que nos atravessa, um ‘tu deves’ de que não somos mais inteiramente os titulares, de um movimento do perguntar que não dominamos inteiramente, de uma desconcertante indiferenciação entre autor e personagem:

Nós nos emancipamos do Cristianismo não porque tenhamos vivido muito longe dele, mas porque vivemos muito perto dele, mais ainda, porque crescemos *a partir* dele – é nossa própria devoção, a mais sincera e mimada, que hoje nos *proibe* ainda ser cristão (KSA XII, p. 165).

Essa perda do solo originário, ‘que ainda gostaríamos de preservar’, Nietzsche a enuncia como risco e aventura, como um lançar-se ao desconhecido e temerário, como uma aposta no infinito. Trata-se do risco de afrontar a moral como um problema, de abalar os alicerces da crença na moral, de impugnar seu direito a essa crença.

A consciência moral do homem moderno, intelectualmente proba, não pode mais recuar diante do

problema fundamental: de onde vem a onipotência da fé? Da fé na moral? (Que se denuncia também em que as próprias condições fundamentais da vida são falsamente interpretadas em proveito da moral: apesar do conhecimento do mundo animal e vegetal) [...]. Minha tentativa: compreender os juízos morais como sintoma e linguagem simbólica, nos quais se denunciam as ocorrências do prosperar e fenecer fisiológicos, assim como a consciência das condições de conservação e crescimento: um modo de interpretação do valor da Astrologia (KSA XII, p. 147).

Como sintoma e semiótica, toda moral, todo juízo de valor, remete a condições de conservação, crescimento ou declínio fisiológico; portanto, a um domínio extramoral, não incondicional. Confrontamo-nos, então, com a moral, que deixa de ser considerada como sagrada, como dado, para passar a sê-lo como problema para os ‘bons europeus’, homens de consciência, herdeiros ricos e cumulados, eles mesmos problemáticos, da

milénar devoção cristã-europeia à veracidade; eles fazem aqui a experiência crucial do desligamento em relação à própria moralidade:

Toda essa velha moral não nos importa mais: não há aí nenhum conceito que ainda mereça respeito. Nós a sobrevivemos – não somos mais suficientemente grosseiros e ingênuos para termos que nos deixar ludibriar dessa maneira... Dito o mais cortesmente: somos muito virtuosos para tanto... E se a verdade, no velho sentido, era “verdade” somente porque a velha moral dizia *sim* a ela, podia dizer *sim* a ela, disso se segue, então, que nós não temos mais também nenhuma verdade de outrora... Nosso *kriterium* de verdade não é, em absoluto, a moralidade: nós *refutamos* uma afirmação ao demonstrá-la dependente da moral, inspirada por nobres sentimentos (KSA XIII, p. 454).

Se os problemáticos herdeiros da moral cristã-europeia são demasiado virtuosos para ainda prestar ouvidos a qualquer ‘lei moral acima de nós’, é porque essa moral se autossuprimiu, cumprindo, desse modo, o destino de todas as coisas veneráveis que existiram sobre a terra:

Todas as grandes coisas sucumbem por si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim o quer a lei da vida, a lei da necessária auto-superação que está na essência da vida – sempre esse chamado alcança por último o próprio legislador: *paterem legem, quam ipse tulist* (GM III 27).⁵

A esse resultado nos conduz a catástrofe da consciência moral, por dever de honestidade intelectual. Partíramos de uma crença no valor absoluto da veracidade. Ao fim do percurso, perguntamos pela crença que nos *obriga*, a nós imigrantes, que abandonamos para sempre o porto seguro da moral, a nos *desobrigar* do dever de obediência a seus imperativos. Justamente *nessa crença* se revela o engajamento moral da crítica da moral por Nietzsche: trata-se da esperança na possibilidade do além-do-homem, na abertura de novos horizontes para a aventura humana na história, de presságios que se delineiam à sombra terrificante do niilismo extremo.

“Isso constitui a maior *diferença*: se sentimos esse estado de necessidade constringente [*Nothstand*] como estado de indignância, ou se o alcançamos com a ponta do pensamento [*Spitze des Gedankens*] e uma certa

⁵ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, ligeiramente alterada.

força de imaginação histórica; precisamente como um problema” (KSA III, p. 147). Trata-se, pois, fundamentalmente, do modo como se pode vivenciar e fazer a experiência da necessidade extrema: a partir do ponto de vista da indignação, ou do excedente de força, que é capaz de apreendê-la com o gume afiado do pensamento crítico.

Excurso sobre a autossupressão e a dialética do esclarecimento: para uma aproximação entre Nietzsche, Horkheimer e Adorno

Um enredamento semelhante pode ser atestado na metáfora nietzscheana, de acordo com a qual a moderna cultura científica, tendo chegado ao limite de suas possibilidades lógicas, ‘acaba por morder a própria cauda’, voltando-se contra si mesma, num processo de autodissolução.

Lessing, o mais honesto dos homens teóricos, atreveu-se a declarar que a ele importava mais a busca da verdade do que esta mesma: com isso ficou a descoberto o segredo fundamental da verdade, para perplexidade, mais ainda, para a irritação dos cientistas. Certamente, junto a esse conhecimento isolado encontra-se, como um excesso de honestidade, senão de soberba, uma profunda *representação delirante*, que pela primeira vez veio ao mundo na pessoa de Sócrates – aquela crença inabalável de que, seguindo o fio condutor da causalidade, o pensar alcança até os abismos mais profundos do ser, e que o pensar é capaz não somente de conhecer o ser, mas até de *corrigi-lo*. Este sublime delírio metafísico foi acrescentado como instinto à ciência, e a conduz, sempre e sempre de novo, até aqueles limites nos quais ele tem de se converter em *arte: que é o que propriamente se tem em vista nesse mecanismo* (NT 15).

O desdobrar-se dessa potência consiste num incessante arrancar véu após véu, que impele a racionalidade científica sempre avante, compulsivamente em busca da verdade, pois é a procura que constitui o verdadeiro interesse, a busca infinita, mais que a verdade episodicamente desvelada. Também em Nietzsche aparece uma imbricação reversível entre lucidez e delírio, emancipação e compulsão. Para ele, a força que, do interior, anima o progresso da razão esclarecida é haurida numa *Wahnvorstellung*, ou seja, numa obscura potência delirante, que afinal acaba por ser compelida a revelar sua verdadeira natureza:

Mas agora a ciência, aguilhada por sua vigorosa ilusão, corre pressurosa e irrefreável até aqueles limites, nos quais fracassa seu otimismo, oculto na essência da lógica. Pois a periferia do círculo tem muitos e infinitos pontos, e enquanto ainda não é possível prever de modo algum como poderia alguma vez ser completamente medido o círculo, o homem nobre e talentoso atinge de maneira inevitável, e antes de chegar à metade de sua existência, tais pontos fronteiros da periferia, onde ele se detém naquilo que é impossível de esclarecer. Quando ele vê aqui, para seu espanto, como a lógica, chegando a esses limites, enrosca-se sobre si mesma e finalmente morde a própria cauda (NT 15).

Trata-se de um percurso verdadeiramente trágico, aos olhos de Nietzsche, pois nele a racionalidade científica se encaminha, *motu proprio*, em direção à perempção, pois uma cultura assentada no princípio da cientificidade *tem de* sucumbir tão logo comece a se tornar *ilógica*, isto é, a recuar diante de suas próprias inevitáveis conclusões, evitando levar às derradeiras consequências a lógica de seus próprios valores.

Enquanto o infortúnio que dormita no seio da cultura teórica começa a angustiar pouco a pouco o homem moderno, e este, inquieto, recorre a certos meios para conjurar o perigo, retirando-os do tesouro de sua experiência, sem acreditar realmente, ele próprio, em tais meios; quer dizer, enquanto o homem moderno começa a pressentir suas próprias consequências: certas naturezas grandes, de inclinações universais, souberam utilizar com incrível sensatez o arsenal da própria ciência para mostrar os limites e o caráter condicionado do conhecer em geral, e para negar com isso decididamente a pretensão da ciência de possuir uma validade universal e metas universais: e essa demonstração foi reconhecida pela primeira vez como tal aquela representação delirante que, pela mão da causalidade, se arroga a pretensão de poder de perscrutar a essência mais íntima das coisas (NT 18).

Também podemos perceber em Nietzsche que o ‘tornar-se ilógico’ da modernidade científica tem seu correspondente político na denegação da dominação e da exploração. O otimismo encastelado na essência da lógica e da dialética prometia a libertação do medo ancestral e o domínio integral das forças da natureza. O que acontece quando os frutos desse otimismo amadurecem, no plano da sociedade, e esta passa a exigir o cumprimento das promessas de felicidade terrestre universal? Para Nietzsche, também a cultura

fundada no princípio da racionalidade científica tem como condição de existência o reino do trabalho, da necessidade, da não liberdade. No entanto, em seu otimismo, essa cultura é levada à necessidade de *denegação dessa dependência*.

Por isso, uma vez consumido e desgastado o efeito das

belas palavras sedutoras e tranquilizadoras a respeito da ‘dignidade do ser humano’ e da ‘dignidade do trabalho’, [ela] se encaminha pouco a pouco na direção de uma horripilante aniquilação. Nada há de mais terrível do que um estamento bárbaro de escravos que tenha aprendido a considerar sua existência como uma injustiça, e que se disponha a tirar vingança não somente por si mesmo, como para todas as gerações. Frente a tais ameaçadoras tempestades, quem se atreverá a apelar com ânimo seguro a nossas pálidas e fatigadas religiões, que degeneraram em seus fundamentos até converter-se em religiões de doutos: de tal modo que o mito, pressuposto necessário de toda religião, já está por toda parte tolhido, e até mesmo nesse domínio conseguiu impor-se aquele espírito otimista, do qual acabamos de dizer que é o germe do aniquilamento de nossa sociedade (NT 18).

Se, para Nietzsche, a dominação não pode mais ocultar-se em sua verdade, uma vez desgastado o efeito sedutor das representações tranquilizadoras, o mesmo se verifica em Adorno e Horkheimer: o instrumento, com o qual a burguesia chegou ao poder, desencadeamento das forças, liberdade universal, autodeterminação, em resumo, o Esclarecimento, voltou-se contra a burguesia, tão logo ela, como sistema de dominação, foi compelida à repressão. O Esclarecimento, em conformidade com seu princípio, não se detém nem mesmo perante o mínimo de crença, sem o qual o mundo burguês não pode existir. Ela não proporciona para a dominação o serviço confiável, que a ela foram prestados sempre pelas velhas ideologias. Sua tendência antiautoritária, que, embora apenas subterraneamente, comunica-se com aquela utopia no conceito da razão, torna-a finalmente, para a burguesia estabelecida, tão hostil quanto a aristocracia, com a qual esta também então se reuniu logo cedo.

