

NIETZSCHE, A GENEALOGIA E A FALÁCIA GENÉTICA¹

NIETZSCHE, GENEALOGY AND GENETIC FALLACY

Nicolle Lemos²

Recebido em: 04/2021

Aprovado em: 11/2021

Resumo: Muitos pesquisadores da filosofia nietzschiana, buscando analisar a sua genealogia da moral, apontam que o filósofo comete a falácia genética ao avaliar o valor dos valores morais a partir das suas proveniências. Nesse texto, pretendo mostrar que Nietzsche não só não comete a falácia genética partindo do seu próprio entendimento do que seja a moralidade e o procedimento genealógico, como também é ele mesmo um crítico de quem comete tal falácia. Uma vez que o filósofo realiza uma naturalização da moral através da doutrina da vontade de potência, os valores são compreendidos como projeções que conservam, potencializam e cultivam um tipo de homem. Logo, a investigação genealógica dos valores morais busca desvelar qual tipo de vida a moral beneficia e cultiva. Ademais, a análise de Nietzsche não se limita a investigar apenas como alguns afetos e instintos criam e reforçam nossas crenças e valores, mas também como algumas crenças e valores fortificam nossos afetos e instintos.

Palavras-chave: Genealogia; Falácia Genética; Moral; Naturalização.

Abstract: Many researchers on nietzschian philosophy, while in the aim of analyzing their moral genealogy, point out that the philosopher commits the genetic fallacy when evaluating moral values based on their provenance. In this paper, I intend to prove that Nietzsche not only does not commit the genetic fallacy based on his own understanding of what morality and the genealogic procedure are, but also that he is the one critic of those who commit such fallacy. Once the philosopher naturalizes the moral through the will to power doctrine, the values are understood as projections that conserve, potentialize and cultivate a type of man. Therefore, the genealogic investigation of moral values seeks to unveil what kind of life moral benefits and cultivates. Moreover, Nietzsche's analysis is not limited to investigate only how some affections and instincts create and reinforce our beliefs and values, but also how some of them fortify our affections and instincts.

Keywords: Genealogy; Genetic Fallacy; Moral; Naturalization.

Introdução

¹ O tema deste artigo foi trabalhado anteriormente por mim em minha dissertação de mestrado defendida em 2020. No entanto, aqui, além de trazer o tema de maneira mais direta, pois, na dissertação, trabalhei com esse tema em diferentes capítulos, também busquei ampliar algumas discussões.

² Mestre em Filosofia (2020) e Graduada em História-Licenciatura pela Universidade Federal de Pelotas (2017). Email: nicolle.elo@outlook.com

Alguns estudiosos da filosofia de Nietzsche buscaram, nos últimos anos, desvelar o procedimento genealógico e o impacto que ele promove à filosofia moral. Desse modo, um dos entraves que atrapalha o “sucesso” desse procedimento consiste na falácia genética, pois, dado que a genealogia de Nietzsche não busca apenas descrever a história da moralidade, mas também analisar o valor dos valores morais, aparentemente a crítica genealógica do filósofo à moral perde sua potencialidade, dado que o fato de alguns valores possuírem uma proveniência questionável não deve ser argumento suficiente para nos convencer a nos desfazermos desses valores, isto é, que a origem de uma coisa nunca pode por si só explicar sua natureza ou valor.

Por esse motivo, alguns comentadores não tiveram saída a não ser compreender esse procedimento como uma estratégia do filósofo para impactar e afetar seus leitores, a fim de incentivá-los a abandonarem as crenças da moral cristã, na medida que mostra a origem “infame” desses valores; ou então reconhecer que a busca nietzschiana em revelar a origem dos valores morais não enquadra como o seu investimento crítico³. O tema se torna ainda mais complexo dado que Nietzsche parece ser um crítico de quem comete essa falácia. Primeiramente, no fragmento póstumo de 1885/1886, o filósofo aponta que:

A questão sobre a proveniência de nossas estimativas de valor e nossas tábuas de bens não corresponde a sua crítica, como muitas vezes se acredita: embora certamente a visão de alguma *pudenda origo* carregue a sensação de uma diminuição do valor da coisa assim surgida e prepara uma disposição e uma atitude crítica em relação a ela (Nachlass/FP 2 [189] 1885/1886).

Em relação às obras publicadas, o tema surge em *A Gaia Ciência* e na *Genealogia*. Em *GC*⁴, referindo-se aos psicólogos ingleses, Nietzsche busca evidenciar os erros que eles cometem quando avaliam uma moral. Assim, ele revela que:

³ Alguns autores deram uma dessas respotas ou as duas para o problema da falácia genética em Nietzsche. Ver, por exemplo: Alexander Nehamas (1985); Robert Solomon (1994) Brian Leiter (2002); Christopher Janaway (2007); Jesse Prinz (2016);

⁴ Neste artigo, adoto como convenção para a citação das obras de Nietzsche a mesma utilizada no periódico *Cadernos Nietzsche* em que as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, dessa maneira: MAI/HHI – Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1)); FW/GC – Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência); JGB/BM – Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal); GM/GM – Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral); GD/CI – Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos); AC/AC – Der Antichrist (O Anticristo); EH/EH – Ecce Homo (Ecce Homo) –. Nos textos publicados por Nietzsche, o algarismo árabe indicará a seção. No caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao árabe remeterá à parte do livro. Já o GD/CI, o algarismo árabe, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os fragmentos póstumos, usarei a sigla Nachlass/FP, seguida de indicação de ano, os algarismos árabes, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre a sua moral, ou dos homens sobre toda a moral humana, ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre-arbítrio e coisa assim, e com isso supor haver criticado essa moral mesma. No entanto, o valor de um preceito é ainda radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo independe completamente de ele pensar sobre medicina de forma científica ou como uma mulher idosa. Uma moral pode ter nascido de um erro: ainda com essa percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. – Até agora, portanto, ninguém examinou o valor do mais célebre dos medicamentos, que se chama moral: isso requer, antes de tudo – *pô-lo em questão*. (FW/GC §345)

Logo, o erro “mais sutil” consiste na formulação nietzschiana da falácia genética, pois Nietzsche aponta que: revelar como uma determinada crença surge do erro não significa estar tocando no problema do seu valor, pois a questão do valor se refere menos no que acreditam em si e o porquê acreditam em determinadas crenças, pois nascer e se assentar no erro pode não necessariamente representar uma perda de valor desta crença. Neste sentido, diferentemente da falácia genética que atribui ser um equívoco acreditar que analisando apenas a origem de um preceito poderíamos acessar o valor deste preceito, essa falácia genética de *GC* estipula que o fato de um preceito nascer de um erro não tem implicações direta sobre o seu valor⁵.

Da mesma maneira, o filósofo compreende que o modo como os povos acreditam em suas crenças é irrelevante acerca do valor dessas crenças. Isso mostra exatamente como Nietzsche compreende a moral, pois se a moral é um medicamento, como aponta aqui, seu valor independe se os homens acreditam nesse medicamento a partir de dados científicos ou como “uma mulher idosa”. Ou seja, o “enfermo” que busca desvelar o valor de seu medicamento, isto é, de sua moral, não deve focar apenas na maneira em que tais valores foram “manipulados”, se são “justificados” por explicações biológicas ou por entidades sobrenaturais, mas nas consequências que acarretam, ou seja, se melhoram ou se pioram a sua condição.

Já na própria *Genealogia*, Nietzsche critica um tipo de prática que, atualmente, é mais próximo do que os pesquisadores compreendem como o tipo de falácia genética e que remetem à *Genealogia* de Nietzsche, isto é, que a origem de uma coisa nunca pode por si só revelar o seu valor. Assim, o filósofo estipula que os conceitos de qualquer prática são difíceis de analisar, pois consistem em “toda uma síntese de ‘sentidos’”. Desse modo, “todos os conceitos

⁵ Alguns pesquisadores utilizam esse aforismo de *GC* para argumentar que Nietzsche é um crítico de quem comete a falácia genética e, logo, sua genealogia evita essa falácia. No entanto, nesse aforismo, a meu ver, Nietzsche está tratando de um tipo diferente de falácia genética que, como buscarei mostrar, está em consonância com uns dos princípios de sua filosofia, a saber, que a falsidade dos juízos não configura necessariamente em uma perda do seu valor, e não exatamente o mesmo tipo de falácia que atualmente atribuem a ele.

em que um processo inteiro se condensa ‘semioticamente’ se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (GM/GM II§13). O filósofo então aponta o “princípio mais importante para toda ciência histórica”, a saber, “de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]” (GM/GM II§12).

