



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE FILOSOFIA (FAFIL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGFIL)

LUCAS ROMANOWSKI BARBOSA

**SOBRE A MORALIDADE DO COSTUME EM NIETZSCHE: PROCEDÊNCIA,
TRADIÇÃO, LOUCURA**

GOIÂNIA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese ☐ Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Lucas Romanowski Barbosa

3. Título do trabalho

Sobre a moralidade do costume em Nietzsche: procedência, tradição, loucura.

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Romanowski Barbosa, Discente**, em 15/03/2023, às 14:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Professor do Magistério Superior**, em 16/03/2023, às 10:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3598922** e o código CRC **CFC2AC0C**.

Referência: Processo nº 23070.009506/2023-51

SEI nº 3598922

LUCAS ROMANOWSKI BARBOSA

**SOBRE A MORALIDADE DO COSTUME EM NIETZSCHE: PROCEDÊNCIA,
TRADIÇÃO, LOUCURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Barbosa, Lucas Romanowski
Sobre a moralidade do costume em Nietzsche: procedência,
tradição, loucura [manuscrito] / Lucas Romanowski Barbosa. - 2023.
122 f.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2023.
Bibliografia.
Inclui abreviaturas.

1. Moralidade. 2. Costume. 3. Tradição. 4. Castigo. 5. Loucura. I.
Vecchia, Ricardo Bazilio Dalla, orient. II. Título.

CDU 1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 08 da sessão de Defesa de Dissertação de Lucas Romanowski Barbosa, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que confere o título de Mestre, na área de concentração em Filosofia.

Aos vinte e quatro dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 14 horas, na Sala de Defesas da Faculdade de Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada “Sobre a Moralidade do Costume em Nietzsche: Considerações Acerca da Procedência da Moral”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (FAFIL/UFG), com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Antônio Edmilson Paschoal (UFPR), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência, e Professora Doutora Adriana Delbó Lopes (FAFIL/UFG), membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca fizeram sugestão de alteração do título do trabalho para “Sobre a Moralidade do Costume em Nietzsche: procedência, tradição, loucura”. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido o candidato **aprovado** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e quatro dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

Sobre a Moralidade do Costume em Nietzsche: procedência, tradição, loucura



Documento assinado eletronicamente por **Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Professor do Magistério Superior**, em 28/02/2023, às 07:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Edmilson Paschoal, Usuário Externo**, em 28/02/2023, às 18:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriana Delbó Lopes, Professora do Magistério Superior**, em 01/03/2023, às 22:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3540945** e o código CRC **3D02CA52**.

AGRADECIMENTOS

Como não poderia ser diferente, em primeiro lugar devo o resultado deste trabalho ao meu orientador, Professor Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, por toda paciência e clareza com as quais tornaram um percurso doloroso um pouco mais suportável. Sobretudo com as dificuldades de se passar por uma pós-graduação em período pandêmico. Portanto, meu mais sincero agradecimento a este grande pesquisador que me ajudou a pensar, elaborar e corrigir os modos de formulação da dissertação.

Agradeço também, à Professora Dra. Adriana Delbó que, além de ser membro da banca de defesa, acompanhou meus passos acadêmicos desde disciplinas de licenciatura e sobre Nietzsche ainda na graduação. É um enorme prazer chegar até aqui e contar com sua presença.

Agradeço ao Professor Dr. Antonio Edmilson Paschoal, primeiramente por aceitar o convite para compor a banca, tanto de defesa quanto da qualificação. Com certeza as correções e as dicas me ajudaram bastante a pensar melhor o meu problema.

Agradeço aos meus irmãos e meus pais por estarem sempre me apoiando.

Agradeço ao meu grande amigo André Luiz Ribeiro que, mesmo distante, ainda se mostra uma grande e boa influência em minha vida, e um dos quais ainda é possível conversar sobre filosofia, uma vez que estamos nessa há tempos. Um grande abraço!

Agradeço aos meus amigos, *Herr* Arthur e *Herr* Hércules, como também à composição do *Savannepflugschar*, onde levamos o estudo do alemão a sério, arriscando, por longo tempo, traduções do próprio Nietzsche. Não só para a pesquisa, mas ambos estão comigo desde praticamente o primeiro dia do curso de filosofia e quis o destino que continuássemos próximos pelo estudo de Nietzsche. Também a estes dois, agradeço pela maratona de estudos sobre *Aurora*, o qual por quase um ano abordamos a obra completa, excetuando o prólogo.