O princípio antiautoritário tem, finalmente, de se converter em seu próprio contrário, em instância contra a própria razão: a destruição, levada a efeito por esse princípio, de tudo o que em si mesmo é obrigatório, permite à dominação decretar e manipular soberanamente as obrigações que, a cada vez, são para ela adequadas. Depois da virtude burguesa e da

filantropia, para as quais ela não tinha mais nenhuma boa razão, a filosofia propalou então também a autoridade e a hierarquia como virtudes, quando estas, há tempo, em virtude do Esclarecimento, tinham se tornado mentiras. Porém, mesmo contra tal perversão de si mesmo, o Esclarecimento não tinha nenhum argumento; pois, perante a *ratio*, a verdade mais pura não goza de qualquer privilégio sobre o disfarce, a racionalização, se ela não evidenciou nenhum privilégio prático em seu favor. Com a formalização da razão, a própria teoria se torna, na medida em que quer ser mais do que um signo para modos neutros de procedimento, um conceito incompreensível, e o pensamento vale como significativo somente depois da renúncia ao sentido. Atrelada ao modo de produção dominante, o Esclarecimento, que anseia pelo solapamento da ordem tornada repressora, dissolve-se a si mesmo (HORKHEIMER; ADORNO, 1987, p. 116).

Eis, portanto, de onde se nutre o vigor da crítica de Nietzsche: nela se consoma a auto-dissolução do Esclarecimento, entendido como filosofia da ordem opressora e repressiva. A brutalidade teórica da moral dos senhores e dos escravos é a contraface da denúncia antecipatória da barbárie vigente na dominação real, recusa intransigente da edulcoração hipócrita da violência. No fundo, a realização efetiva da genealogia pode ser vista como o avesso de seu cinismo patente – e justamente por isso expondo o cancro que consome por dentro o processo civilizatório ocidental.

Ao elevar o culto da força à doutrina histórico-universal, o fascismo alemão conduziu-o, ao mesmo tempo, ao próprio absurdo. Como objeção contra a civilização, a moral dos senhores denuncia, inversamente, os opressores: o ódio contra os instintos atrofiados denuncia objetivamente a verdadeira natureza dos amestradores, que vem à luz em suas vítimas. Como grande potência, porém, e como religião do estado, a moral dos senhores se coloca inteiramente à mercê dos poderes civilizatórios *that be*, da compacta maioria, ao ressentimento e a tudo contra o que ela uma vez esteve. Nietzsche é refutado pela própria efetivação, e ao mesmo tempo a verdade nele é liberada, que apesar de todo dizer-sim à vida, era hostil ao espírito da efetividade (HORKHEIMER; ADORNO, 1987, p. 124).

É inegavelmente oportuno, nesse contexto, evocar a metáfora dos construtores de casas, em *Assim falou Zaratustra*: quando o personagem título se dispôs a verificar se entrementes o homem se tornara maior ou menor, ele se impressiona precisamente diante da aparência de suas casas:

E, uma vez, vendo uma série de casas novas, admirou-se e disse: ‘Que significam essas casas? Em verdade, não foi uma grande alma que as colocou aí à própria semelhança [...] E esses aposentos e essas câmaras! Há *homens* que consigam entrar e sair daí? Parecem-me feitos para bonecas de seda ou para gulosos, que também deixam que neles próprios se deguste algo (ZA, Da virtude amesquinhadora).

É no espírito dessa brutal denúncia da pequenez dos amestradores, das potências que gerenciam a regressão do humano como barbárie civilizada, como rebaixamento de valor e domesticação do homem, que a genealogia nietzscheana reata com a utopia contida no conceito kantiano de razão: aquele ideal de uma livre vida em comum, na qual os homens se organizariam como sujeito universal; ou seja, numa universalidade verdadeira, em que a particularidade das diferenças acidentais entre as pessoas seria suprassumida na identidade, até então reprimida, de seus interesses fundamentais.

Assim, a civilização conduz de volta à terrível natureza, como a seu derradeiro resultado. O amor mortal, sobre o qual, em Sade, incide toda a luz da apresentação, e a soberba pudendamente sem-vergonha de Nietzsche, que desejaria a todo preço poupar o sofredor do envergonhamento: a imaginação da crueldade como a da grandeza procede no jogo e na fantasia tão duramente com os homens como então o fascismo alemão o faz na realidade. Todavia, enquanto o colosso do efetivo, sem consciência, o capitalismo sem sujeito, realiza cegamente a aniquilação, o delírio do sujeito rebelde deixa-se dever a ela sua realização, e assim irradia com incisiva frieza sobre os homens maltratados como coisas o amor invertido que no mundo das coisas toma o lugar do amor imediato. A doença se torna sintoma do convalescer. O delírio reconhece na transfiguração da vítima sua humilhação. Ele se iguala ao colosso da dominação, que ele não pode superar corporalmente. Como horror, a imaginação procura confrontar o horror (HORKHEIMER; ADORNO, 1987, p. 131).

Autossupressão da Justiça

Ethos é, na filosofia de Nietzsche, antes de tudo, ‘eticidade do costume’ – ou seja, o processo pré-histórico de autoconfiguração do gênero homem, a transição do estado de natureza para a condição de *homo sapiens*,

tendo por base a instituição e a fixação de usos e costumes [*Gesittung*]. Para Nietzsche, *ethos, mos*, é o que transforma hominídeo insitintivo em *zoon politikon*. A construção de esquemas e referências elementares para o agir, orientado por interesses e valores constitui o horizonte primitivo do *ethos* como hábito, como comportamento que se caracteriza como uma repetição constante de certo plano ou programa de ações, constituindo, portanto,

em sua origem, aquilo que ocorre freqüentemente ou quase sempre [*pollákis*], embora nem sempre [*aei*], nem em virtude de uma necessidade natural. Daí a oposição entre *étebi* e *physei*, o habitual e o natural. O *ethos*, nesse caso, denota uma constância no agir que se contrapõe ao desejo [*órexis*]. Essa constância do *ethos* como disposição permanente é a manifestação e como que o vinco profundo do *ethos* como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades (VAZ, 1988, p. 14).

Também para Nietzsche, *ethos* remete à dimensão praxeológica do existir humano, que, por sua vez, tem como pressuposto antropológico e psíquico a faculdade de rememoração. Mas possibilidade da memória é justamente aquilo que carece ser explicado, uma vez que tem contra si a mais poderosa das forças do organismo animal – a potência digestiva e metabólica do esquecimento.

Como é possível criar um animal que possa fazer promessas – esta é, para Nietzsche, precisamente a tarefa paradoxal que a natureza se propôs com respeito ao homem. Este seria

o autêntico problema do homem... O fato de que tal problema se encontre resolvido em grande parte tem que parecer tanto mais surpreendente a quem saiba apreciar inteiramente a força que contra ela atua, a força do *esquecimento* (GM II 1).⁶

Ser capaz de lembrar é devir-homem – e a criação da memória é uma tarefa que não se confunde com simples mnemo-técnica, pois gravar algo na memória, por meio de procedimentos regrados, já pressuporia a própria faculdade da memória como um dado, o que configura um raciocínio circular. Portanto, o devir-homem por meio da memória é um paradoxo: memória e mnemo-técnica constituem, na origem, uma só e mesma coisa:

⁶ Tradução nossa.

a mnemo-técnica *cria* a memória da vontade. Essa tarefa só se realiza pela instrumentalização da violência e das representações de valor.

Como imprimir algo nesse entendimento de instante, entendimento em parte obtuso, em parte aturdido, nessa vivente capacidade de esquecimento, de tal maneira que permaneça presente? [...] Pode-se imaginar que esse antiquíssimo problema não foi resolvido precisamente com respostas e meios delicados; talvez não haja, na inteira pré-história do homem, nada mais sinistro e terrível que sua *mnemo-técnica*. Para que algo permaneça na memória, grava-se-o a fogo; somente o que não cessa de *causar dor* permanece na memória – este é um axioma da mais antiga Psicologia que existiu sobre a terra (por desgraça, também da mais prolongada) (GM II 3).⁷

Na memória se implanta também a primeira forma de pensamento causal, ou seja a promessa. Prometer pressupõe a lembrança da palavra empenhada, uma memória da vontade, um elo causal entre o que alguém promete e o que faz, como resolução da promessa. Esta é a forma mais incipiente, e propriamente humana de natureza, ou seja, de pensamento causal, a figura mais primitiva de regularidade que se desenvolverá como racionalidade científica, como relação de causa e efeito.

A promessa enseja, pela primeira vez na pré-história do humano, a noção de *necessidade*, da distinção entre o absolutamente fortuito e o voluntário, do vínculo lógico entre os eventos no tempo, cuja primeira forma consiste na ligação entre um ato de vontade (‘eu quero’, ‘eu prometo’) e a realização efetiva desse empenho numa ação, num momento ulterior do tempo. Para prometer, é necessário colocar em suspenso a força animal do esquecimento, que não pode distinguir nenhuma outra dimensão temporal além do presente. Uma memória da vontade – a *fons et origo* de toda moralidade – só se configura à contracorrente de uma potência imensa de esquecimento.

Promessa e obrigação situam-se, pois, no limiar do processo civilizatório, de modo que a hominização principia sobretudo como resposta e responsabilidade, o que se situa no âmbito jurídico-econômico da troca, da compra, venda, crédito, posto que é nisso, essencialmente, que consiste a primitiva promessa e o empenho da palavra. Conceitos ético-morais que a tradição considerava apanágios da ‘natureza humana’, como marcas de

⁷ Tradução nossa.

nossa semelhança com a divindade – por exemplo, consciência do dever, responsabilidade, obrigação, culpa –, provêm, segundo Nietzsche, da esfera das relações econômicas e jurídicas.

Como subesfera do sistema normativo, o direito não provém da moral; ao contrário, a raiz pré-histórica de toda moralidade deve ser buscada no direito, sobretudo no direito das obrigações.

O sentimento de culpa [*Schuld*], da obrigação pessoal [...] teve sua origem [...] na mais antiga e originária relação pessoal que existe, na relação entre compradores e vendedores, credores e devedores: foi aqui que, pela primeira vez, se enfrentou pessoa a pessoa, foi aqui onde, pela primeira vez, as pessoas se *mediram* entre si. Ainda não se encontrou nenhum grau tão baixo de civilização no qual não seja possível observar algo dessa relação [...]. É nessas relações, cabalmente, onde se trata de *fazer* uma memória em quem faz promessas; será nelas, cabalmente – é lícito suspeitá-lo com malícia –, onde haverá uma jazida para algo de duro, cruel, penoso.