Esse princípio metodológico estabelece que, “algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior” (*idem*). Ou seja, de acordo com o filósofo, não se pode criticar uma coisa devido ao modo em que nasceu, pois próprio de sua doutrina da vontade de potência, ele reconhece que as coisas são ressignificadas no transcorrer histórico e que “todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de potência se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função” (*idem*). Assim sendo, Nietzsche estabelece que consiste um erro acreditar que analisando a origem de algo, ou a partir de em um certo período histórico, teríamos disso alcançado a sua atual significação, e que tudo existente no mundo orgânico pode ser sempre reinterpretado a partir de uma vontade de potência superior. Do mesmo modo, também não se pode acreditar que analisando a função ou o significado atual de alguma coisa, conseguiríamos obter a função e o significado da origem dessa coisa. Ora, se próprio Nietzsche aparece como um crítico de quem comete a falácia genética, estaria ele mesmo cometendo tal falácia ao criticar a moralidade cristã a partir do procedimento genealógico? Senão, vejamos:

O procedimento genealógico e a moralidade:

Para estabelecer o alcance da crítica nietzschiana à moralidade, é necessário, primeiramente, compreender o que o filósofo entende por valores morais⁶. Assim, já na obra *Humano, Demasiado Humano*, ele revela que “Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo” (MAI/HHI §107). Logo, ele inviabiliza a concepção de valores objetivos, uma vez que os valores não decorrem de um outro mundo que os reservam, mas são construções pulsionais-sociais a partir da fixação dos costumes.

Nesta obra, Nietzsche está próximo da naturalização da moral realizada pelos psicólogos

⁶ A meu ver, um dos maiores equívocos dos pesquisadores que identificaram a falácia genética na *Genealogia* de Nietzsche consiste que muitas vezes eles partem apenas dessa obra, não considerando o que Nietzsche escreveu antes e depois sobre a moralidade e sobre a sua crítica à moralidade cristã. Neste sentido, buscarei trabalhar com diferentes obras, como o quinto livro de *GC*, *BM*, *CI*, *AC*, *EH* e alguns fragmentos póstumos de 1885/1886/1887.

ingleses, como Paul Rée⁷. Assim, ele opera com a concepção de que o agir e o avaliar dos homens consistem na busca de evitar o desprazer e/ou aumentar o próprio prazer, à medida que aumenta o sentimento de poder⁸. Neste sentido, assim como Paul Rée, o filósofo sustenta a tese utilitarista acerca do desenvolvimento dos valores, a saber, que relaciona a utilidade das ações e o “esquecimento”, isto é, de que primeiro os homens valoravam a utilidade das ações, depois, ao esquecerem, acabavam por acreditar que as ações e os homens possuem valores em si⁹ (MAI/HHI §39).

Já nos últimos anos de sua produção filosófica, Nietzsche opera com um novo critério descritivo: a doutrina da vontade de potência¹⁰, a saber, a perspectiva de que a totalidade do mundo é regida por forças antagônicas a fim de conservação e potencialização. Operando com o perspectivismo, os valores surgem como perspectivas engendradas pelos impulsos e afetos humanos. Assim, em *Para além do bem e do mal*, ele revela que a moral seria uma semiótica dos afetos (JGB/BM §187). Os complexos morais, portanto, são compreendidos enquanto interpretações e projeções valorativas de determinadas constituições fisiopsicológicas a fim de se conservar e se potencializar que estão inseridas em determinadas condições de existências.

Se, portanto, os valores morais surgem de determinadas constituições fisiopsicológicas, Nietzsche opera com uma tipologia a fim de desvelar o estado de saúde dos corpos produtores dos valores. Essa tipologia consiste na oposição entre o tipo forte: ascendente, superior, nobre e saudável, e no tipo fraco: descendente, inferior, escravo, doente e decadente. Para o filósofo, a história das moralidades poderia ser até mesmo quase reduzida a essa tipologia, isto é, a moral do tipo forte e a moral do tipo fraco, uma vez que ela marca a diferença fundamental entre as morais (JGB/BM §260).

Logo, a primeira questão que deve orientar o procedimento genealógico consiste na intenção de desvelar qual tipo de homem a moral em estudo está associada, pois: “A vida ‘ascendente’ e a vida descendente: ambas formulam suas necessidades supremas em tábua de valores” (Nachlass/FP 1888 15 [2]), isto é, os valores morais sendo projeções instintivas de um tipo de vida a fim de se conservar e se potencializar, a genealogia revela qual tipo de vida a moral está a serviço. Portanto, para esta nova exigência, o valor dos valores morais colocados

⁷ Sobre a relação de Nietzsche e Paul Rée, conferir a apresentação da tradução brasileira do livro de Paul Rée *A origem dos sentimentos morais* feita pelos tradutores e nietzschianos André Itaparica e Clademir Araldi.

⁸ Sobre a naturalização da moral no período de *Humano*: ARALDI (2016); ITAPARICA (2013).

⁹ No entanto, assim como no período tardio, o filósofo já sustenta em *Humano* a hipótese de que a história dos conceitos de “bem” e “mal” possuem uma dupla proveniência. Conferir: (MAI/HHI §45).

¹⁰ Com isto, não quero dizer que a vontade de potência possui apenas um papel descritivo na filosofia nietzschiana. Com o perspectivismo, a distinção entre o que é descritivo e o que é avaliativo se torna, em certa medida, uma falsa distinção, já que, ao ver do filósofo, todo juízo carrega uma perspectiva avaliativa.

em questão, é necessário, primeiramente, responder acerca da proveniência dos valores: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau?” (GM/GM, Prólogo, §3). Para isso, é preciso ter:

um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno) (GM/GM, *Prólogo*, §6).

Se por um lado, os valores morais estão sempre a serviço da conservação e potencialização de um tipo de vida, por outro, à medida que está em domínio, a moral possui também a capacidade de formar os homens: “toda moral que de algum modo dominou sempre foi a disciplina e cultivo de um determinado tipo de homem” (Nachlass/FP 1885/1886 1 [239]). Isto acontece dado que, se a moral surge para garantir as condições de existência de um tipo de homem, ela estando em domínio, ou seja, sendo cristalizada e universalizada, ela desautoriza as condições de existências necessárias para a formação de um outro tipo e, logo, acaba por formar todos os homens no tipo que ela conserva e potencializa.

A segunda questão, que surge logo após o filósofo formular a primeira, consiste nas consequências que se lega por ter adotado tal moral:

sob que condições inventou-se o homem aqueles juízos de valor, bom e mau? e que valor têm eles mesmos? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade? São um signo de estado de indigência, de empobrecimento, de degeneração da vida? Ou, inversamente, denuncia-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, seu ânimo, sua confiança, seu futuro? (GM/GM, Prólogo, §3).

Se a primeira pergunta se refere ao surgimento dos valores, sob quais condições surgiram, a questão sobre o valor dos valores não parece estar diretamente associada à primeira pergunta, mas sim à segunda, já que, logo após de perguntar qual é o valor dos valores, o filósofo questiona se eles: “Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade?”. Logo, em relação ao valor dos valores, as considerações sobre as consequências parecem ser mais importantes do que sobre as proveniências. Vejamos como opera o procedimento genealógico de Nietzsche a partir de sua crítica a alguns valores e crenças.

A crença no livre-arbítrio e a falácia genética de Nietzsche:

Ao criticar os psicólogos ingleses no aforismo §345 de *A Gaia Ciência*, partindo da sua formulação da falácia genética, a saber, que criticar a origem de um valor por ele ter surgido do erro não é o mesmo que avaliar o valor dos valores morais, Nietzsche fornece o exemplo do livre arbítrio: “O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre a sua moral [...], ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre-arbítrio e coisa assim, e com isso supor haver criticado essa moral mesma” (FW/GC §345). Neste caso, Nietzsche parece estar fazendo uma crítica direta a Paul Rée que em sua obra *A origem dos sentimentos morais*, esboça uma crítica à crença na liberdade da vontade por consistir em um erro, já que, para Paul Rée, as ações humanas são necessárias, uma vez que são determinadas por causas:

[...] um homem que hesita se deve seguir sua paixão ou o juízo da razão no fim seguirá sua paixão se está o afetar mais fortemente do que o juízo racional; senão ele seguirá a razão. No primeiro caso, sua ação é consequência necessária de que certas influências atuaram nas propriedades físicas e mentais com que ele nasceu, de tal forma que no momento da ação a paixão foi mais forte que o juízo racional. No último caso, sua ação segue-se, necessariamente, do fato que ambos os fatores – a constituição inata de seu corpo e de sua mente e as influências que atuaram nessa constituição desde seu nascimento até o momento da ação – criaram uma tal disposição em seu ânimo que, no momento da ação, apesar da força da paixão, o juízo da razão era ainda mais forte, senão ele seguiria a paixão (RÉE, 2018, p. 69).