Agradeço aos companheiros do *Grupo de Estudos Nietzsche no Cerrado* pela boa interlocução.

Agradeço ao meu grande amigo Sérgio, pelas boas inquietações e discussões pulsionais.

Agradeço aos excelentíssimos companheiros Caius Brandão, Éder Bruno e, novamente, Hércules, pela composição do grupo de estudos Moralidade, Crueldade e Castigo na filosofia de Nietzsche. Sem dúvida o esforço para acordar cedo e realizar essa troca de ideias com vocês me foi de grande valor.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da minha pesquisa.

Agradeço à Marlene, da secretaria da pós-graduação da Fafil, pela agilidade, paciência e ajuda com prazos, relatórios e demais burocracias.

Agradeço aos docentes da Faculdade de Filosofia da UFG por sempre compartilharem seus conhecimentos e jamais negarem alguma ajuda, mesmo sem a obrigação de fazê-la.

Um animal que podia falar afirmou:
“Humanidade é um preconceito de que pelo
menos nós, animais, não sofremos.”
(Nietzsche, “*Humanidade*”, A §333).

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo investigar os pormenores da concepção filosófica acerca do processo da moralidade do costume, expressão utilizada por Nietzsche (1844-1900) pela primeira vez em *Aurora* (1881). Tal processo traz considerações sobre a moralidade, o costume e a tradição que são elementos centrais na articulação para o entendimento do tema. Contudo, nosso ponto de partida se dá pelo aforismo 9 da obra de 1881, intitulado *conceito da moralidade do costume*. O que primeiro se percebe, e é o que defendemos, é a relevância da percepção *histórica*, ao menos para não se deixar enlaçar pelas teias metafísicas das considerações sobre a moral. De tal modo que ao contrastar dois momentos já no início do §9, Nietzsche rompe com uma maneira muito específica de se refletir sobre a moralidade, que era vista como algo intrínseco, natural e essencial do ser humano. Antes de anunciar em sua *Genealogia da Moral* (1887) que a moral deve ser colocada como problema, já em *Aurora* isso ocorre. A tensão entre comunidade e indivíduo, que perpassa todo nosso texto, exalta os mecanismos que um precisou utilizar para lidar com o outro, tal como é o caso do castigo: freia-se o indivíduo a favor da comunidade. Com a análise da moralidade do costume, ou da procedência da moral enquanto obediência a costumes, Nietzsche mobiliza pontos que formam a estrutura do nosso trabalho: aspecto histórico, as noções sobre moralidade, costume e tradição, o papel do castigo na tensão entre indivíduo e comunidade e, por fim o caso da loucura. Este, como a possibilidade, mas não a única, de alteração dos valores, ponto crucial que fecha o movimento argumentativo, tal como propomos. Assim, oferecendo uma hipótese sobre a procedência da moral, Nietzsche realoca uma concepção *humana, demasiada humana* de volta nos eixos da história, desinflando uma perspectiva metafísica que se aceitou desde Platão.

Palavras-chave: moralidade; costume; tradição; castigo; loucura.

ABSTRACT

This research aims to investigate the details of the philosophical conception about the morality of custom process, an expression used by Nietzsche (1844-1900) for the first time in *Daybreak* (1881). This process brings considerations about morality, custom and tradition that are central elements in the articulation for the understanding of the theme. However, our starting point is given by aphorism 9 of the work of 1881, entitled *concept of the morality of custom*. What is first noticed, and this is what we defend, is the relevance of historical perception, at least not to allow oneself to be ensnared by the metaphysical webs of considerations on morality. In such a way that, by contrasting two moments at the beginning of §9, Nietzsche breaks with a very specific way of reflecting morality, which was seen as something intrinsic, natural and essential of the human being. Before announcing in his *Genealogy of Morals* (1887) that morality should be placed as a problem, already in *Aurora* this happens. The tension between community and individual, which permeates our entire text, exalts the mechanisms that one had to use to deal with the other, such as punishment: the individual is restrained in favor of the community. With the analysis of the morality of custom, or the origin of morality as obedience to customs, Nietzsche announces points that form the structure of our work: historical aspect, notions about morality, custom and tradition, the role of punishment in the tension between individual and community and, finally, the case of madness. This, as the possibility, but not the only one, of changing values, a crucial point that closes the argumentative movement, as we propose. Thus, offering a hypothesis about the origin of morality, Nietzsche reallocates a *human, all too human* conception back on the ways of history, deflating a metaphysical perspective that has been accepted since Plato.