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para dar uma garantia da seriedade de sua promessa, para impor dentro de si, para sua consciência, a restituição de um dever, como uma obrigação, empenha ao credor, em virtude de um contrato e para o caso de que não pague, outra coisa que todavia *possui*, outra coisa sobre a qual tem poder, por exemplo, seu corpo, ou sua mulher, ou sua liberdade, ou também sua vida (GM II 3).⁸

Ao contrário de vários teóricos do direito, Nietzsche não considera o direito penal como o limiar mais recuado na gênese do direito e da sociedade. Para ele, a sociabilidade humana, ou, para melhor dizê-lo, a humanidade do homem, se forma a partir da avaliação, da capacidade de fixar valores e equivalências ou representações econômico-jurídicas. Penas, castigos, são instrumentalizados em termos de equivalências, acopladas ao dispositivo da

⁸ Tradução nossa. Respectivamente II, 8 e 5. É necessário ter em vista que o conceito de obrigação tem longa e importante tradição no jusnaturalismo alemão. O primeiro capítulo de *De jure naturae et gentium*, de Samuel Pufendorf, identifica como qualidades morais operativas das ‘entidades morais’ o poder, o direito e a *obligation*. “Qualidades morais operativas são passivas ou activas. Destas, as espécies mais nobres são: poder, direito e obligation” (PUFENDORF, 1934, Livro I, p. 19-21, aqui especialmente p. 18). Já anteriormente, na obra de Hugo Grotius, e depois em Samuel Pufendorf e Christian Tomasius, o conceito de obrigação adquire centralidade na filosofia do Direito. Em ligação com o conceito de dever, tornar-se-á categoria fundamental da filosofia prática de Kant.

obligatio de direito pessoal – todo um regime de castigos adquire sentido como *equivalente* de lesões. Desse solo antropológico emerge o imaginário religioso, assim como os mais refinados conceitos da moralidade: o puro sentimento do dever, o senso de responsabilidade, a consciência culpa, como voz interior da consciência moral, assim como a ideia de autonomia da vontade. No entanto, a *pudenda origo* dessas representações há que se buscar no terreno econômico-jurídico do débito e do crédito, com o séquito de representações correspondentes, como pesos e medidas, preços e equivalências. É aqui também que se situa a fonte originária do sentimento de justiça.

Para Nietzsche, o mais remoto cânon de justiça e da equidade na terra forma-se a partir de uma transposição da matriz obrigacional do débito e do crédito, que passa a funcionar como princípio regulador das relações entre as formas mais incipientes de ordenação comunitária. ‘*Tudo* pode ser pago’ – este seria

o mais antigo e mais ingênuo cânon moral da *justiça*, o início de toda “benevolência”, de toda “equidade”, de toda “boa vontade”, de toda objetividade na terra. Justiça, nesse nível, é a boa vontade, entre os de potência mais ou menos igual, para entrar reciprocamente em composição, para “pôr-se de acordo” por meio de uma compensação; – e, em relação aos de menor potência, para *coagi-los* a entrar em composição entre si (GM II 8).⁹

Inspirado parcialmente nos estudos de Rudolph von Jhering sobre o direito romano, Nietzsche reconstitui o desenvolvimento do sentimento de justiça. Como von Jhering, Nietzsche se volta para a instituição penal do *bando* [*Bann*] no primitivo direito germânico como ilustrativa da transposição da *obligatio* de direito pessoal para o plano das relações entre as organizações sociais e seus membros. A figura do banimento, no direito germânico arcaico, é o ancestral do *homo sacer* no direito romano, indicando a expulsão do infrator das esferas de proteção do ordenamento jurídico da comunidade.

O banimento corresponderia, então, a um desligamento subsequente ao rompimento da *obligatio*, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da comunidade, onde reinam a paz e a lei [*Friedlosigkeit*], expondo o infrator desprotegido à violência e ao arbítrio de forças naturais ou humanas.

⁹ Tradução nossa.

O infrator é um devedor que não apenas não retribui as vantagens e benefícios a ele conferidos, como até mesmo agride seu credor: por isso, a partir de então, são-lhe retirados, como é justo, todos esses bens e vantagens – agora faz-se lembrar a ele, pelo contrário, *aquilo que significavam esses bens* (GM II 9).

É dessa mesma fonte antropológica que Nietzsche faz derivar a religião. Os primeiros rudimentos do sentimento religioso derivam, segundo ele, de uma resignificação da matriz do débito e crédito econômico-jurídicos, que passa a dar sentido às relações entre as gerações existentes e os antepassados, fundadores das primeiras comunidades. Nesse plano, a existência e a prosperidade da comunidade é vivida e interpretada como dádiva e dívida para com o ancestral.

Aos ancestrais a comunidade deve a vida sob a proteção da sociedade, a paz, a lei, a ordem e a prosperidade. De acordo com essa lógica, à medida em que se incrementa a força de uma comunidade, cresce também a representação imaginária do poder dos antepassados, até formar-se a figura de um poderio tão elevado e remoto, cujas proporções são afinal superdimensionadas como sobre-humanas, heroicas, divinas (ou os deuses, os heróis, o Deus) – expressão na imaginação e na sensibilidade religiosa da onipotência de seu fundador divinizado.

É por esse caminho que à ulterior formação de poderosas sociedades imperiais sempre acaba por corresponder o surgimento de uma forma de monoteísmo, com o domínio universal do Deus único e onipotente. O incremento do poder material da sociedade corresponde a uma progressiva intensificação do sentimento de dívida para com o Deus-Ancestral, de cuja vontade são expressões as leis, instituições, usos e costumes da comunidade.

A reverência e o culto, sobretudo, porém, a obediência, são os equivalentes com que se pode quitar essa dívida. É certo que esse resgate só pode ser realizado em circunstâncias e condições excepcionais, pois a dívida praticamente recobre a existência e o vigor da própria comunidade. Mas credor e devedor permanecem numa relação *externa*, jurídica e econômica – mesmo quando a dívida tornou-se quase impagável. Esse é o sentido das variadas formas religiosas de jubileu: o resgate de um débito incomensurável.

Com apoio numa sutil hermenêutica da polissemia contida na palavra alemã *Schuld* (que significa tanto dívida como culpa), Nietzsche sustenta que os principais conceitos, sentimentos e estimativas *morais* de valor são internalizações e sublimações desses materiais originários do universo

jurídico do débito e do crédito. O sentimento (moral) de culpa, incondicionalmente vigente no foro íntimo, é uma transformação qualitativa do sentimento jurídico, econômico e religioso de *ter dívidas*, desta vez operante de modo internalizado, uma transfiguração do credor e do devedor jurídicos em instâncias internas da consciência de culpa.

Esses genealogistas da moral que existiram até agora imaginaram, ainda que seja apenas de longe, que, por exemplo, o capital conceito moral de ‘culpa’ procede do muito material conceito ‘ter dívidas’? Ou que a pena, enquanto *compensação*, se desenvolveu completamente à margem de todo pressuposto acerca da liberdade ou falta de liberdade da vontade? – E isso até o ponto em que antes se necessita sempre de um *alto* grau de humanização para que o animal ‘homem’ comece a fazer aquelas distinções, muito mais primitivas de ‘intencionado’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘imputável’, e seus contrários e a *tê-los* em conta ao fixar a pena. Esse pensamento agora tão corrente e aparentemente natural, tão inevitável que se teve que adiantá-lo para explicar como chegou a aparecer na terra o sentimento de justiça, ‘o réu merece a pena *porque* teria podido agir de outro modo’, é de fato uma forma alcançada mui tardiamente, mais ainda, uma forma refinada do julgar e raciocinar humanos (GM II 4).¹⁰

Todo o refinamento moral de que tanto se orgulha a humanidade pressupõe sinistras condições de engendramento.

Quando o homem considerou necessário fazer para si uma memória, tal coisa jamais se realizou sem sangue, martírios, sacrifícios; os sacrifícios e empenhos mais espantosos (entre eles os sacrifícios dos primogênitos), as mutilações mais repugnantes (por exemplo, as castrações), os modos mais cruéis de rituais de todos os cultos religiosos (e todas as religiões são, em seu derradeiro fundo, sistemas de crueldade) – tudo isso tem sua origem naquele instinto que soube adivinhar na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica (GM II 4).¹¹

Para Nietzsche, não se deveria retroprojetar na pré-história humana os conceitos modernos de credor e devedor como “sujeitos de direito”.

¹⁰ Tradução nossa.

¹¹ Tradução nossa.

Quando se recorre a noções elementares do direito pessoal, é preciso fazê-lo com o cuidado prescrito pelo sentido histórico, devolvendo a própria noção de pessoa ao fluxo de significações variáveis, assim também como é necessário relativizar historicamente a noção complementar de sujeito de direito.

Nietzsche tem aguda consciência do emprego ideológico de categorias jusfilosóficas como pessoa e sujeito de direito, deslocadas de seu contexto histórico-político de origem. Para ele, a noção de pessoa como sujeito de direito é uma ideia essencialmente moderna, e para sustentar tal afirmação Nietzsche se louva em resultados da jurisprudência etnológica e de antropologia cultural colhidos em jusfilósofos como Albert Hermann Post (a respeito da figura dos sujeitos de direitos); ou de Josef Kohler (a respeito da relação entre dívida [jurídica] e promessa). Com base nessas fontes de jurisprudência etnológica, Nietzsche mobiliza seus ataques contra o que ele considera resíduo metafísico tanto no historicismo continental, quanto contra o social-darwinismo anglo-saxão.

Nesse horizonte teórico e polêmico, é importante não perder de vista que a crítica nietzscheana aos conceitos modernos de sujeito, de direito e de pessoa tem como alvo preferencial aquela que Norberto Bobbio (2007, p. 51) considerava “a maior obra de teoria geral do direito de seu tempo, isto é *Der Zweck im Recht*”, *A finalidade no Direito*, de Rudolph von Jhering. Todavia, essa crítica não exclui a profunda influência sobre Nietzsche dos estudos de von Jhering a respeito da evolução do direito romano e de sua história.

Para ilustrar essa oposição, talvez seja pertinente transcrever uma passagem de Albert Herrmann Post, para ilustrar uma das fontes teóricas de que Nietzsche se vale para desconstruir a pretensa naturalidade supra-histórica da noção de pessoa como sujeito de direito:

No ordenamento gentilício e senhorial, a personalidade jurídica individual é pouquíssimo desenvolvida, de modo que se pode dizer que o indivíduo, sujeito de direito, como o conhecemos hoje, não existe. Somente com a desagregação daquelas formas de organização, que, sob todos os aspectos, fazem-no quase desaparecer nos grupos sociais, o indivíduo emerge como centro independente da vida social (POST, 1906, p. 368-369).

Para Nietzsche, portanto, o entendimento moderno de sujeito de direito difere consideravelmente dos sujeitos de antigos ordenamentos jurídicos. Neles não há pessoas individualmente consideradas; a noção de

personalidade remete a comunidades de estirpe, representadas, por exemplo, pelos primitivos clãs, tribos ou *gens*, fundados em laços de parentesco consanguíneo e praticando a vingança privada. Nas relações entre tais formas incipientes de complexos comunitários, toda responsabilidade é coletiva e a vingança é prerrogativa do grupo.

Percebe-se também que a força do argumento nietzscheano é haurida, em grande parte, do entrecruzamento entre a pré-história da memória e a reflexão sobre a gênese da justiça. É também nesse domínio que se deve procurar os obscuros começos da sociedade e do Estado – mais uma vez em ruptura explícita com a clássica explicação jusnaturalista, fundada na racionalidade de um pacto originário.