Esse erro surgiu, por exemplo, na perspectiva de Rée, dado que as pessoas assistiam alguém, ora agindo de acordo com o que era louvável, ora agindo em consonância com o que era censurável, por esse motivo acreditaram que houve liberdade para o agir, já que, antes, a pessoa conseguiu agir de acordo com o que era louvável, não percebendo que, nos dois momentos, a pessoa não foi livre, mas as condições das causas conduziram às suas ações. No entanto, como Nietzsche revela em *GC*, o valor de um preceito independe do “joio de erros que talvez o cubra”, ou seja, para o filósofo, o empreendimento genealógico não consiste em analisar se os valores se sustentam em crenças “verdadeiras” ou “falsas”, pois, a seu ver, um preceito pode estar assentado em um erro e, ainda assim, ser benéfico. No entanto, Nietzsche, assim como Paul Rée, também é crítico da crença na liberdade da vontade, mas por outros motivos que revelam precisamente tanto a sua concepção de moralidade quanto de genealogia.

Para Nietzsche, todos os atos humanos são necessários e, logo, o homem não possui liberdade para agir, mas age a partir do resultado da luta constante entre os múltiplos instintos que governam o seu corpo. Entretanto, a crença na liberdade da vontade consiste em uma das crenças bases da moral cristã. Em *GM*, o filósofo buscou evidenciar como surgiu essa crença a

partir do surgimento de duas morais que se originaram de dois tipos fisiopsicológicos, o tipo de homem forte e o tipo de homem fraco. No decorrer histórico, a moral do tipo forte foi suprimida e a moral do tipo fraco se reverberou, à medida que, para o filósofo, é a própria origem da moral cristã.

Assim, temos primeiro os homens fortes que criaram valores a partir de si mesmos, ou seja, com uma autossignificação: “nós somos os bons” – enquanto os outros são quase que indiferentes: “ruins apenas por não serem como nós”. A valoração dos plebeus, por sua vez, surgiu primeiramente com a significação do outro: “eles, os fortes, são os maus” – e assim procede a sua autossignificação: “se eles são os maus, nós é que somos os bons”. Nietzsche aponta que a valoração do plebeu surge do ressentimento: “o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM/GM I §10).

Segundo Antonio Paschoal, o ressentimento é, para Nietzsche, algo instintivo. Uma reação que não é um movimento mecânico de defesa, mas uma disposição “de entorpecimento da dor através do afeto”. Paschoal identifica na *Genealogia*, duas maneiras como o ressentimento pode ser dado: “[...] ou o sofrimento exterioriza seus afetos (paixões) num movimento brusco, uma ‘reação imediata’, para fora, na forma de atos; ou ele muda a direção de ressentimento (para dentro), busca um ‘agente culpado’ [...] e sobre ele descarrega seus afetos em ato ou ‘*in effige*’ (de forma imaginária)”. (PASCHOAL, 2005, p. 100).

Neste sentido, o ressentimento é compreendido como um mecanismo psicológico e instinto criador. Assim, o sofrimento devido a condição fraca e doente dos escravos é identificado e avaliado como tendo origem e culpabilidade os fortes. Combinada com a impotência tanto para livrar do sofrimento quanto para “cobrar” do forte a condição fraca e de sofrimento que se encontra, o ressentimento acaba por dominar a consciência, já que não é descarregado. Logo, o ódio dirigido aos fortes é impossibilitado de encontrar satisfação no ato efetivo e físico de vingança, encontrando alívio com um autoengano através da criação de crenças, isto é, de que nós, os fracos, somos os verdadeiramente bons e não nos vingamos porque, dentro do nosso sistema de crenças, a vingança física é compreendida como algo mau. No entanto, como mostra Nietzsche, a vingança é adiada para a vida pós terra em que as atitudes dos fortes serão punidas por Deus (GM/GM I §15).

Desse modo, o ressentimento do tipo fraco, criador de valores, direciona o seu conceito de mau ao forte, ao modo como se expressa essa natureza particular, criando, no decorrer da história, um conjunto de ficções para conter essa natureza. Nietzsche, desloca, desse modo, a

concepção de ressentimento como um mecanismo psicológico ou como uma patologia para uma concepção de instinto originário da moral, como um fenômeno criativo-moral a fim de dominação¹¹. É assim que, como mostra a narrativa de *GM*, os sacerdotes se aliaram aos valores dos fracos contra a natureza dos fortes e, assim, através de um “instinto de autoconservação, de autoafirmação”, estabeleceram o valor do sujeito livre, capaz de ser *causa sui*:

[...] não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha - assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é... Se os oprimidos, pisoteados, ultrajados exortam uns aos outros, dizendo, com a vingativa astúcia da impotência: "sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons! E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos" [...] graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos - isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade - fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um feito, um mérito. Por um instinto de autoconservação, de autoafirmação, no qual cada mentira costuma purificar-se, essa espécie de homem necessita crer no "sujeito" indiferente e livre para escolher (*GM/GM I §13*)

Ou seja, o conceito de livre-arbítrio surgiu como um modo que os fracos encontraram de ir contra a natureza do forte e, ao mesmo tempo, de valorizar a sua própria natureza, tornar as expressões de sua fraqueza em virtudes e as expressões de força do forte em vícios. Esse fato revela o mal-entendido, o erro da moral que questiona “como se deve atuar?”, mas não percebe que, assim como no fraco, há no forte um *fatum* que constrange o atuar de um modo determinado. No entanto, o fraco quis fazer da sua norma, uma norma universal.

Se como vimos na seção anterior, a moralidade, para Nietzsche, consiste na concepção de que os valores morais conservam e potencializam um tipo de homem, a crença no livre-

¹¹ Como aponta Paschoal, nessa concepção de ressentimento, Nietzsche ultrapassa seu aspecto individual e patológico, reintroduzindo o ressentimento em termos sociais e antropológicos, como uma forma de vontade de potência que deseja assenhorear-se do tipo forte. Desse modo: “No caso de uma moral, por exemplo, mesmo em se tratando de uma forma de valorar que se constitui a partir da fraqueza, ela se faz justamente para criar as condições favoráveis para a expansão e predomínio desse homem fraco sobre os outros tipos de homem. Nesses termos, embora postule uma negação do caráter expansivo da vida, paradoxalmente, nas mãos dos impotentes, essa moral não deixa de ser uma forma de vida que pretende se expandir e se impor sobre as demais. Assim, ao lado do ressentimento entendido como uma inibição da ação, tem-se também o ressentimento que designa uma vontade de poder operante. [...] O ressentimento como um fenômeno social não é propriamente fraco – embora tenha sua origem na fraqueza fisiológica e na rancorosa sede de vingança diante do ‘inimigo mal’” (PASCHOAL, 2008, p. 16 – 21).

arbítrio foi criada como uma maneira do tipo fraco de homem ir contra o tipo forte, de responsabilizar e obrigar esse tipo a ser como eles. Ou seja, Nietzsche, diferentemente de Paul Rée, não critica a crença cristã no livre-arbítrio apenas por ter surgido e se instaurado a partir de uma opinião equivocada dos homens, mas por ser uma crença que tem o seu valor apenas para o tipo fraco culpabilizar o ser e o agir do tipo forte. É desta mesma maneira que o filósofo critica a ideia de livre-arbítrio em *Crepúsculo dos ídolos*:

Erro do livre-arbítrio. — Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de “livre arbítrio”: sabemos bem demais o que é — o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade “responsável” no sentido deles, isto é, de *torná-la deles dependente*... Apenas ofereço, aqui, a psicologia de todo “tornar responsável”. — Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o direito de impor castigos — ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos — ser culpados: em consequência, toda ação teve de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência [...] O cristianismo é uma metafísica do carrasco... (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, §7)

Para Nietzsche, o valor da crença no livre-arbítrio se encontra apenas na medida que sacia essa necessidade que alguns homens, os do tipo fraco, possuem de responsabilizar e culpabilizar o homem, de trazer responsabilidade a inocência do vir-a-ser¹². Assim, os sacerdotes criaram uma concepção de Deus que culpa e pune os homens dado que estes possuem a liberdade da vontade. Logo, como mostra nesse aforismo de *CI*, ele não critica a crença no livre-arbítrio por ela ter surgido do ressentimento ou apenas por ser um erro, mas porque essa crença suscita o auto martírio do homem somente para saciar o “instinto de querer julgar e punir” dos sacerdotes.

Se, desse modo, a genealogia da moral de Paul Rée investiga os preceitos morais buscando apenas desvelar os seus acertos e os seus erros em referência à natureza humana, para Nietzsche, esse tipo de procedimento não consegue acessar o valor dos valores morais a partir de sua compreensão do que seja a moralidade, assim como da própria vertente filosófica que ele toma nos últimos anos de seu filosofar, a saber, que: “A falsidade de um juízo não chega a

¹² “Julgar e condenar moralmente é a forma favorita de os espiritualmente limitados se vingarem daqueles que o são menos, e também uma espécie de compensação por terem sido descurados pela natureza” (JGB/BM §219).

constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie;" (JGB/BM §4)¹³. Portanto, para o filósofo do perspectivismo, "verdade" e vida não estão sempre conciliadas, sendo, está última, de maior valor¹⁴.