Keywords: morality; custom; tradition; punishment; madness.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras publicadas e apontamentos de Nietzsche:

Referenciaremos as citações e passagens das obras de Nietzsche na seguinte estrutura: abreviação do nome da obra de acordo com as traduções em Português e o referido aforismo ou parágrafo, por exemplo A §9. Não citamos nenhum apontamento póstumo e abaixo estão listados apenas as obras utilizadas em nosso texto. Enfim, as obras publicadas e outras que permaneceram inéditas, como é o caso de *Sobre verdade e mentira...* seguirão as seguintes abreviações:

NT – Nascimento da Tragédia

CE II – Considerações Extemporâneas II: Da Utilidade e Desvantagem da História Para a Vida

CE III – Considerações Extemporâneas III: Schopenhauer como Educador

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

HH – Humano, Demasiado Humano I

OS – Miscelânea de Opiniões e Sentenças.

AS – O Andarilho e sua Sombra

A – Aurora

GC, I – V – A Gaia Ciência

ABM – Além de Bem e Mal

GM I – III Para a Genealogia da Moral

CI – O Crepúsculo dos Ídolos

AC – O Anticristo

EH – Ecce Homo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – CONSIDERAÇÕES SOBRE A ‘PRÉ-HISTÓRIA’ E A ‘HISTÓRIA MUNDIAL DIANTE DO PROCESSO DE MORALIZAÇÃO.....	19
1.1 Sentido histórico a favor da vida e contra o absolutismo da moral.....	21
1.2 História Mundial: Nietzsche e a contraposição do <i>tipo</i> Hegel.....	30
1.3 Pré-história da Humanidade.....	34
CAPÍTULO 2 – A ARTICULAÇÃO DAS PARTES NO INTERIOR DO PROCESSO: A MORALIDADE, O COSTUME E A TRADIÇÃO.....	39
2.1 A noção de moralidade como obediência.....	41
2.2 A noção de costume como modo tradicional de agir e avaliar.....	46
2.3 A noção de tradição como autoridade superior.....	49
2.3.1 Sentimentos morais e o sentimento do medo.....	52
2.4 O individual como risco ao costume.....	56
CAPÍTULO 3 – AS FUNÇÕES DO CASTIGO NA MORALIDADE DO COSTUME.....	58
3.1 Interlocutor e Contraponto: a Origem do Castigo para P. Rée.....	61
3.2 Sobre o Castigo em <i>Aurora</i>	66
3.2.1 As Fontes da Inversão do Intelecto.....	71
3.3 Sobre o Castigo na <i>Genealogia da Moral</i>	76
3.3.1 Sobre a Procedência do Castigo na Moralidade do Costume.....	79
CAPÍTULO 4 – A LOUCURA DIANTE DA AUTORIDADE DOS COSTUMES.....	87
4.1 Loucura como autoridade.....	88
4.1.1 Sobre a loucura no <i>Fedro</i>	92
4.2 Para uma caracterização da Loucura.....	95
4.2.1 Convencimento a partir do martírio.....	98
4.3 A loucura enquanto Tradição.....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	116

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é analisar o conceito da moralidade do costume [*Sittlichkeit der Sitte*] anunciado por Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) pela primeira vez em *Aurora*, obra publicada em 1881, e que, para vários intérpretes, é considerada uma obra *negligenciada*¹ pela recepção. Não obstante, a análise em questão se concentra quase exclusivamente sobre um aforismo específico, a saber, o §9, que se intitula *O conceito da moralidade do costume* [*Begriff der Sittlichkeit der Sitte*]. De início, algo chama a atenção: os primeiros aforismos de *Aurora* são bastantes breves, ao passo que o §9 ocupa duas laudas e meia com a promessa de trazer o *conceito* da moralidade do costume, atuando como um centro irradiador.