Também aqui – e talvez principalmente aqui, nos tempos mais remotos da espécie – a humanidade não pode se furtar à confissão de sua *pudenda origo*:

Empreguei a palavra *Estado*: já se compreende a que me refiro – a uma horda qualquer de loiros animais de rapina, uma raça de conquistadores e de senhores que, organizados para a guerra e dotados de força de organizar, coloca sem escrúpulo algum suas terríveis garras sobre uma população talvez tremendamente superior em número, porém ainda informe, errante. É assim, com efeito, que se inicia na terra o *Estado*. Penso que desse modo fica refutada aquela fantasia que o fazia começar com um *contrato* (GM II 17).¹²

Assim como a formação da consciência moral é um processo conduzido inteiramente pela violência e pela crueldade ritualizadas em práticas penais, ajustadas ao cenário jurídico da *obligatio*, assim também se passa com os rudimentos do Estado. Este não tem origem nos desígnios da Providência, nos propósitos da natureza, ou nas astúcias da razão, mas no conflito e na usurpação. Nada mais avesso à perspectiva de Nietzsche do que o modelo jusnaturalista, representado por Hugo Grotius, que fundamenta a instituição da sociedade e do Estado numa disposição simultaneamente racional e social da natureza humana, inaugurando a moderna fortuna crítica da noção de *recta ratio*.

A inteligibilidade do direito, em especial de sua conformação como ordenação jurídica da sociedade política, não é o *medium* pacificador de um contrato social fundante, que institui o Estado e legitima a autoridade política.

¹² Tradução nossa.

Direito, Estado e sociedade surgem a partir de relações de força, de poder e dominação. Em *Para a genealogia da moral*, ‘o Estado’ é pensado como um aparato de instituições e procedimentos coercitivos cuja função consiste em dar forma e ordenação social ao caos pulsional do bicho ‘homem’, ajustando-o à ‘camisa de força da sociedade e da paz’.

A obra própria do Estado consiste, pois, na criação da sociedade, transcendendo o círculo mais restrito das famílias e tribos, mediante a coerção e a violência, para promover a elevação e a transfiguração de uma natureza bárbara. Analogamente, o direito não é nem o oposto absoluto, nem a negação, mas o regramento da força.

As sociedades que se baseiam em contratos entre indivíduos singulares, escreve Post,

são comuníssimas em nossa vida civil hodierna. [...] Ao invés disso, na organização gentilícia, territorial e senhoril da sociedade são debilmente desenvolvidas: mas se esses tipos de ordenamento decaem, vê-se aquele tipo de associação difundir-se em toda parte energicamente. [...] As antigas formas de organização social mostram-se hostis ao espírito de livre associação e, em vários aspectos, obstaculizam seu desenvolvimento. Sobretudo isso deve ser dito da organização feudal, especialmente se a escravidão é aí muito difundida. Na Roma antiga pode-se encontrar debilíssimos sinais de formação de livres corporações (POST, 1906, p. 370).

Ao lado dessa tentativa de pensar a gênese da civilização com apoio em categorias jurídicas extraídas tanto do direito penal, como os castigos, como do direito pessoal, como a *obligatio*, deve-se destacar o esforço de Nietzsche no sentido de empreender uma *história natural do dever e do direito*. Parte importante de seu método genealógico, essa tarefa permite uma concepção de direitos e deveres em termos de uma equação entre direito e força, que inscreve a violência no interior da gênese do direito, e se funda num conceito extremamente sofisticado de poder, que extrapola os limites da filosofia jurídico-política clássica, podendo aportar valiosa contribuição para a reflexão contemporânea.

De acordo com Nietzsche, o direito e a política se enraízam na força e na violência. Contrapondo o realismo de Tucídides ao idealismo de Platão, Nietzsche faz apelo a uma atitude de ‘coragem em face da realidade’ para refletir sobre uma história natural do direito. E aqui me permito abrir um breve parêntese para tratar um pouco mais de perto da originalidade do conceito nietzscheano de poder.

No pensamento nietzscheano [...] um papel central é concedido ao medo e à violência nas relações inter-individuais. Também o direito é reconduzível aos temas do medo e da violência (ou força, ou potência). Segundo Nietzsche, a “dimensão do direito, como de resto de toda cultura, é humana, demasiado humana”; ele se aproxima dela, pois, depois de ter desbastado o campo de grande parte daqueles preconceitos que, também nesse setor específico, tendem substituir a realidade pelas projeções ideológicas de desejo (ESCOBAR, 2003, p. 49).

A esse respeito, cabe citar o aforismo 93 do primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, que se inicia pela sugestiva epígrafe: *o direito do mais fraco*, que testemunha do refinamento e sofisticação do conceito nietzscheano de poder:

quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderoso, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a isso é poder destruir-se a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de *paridade*, com base na qual se podem estabelecer direitos.

O inimigo enxerga vantagem na conservação. – Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor. O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum juris habe* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder], (ou, mais precisamente, *quantum potentia vale quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]) (HH I 93).¹³

¹³ Curiosamente, encontramos em Michel Foucault o problema colocado em termos essencialmente correspondentes: “certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade. Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação – não haveria de forma alguma relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 277). Nada mais esclarecedor acerca da mobilidade, labilidade, instabilidade e, sobretudo, reversibilidade das relações de poder, tanto para Nietzsche quanto para Foucault.

Assim, direitos e deveres se originam dos pactos, de tal maneira que, onde não existem os últimos, também inexistem os primeiros. Por outro lado, onde direitos e deveres são mantidos e predominam, isso ocorre com base no reconhecimento da manutenção dos graus de poder em que se funda a relação. “Assim nascem os direitos: graus de poder reconhecidos e assegurados. Se as relações de poder mudam substancialmente, direitos desaparecem e surgem outros – é o que mostra o direito dos povos em seu constante desaparecer e surgir” (A 112).

Situações de justiça e direito são sobretudo situações de *equilíbrio de forças*. Por isso, se nosso poder se debilita, extinguem-se nossos direitos, e se nos tornamos superpoderosos, os outros deixam de ter direito sobre nós, tal como reconhecíamos nós mesmos a eles tais direitos. Desse modo, a esfera normativa do direito não suprime o conflito efetivo ou latente, nem a violência real ou virtual presente nas relações de dominação. Pelo contrário, ela as pressupõe, demarcando seus limites, como um plano de regramento.

A existência de direitos depende, assim, do equilíbrio reconhecido entre múltiplas e variadas correlações entre forças. Ele não se efetiva na e pela representação de uma validade objetiva da lei, ou da natureza cogente das disposições normativas, menos ainda por um pretenso consenso isento de coação – pactos são rituais que põem fim temporariamente a um conflito que permanece latente.

Por essa razão, escreve Nietzsche, o ‘homem justo’ requer, permanentemente,

a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: – portanto, ser justo é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito *espírito* bom (A 112).

Apesar da barbárie e de todo “idiotismo” de sua pré-história, a genealogia do sentimento de justiça pode apontar, como resultado tardio, a gestação de uma “boa vontade”, de um “espírito muito bom”, como predicados e virtudes do “homem justo”. São essas virtudes que animam a reconstituição de mais um percurso de autossuperação, que se desdobra a partir dessas virtudes, e que culminam na superação *da justiça pela graça*. Penso que essa figura corresponde à dissolução e à superação do vínculo mítico ancestral entre direito, justiça e violência, a partir de

uma intensificação do sentimento de poder, que o altera substancialmente, transfigurando-o por sublimação.

Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar. O “credor” se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. “Que me importam meus parasitas?”, diria ela: “eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!”... A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito” (GM II 10).

Essa (auto)superação da justiça da lei pela graça encontra um paralelo fecundo em outra figura de autossuperação: a transfiguração da força em beleza, já presente em *Assim falou Zaratustra*, assim como a sublimação da crueldade em cultura, tematizada desde os escritos do jovem Nietzsche, fio vermelho que, desde *Humano, demasiado humano*, tece a trama de sua filosofia. Evidentemente, trata-se sempre de *vontade de poder*, mas sobretudo de sua transfiguração, de sua elevação a uma esfera cada vez mais efetivamente poderosa e consciente de poder, o que significa, ao mesmo tempo, que, em correspondência com essa consciência, prescinde da força bruta, da violência mítica.

O capítulo sobre “Os sublimes”, do segundo livro de *Assim falou Zaratustra*, é paradigmático a respeito dessa transformação sublimadora. Sublimes são penitentes e heróis das mais prodigiosas façanhas do espírito. No entanto, a seriedade de sua altivez demonstra ainda a fixação num estado ainda primitivo, da força, porque ainda *zelosa*, ciumenta, grave, sem leveza, prodigalidade, beleza – isto é, transbordamento de força.

Ele dominou monstros, ele decifrou enigmas: mas ele ainda deveria também redimir seus monstros e enigmas, deveria ainda

transformá-los em crianças divinas. Ainda não ensinou seu conhecimento a rir; sua paixão corrente ainda não se acalmou na beleza... O braço deitado sobre a cabeça: assim deveria repousar o herói, ele deveria superar também ainda seu repouso. Mas justamente ao herói o mais difícil é o *belo* de todas as coisas. Inatingível é o belo para toda vontade impetuosa. Um pouco mais, um pouco menos: justamente isso é aqui muito, isso é aqui o maior. Estar de pé com os músculos relaxados, com a vontade desprendida: isso é o mais difícil de tudo para todos vós, vós os sublimes! Quando o poder [*Macht*] torna-se clemente [*gnädig*] e vem cá para baixo, para o visível, a esse vir-cá-para-baixo eu chamo beleza (KSA IV, p. 150).

Nesse parágrafo, desenvolve-se uma curiosa e implícita dialética entre acima e abaixo, elevação (sublime) e supressão [*heben, aufheben*], denotando que a beleza é a suprassunção do que, no herói, ainda é gravidade, zelo, seriedade. Essa autossupressão da gravidade a transfigura ou redime (esteticamente) em beleza. Os heróis do espírito e do corpo ainda não deixaram repousar o braço sobre a cabeça, ainda não redimiram o próprio cansaço e a necessidade de repouso: suas verdades são horríveis, eles são ricos somente em presas de caça, em vestimentas dilaceradas, ornados de espinhos terríveis, mas com *nenbuma rosa*. Ele ainda não foi elevado pelo éter, ainda não desaprendeu sua vontade heróica, a ponto de tornar-se desprendido de vontade [*ein Willenloser*].

No caso da justiça, da lei, do direito, do Estado, cuja origem é a violência e a força, a autossupressão verifica-se sob a forma de uma *força de segunda potência*, de uma força suficientemente poderosa para ser clemente, dadivosa, graciosa. E isso a tal ponto que sua matéria-prima bruta é transfigurada e redimida numa figura sublimada de poder, capaz de renunciar à sua primitiva materialidade e, de clemente, tornar-se graciosa, ou seja purificar-se na *graça*, no duplo sentido teológico e estético. Essa é a lei da autossupressão a que estão sujeitas as grandes coisas.