Neste sentido, Nietzsche avalia positivamente uma crença que os gregos possuíam, a saber, de que quando alguém agia inadequadamente, era porque essa pessoa tinha sido enlouquecida por uma divindade. Não porque a base dessa crença sustenta, de certa maneira, a não liberdade humana, mas pela consequência dessa crença, isto é, por retirar do humano a culpa. Assim, como estabelece no aforismo de *GC*, um valor de um preceito independe da maneira como os homens compreendem o preceito, pois, apesar de tanto a crença cristã que assegura que Deus deu aos homens o livre-arbítrio quanto crença grega antiga que estipula que os deuses enlouqueciam os homens e os fazem agir inapropriadamente serem ficções, a crença grega é, na perspectiva nietzschiana, de maior valor, pois ela retira do humano a culpa e o automartírio:

Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a "má consciência", para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus. Nisso eles foram bem longe, essas crianças magníficas e leoninas; e uma autoridade não menor que a do próprio Zeus homérico lhes dá a entender, vez por outra, que eles tornam as coisas fáceis demais para si mesmos. "Estranho", diz ele numa ocasião -trata-se do caso de Egisto, um caso bastante grave "Estranho, como se queixam dos deuses os mortais! Apenas de nós vêm seus males, acreditam; mas são eles Que por insensatez, e mesmo contra o destino, causam o infortúnio." Mas aí se pode ver e ouvir que também esse juiz e espectador olímpico está longe de se aborrecer com os homens ou deles pensar mal: "como são loucos!" é o que pensa, ao observar os malfeitos dos mortais - e "loucura", "insensatez", um pouco de "perturbação na cabeça", tudo isso admitiam de si mesmos até os gregos da era mais forte e mais valente, como motivo de muita coisa ruim e funesta -loucura e não pecado! Vocês compreendem?.. [...] assim se perguntou durante séculos o grego nobre, em face das atrocidades e crueldades incompreensíveis com que um de seus iguais se havia maculado. "Um deus deve tê-lo enlouquecido", dizia

¹³ Isso não quer dizer que Nietzsche não se preocupa com a natureza humana, já que, no próprio parágrafo da *Genealogia* em que ele mostra como surgiu a crença no livre-arbítrio, ele também aponta que o homem não é livre. Desse modo, em relação ao valor das crenças, a pergunta fundamental se refere às consequências: "Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade?", mas para sabermos as consequências, sem dúvida os aspectos da natureza humana devem ser considerados.

¹⁴ Note que o aforismo de *CI* é intitulado como o "Erro do livre-arbítrio" e nele Nietzsche não busca mostrar que o homem não é livre, como faz Rée quando analisa o erro da liberdade da vontade, mas mostra qual o valor dessa crença, isto é, saciar o desejo de ser carrasco dos sacerdotes e trazer à humanidade a culpa e o autodesprezo. Logo, o erro que Nietzsche se refere no título, não consiste por essa crença estar associada a uma interpretação equivocada, mas nas consequências nefastas que essa crença trouxe à humanidade, ou seja, o erro que denuncia não parte da interpretação, mas das consequências.

finalmente a si mesmo, balançando a cabeça... Esta saída é típica dos gregos... Dessa maneira os deuses serviam para, até certo ponto, justificar o homem também na ruindade; serviam como causas do mal - naquele tempo eles não tomavam a si o castigo, e sim, o que é mais nobre, a culpa... (GM/GM II §23).

Assim, em referência à falácia genética estabelecida por Nietzsche, podemos ver que o filósofo não critica a crença no livre-arbítrio apenas por ser um erro, por ter surgido a partir de uma consideração equivocada dos homens, como Rée, pois a sua concepção revela que algo pode surgir do erro e ainda sim ter valor¹⁵, mas por ser uma crença que tem o seu valor apenas por satisfazer a vontade de querer julgar e punir do tipo fraco, ainda que traga à humanidade consequências nefastas, como o autodesprezo, a culpa, o remorso etc. Já podemos avistar também que, em relação a falácia genética que atribuem a Nietzsche, a partir do aforismo de *CI* e de *GM*, Nietzsche não avalia a crença no livre-arbítrio por ter surgido do ressentimento, mas por trazer à humanidade a culpa e o autoviolação. Logo, independentemente da origem da crença no livre-arbítrio, por ter ou não surgido de um erro ou por ter ou não surgido a favor do tipo fraco e contra o tipo forte, para o filósofo, essa crença se mostra de pouco valor, pois traz mais malefício ao vivente do que benefício, uma vez que só sacia um desejo de ser juiz do tipo fraco. No entanto, vejamos como se comporta a crítica nietzschiana aos valores em referência à falácia genética que atualmente atribuem à genealogia de Nietzsche.

Os valores de “rebanho” e a falácia genética:

Assim como a crença no livre-arbítrio, os valores que o filósofo entende como valores surgidos dos instintos de “rebanho” também foram criados pelo tipo fraco de homem. Valores como a igualdade e a compaixão foram ideados por esse tipo a fim de se autoconservar e se autopotencializar. Por esse motivo seriam valores de rebanho, pois foram valorizados e

¹⁵A meu ver, Paul S. Loeb comete um equívoco quando compreende que Nietzsche critica a genealogia da moral feita pelos psicólogos ingleses pelo fato destes analisarem a origem dos valores sendo ainda herdeiros dessa moral. Ora, o pesquisador reuniu duas críticas de Nietzsche aos psicólogos ingleses sendo que são coisas diferentes. Assim, Nietzsche critica o fato de Paul Rée fazer uma crítica à crença no livre-arbítrio apenas por ser um erro, não porque Paul Rée ainda está associado à moralidade cristã quando avalia a crença no livre-arbítrio. A crítica de Nietzsche ao fato dos psicólogos ingleses ainda estarem associados à moralidade cristã se refere que quando eles supõem que o altruísmo foi cultivado como “bom” devido a sua utilidade, Nietzsche entende que eles supõem assim porque já partem do preconceito moral de que o altruísmo é mais útil do que o egoísmo e que os homens precisaram se socializar para poderem sobreviver, por isso, o altruísmo pareceu mais útil, isso representa na perspectiva nietzschiana, uma concepção e uma maneira de pensar típica do rebanho e, como buscarei mostrar, próprio da moral cristã. Ou seja, para o filósofo, Paul Rée projetou uma maneira de pensar de sua contemporaneidade que é marcada pelos valores cristãos à origem da moralidade, por isso, as principais críticas de Nietzsche a Paul Rée e aos psicólogos ingleses consiste na falta de sentido histórico, por não perceberem que o modo como foram ensinados a pensar influenciaram o modo como eles compreenderam o passado.

estimulados a partir do medo e do autointeresse dos homens fracos que necessitavam se associar com outros homens fracos para conseguirem manter as suas sobrevivências e, por isso, praticavam entre si a compaixão e o altruísmo para fortalecerem as suas socializações e, logo, as suas defesas¹⁶.

Do mesmo modo, estabeleceram a “igualdade perante a Deus” a fim de assegurarem os mesmos “direitos” e “deveres” para todos e, assim, impossibilitaram que os homens do tipo forte possuíssem “privilégios”. Neste sentido, na perspectiva nietzschiana, a compaixão e o altruísmo do rebanho são, de fato, guiados pelo autointeresse, e a igualdade entre os homens é uma fabulação moral, pois, em sua perspectiva, cada tipo de homem possui um valor específico, existindo, entre eles, uma hierarquia. No entanto, o fato de os valores de “rebanho” terem surgidos da fraqueza humana, não pode ser um fator que implique no valor desses valores. Nietzsche não nos convida a nos desfazermos desses valores pela sua origem, ou seja, pelo passado desses valores, mas pelas consequências que esses valores acarretam à humanidade no presente, a saber, por impossibilitarem o surgimento de tipos fortes e afirmativos de homens.

Como vimos, a concepção de Nietzsche de moralidade revela que os valores morais sempre promovem a conservação e a potencialização de um tipo de vida. Logo, podemos compreender o porquê de a moral do tipo forte nascer de uma autossignificação e a moral do tipo fraco surgir primeiramente com a significação do outro, pois, a moral do nobre não possui a necessidade de ir contra a natureza do fraco, uma vez que essa natureza não oblitera a conservação da sua. Isto revela, por sua vez, a “imoralidade” da moral, pois, de fato, é sempre a partir do autointeresse que se valora. São os instintos de autopreservação e autoexpansão que estabelecem os valores de uma moral e, especificamente a moral cristã, a moral dos fracos, necessita agir contra a natureza adversária e, para isso, usam de meios imorais em referência à sua própria moralidade: “A vitória de um ideal moral é alcançada pelos mesmos meios ‘imorais’ de qualquer outra vitória: violência, mentira, difamação, injustiça” (Nachlass/FP 1887 7 [6]).