Não só no aspecto quantitativo de laudas, que superam as dos oito aforismos anteriores somados, mas a própria ideia de conceito nos chama atenção na composição aforismática, ao menos nessa parte inicial. Ou seja, Nietzsche se propõe a discutir um *conceito* e, para isso, se estende mais, se comparado aos aforismos anteriores, o que poderia nos fazer dizer que o §9 sequer possui a estrutura enxuta de um aforismo. E aqui cabe este encaminhamento inicial porque em Nietzsche é importante ter atenção com a *forma* como o texto está escrito, pois o modo como o conteúdo se apresenta, neste caso em um grande aforismo ou em um pequeno ensaio², é determinante para uma *melhor* compreensão do texto.

Em que consiste a moralidade do costume? Nietzsche não responde a esta pergunta da mesma forma como a tradição filosófica faria, questionando “o que é...?”; ou seja, o filósofo alemão não está interessado em definir o objeto de sua investigação a partir de uma pergunta que mira uma essência única e imutável. Em todo o longo aforismo não se encontra *nenhuma* definição sobre o conceito anunciado no título, a moralidade do costume.

Ao nos debruçarmos sobre §9, percebemos um encadeamento que, sim, trata de alguns *conceitos*, mas que permite a sua intelecção a partir de um processo, a saber, o processo da própria moralidade do costume. Mas o que significa, aqui, processo? No mínimo serve para

-
- 1 Sobre a negligência de *Aurora* nos estudos sobre Nietzsche: “Aurora foi até pouco tempo atrás bastante negligenciada e até mesmo considerada obscura por parte de alguns comentadores.” (DIAS, 2014, p.231). E também a introdução para a tradução em inglês da obra: “*Unlike most of his other works, however, it has been sadly neglected during the Nietzsche renaissance of the past three decades.*” (CLARK; LEITER; 1997). [Diferente da maioria de suas outras obras, no entanto, [*Aurora*] foi tristemente negligenciada durante o renascimento de Nietzsche nas últimas três décadas]. Tradução nossa.
 - 2 Em sua dissertação intitulada *Elementos de Retórica na Obra de Nietzsche*, Rogério Lopes faz uma relação entre ensaio e aforismo: “o modo de apresentação adotado por Nietzsche em algumas de suas obras pode ser descrito como uma forma híbrida, a meio caminho entre ensaio e aforismo, e que sua opção por esse modo de apresentação em contraposição à forma de exposição dedutiva é orientada basicamente pela exigência de explicar o caráter inacabado de suas investigações para seus eventuais leitores (LOPES, 1999, p.189).

afirmar que, ao lidar com a moralidade e com o costume e, podemos pensar, com um aspecto ético-filosófico, o ponto de partida não pressupõe algo dado, como por exemplo a moralidade, a virtude, a finalidade da ação, a *eudaimonia*, o dever etc. O que parece ser feito neste grande aforismo é a apresentação de uma hipótese sobre o processo de moralização da humanidade. Portanto, a pergunta que orienta o aforismo não tem em vista “*o que é...?*”, mas “*como*” se deu o processo da moralidade do costume? E, enquanto processo, há várias peculiaridades que coincidem para vislumbrar uma moral tal como se percebe ao longo da história.

Por outro lado pensemos, por exemplo, a partir de uma concepção kantiana sobre a moral. Kant, em seu projeto crítico, se propõe a investigar os limites da razão humana e suas várias *faculdades* ou capacidades. A grande pergunta de tal projeto, exposto na *Crítica da Razão Pura* (1781) é: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*” (KANT, 2013, p.49). A partir de tal *problema* investiga-se, seguindo a cronologia das críticas, a teoria do conhecimento, a ética e a teoria do juízo. Tomando somente o aspecto de nosso escopo, a ética, tal problema, segundo Giacoia (2012, p.32), se exprimiria assim: “*como são possíveis juízos sintéticos a priori no domínio da práxis humana, ou seja, da moral e da ética?*”

Ora, tal problema já pressupõe um dado: juízos sintéticos *a priori*. O trabalho kantiano, contudo, busca a identificação de algo que já existe, independentemente da experiência e que aumenta a capacidade do conhecimento. Não poderia ser diferente que tal busca recaísse sobre uma ética do dever, a qual se exprime através dos *imperativos categóricos* que, no campo da *práxis*, são os juízos sintéticos *a priori*.