Ora, no pensamento de Nietzsche as metáforas da criança e do jogo são também alegorias da arte e da beleza, antípodas da gravidade dogmática e do ascetismo moral. Por isso mesmo, essa autossupressão nietzscheana da força em beleza, da violência em graça, tem correspondência com a leveza etérea do riso, assim como da transfiguração da gravidade moral na seriedade artística com que toda criança brinca com seu brinquedo, joga seu jogo. Para nós, adultos, trata-se do jogo do estudo; de um estudo que

joga com o direito para levá-lo à autossupressão, liberando o acesso à graça como pleroma da justiça – um novo uso dessacralizado do direito, em que o mundo e a vida humana na história apareceriam enfim desprendidos, libertados [*gelöst*], redimidos [*erlöst*] de sua captura pela lógica violentadora do crime e do castigo, da culpa e da expiação. Eis aqui, portanto, um desafio para entrar, a sério, no jogo lúdico e escrupulosamente estudioso do “direito novo” como limiar de uma nova figura histórica possível da justiça.

Não estamos, pois, diante de uma superação que resgata e conserva aquilo que há de essencial na moral sobrevivida – o que seria um caso particular da *Aufhebung* hegeliana. Defrontamo-nos com um engajamento (moral) que abre espaços de possibilidade para novos experimentos, tendentes a novas figuras de autossuperação do “tipo homem”. Aventura projetada no horizonte do infinito, que comporta inegavelmente muitos riscos e perigos, mas que se torna urgente em face da ameaça concreta e aguda da completa degeneração e aviltamento da existência humana, sob o despótico domínio universal de uma moralidade agonizante, cuja seiva ética foi esgotada.

Autossupressão da consciência moral, dos ideais ascéticos, do sentimento de culpa, ressentimento, vingança e aparentados

Pretendo empreender uma leitura do drama da autossupressão necessária do ideal ascético e do ressentimento, de seu próprio elevar-se acima de si, transfigurando-se e abolindo-se. Nietzsche denomina esse processo de esclarecimento, *estar esclarecido sobre o ressentimento*. Esta é, para ele, a tarefa filosófica fundamental, a obra de uma vida. E, nesse sentido, sua relação com o Budismo é essencial para alcançar esse (auto)esclarecimento.

A condição preparatória dessa tarefa é, no entanto, reconstituir a gênese do sentimento de culpa, a formação mais opressiva do ressentimento. Remontar às suas formas mais incipientes, como que um estado afetivo bruto, um pedaço de psicologia animal. Trata-se de compreender a reação contra a profunda depressão, que acompanha a pré-história da hominização, o tornar-se humano do homem, de que não são alheias as mais profundas perturbações mentais.

“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’”. Essa é também a

origem da má consciência, com ela foi introduzida no mundo “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*, como resultado de uma violenta separação de seu passado animal” (GM III 27).

Há dois séculos, Nietzsche já notara a condição enfermeira do “animal homem”. Ele ponderava ser o homem, dentre todos os outros, um animal que sofre de si mesmo, pois ele é um campo de batalha, “uma luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do ‘fim’)” (GM III 13). E assim, um desprazer básico apresenta-se como consequência dessa luta consigo mesmo, desse incessante combate contra a ‘morte’, o sofrimento necessário do ente finito, que sabe da própria finitude.

Gostaria de ler essa passagem a partir de uma ótica antropológico-cultural; nessa chave hermenêutica, permito-me formular inicialmente duas observações: em primeiro lugar, que a tese nietzscheana dá ensejo a ser interpretada como uma hipótese que tem a forma lógica da causalidade: o homem é o animal doente, o mais prolongada e profundamente doente entre todos os animais *porque* é também o animal não fixado, sendo assim o grande experimentador consigo mesmo. Essa autoexperimentação – que acarreta a instabilidade, a flexibilidade, a mutabilidade e a insegurança – pressupõe mal-estar, sofrimento, insatisfação, ânsia, insaciedade permanente, mas também desafio e combate – repto lançado ao destino, disputa por domínio sobre animais, natureza e deuses (também e sobretudo sobre si mesmo).

Em segundo lugar porque – o texto citado nos autoriza a inferir – essa mutação constante, esse insaciável ser impelido da própria potência, é natureza dividida contra si mesma – ou melhor, é natureza paradoxal. Sendo assim, poderíamos também dizer que faz parte do paradoxo um excedente de força pulsional, que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse vivo desafio à natureza, esse repto à autoconservação – eterna insubsistência, que o torna, por natureza, o animal mais exposto, o mais periclitado, o mais ameaçado pelo ‘acaso’, pelo ‘destino’, pela ‘natureza’.

Por isso mesmo, o mais enfermo de todos os animais enfermos é também aquele que é mais problemático, digno de questão, o mais denso, profundo e pleno de futuro – um agulhão na carne da natureza, de todo presente. Se me fosse permitido empregar um léxico psicanalítico, portanto anacrônico em relação ao texto de Nietzsche, diria que o homem é um animal doente *porque* não é um animal instintivo, mas pulsional – e mais

ainda, provido de um excedente pulsional que o torna não fixado, instável, cuja estabilidade e fixação só podem ser realizadas por sua própria obra, ou seja, por meio da história e da cultura, basicamente por meio de instituições.

É por essa razão que, com muita frequência, o homem encontra-se exaurido, farto, intoxicado, enojado, fatigado e enfasiado pelo sofrimento; nessas ocasiões, o homem se apercebe cercado por um vácuo, pelo vazio abissal da falta de sentido para a dor de sua existência, como que em vertigem à beira do *Abgrund* e do *Absurdo*. Afinal, ele é o animal

mais doente, mais inseguro, mais mutável, mais flexível do que qualquer outro animal, disso não há dúvida – ele é o animal doente: de onde vem isso? Seguramente, ele também ousou mais, inovou mais, obstinou-se mais, desafiou mais o destino do que todos os outros animais juntos: ele, o grande experimentador consigo mesmo, o insatisfeito, insaciado, que disputa o último domínio com o animal, a natureza, os deuses – ele, o sempre ainda o indômito, o eternamente futuro, que não mais encontra repouso perante sua própria impetuosa força, de modo que, para ele, seu futuro agrilha inexoravelmente como um esporão na carne de todo presente: – como não deveria esse animal valoroso e rico ser também aquele que é o mais periclitado, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... (GM III 14).¹⁴

Na ânsia de preencher essa lacuna, o absurdo de seu sofrimento se torna a dor da falta de sentido e, nessa tortura, ele recorre ao gênio terapêutico do sacerdote ascético. Aquela doença sinistra, resultante de uma ruptura, de uma queda em novas condições de existência é a causa (fisiopsicológica) da mais profunda depressão que se abateu sobre o homem, esse experimentador consigo mesmo. Essa dor carecia de um sentido, de uma causa, de um causador. Desde sempre, o homem sofria consigo mesmo, sofria da falta de sentido. Desse abismo brota o gênio artístico do sacerdote ascético, ao entrelaçar a consciência de culpa (a ser originariamente entendida como a consciência e o sentimento de *ter dívidas*) com a má consciência (com a crueldade represada em sua descarga ‘natural’, e voltada para o interior do próprio homem).

Antes desse enlace, a má consciência, na pré-história da hominização, em seu “estado bruto”, não é senão um capítulo da psicologia animal – de

¹⁴ Tradução nossa.

acordo com a genealogia, que encontramos no parágrafo 15 da III dissertação de *Para a genealogia da moral*, a causa fisiológica do ressentimento, do desejo de vingança, da consciência de culpa e aparentados não é outra que o desejo (e a necessidade) de entorpecer o sofrimento por meio de uma poderosa descarga internalizada de afetos. Trata-se de um dispositivo de compensação da inibição da destrutividade voltada para o exterior (contra o mundo, os outros homens), que, invertida em seu curso, volta-se “para dentro”. O *nec plus ultra* do artista ascético consiste em esculpir aquela matéria bruta, transfigurando o sentimento de culpa em consciência do pecado, e fomentar o desejo de expiação.

Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma – e que formal! 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 enferma: nele temos o perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. Sofrendo de si mesmo de algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos – motivos aliviam – ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas – e vejam! Ele recebeu uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a “causa” do seu sofrer; ele deve buscá-la *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de seu passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*... Ele ouviu, ele compreendeu, o infeliz: agora está como a galinha em torno da qual foi traçada uma linha. Ele não consegue sair do círculo: o doente foi transformado em “pecador” [...] E agora estamos condenados à visão desse novo doente, o “pecador”, durante alguns milênios – jamais nos livraremos dele? – para onde quer que nos voltemos, em toda parte o olhar hipnótico do pecador, movendo-se sempre na mesma direção (na direção da “culpa”, como a sua *única* causa do sofrer); em toda parte a má consciência, essa “besta abominável” [*grenliche Thier*], no dizer de Lutero; em toda parte o passado ruminado, o fato distorcido, o “olhar bilioso” para toda ação; em toda parte, a incompreensão voluntária do sofrer tornada teor de vida, a reinterpretação do sofrer como sentimento de culpa, medo e castigo; em toda parte o flagelo, o cilício, o corpo macilento, a contrição; em toda parte o auto-suplício do pecador na roda cruel de uma consciência inquieta, morbidamente lasciva; em toda

parte o tormento mudo, o pavor extremo, a agonia do coração martirizado, as convulsões de uma felicidade desconhecida, o grito que pede “redenção” (GM II 16).

O Cristianismo quer tornar-se senhor sobre bárbaros, por isso carece de sacrifícios, de tornar doente, de debilitar para domesticar. Transformando a fera em “pecador”, tornando-a culpada pela existência de seus próprios impulsos “bestiais”, suas mais fortes pulsões, o sacerdote pôde domá-la e tomá-la a seu serviço. Conquistar o poder supremo (ou representá-lo) sobre um rebanho domesticado pela consciência de culpa, pelo sentimento opressivo do pecador penitente, esse foi o triunfo decisivo do ideal ascético contra todos os seus inimigos e contra aquilo que poderia ameaçar, de qualquer modo, seu rebanho. Sua estratégia de proteção consiste em preservar seu rebanho tanto contra o assalto dos predadores externos (os maus), quanto contra a perigosa matéria explosiva do ressentimento intestino, gerado pelo sofrimento sem causa. O pecado é o canto de sereia para toda espécie de sofrendores incuráveis.

De fato, com esse sistema de procedimentos a velha depressão, o peso e a fadiga foram radicalmente *superados*, a vida voltou a ser muito interessante: alerta, eternamente alerta, insone, ardente, consumida, esgotada, mas não cansada – assim apresentava-se o homem, o ‘pecador’ que fora iniciado *nesses* mistérios. Esse velho grande mago em luta contra o desprazer, o sacerdote ascético – ele havia claramente vencido, o *seu* reino havia chegado: já não havia queixas contra a dor, *ansiava-se* por ela: “*mais dor! mais dor!*” – gritou durante séculos o desejo dos seus apóstolos e iniciados. Cada excesso do sentimento que produzia dor, tudo que destruía, transtornava, rompia, transportava, extasiava, os segredos das câmaras de tortura, a engenhosidade do próprio inferno – tudo estava então descoberto, percebido, explorado, tudo serviu então à vitória do seu ideal, do ideal ascético... (GM II 16).