O uso das aspas em imorais pelo filósofo consiste em justamente revelar que não existe moral ou imoral em si, mas são conceitos definidos de acordo com cada constituição fisiopsicológica, a partir dela e de suas necessidades. Logo, as críticas do filósofo não estão no fato de a moral formar um tipo de homem, como revela em um fragmento póstumo, toda moral sempre disciplina e cultiva um determinado tipo (Nachlass/FP 1885/1886 1 [239]), assim como em *CI*: “podemos colocar como princípio máximo que, para fazer moral, é preciso ter a vontade

¹⁶ Como o filósofo sugere, nesse caso, o medo é o pai da moral (JGB/BM §201).

incondicional do oposto” (GD/CI, *Os “melhoradores” da humanidade*, §5), mas sim pelo tipo que ela forma, por seus valores desautorizarem as condições naturais para o cultivo do tipo forte e, dado que o filósofo possui como critério avaliativo de sua filosofia a totalidade da vida, o cultivo do tipo forte de homem tende a ser mais benéfico à totalidade da vida do que o tipo fraco, pois as consequências das criações e ações do tipo forte, geralmente, fazem a totalidade da vida “*dar um passo adiante*”, como pode-se ver com o valor natural do egoísmo:

Valor natural do egoísmo. — O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário [...] Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica degeneração e adoecimento [...] ele tem pouco valor, e a mais simples eqüidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita... (GD/CI *Incurções de um extemporâneo* §33)¹⁷.

Neste sentido, se o cultivo do homem do tipo forte tende a ser mais positivo ao critério avaliativo da filosofia nietzschiana, a totalidade da vida, logo, como revela em o *Anticristo*:

Não se deve embelezar e ataviar o cristianismo: ele travou uma guerra de morte contra esse tipo mais elevado de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito (AC/AC §5).

Logo, as críticas nietzschianas à moral não estão no fato dela conservar e potencializar um tipo de homem, pois, como revela em um fragmento póstumo: “Minha filosofia é direcionada à hierarquia: não à moral individualista. O sentido do rebanho deve reinar no rebanho - mas não deve ir além” (Nachlass/FP 1886/1887 7[6]), ou seja, Nietzsche não quer substituir os valores de conservação e potencialização do tipo fraco, mas quer criar uma hierarquia dos valores a partir da hierarquia dos tipos humanos. Assim, como vimos na seção

¹⁷ Essas questões como a hierarquia moral, a totalidade da vida como critério avaliativo à medida em que a vida é entendida como vontade de potência e a justificação nietzschiana para o cultivo do tipo forte em contraposição ao tipo fraco são mais trabalhadas por mim em minha dissertação, à medida em que busquei apresentar a hipótese de que Nietzsche possui um tipo de naturalismo moral experimentalista e consequencialista.

anterior, Nietzsche critica a crença cristã no livre-arbítrio por essa crença ter seu valor na medida que supre a vontade de querer julgar e punir dos homens fracos, mas também por ser uma crença a fim de culpabilizar o ser do forte e, assim, induzi-lo a ser fraco, já que “asseguram” a liberdade para ser. Ou seja, o livre-arbítrio funciona como um tipo de crença que legitima os valores do tipo fraco e coage todos os homens a serem como este tipo. Logo, quando a moral cristã surge do ressentimento do tipo fraco em direção ao tipo forte, institui como bom aquele “que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas” e, garantindo o livre-arbítrio para que “sejamos outra coisa que não os maus, sejamos bons!”, doravante forma todos os homens nesses valores; a moral torna todos no tipo fraco com seus instintos inconscientes de educação e criação (Nachlass/FP 1885/1886 1 [33]).

No aforismo que Nietzsche investiga a origem da crença no livre-arbítrio na *Genealogia*, o filósofo inicia sua reflexão dizendo que não há o que objetar ao fato dos homens fracos terem se autoproclamados como os bons, assim como o fato dessa crença estar a favor deste tipo, mas o problema consiste no fato do tipo fraco ter usado essa crença para culpabilizar o ser e o agir do forte, o induzindo a ser fraco:

Mas voltemos atrás: o problema da outra origem do "bom", do bom como concebido pelo homem do ressentimento, exige sua conclusão. – [...] E se as ovelhas dizem entre si: "essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha - este não deveria ser bom?", não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal[...] no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha - assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é... (GM/GM I §13)

Com os valores do cristianismo estando em domínio, a crença no livre-arbítrio é aquela que permite que os homens sejam cobrados de agirem como quer essa moral, ou seja, de agirem segundo os valores que formam o tipo fraco. Desse modo, a moral acaba se realimentando, pois uma fisiopsicologia específica projeta os valores de uma moral. Os valores, por sua vez, formam os homens de acordo com tipo fisiopsicológico do qual surgiram, logo os homens reproduzem esses valores, pois estão de acordo com a sua formação. A única maneira de conseguir formar um outro tipo de homem consiste na transvaloração dos valores, pois enquanto houver a moral cristã, o tipo forte não conseguirá existir. Por isso, a concepção de Nietzsche se sustenta, pois, a seu ver, não houve ainda uma transvaloração, logo, a moral cristã, assim como na sua proveniência, permanece a favor da conservação e da potencialização e, logo, da formação do tipo fraco, pois, os comportamentos que ela transformou em virtudes, ainda são os mesmos.

Note que, em *CI*, o filósofo estabelece como o primeiro exemplo de sua transvaloração dos valores a concepção de que as virtudes não devem ser impostas externamente, mas devem surgir da constituição fisiopsicológica do indivíduo, pois, assim, o homem possui a chance de valorar aquilo que é propício à sua natureza e não ser coagido a agir segundo a natureza que a moral valora:

A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo — assim será feliz! Caso contrário...”. Toda moral, toda religião é esse imperativo — eu o denomino o grande pecado original da razão, a desrazão imortal. Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto — primeiro exemplo de minha “transvaloração de todos os valores”: um ser que vingou, um “feliz”, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é o efeito de sua felicidade... (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, §2).

Assim, a necessidade do projeto genealógico, isto é, de averiguar a proveniência dos valores morais não consiste porque o filósofo acredita que analisar a origem dos valores é o mesmo que criticá-los, mas consiste em uma etapa importante e necessária a este procedimento, dado que revela qual tipo de vida os valores morais beneficiam, pois a concepção de moralidade do filósofo estabelece que os preceitos sempre conservam e potencializam um tipo de homem ao legitimar esse tipo e a sua conduta. Ao fazer isso, a moral também forma os homens para que ajam de acordo com essa conduta autorizada, isto é, os valores morais em domínio submetem os homens em seu esquema de conservação e potencialização, sendo que alguns homens, devido a sua própria natureza, necessitam de outros tipos de valores para se conservar e se potencializar. Desse modo, as condutas que foram tornadas virtudes por estarem a favor de um tipo de vida na origem da moralidade, doravante, enquanto essa moral estiver em domínio, formará todos os homens nas suas virtudes e, assim, no tipo de homem no qual ela surgiu e defende. O posicionamento crítico de sua filosofia às morais se estabelece nesse ponto, na capacidade que as morais possuem de conservar, potencializar e formar os homens.

Logo, as críticas de Nietzsche à moralidade cristã não consistem pela sua origem, mas por essa moral impossibilitar a formação de tipos afirmativos e formar todos os homens no tipo fraco. É o que o filósofo revela no fragmento póstumo a seguir, a saber, que investigar a origem de um valor não é o mesmo que criticá-lo, ainda que essa origem revele a imoralidade da moral, e que, logo, o seu empreendimento crítico se refere ao fato fundamental: a contradição entre "tornar-se mais moral" e a elevação e fortalecimento do tipo homem:

Para o segundo livro. Surgimento e crítica das estimativas de valores morais. As duas coisas não coincidem, como se acredita levemente (essa crença já é o resultado de uma estimativa moral "Algo surgido de tal e tal maneira tem pouco valor, na medida em que é de origem imoral") Critério segundo o qual deve ser determinado o valor das estimativas de valor moral: crítica das palavras "melhoria, perfeccionamento, elevação." O fato fundamental esquecido: a contradição entre "tornar-se mais moral" e a elevação e o fortalecimento do tipo homem (Nachlass/FP 2 [131] 1885/1886).