A ética de Kant é uma *ética do dever* (...) Ela é concebida e formulada como uma ética normativa, que prescreve regras para o agir tendo como referência *valores* que reivindicam para si validade e força cogente universal. A filosofia moral de Kant é, nesse sentido, deontológica. (GIACOAIA, 2012, p.32-33).

Assim, a ética kantiana tem a pretensão da universalidade de uma máxima que seria o fio condutor das ações humanas. Contrariamente a essa ideia, Nietzsche subverte não só a concepção de uma lei universal, mas o próprio problema kantiano: “*por que é necessária a crença em tais juízos [sintéticos a priori]?*” (ABM, I §11). Deste ponto vista, no mínimo, retira-se a credibilidade que os juízos sintéticos *a priori* possuem, qual seja, de serem dados. A pergunta nietzschiana leva a questão para um caráter psicológico e, de acordo com Dalla Vecchia:

ao mirar não mais a validade e sim a necessidade de crer em certos juízos, como os sintéticos a-priori, Nietzsche acaba por subverter o próprio registro em que se disputam as questões filosóficas. Se sob a regência da metafísica e sua moral a filosofia ansiava operar num registro objetivo, essencial e verdadeiro do mundo,

patrocinado pela típica questão socrática “O que é?”, no registro extramoral articulado por Nietzsche, são a necessidade, o interesse, o valor e a motivação por trás dessa pretensa objetividade, o “quem?”, que se coloca sob suspeita. (DALLA VECCHIA, 2014, p.1).

Esse registro extramoral articulado por Nietzsche retira o peso que a tradição filosófica concedeu a uma fundamentação da moral ou, o que seria o mesmo, pensar a moralidade partindo dela própria como algo dado. A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), de Kant, neste sentido, além de pretender fundamentar a moral ainda o faz a partir de uma metafísica. A hipótese extramoral, portanto, dá um passo a mais: a própria moral se torna um problema, uma interrogação. E se a moral não é um dado, algo superior ligado à dignidade humana ao molde de Kant, ela veio a ser – a moral tem história. E, enquanto histórica, impossível de ser definida ou conceituada. Por isso trata-se de um processo, por isso é um grande aforismo.

Mas é em outra obra, importante também para nosso escopo, *Genealogia da Moral* (1887), que Nietzsche expande o seu trabalho de identificar a moralidade enquanto processo humano, demasiado humano e conseqüentemente psicológico. Por que uma prática é boa e outra não? Qual o sentido de seguir as leis da religião, da política ou da moralidade? Por que com o tempo os costumes mudam e hoje se abomina o que antes se adorava? Assim, a moral se remodela dentro do campo do convívio humano, influenciando e sendo influenciada pelas relações ali intrínsecas: segurança, dominação, crença, sentimentos, castigo etc. Na *Genealogia*, Nietzsche prolonga e aprofunda a análise histórico/psicológica da moral, tal como se afigura em A §9.

Não por acaso, na obra de 1887, o filósofo destaca novamente a *moralidade do costume* na segunda dissertação, indicando três aforismos de *Aurora* que compunham tal processo: o §9, o §14 e o §16. Comentamos brevemente o primeiro; o segundo faz uma relação entre loucura e moralidade, e será explorado no quarto capítulo. O último enfatiza, a nosso ver, a desmistificação da *norma* que dá início à civilização, e se aproxima bastante da conclusão da própria *Genealogia*: “qualquer costume é melhor do que nenhum costume” (A §16).

Temos, portanto, dois passos para investigar o tema: primeiro, partindo do §9 como centro de todas as nossas argumentações, identificando a principal articulação de argumentos dentro do nosso objeto. Segundo, é a pista que a obra de 1887 nos oferece ao mencionar o trio de aforismos de *Aurora*, articulando temas dentro da moralidade do costume. Esses dois caminhos são percorridos ao longo dos capítulos que constituem esta pesquisa.