Temos aqui, portanto, uma indicação: um aceno, um fundamento, razão de ser – razões aliviam. A interpretação ascética torna compreensível e suportável o sofrimento crônico do devir-homem, seu amansamento pela camisa de força social: essa dor adquire um sentido, como expiação da culpa, do pecado – a dor é, no seu último elemento, caminho para a redenção. Qualquer finalidade é melhor do que nenhuma finalidade, afinal razões facilitam. É exatamente essa desmesura do sentimento, essa

extravagância, que a culpa vem preencher. A culpa é, no limite, compensação para o impensável, ela permite que o homem se inclua na perspectiva de um sentido, tornando-se, por essa estratégia, aceitável para si mesmo. Ela redime o absurdo da existência, do sofrimento, da finitude. Por ela, torna-se possível enfim *entender* o que se passa conosco – ainda que nos tornemos, por causa dela, os destinatários da culpa infinita e da necessidade de expiação.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade (GM II 22).

Só nos aproximamos seriamente do problema da significação dos ideais ascéticos quando podemos derivá-los do seu núcleo originário de sentido – o próprio sacerdote ascético –, somente então “a coisa fica ‘séria’: temos o próprio *representante da seriedade* à nossa frente. ‘Que significa toda a seriedade?’” (GM III 11). Essa é uma pergunta ainda mais fundamental do que aquela que se interroga pela significação dos ideais ascéticos, e a segunda deve ser reconduzida genealógicamente à primeira, pois é somente da complementaridade entre as perspectivas descortinadas por essas duas questões que se oferece um campo apropriado de investigação para o programa fisiopsicológico de Nietzsche: a pergunta *psicológica* pelo significado dos ideais ascéticos; e a pergunta *fisiológica* pelo significado de toda seriedade.

Com essa “pergunta mais fundamental”, deslocamo-nos para uma região de obscuros enigmas, de contradições profundas, pois nesse domínio tudo

é paradoxal no mais alto grau: estamos aqui diante de uma desarmonia que *se quer* desarmonica, que *frui* a si mesma neste sofrimento, e torna-se inclusive mais triunfante e confiante à medida que diminui o seu pressuposto, a vitalidade fisiológica (GM III 11).

O êxtase triunfal na ingente agonia, a felicidade no martírio é a insígnia da vitória dos ideais ascéticos e de seu representante – pois é na

fraqueza que somos fortes, e na loucura que somos sábios. O sacerdote ascético é, ele próprio, um campo minado de contradições, que jamais se deixa perscrutar integralmente.

Em virtude de sua astuciosa espiritualidade, ele se torna “a primeira forma do animal mais delicado” (GM III 15); mas ela o qualifica também, ao mesmo tempo, como o contrário da delicadeza, como um inimigo terrível, cuja arma é capaz de minar seus adversários, quebrantando sua força, de modo a poder vencê-los em definitivo: trata-se aqui de uma ferocidade espiritual, haurida na mistura de inveja e desprezo: o “*desprezador* natural de toda saúde e potência tempestuosa, dura, desenfreada, violenta e rapaz” (GM III 15) inveja e despreza, ao mesmo tempo, aquilo que odeia. Por isso, quando se torna necessário fazer guerra a seus inimigos, a violência material cede espaço à astúcia do espírito –

para isto lhe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que em um novo tipo de animal de rapina, ou ao menos de *representá-lo* – uma nova ferocidade animal, na qual o urso polar, a elástica, fria, expectante pantera, e também a raposa, parecem juntados numa unidade tão atraente quanto aterradora (GM III 15).

Para Nietzsche, o representante da seriedade incorpora uma vontade de contradição, ele se constitui numa formação teratológica de antinatureza: ele encarna um

desejo de ser outro, de estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mas precisamente o *poder* do seu desejo é o grihão que o prende aqui; precisamente por isso ele se torna o instrumento que deve trabalhar para a criação de condições mais propícias para o ser-aqui e o ser-homem – precisamente com este *poder* ele mantém apegado à vida o rebanho de malogrados, frustrados, deformados, sofrendores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor (GM III 13).

A fisiopsicologia nos conduz pelos labirintos da alma ascética, revelando o sacerdote como uma vivente contradição antinatural, como a contradição de uma vida dividida contra si mesma, invertida e transvalorada nessa inversão:

o pensamento em torno do qual aqui se pejeja, é a *valoração* de nossa vida por parte dos sacerdotes ascéticos: esta (juntamente com aquilo a que pertence, ‘natureza’, ‘mundo’, toda esfera do vir-a-ser e da transitoriedade) é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e à qual se opõe, *a menos* que se volte contra si mesma, que se *negue a si mesma*: neste caso, o de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para essa outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que se refuta – que se *deve* refutar com a ação (GM III 11).

Por isso, na medida em que o sacerdote ascético é o responsável pela tremenda missão histórica de proteger os sofredores doentes tanto contra os “sãos” quanto contra sua própria superexcitável morbidez, ele *tem de ser* tanto o pastor dos infelizes quanto o natural desprezador de toda potência hígida. Seu elemento vital é, pois, o domínio sobre a “comunidade dos sofredores”, em que ele encontra instintivamente a ambiência adequada ao exercício de sua arte e mestria, o âmbito de acolhimento para a sua espécie de felicidade. Razão pela qual sua terapia só pode ser exercício vivo de paradoxos: proteger os sofredores do ressentimento que neles consome como um cancro latente; tornar doente uma saúde ainda relativamente íntegra, que ele cobiça, inveja, mas também deprecia e odeia.

Esse é um dos *topoi* mais fecundos da filosofia de Nietzsche: por um lado, ele torna possível uma interpretação do sofrimento e, com isso, a manutenção da vida. Mesmo culpada, a vida pode e deve ser vivida, ainda que como expiação. Por outro lado, ele compensa toda irrelevância de nossa condição: sofremos *porque* temos responsabilidade, porque o curso do mundo depende de nossas ações e decisões. Compensamo-nos, dessa maneira, de nossa total irrelevância e contingência. E é por causa disso que o sentimento de culpa tem tamanha eficácia, sendo praticamente irrefutável – ele tem em seu favor o fato de prover a única perspectiva de sentido para a aventura humana na história.

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal*/homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade; “para que o homem?” – era uma pergunta sem resposta; faltava a *vontade* de homem e terra; e por detrás de cada grande destino humano soava, como um refrão, um ainda maior “Em vão”. O ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele

não sabia justificar, explicar a si mesmo, ele *sofría* do problema do seu sentido. Ele *sofría* também de outras coisas, era sobretudo um animal *doente*, mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta “para que sofrer” (GM III 28).

Contudo, é necessário distinguir tanto entre os tipos de ascetas quanto entre os meios de que se valem. Pois há ascetas e ascetas, assim como há usos e usos dos ideais ascéticos, a saber de valores que, no léxico nietzscheano, são condições de possibilidade para a conservação e fortalecimento de formas de vida (formações de domínio de duração relativa no interior do *vir-a-ser*). De tais ideais e valores é possível apreender a formulação mais refinada na ética de Schopenhauer: pobreza e castidade voluntária; obediência incondicional. Ideais ascéticos são meios empregados no caminho do autodesprendimento, para a renúncia a si, à ilusão do *Ego*, ao círculo infernal do desejo infinito e da roda do nascimento e da morte. A fome é renúncia à autoconservação; a castidade nega a sexualidade e a reprodução; a obediência incondicional é *Ent-Selbstung* (despojamento) radical de toda pretensão egoica – essas três modalidades juntas oferecem, para Schopenhauer, a libertação do ‘véu de Maia’, tecido pelos fios dos *principia individuationis*: espaço, tempo e causalidade.

Há diversos usos ‘inocentes’ dos valores ascéticos: eles podem assumir a forma do

amortecimento geral do sentimento de vida, o adestramento permanente para uma atividade maquinal, rotineira, ininterrupta, que ocupa todo tempo útil; a ministração em pequenas doses das alegrias anódinas, das pequenas felicidades, como, por exemplo, o “amor ao próximo”; sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da coletividade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado pelo prazer substitutivo no florescimento da comunidade – estes são, “medidos pelo metro moderno – seus [do sacerdote ascético, OG.] meios *inocentes* no combate ao desprazer” (GM III 19).

Inocentes são, portanto, o entorpecimento do sentimento vital, as felicidades modestas e anódinas, a formação de “comunidades” de mútuo amparo, a paz e a segurança dos ‘cenáculos’, das *eklesias*, a intensificação compensatória do sentimento coletivo de poder.

Nesse sentido, acredito poder identificar na relação da filosofia tardia de Nietzsche com o Budismo um campo fecundo de experiência no que diz respeito ao problema dos meios inocentes de terapia ascética. Para Nietzsche, Budismo e Cristianismo são religiões de decadência de uma cultura, mas essa comunidade encerra também uma heterogeneidade fundamental, pois que o Budismo representa uma forma ingênua de decadência, enquanto que o Cristianismo seria decadência culpada, ressentida e vingativa. No Budismo não há militância, beligerância, rancor. Trata-se de um *ethos* que brota da jovialidade, do sossego, do apaziguamento do aguilhão do desejo.

O budismo, repito, é mil vezes mais frio, mais verdadeiro, mais objetivo. Ele não tem necessidade de tornar *decente* seu sofrer, sua suscetibilidade à dor, com a interpretação do pecado – ele diz simplesmente o que pensa: “eu soffro”. Para o bárbaro, no entanto, o sofrimento como tal não é decente: ele necessita de uma interpretação, a fim de admitir para si mesmo que sofre (seu instinto o leva antes a negar o sofrimento, a suportá-lo quietamente). Nisso a palavra ‘Demônio’ foi um benefício: o homem tinha um inimigo avassalador e terrível – não precisava envergonhar-se de sofrer com um tal inimigo (AC 23).