Note que na nota que Nietzsche escreve na primeira dissertação da *Genealogia* a fim de “recrutar” pesquisadores para o seu procedimento genealógico, como também a fim de estipular no que consiste esse procedimento, ele revela que a questão do valor dos preceitos se refere ao valor de cultivo que os preceitos possuem, sendo que, para diferentes tipos de vida, os preceitos possuem diferentes valores e que o tipo forte é aquele que em si possui um valor mais elevado quando se deve analisar quanto vale um preceito moral¹⁸:

¹⁸ Neste sentido, Paul S. Loeb comete o equívoco quando compreende que Nietzsche se justifica cometendo a falácia genética porque, em sua perspectiva, assim como os homens, os valores não podem se desfazer de suas ascendências e se transformarem, e que, logo, o altruísmo, por exemplo, sempre estaria associado à plebe, ou seja, para ele, Nietzsche avalia e justifica as suas críticas às coisas partindo sempre de suas origens, já que não podem transcendê-las. Discordo de Loeb em relação aos valores morais, pois, em minha perspectiva, o modo de avaliar de Nietzsche é consequencialista como busquei mostrar a partir de obras como *BM*, *GM*, *CI*, assim como o próprio fato de suas críticas à moral cristã não consistirem porque surgem do fraco, mas porque impossibilitam a vinda do tipo forte. Assim, se Nietzsche parece querer justificar alguns valores só porque surgem dos nobres é uma opinião precipitada, pois uma vez que ele entende que as criações do forte tendem a ser mais benéficas à totalidade da vida, seu argumento “a favor” das criações do tipo forte não parte da origem, ou seja, por surgir do forte, mas das consequências, por fazerem a totalidade da vida “dar um passo adiante”. Para defender essa perspectiva, o autor desconsiderou justamente o princípio metodológico da *Genealogia* que revela que tudo pode sempre sofrer novas ressignificações apontando que, na verdade, Nietzsche não estaria aqui dizendo que as coisas podem mudar, mas sim que nada possui significação em si, visando argumentar contra concepções teleológicas. De fato, nesse aforismo, Nietzsche critica concepções teleológicas, mas também esboça claramente que tudo pode ser reinterpretado e receber novas atribuições, o que impossibilitaria avaliarmos as coisas ao estarmos acessando o seu significado originário: “todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é urna nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (GM/GM II §12). Note que Nietzsche diz que o sentido e a finalidade anteriores são obscurecidos ou obliterados, ou seja, que algo que possui uma significação pode receber uma outra. Não por acaso que Nietzsche inicia suas reflexões nesse aforismo com o caso do castigo, pois para Paul Rée, a origem do castigo se encontra na intenção de intimidar os homens para que não ajam de acordo com o que é censurável, logo, na perspectiva nietzschiana, Paul Rée projetou uma utilidade mais recente do castigo à sua origem. Aliás, como veremos nessa próxima seção, a doutrina de Jesus buscou justamente modificar as crenças da moral cristã, do mesmo modo, embora o filósofo compreenda o tipo de homem do cristianismo e do budismo serem o mesmo, isto é, decadente, eles desenvolveram crenças diferentes, pois a concepção de moralidade de Nietzsche revela que os valores não partem apenas das constituições fisiopsicológicas, mas também do contexto histórico-social que estão submetidos os homens, além de que, apesar dos preceitos do cristianismo e do budismo partirem do mesmo tipo de homem, Nietzsche avalia os valores budistas como mais benéficos, pois as consequências que decorrem desses valores são a diminuição do sofrimento do tipo fraco e não impossibilita a vinda do forte. Se Nietzsche avaliasse os valores a partir da ascendência, não poderia avaliar mais positivamente, portanto, os preceitos do budismo, já que estes são tão decadentes quanto os cristãos (AC/AC §20). Logo, o filósofo pode avaliar diferentemente o budismo e o cristianismo porque o seu critério avaliativo não consiste “em um ponto de vista aristocrático” em que o valor dos valores é definido por meio de uma investigação sobre linhagem familiar ou hereditariedade, mas sim porque o seu critério é a totalidade da vida e o valor dos valores são definidos por meio da análise das consequências que eles trazem à totalidade da vida, como o filósofo expõe no aforismo “o valor natural do egoísmo” de *CI*.

A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela "moral"? deve ser colocada das mais diversas perspectivas; pois "vale para quê?" jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. Algo, por exemplo, que tivesse valor evidente com relação à maior capacidade de duração possível de uma raça (ou ao acréscimo do seu poder de adaptação a um determinado clima, ou à conservação do maior número) não teria em absoluto o mesmo valor, caso se tratasse, digamos, de formar um tipo de homem mais forte. O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado em si, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses... Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores (GM/GM I Nota).

Assim, para o filósofo, o fato de o cristianismo ter tomado para si o cultivo da humanidade foi a mais funesta das presunções, tendo como resultado a formação de um homem "doentio e medíocre", isto é, o "europeu de hoje". Logo, as críticas do filósofo aos valores da moral cristã não estão direcionadas à origem desses valores, mas à sua contemporaneidade:

– Em outras palavras: o cristianismo foi, até hoje, a mais funesta das presunções. Homens sem dureza e elevação suficientes para poder, como artistas, dar forma ao homem; [...] homens sem nobreza suficiente para perceber o hiato e a hierarquia abissalmente diversos existentes entre homem e homem – esses homens, com a sua "igualdade perante Deus", governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída, quase ridícula, um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje... (JGB/BM §62).

Como apontamos no início dessa seção, as críticas de Nietzsche aos valores de rebanho, como a igualdade e a compaixão, não estão no fato de esses valores terem surgidos da fraqueza humana, mas sim por serem contrapostos à natureza forte e afirmativa, como evidência nesse aforismo supracitado. Vejamos melhor como se comporta essa crítica nietzschiana à moral a partir do exemplo da igualdade e da compaixão¹⁹.

Em *BM* §257, o filósofo revela que: "toda a elevação do tipo 'homem' foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem" (JGB/BM §257). Assim, dentre as condições para cultivar o tipo forte é necessário que a sociedade reconheça a diferença de valor entre os indivíduos, pois sem essa legitimidade, a

¹⁹ Alguns comentadores partem do exemplo da compaixão/altruísmo para revelarem como Nietzsche comete a falácia genética. Por isso, escolhi a compaixão para mostrar que o valor dos valores não consiste devido a sua origem, mas sim devido as suas consequências, como ele aborda em *GM*, na sua capacidade de cultivar um tipo.

natureza forte é obstruída e sufocada. Coagida à “igualdade perante as almas”, essa natureza não desenvolve seu *pathos* da distância, essencial para sua criação de valores e para a sua própria autossuperação; isto é, o forte necessita crer em sua distinção para encarar a empreitada de criar valores e para se autocultivar. Desse modo, em uma sociedade que o coloque como igual, com deveres e direitos iguais, o homem forte é diminuído para ser “igual” ao animal de rebanho²⁰.

É necessário, portanto, ao ver de Nietzsche, uma sociedade que seja justa às diferenças humanas; ou seja, aristocrática, hierarquizada, que devolva o autêntico direito senhorial que é criar valores, pois é neste sentido que o filósofo identifica o direito à existência das sociedades: “Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade não deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até a sua tarefa superior e um modo de ser superior” (JGB/BM §258).

Nesse sentido, assim como Nietzsche aponta no aforismo 345 de *GC* enquanto esboça no que consiste uma genealogia da moral, o valor dos valores independe da maneira como os homens compreendem esses valores, quais são as justificativas e as opiniões que dão às crenças, pois, a questão dos valores se refere ao seu poder “medicinal”, a saber, de conservar e potencializar o homem. Logo, quando Nietzsche mostra que os ideais modernos como a democracia, o socialismo e o utilitarismo consistem em movimentos que possuem uma nova roupagem dos valores da moral cristã, as suas críticas a esses movimentos não consistem simplesmente por originarem dos mesmos instintos, os de “rebanho”, mas decorrem justamente da mesma maneira que o filósofo critica à moral cristã, isto é, por esses valores formarem os homens no tipo fraco e obliterarem o surgimento do tipo forte, uma vez que, enquanto os ideais modernos perseguem a “universal felicidade do rebanho”, o que o tipo forte necessita é de resistência para se fortalecer:

[...] escravos eloquentes e folhetinescos do gosto democrático e suas “ideias modernas”; [...] O que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, [...] e o sofrimento mesmo é visto por eles como algo que se deve abolir. Nós, os avessos, que abrimos os olhos e a consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas, que para isso a periculosidade da sua situação tinha de crescer até o extremo, sua força de invenção e dissimulação (seu “espírito”) tinha de converter-se, sob prolongada pressão e coerção, em algo

²⁰ Como o filósofo sugere no *O Anticristo*, ao implementar a igualdade entre os homens, o cristianismo obliterou a elevação do tipo forte e, logo, a elevação da (AC/AC §43). Neste mesmo livro, no §57, Nietzsche endossa a necessidade da hierarquia para que possa haver tipos de homens superiores (AC/AC §57).

fino e temerário, sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder [...] tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e de serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário (JGB/BM §44).