O Budismo é a herança espiritual de um longo desenvolvimento filosófico, um resultado tardio de uma milenar tradição e reflexão, meditação e incisiva elaboração de problemas, ao termo da qual o próprio conceito de deus, quando surgiu, foi também abolido. Na interpretação de Nietzsche, o Budismo, se puder ser considerado uma religião, é uma religião para homens brandos, bondosos, depurados de sentimentos biliosos, de rancor e desejo de vingança, homens tardios, refinados, superespirituais, sublimes. Para Nietzsche, o Budismo repousaria sobre dois pressupostos fisiológicos, que o mestre jamais perde de vista:

Primeiro, uma enorme excitabilidade, quase se exprime como uma refinada suscetibilidade à dor; *depois* uma hiperespiritualização, uma demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa ‘impessoal’ (– ambos são estados que ao menos alguns de meus leitores, os ‘objetivos’ como eu mesmo, conhecerão por experiência). A partir dessas condições fisiológicas surge uma *depressão*, contra a qual Buda procede higienicamente. Contra isso adota a vida ao ar livre, as andanças, a moderação e a escolha na

comida; a cautela com as bebidas alcoólicas; cautela igualmente com os afetos que produzem bílis ou esquentam o sangue; nenhuma preocupação, consigo ou com outras pessoas. Ele solicita idéias que dêem tranqüilidade ou animem – ele inventa meios para desabituar-se das demais. Ele entende a bondade, o ser bondoso, como algo que promove a saúde (AC 20).

O Budismo como dietética para uma vida feliz, para uma beatitude a ser alcançada na terra por meio da meditação e do exercício *não* é uma promessa, mas um cumprimento. Buda seria menos um sacerdote do que um médico atilado, cuja terapia tem por alvo evitar o desperdício de forças escassas em formas mórbidas de suscetibilidade e reação à excitação, como, por exemplo,

o aborrecimento, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos, é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido em si para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. – Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua “religião”, que se poderia designar mais corretamente como uma higiene, para não confundi-la com coisas lastimáveis como o Cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma dele – primeiro passo para a convalescença. “Não pela inimizade termina a inimizade, pela amizade termina a inimizade”; isto se acha no coração dos ensinamentos de Buda – assim não fala a moral, assim fala a fisiologia (EH, Por que sou tão sábio 6).

Entretanto, vale para o Budismo, como formação inocente da decadência, a redenção como hipnótico sentimento do nada, o repouso definitivo no sono profundo, que liberta do sofrimento –

para os sofrendores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto *tem de ser* considerado positivo por eles, sentido como o positivo mesmo. (Segundo a mesma lógica do sentimento, em todas as religiões pessimistas chama-se ao nada *Deus*.) (GM III 17).¹⁵

¹⁵ Tradução nossa.

Acredito que encontramos no Evangelho de Jesus de Nazaré outra modalidade de emprego inocente dos ideais ascéticos, essencialmente aparentada, mas também significativamente diferente, em função de seu solo originário de proveniência. O Evangelho de Jesus, de acordo com a interpretação de Nietzsche, constitui a base, um *Ansatz* completamente original para um “movimento de paz budista”, para uma vivência real de felicidade sobre a terra, não imaginada, menos ainda prometida para uma vida no além. Como “Boa Nova” de uma práxis de vida budista, o fundamental consiste na vida, no exemplo, no ensinamento e na morte de Jesus. Nesses elementos se encerra o *direito* de todo evangelho.

A vida e o exemplo de Jesus de Nazaré: não resistir ao mal, renunciar ao próprio direito, não julgar, nada reivindicar nos tribunais e na polícia, não se defender de ataques e ofensas, amar seus inimigos. A doutrina Jesus é sua própria práxis, seu estilo de vida, não um artigo de fé, um objeto de crença. A morte de Jesus é a atestação da verdade dessa práxis, não a expiação vicária de um pecado, não o sacrifício expiatório da vítima inocente, massacrada em lugar dos verdadeiros culpados. A morte de Jesus é a prova de sua vida: não resistir ao mal, nem mesmo à morte. Seu conteúdo positivo: uma plenitude de vida em comum com Deus e com o próximo – o reino dos céus está dentro de cada um de vós, não em um além-do-mundo. Quem viver isso, já estará no paraíso. Plenitude de vida dos inocentes de Deus, esse foi o Evangelho de Jesus de Nazaré, que morreu exatamente como viveu, sem resistir ao mal, sabendo-se um com Deus e com os “irmãos”.

Pressuposto dessa “Boa Nova” era uma vida inteiramente marcada pela espiritualidade e pelo simbolismo, um “sublime desenvolvimento do hedonismo”, consequência de uma

extrema capacidade de sofrimento e excitação, que não mais quer ser “tocada”, pois sente qualquer toque profundamente demais. *A exclusão instintiva de toda antipatia, de toda inimizade, todas as fronteiras e distâncias do sentimento*: consequência de uma extrema capacidade de sofrimento e excitação, que já sente como insuportável *desprazer* (isto é, como *nocivo*, como *desaconselhado* pelo instinto de autoconservação) o opor-se, ter de opor-se, e acha beatitude (prazer) apenas em não resistir mais, a ninguém mais, nem à desgraça nem ao mal – o amor como única, como *última* possibilidade de vida (AC 20).

Aparentado ao Budismo quanto à pressuposição fisiológica, à práxis da bondade e do amor universal como terapias desprovidas de ressentimento e sede de vingança, parentesco que se estende à permanência no mundo dos conceitos e abstrações (Budismo), dos símbolos e parábolas (Jesus de Nazaré), ao apaziguamento dos desejos e ao abandono da ilusão do *Ego*, o Budismo e o Evangelho de Jesus, como *ethos existencial*, constituem figuras sublimes de *renúncia à vontade de poder*, uma modalidade não nietzscheana de autossupressão da vontade de poder. É o que observa também Johann Figl, a partir de uma perspectiva que identifica um antagonismo dialético entre potência e impotência, essencial ao fenômeno da religiosidade:

no enquadramento do antagonismo entre poder e impotência, violência que agride o estranho e violência auto-destrutiva, antagonismo ao qual está atrelada a religiosidade, enquanto tal, pode-se pensar, por princípio, tanto o “retorno” do exercício de poder sobre outrem, tal como Nietzsche quer reconhecê-lo no Cristianismo eclesiasticamente institucionalizado, quanto também o “perfazimento” (“*Vollendung*”) da ausência de poder, tal como é encontrada na forma de vida jesuânica ou budista. Pode-se pensar, portanto, uma radicalização das tendências auto-destrutivas, que conduz, do mesmo modo, a uma “conversão” (“*Umschlag*”) no contrário, isto é, à suprassunção das mesmas: a saber, quando renuncia-se até mesmo ao desejo de contra-defesa, o ressentimento pode não ser mais determinante, e assim é buscada uma renúncia total à violência, que, além disso, não é mais dependente da negação, como foi o caso em Jesus (FIGL, 1984, p. 308).

Sem partilhar dessa mesma ótica interpretativa global da “hermenêutica da religiosidade”, Andreas Urs Sommer, em seu alentado comentário “Friedrich Nietzsche ‘Der Antichrist’. Ein philosophisch-historischer Kommentar”, também identifica na figura de Jesus de Nazaré uma renúncia à vontade de poder, essencialmente distinto do Cristianismo belicoso e político-institucional de Paulo, identificando também nessa oposição um antagonismo de extremos irreconciliáveis.

Para Andreas Urs Sommer, *O anticristo* se esforça principalmente por manter

Paulo na maior oposição pensável em relação a Jesus de Nazaré, e afastar como impossível qualquer ligação exitosa entre ambos.

Portanto, se Jesus realiza “o amor como única, como *última* possibilidade de vida” para um *décadent* de seu feíto, então em Paulo o motivo de ação tem de ser, conseqüentemente, o “ódio”. Um ódio que primeiramente é tão indeterminado, tão universal como o amor jesuânico. Um ódio que, inflamado no farisaísmo, tudo constringe a seu serviço, só e unicamente para saciar a fome de poder. Em Paulo “a necessidade constringente era o *poder*”, contrariamente a Jesus, que tinha renunciado a toda vontade de poder (*Machtwillen*) (SOMMER, 2000, p. 386).

No entanto, a despeito de constituir-se como uma possibilidade de budismo não hindu, o Evangelho de Jesus, ao contrário do Budismo, não brota nem resulta de um longo desenvolvimento ético e intelectual, como o bramismo e a filosofia vedanta, mas sobretudo das formas, segundo Nietzsche, espiritualmente menos desenvolvidas, do messianismo sacerdotal judaico do período pós-exílico. Razão pela qual se tornou mais fácil sua desnaturação pela versão paulina da “Boa Nova” cristã, de corte ressentido e eclesiástico, nutrido pelo instinto e desejo de vingança. De acordo com Nietzsche, o Cristianismo histórico é paulino e rabínico, e nele se apreende exemplarmente o modo de funcionamento dos dispositivos e meios “nada inocentes”, das modalidades “culpadas” de instrumentalização dos ideais ascéticos.

São mais interessantes, para Nietzsche, esses meios “culpados” de mobilização dos ideais ascéticos, como no caso do Cristianismo paulino em guerra contra a aristocracia sacerdotal judaica, como contra o Império Romano, almejando tornar-se senhor sobre bárbaros. Portanto, ele não tinha como pressuposto homens cansados e espirituais, mas, ao contrário, homens ao mesmo tempo fortes e malogrados, externamente saudáveis, mas internamente dilacerados, selvagens, bestiais.

A insatisfação consigo, o sofrer consigo não é nele, como no budista, uma desmedida excitabilidade e suscetibilidade à dor, e sim, ao contrário, um avassalador anseio de infligir dor, de desafogar a tensão interior em atos e idéias hostis. O cristianismo tinha necessidade de conceitos e valores *bárbaros* para assenhorar-se de bárbaros: o sacrifício de primogênitos, o ato de beber sangue na ceia, o desprezo do espírito e da cultura, a tortura em todas as formas físicas e não físicas; a grande pompa do culto (AC 22).

O Cristianismo tem necessidade de ritualizar a violência sob a forma de cultos e cerimoniais, precisa debilitar para domesticar e domi-

nar. Para essa finalidade, o sacerdote recorre à estratégia de produzir uma extravagância de sentimento, uma desmesura dos afetos, empregando a potente descarga de afetos tônicos para entorpecer, narcotizar a dor crônica, surda, que paralisa, trava, que tem necessidade de ser combatida com anestesia eficaz. Excogitar os meios mais apropriados para desencadear um desenfreamento dos sentimentos, que atua como narcótico do sofrimento que deprime ou tortura. Para tanto, os ideais ascéticos são instrumentalizados e postos a serviço de um propósito aporético: gerar um *excesso do sentimento* para entorpecer a consciência sofredora.

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequenas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a esse fim? E quais os mais seguros entre eles?... No fundo, todo grande afeto tem capacidade para isso, desde que se descarregue subitamente: cólera, pavor, volúpia, vingança, esperança, triunfo, desespero, crueldade; e de fato, o sacerdote não hesitou em tomar a seu serviço toda a matilha de cães selvagens que existe no homem, soltando ora um, ora outro, sempre com o mesmo objetivo, despertar o homem de sua longa tristeza, pôr em fuga ao menos por instantes a sua surda dor, sua vacilante miséria, e sempre sob a cobertura de uma interpretação e “justificação” religiosa (GM III 20).

Mas se a autossupressão da má consciência, como (re)sentimento de culpa, pode se efetivar como renúncia à vontade de poder – ou como sua suprema espiritualização e sublime refinamento –, ela pode também realizar-se de outra maneira, a modo nietzscheano, como insinuado há pouco: nesse caso, ela se realiza, a meu ver, como transvaloração, ou inversão da inversão. A esse respeito, pode-se divisar dois lados complementares no pensamento de Nietzsche, que merecem ser aqui considerados: por um lado, o ressentimento, como extravagância do afeto, como descarga internalizada do sentimento, para fins de entorpecimento da dor. Por outro lado, existe uma alternância possível do ressentimento, como se fosse uma autossupressão: tudo se passa como se fosse possível uma modificação fundamental, como se o ressentimento pudesse suprimir a si mesmo: isso acontece por uma volta do ressentimento contra si mesmo – a violência contra si mesmo, sob a forma da desconfiança do moralismo residual, do ascetismo disfarçado sob a roupagem da consciência científica, levado às

últimas consequências como asseio e proibidade intelectual configura uma possibilidade de autossuperação tanto do ascetismo quanto do ressentimento, uma vez que nós, os destemidos adversários dos ideais ascéticos, somos também seus herdeiros cumulados. Também esse *nós* tem várias figuras em Nietzsche: os espíritos livres, os novos filósofos, os legisladores do futuro, os consumados decadentes, os derradeiros devotos, os refinados psicólogos das profundezas e labirintos da alma humana – portanto, um emprego da primeira pessoa do plural inesgotavelmente problemático.

De todo modo, para *nós*, psicólogos, escreve Nietzsche, a denúncia da má fé arraigada na moderna inocência moralista é a perigosa porção do nosso trabalho, sua parte mais repugnante. Porém, *nossa* tarefa consiste em cauterizar em nós a herança restante da sedução ascética, que permanece latentemente atuante, em nível talvez infraconsciente. Também *nós* temos que promover uma inversão de sentido, de direção da má consciência herdada, temos de dirigi-la contra nós mesmos, promovendo uma vivissecação impiedosa do que em nós ainda resta de *devoção e moralismo*: a essa autoviolentação redentora, esses psicólogos de bom gosto denominam “desconfiança em relação a nós mesmo”.

Se o feito genial do sacerdote ascético consistiu em mudar a direção do ressentimento, dirigindo-o contra o próprio sofredor e fomentando o paradoxo que consiste em narcotizar a dor pela descarga (dolorosa) de um afeto ainda mais potente que o dela, o psicólogo de “bom gosto (outros dirão: integridade) não deseja acarinhar os ouvidos mimados de nossos modernos fracotes”, não está disposto a fazer concessões à “tartufice de palavras do modo de expressão vergonhosamente *moralizado* que enlameia todo juízo moderno sobre o homem e as coisas” (GM III 19).

Trata-se, sem dúvida, de uma forma de autoviolentação, de uma crueldade que se volta contra aquele mesmo que a exercita, pois desconfiamos, por retidão, do que nós mesmos ainda podemos ocultar de resquício de moralidade e concessão ao nosso tempo. Aqui temos a intempestiva definição nietzscheana de filosofia e de filósofo, e também a de profeta: o exercício do pensamento extemporâneo, que, na figura do filósofo, encarna a má consciência de seu próprio tempo:

E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (– pois ainda não sei de nenhum amigo!): que sentido teria nosso ser, senão o de que

em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*... Nessa gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservados para os próximos dois séculos da Europa, o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso espetáculo entre todos os espetáculos... (GM III 27).

E assim, ao nos redirmos de nosso “Redentor”, cuja salvação consistiu num aprofundamento abissal do sofrimento interpretado como culpa infinita, fazemos com que o artista do sentimento de culpa prove do seu próprio remédio: fazendo violência contra a violentação da culpa exacerbada pela insânia da expiação consistente na descarga imaginária da crueldade introjetada, nós, as vítimas do sacerdote ascético, levamo-lo a padecer pela lei que ele mesmo promulgou, perecendo, como todas as coisas grandes sobre a Terra, por obra de si mesmas, e confirmando assim a lei de autossupressão, que é a lei inscrita na essência da vida. “Todas as grandes coisas perecem por si mesmas, por um ato de autossupressão; assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘auto-superação’ que há na essência da vida – é sempre o legislador mesmo que por fim ouve o chamado: *‘patere legem quam ipse tulisti’*” (GM III 27).

Referências

ASSMANN, J. **Herrschaft und heil**: politische theologie in altägypten, Israel und Europa. München; Wien: Hanser Verlag, 2000.

AGAMBEN, G. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG. 2002.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. **Quel che resta di Auschwitz**. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

AGAMBEN, G. **Il tempo che resta**: un commento alla lettera ai romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2006.

ARENDT, H. **The origins of totalitarianism**. New York: Harvester Books, 1968.

ARENDT, H. **On violence**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1979.

BAEUMLER, A. Nietzsche und der nationalsozialismus. In: BAEUMLER, A. **Nietzsche**: Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin: Junker & Diinnhaupt, 1937. p. 281-294.

BENJAMIN, W. **Gesammelte Schriften**. Herausgegeben von R. Tiedemann und H. Scheppenhäuser. Frankfurt, M: Suhrkamp, 1974.

BERCOVICI, G. **Constituição e estado de exceção permanente**: atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

BOBBIO, N. **Da estrutura à função**: novos estudos de teoria do direito. Tradução de Daniela B. Versiani. Barueri, SP: Manole, 2007.

BREDEKAMP, H. From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes. **Critical Inquiry**, v. 25, n. 2, p. 247-266, 1999.

BROBJER, T. **Nietzsche's ethics of the character**. Uppsala: Uppsala University Press, 1995.

DELEUZE, G. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: PUF, 1973.

DERRIDA, J. **Força de lei**: o "Fundamento místico da autoridade". Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DYZENHAUS, D. **Law as politics**: Carl Schmitt's critique of liberalism. Durham: Duke University Press, 1998.

ESCOBAR, R. **Nietzsche político**. Milano: M & B Publishing, 2003.

FAZIO, D. **Paul Rée**: Philosoph, arzt, philanthrop. München: Martin Meidenbauer, 2005.

FIGL, J. **Dialektik der Gewalt**. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1984.

FINNIS, J. **Lei natural e direitos naturais**. Tradução de Leila Mendes. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2007.

FOUCAULT, M. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. **Il faut défendre la société: cours au college de France (1975-1976)**. Paris: Gallimard; Seuil, 1997.

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique: cours au college de France (1978-1979)**. Paris: Gallimard/Seuil, 1999.

FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population: cours au college de France 1978**. Inédito.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France 1983**. Inédito.

FORNARI, M. C. Die spur spencers in Nietzsches Moralischen Bergwerke. **Nietzsche-Studien**, n. 34, p. 310-328, 2005.

FORNARI, M. C. **La morale evolutiva Del Gregge**. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

GSCHWEND, L. **Nietzsche und die kriminalwissenschaften**. Zürich: Schulthess Polygraphischer Verlag, 1999.

GALLI, C. **Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico**. Bologna: Il Mulino, 1996.

HAAR, M. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HEINZE, K. **Verbrechen und srafe bei Friedrich Nietzsche: versuch einer deutung und zusammenschau seiner gedanken aum strafrecht**. Berlin: Walter de Gruyter, 1939.

HENRIKSEN, J-O. **The reconstruction of religion: lessing, kierkegaard, Nietzsche**. Michigan; Cambridge, UK: W. B. Eerdmans Publishing, 2001.

HERRERA, C-M. (Org.). **Le Droit, le politique: autour de Max Weber, Hans Kelsen**. Paris: L' Harmattan, 1995.

HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften: Die Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950*. Herausgegeben von Guzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987. Band 5.

KELSEN, H. *La méthode et la notion fondamentale de la théorie pure du droit. Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2, p. 185-204, 1934.

KELSEN, H. *Das problem der souveranität und die theorie dès Völkerrechts: beiträge zu einer reinen Rechtslehre*. Tübingen: Scientia Verlag Aalen, 1981.

KELSEN, H. *Hauptprobleme der staatsrechtslehre*. Tübingen: Scientia Verlag Aalen, 1984.

KELSEN, H. *Teoria geral das normas*. Tradução de José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris Editor, 1986.

KELSEN, H. *Teoria geral do direito e do estado*. Tradução de Luis Carlos Borges, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Batista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÜLLER-LAUTER, W. *Über werden und wille zur macht*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin, New York; München: Walter de Gruyter; DTV. 1980.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- NIETZSCHE, F. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NOYS, B. **The culture of the death**. Oxford; New York: Berg, 2005.
- OTTMANN, H. (Ed.). **Nietzsche handbuch: leben-werk-wirkung**. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2000.
- POST, A. E. **Giurisprudenza etnológica**. Tradução de P. Bonfante e C. Longo. Milano: Società Editrice Libreria, 1906.
- PUFENDORF, S. **De jure naturae et gentium**. Oxford; London: Clarendon Press; Humphrey Milford, 1934.
- ROSENBERG, A. **Der Mythos des 20: jahrhunderts**. München: Hoheneichen-Verlag, 1935.
- SCHMITT, C. **Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den jahren 1924-1954**. 3. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1985.
- SCHMITT, C. **Verfassungslehre**. 8. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
- SCHMITT, C. **Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens**. 2. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1993.
- SCHMITT, C. **Politische theologie**. 7. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- SCHMITT, C. **Der begriff des politischen**. 6. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- SCHMITT, C. **Der Hüter de Verfassung**. 4. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- SEELMANN, K. **Nietzsche und das Recht**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2001.
- SOMMER, A. U. **Friedrich Nietzsches ‘Der Antichrist’: ein philosophisch-historischer Kommentar**. Basel: Schwabe & Co. AG, 2000, p. 386s.
- STEGMEIER, W. **Nietzsches ‘genealogie der moral’**. Darmstadt: WBG. 1994.

STINGELIN, M. Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis. Oldenburg, 1980/81 (2 Bde), im Nachlass von Frühjahr-Sommer und Sommer 1883. **Nietzsche-Studien**, n. 10, p. 400-433, 1991.

TAUBES, J. **Ad Carl Schmitt**: gegenstrebige fügung. Berlin: Merve Verlag, 1987.

TAUBES, J. **Die politische theologie des paulus**. München: Fink Verlag, 1993.

TAUBES, J. **Von Kult zur Kultur**: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. München: Fink Verlag, 1996.

TONGEREN, P. van. **Die moral von Nietzsches moralkritik**. Bonn: Bouvier, 1989.

TREIBER, H. Zur Genealogie einer "Science Positive de la Morale en Alemagne". **Nietzsche-Studien**, n. 22, p. 165-221, 1993.

TREIBER, H. **"Das Ausland"**: Die reichste und gediegenste Registratur naturwissenschaftlich- philosophischer Titel in Nietzsches 'idealer Bibliothek'. **Nietzsche-Studien**, n. 25, p. 395-412, 1996.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia II**: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988.

ZITTEL, C. **Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

Recebido: 01/03/2010

Received: 03/01/2010

Aprovado: 10/03/2010

Approved: 03/10/2010