Desse modo, como revela na próxima citação, é “preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à hierarquia”. Assim como a sociedade que deve garantir os direitos diferentes através de uma hierarquia dos tipos humanos, também as morais devem estabelecer uma hierarquia dos tipos e seus valores para que não prejudique o aperfeiçoamento de um tipo a favor de outro mais fraco, o que ocorre, por exemplo, com a moral altruísta:

Num homem feito e destinado ao comando, por exemplo, abnegação e retraimento modesto não seriam virtude, mas um desperdício de virtude: assim me quer parecer. Toda moral não egoísta, que se toma por absoluta e se dirige a todo e qualquer um, não peca somente contra o gosto: é uma instigação a pecados de omissão, uma sedução mais sob a máscara da filantropia — e precisamente uma sedução e injúria para os mais elevados, mais raros e privilegiados. É preciso forçar as morais a inclinar-se antes de tudo frente à hierarquia, é preciso lhes lançar na cara sua presunção, até que conjuntamente se deem conta de que é imoral dizer: “o que é certo para um é certo para outro” (JGB/BM §221).

Nietzsche, portanto, estabelece a impossibilidade de haver virtudes universais, pois, dependendo da constituição fisiopsicológica do indivíduo, uma virtude poderia, de fato, ser contra a sua disposição natural. Essa tirania em querer impor o seu modo de vida como válida para todos, ao ver do filósofo, consiste em um instinto e em um erro comum dos homens. Logo, o humano não se apercebe que as condições queridas e alcançadas são necessárias apenas para um modo de vida e que jamais poderão ser universais, uma vez que, se para um, elas são essenciais, para outros, elas são venenosas:

A humanidade sempre repetiu o mesmo erro: fazer de um meio para viver um critério de vida : que, em vez de encontrar a medida na máxima intensificação da própria vida, no problema de crescimento e exaustão, usando os meios que servem para uma vida inteiramente determinada, excluindo todas as outras formas de vida, enfim, em utilizá-los para crítica e seleção da vida: Ou seja, que o ser humano acaba querendo os meios para si mesmo e esquece que são meios: para que então sejam apresentados à consciência como fins, como critérios de fins...: Ou seja, que uma determinada espécie de ser humano trata suas condições de existência como condições a serem impostas pela lei, como "verdade", "bom", "perfeição": essa espécie tiraniza ... : é uma forma de fé, de instinto, que uma espécie de ser humano não vê o caráter condicionado de sua própria espécie, não vê sua relatividade comparada a outras (Nachlass/FP 1888 14 [158]).

Essa autodestruição das naturezas superiores acontece dado que nelas há a consciência do conflito entre os instintos e os valores, dado que possuem força para darem vazão aos instintos, mas não fazem por serem contrapostos à moral. É o que acontece com o homem criminoso. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo sugere que, geralmente, o homem criminoso consiste em um tipo forte que não só não encontrou na sociedade as condições de existência propícias à sua natureza, como também tem os seus instintos mais fundamentais reprovados, uma vez que estão contrapostos às virtudes que estão postas. Por isso, esses instintos acabam recebendo uma segunda natureza, como os afetos deprimentes. Esse homem sente, portanto, uma má consciência com o seu próprio ser:

O criminoso e o que lhe é aparentado. — O tipo criminoso é o tipo do ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. Falta-lhe a selva, uma natureza e forma de existência mais livre e mais perigosa, em que tudo o que é arma e armadura, no instinto do homem forte, tem direito a existir. Suas virtudes foram proscritas pela sociedade; os instintos mais vivos de que é dotado logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia. [...]; e, porque somente colhe perigo, perseguição, infortúnio de seus instintos, também seu sentimento se volta contra esses instintos — ele os sente de maneira fatalista. É na sociedade, em nossa mansa, mediana, castrada sociedade, que um ser natural, vindo das montanhas ou das aventuras do mar, necessariamente degenera em criminoso (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, §45)

Assim como acontece com a igualdade, essa “desnaturalização” do tipo forte também é causada com a compaixão promulgada como dever, como virtude. Na visão do filósofo, um dos efeitos fisiológicos que a compaixão causa consiste no desperdício das forças, impedindo que o tipo forte ou do homem que está em processo de vir-a-ser forte possa acumular forças. Ademais, a compaixão sendo virtude universal faz com que o homem sinta seus “instintos que tendem a conservação e elevação do valor da vida” (AC/AC §7), como sem direito à existência, pois esses instintos atuam no humano como um querer mais, com o objetivo de vencer aquilo que lhe resiste. Portanto, se o humano se compadece ao ponto de compreender os próprios instintos como maus, pois eles podem vir a provocar sofrimento no outro, só resta negar o direito à existência desses instintos. Tendo os seus instintos colocados como antagônicos aos valores supremos, os fortes acabam se questionando o porquê de terem sido munidos com esses instintos, o que causa a desconfiança frente à vida, sentida como imoral, injusta²¹.

²¹ O filósofo compreende a moral cristã como uma instância que atua contra os esforços da natureza para alcançar um tipo de homem superior, como revela o fragmento póstumo a seguir, dado que os efeitos que ela causa são: “desconfiança da vida em geral (na medida em que suas tendências são sentidas como ‘imorais’), falta de sentido (na medida em que valores supremos são sentidos em oposição aos instintos supremos) – contradição, degeneração

Como vimos, em relação às naturezas fortes, os juízos da moral cristã inculparam essa fisiologia, pois “é o instinto gregário, a natureza medíocre, valiosa em todos os aspectos, que recebe sua suprema sanção pelo cristianismo.” (Nachlass/FP 1888 10 [77]) e, ao mesmo tempo, é a moral e os instintos a ela subjacentes, como vontade de potência, que agem contra a natureza dos fortes. Os valores da moral cristã surgem contra a natureza do tipo forte, a fim de inserir uma má consciência na expressão dessa fisiologia, de corrompê-la, pois: “O próprio surgimento de valores morais é o trabalho de afetos e perspectivas imorais.”, dado que sempre são formulados como meios de busca para a conservação e expansão de um tipo de indivíduo (Nachlass/FP 1886/1887 7 [6]):

Que vontade de potência é a moral? O que significa essa vontade de potência por parte das potências morais, [...] que transcorreu nos imensos desenvolvimentos até agora na Terra? Resposta: - três potências ocultam-se atrás dela: 1) o instinto do rebanho contra os fortes e independentes; 2) o instinto dos sofredores e malogrados contra os felizes; 3) o instinto dos medíocres contra as exceções (Nachlass/FP 1887 9 [159]).

Podemos ver, portanto, como Nietzsche compreende os valores morais a partir da doutrina da vontade de potência, pois quando um indivíduo cria um valor, ele está estimando aquilo que é benéfico à sua conservação e potencialização. Se os valores morais sempre beneficiam e formam um tipo de vida, a crítica de Nietzsche à moralidade cristã não pode ser porque ela opera dessa maneira ou por causa de sua proveniência, mas pelas consequências que esses valores acarretam à totalidade da vida. Por isso, Nietzsche critica a moral cristã, isto é, por formar o tipo fraco, pois, na sua perspectiva, o tipo forte é mais benéfico à totalidade da vida²².

Ainda sobre o ressentimento:

Jesse Prinz, em sua obra *The emotional construction of morals* buscou evidenciar as contribuições nietzschianas à filosofia moral, como também atualizar a genealogia de Nietzsche. Desse modo, para o autor, o método genealógico é profícuo à tarefa de analisar a procedência de nossos valores. No entanto, para o autor, as críticas nietzschianas à moral cristã

e autodestruição das ‘naturezas superiores’ (Nachlass/FP 1887 8 [4]).

²² Isto não quer dizer que esses valores associados à moral cristã são em si mesmo maléficis ao cultivo do forte, pois dependem do contexto e do modo que estão inseridos como valores. Assim, por exemplo, em *BM*, Nietzsche apresenta um tipo de compaixão mais favorável ao tipo forte e que, ao seu ver, *tem valor* (JGB/BM §293).

são exageradas e falaciosas, dado que ele comete a falácia genética ao criticar à moral cristã devido ao seu surgimento se dar a partir do instinto de ressentimento. Assim, Prinz supõe que, talvez, Nietzsche compreenda o ressentimento como um importante fator de transmissão cultural, mas, o que, a seu ver, não se sustenta.

Prinz apresenta, portanto, o que ele compreende como fatores cruciais para a transmissão cultural, isto é, os fatores que aumentam a probabilidade de uma crença avaliativa ser culturalmente transmitida. Para o autor, três fatores se destacam de modo significativo. São eles: Materiais, isto é, rende benefícios materiais aos seus crentes ou aos seus “doutrinadores”; Narrativos, a saber, a crença está situada em um contexto narrativo fácil de ser assimilada, à medida que, por exemplo, integra-se às crenças já existentes sobre algo mais abrangente; Afetivos, ou seja, tem apelo emocional, devido ao conteúdo intrínseco da crença ou as práticas acompanhadas, como condicionamento emocional ou intensos e emocionantes rituais religiosos. Neste sentido, Prinz compreende que o ressentimento seria, na perspectiva de Nietzsche, um fator afetivo de transmissão cultural, ou seja, que os valores do cristianismo teriam sido fortemente incorporados devido ao nosso ressentimento com pessoas “melhores” ou em posição “melhores” do que nós. Discordo de Prinz de que o ressentimento seja, para Nietzsche, um fator de transmissão cultural do cristianismo e, deste modo, também suponho o que de fato faz Nietzsche criticar o cristianismo a partir do ressentimento, o que está associado à sua profícua noção de interpretação.

Como vimos na *Genealogia*, os conceitos de bom e mau da moral cristã nasceram do ressentimento dos fracos em relação aos fortes, mas a cristalização destes conceitos se deu com o sacerdote ascético que submeteu ao humano a interpretação do livre-arbítrio, fundamental para a noção de castigo e redenção pós vida terrena. Já na obra *O Anticristo*, o filósofo revela que a doutrina de Jesus buscava se assenhorar do que veio a ser o cristianismo, ou seja, submeter à moral judaica uma outra interpretação. Nietzsche revela que a doutrina de Jesus consistia justamente em se livrar do ressentimento e que a sua morte representava a mais forte demonstração de sua doutrina: “a liberdade, a superioridade sobre todo sentimento de ressentimento”. Porém, isso não foi compreendido por sua comunidade:

Mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte [...] Precisamente o sentimento mais ‘inevangélico’, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de ‘reparação’, ‘julgamento’ [...] sua vingança foi exaltar extravagantemente Jesus, destacá-lo de si [...] O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do ressentimento. (AC/AC §40)

Foi Paulo que Nietzsche compreendeu como o maior apóstolo da vingança, que concebeu a imortalidade pessoal como uma arma do ressentimento contra a humanidade nobre, assim como o conceito de inferno, que foram capazes de corromper a nobreza do Império Romano (AC/AC §58). O cristianismo, a moral cristã, com a figura de Jesus, poderia ter sofrido uma nova interpretação, um deslocamento de um dos seus instintos originários, o ressentimento, pois a diferença entre as duas religiões decadentes, o cristianismo e o budismo, é a enraizamento do ressentimento pelo cristianismo na perspectiva nietzschiana. Assim, com a morte de Jesus na Cruz: “uma nova base, inteiramente original, para um movimento de paz budista, para uma real, *não* simplesmente prometida, *felicidade na Terra*” (AC/AC §42).

Segundo o filósofo, “no budismo não há nada a que a sua doutrina mais se oponha do que ao sentimento de vingança, de aversão, de ressentimento” (AC/AC §20). Com Jesus, portanto, a moral cristã poderia ter ultrapassado o ressentimento enquanto afeto criador, ou seja, que está sob a sua interpretação do homem e do mundo, podendo ter uma formação moral que deixasse de endossar esse instinto a partir do estabelecimento de uma prática de vida gerada de uma interpretação que perdoa seus algozes, que supera o ressentimento e não espera pela vingança, ainda que na outra vida. Porém, “em Paulo se incorpora o tipo contrário ‘ao portador da boa nova’, o gênio em matéria de ódio, na visão do ódio, na implacável lógica do ódio” colocando todo o seu sistema de vingança ‘na boca de seu Redentor’ (AC/AC §58).

Neste sentido, o sistema de crenças do cristianismo, diferentemente do budismo, está direcionado a promover o ressentimento, a partir de conceitos como livre-arbítrio, pecado, imortalidade da alma, redenção e punição na vida pós terra, enquanto o sistema interpretativo da vida feita pelo budismo leva os homens a estabelecerem práticas de vida para eliminar os sentimentos hostis. Logo, o ressentimento não é estabelecido por Nietzsche como entende Prinz, isto é, como um importante mecanismo de transmissão cultural, pois, ao invés da incorporação do cristianismo se dar pelo ressentimento, é a interpretação do homem e da vida feita pelo cristianismo que desperta o afeto do ressentimento. Dessa maneira, a genealogia de Nietzsche apresenta algo diferente da genealogia de Prinz, pois antes de pensar como nossos afetos endossam certas crenças, Nietzsche também pensa como nossas crenças endossam certos afetos.

A genealogia de Nietzsche não pode ser enquadrada como um procedimento que comete a falácia genética, pois, em algumas ocasiões, compreender a origem da interpretação de nossas crenças, consiste em compreender também os afetos que são mobilizados por estarmos

submetidos nessas crenças. Contudo, isso não quer dizer que uma crença que foi criada por um tipo de afeto sempre irá despertar o mesmo tipo de afeto. Mas independentemente disto, avaliar o valor dos valores morais também consiste em avaliar quais tipos de afetos e instintos os valores e as crenças despertam em nós.

Considerações finais:

Às vezes, o tom austero e crítico de Nietzsche na *Genealogia da moral* dificulta a percepção de quais são os pontos significativos de sua crítica à moralidade cristã e, assim, a própria potencialidade que essas críticas possuem. Neste texto, partindo de uma reconstrução da concepção do filósofo de moralidade e de procedimento genealógico, busquei mostrar que ele não comete a falácia genética, como alguns pesquisadores apontaram nos últimos anos, e, assim como apontei, ele mesmo é um dos críticos de quem comete tal falácia, por entender que o valor de um preceito moral não depende necessariamente se ele é ou não um erro, do mesmo modo que, para o filósofo, tudo no mundo é sempre passível de receber novas significações e, desse modo, investigar a origem de algo não é o suficiente para sabermos o seu valor.

Com a doutrina da vontade de potência, Nietzsche passa a entender os valores morais como projeções de determinados tipos de vida em determinadas condições de existência a fim de se conservar e se potencializar. Logo, a *Genealogia* mostra que os valores da moral cristã estão a serviço de qual homem, a saber, do tipo débil e que a permanência deles condicionam os homens neste tipo: “A questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade” (EH/EH, *Aurora*, §2).

Como revela neste aforismo supracitado de *Ecce Homo*, a humanidade não é regida divinamente, não “caminha” em uma linha reta e, até agora, o sacerdote e o acaso foram seus guias, ou seja, foram os que formaram os homens. Os sacerdotes, a partir de suas tábuas de valores, condicionam todos os homens no tipo fraco, impossibilitando o nascimento do tipo forte. Assim, diferentemente de alguns comentadores, não compreendo o empreendimento histórico da *Genealogia* como pouco importante, como apenas para nos instigar a mudarmos os nossos valores ao descobrirmos as verdadeiras motivações que os estabeleceram, mas para realizarmos o que configura o método genealógico precisamente proposto por Nietzsche, isto é, avaliar os valores, de quem nasce, está a serviço de quem, as consequências que acarretam à totalidade da vida. Ou seja, se a questão do valor dos valores consiste em: “Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade?”, para o filósofo, enquanto houver apenas

os valores da moral cristã, estaremos proliferando o debilitamento, a negação da vida e dificultando o florescimento de tipos fortes e afirmativos de homem.

O procedimento genealógico, portanto, não avalia o valor dos valores morais simplesmente pela sua origem, mas pelas consequências que acarretam, como, por exemplo, pela crença no livre-arbítrio promover o automartírio e a culpa, por legitimar o agir do tipo fraco e, logo, impossibilitar o surgimento do tipo forte de homem, e por endossar afetos e instintos como o ressentimento que, provavelmente, estaríamos melhores sem. Nietzsche não quer que mudemos apenas os nossos valores, mas também a nossa compreensão do que seja a moralidade.

Referências

- ARALDI, Clademir Luís. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. In: *Cadernos Nietzsche*: USP: São Paulo, v. I, n. 37 (2016), pp. 7187.
- ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em Humano, Demasiado Humano. *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 38, p. 57-77, 2013.
- JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.
- LOEB, Paul S. Is There a Genetic Fallacy in Nietzsche's Genealogy of Morals? *International Studies in Philosophy*, v. 27, n. 3, p. 125-141, 1995.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, ed. por Paolo D'Iorio. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano demasiado Humano*: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal*: Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral*: um escrito polêmico. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos Ídolos*: Ou como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo*: maldição ao cristianismo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo*: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos* (1885-1888) (Vol. IV). Edición

española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2003.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. As formas do ressentimento na filosofia de Nietzsche. *Philosophos-Revista de Filosofia*, v. 13, n. 1, p. 11-33, 2008.

PRINZ, Jesse. *The emotional construction of morals*. Oxford University Press, 2007.

PRINZ, Jesse. Genealogies of Morals: Nietzsche's Method Compared. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 2, p. 180-201, 2016.

RÉE, Paul Ludwig Carl Heinrich. *A origem dos sentimentos morais*. Tradução e apresentação de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

SOLOMON, Robert C. One hundred years of resentment: Nietzsche's genealogy of morals. In: SCHACHT, Richard (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Univ of California Press, 1994.