Contudo, seu início parte de uma análise das primeiras linhas de A §9. Há uma diferenciação de *período* histórico que nos soou interessante. Assim, nos debruçamos sobre o que parecia ser um período onde o processo de moralização através dos costumes foi se constituindo e, por outro lado, um momento de sua consumação. Este, sob o nome de *história mundial*, é descrito para traçar uma noção que ignora o passado *pré-histórico* que implicaria na sua procedência. Dito de outro modo, o primeiro momento é consequentemente a consumação do segundo, de modo que para entender como se deu a história mundial não se pode ignorar o outro momento, sob o risco de cair em fantasias e ignorar, por conseguinte, a própria *história*.

Ademais, no primeiro capítulo, onde as considerações sobre a história se mostrarão como um primeiro tema importante a se levar em conta dentro do nosso escopo geral, enfatizaremos os dois momentos que encontram-se enunciados no início de A §9. O sentido histórico ali apresentado nos dará uma noção inicial de como Nietzsche se utiliza da história e qual sua relevância para tratar da procedência da moralização da humanidade.

No segundo capítulo, analisaremos as nuances entre os dispositivos que Nietzsche utiliza para compor sua reflexão de um possível processo de moralização através dos costumes. Pois, a primeira coisa que pode-se intuir com a expressão “moralidade do costume” é que uma moral é criada a partir dos costumes. Mas o que é moralidade? O que é costume? O que elas representam nas relações de convívio? Qual é o papel da tradição em tal convívio? A todas essas perguntas Nietzsche lança mão de uma exposição que desinfla a notoriedade que a moral possui, por exemplo, ao ser fundamentada numa metafísica.

Articulando as noções de moralidade, costume e tradição, percebemos que significam coisas práticas, a saber, como a moralidade sendo obediência a costumes. Obediência? Mas a moral não tem a ver com a virtude, ou com algo grandioso? Pelo contrário. Ao ser elevada ao primeiro plano, a obediência passa a exercer uma função determinante para a moral: não importam os costumes, se há obediência há moral, de tal modo que sua valoração é medida pelo grau com que se obedece e, consequentemente, com que se sacrifica. É neste capítulo que fica mais evidente a tensão que perpassa todo o trabalho: a comunidade contra o indivíduo. Pois, quando se obedece favorece-se àquela e quando não, o privado, o indivíduo. O individual passa a ser nocivo para a obediência comunitária. E como lidar com isso?

Adentrando no capítulo terceiro, a discussão desaguará no tema do castigo. Porque é a partir de uma punição como regra para infrações que a comunidade, através da tradição,

exercerá sua força a fim de conter excessos, por exemplo, individuais. Nesta parte, tomaremos tal tema um pouco mais a fundo, e Paul Rée (1849–1901) será um interlocutor importante. Pois, apesar de ser uma influência para Nietzsche, foi alguém com quem este se demorou em discussões acerca da moral, mesmo que para discordar em grande parte. Começaremos desta contrapartida para adentrar ao tema em Nietzsche: depois, faremos uma análise sobre o castigo em *Aurora*; após, uma análise também do tema na *Genealogia*, o que nos permitirá alargar a compreensão e identificar semelhanças entre as obras que são distantes cronologicamente.

Por fim, no quarto capítulo focaremos no *mecanismo*, se é que podemos chamar assim, da loucura, pois Nietzsche identifica neste *estado* uma possibilidade da mudança de costumes, de moralidade. Se dentro da moralidade do costume há dispositivos de coerção, como o castigo para infratores dos costumes, como tornou-se possível outros costumes? Através da loucura as regras do jogo se reordenam. Para perfurar mais fundo neste terreno, em A§14 estará o nosso foco.

Assim, lançamos mão de uma apresentação geral sobre os temas tratados, tais como as direções percorridas dentro da obra do autor e a metodologia utilizada para o modo de organização da dissertação. Com a análise da moralidade do costume o estudo sobre a moral ganha outro ângulo e nos permite enxergar, enquanto hipótese, o solo profundo de seus preconceitos.

CAPÍTULO 1 – CONSIDERAÇÕES SOBRE A ‘PRÉ-HISTÓRIA’ E A ‘HISTÓRIA MUNDIAL’ DIANTE DO PROCESSO DE MORALIZAÇÃO

No início de A §9, a partir da diferenciação entre “milênios inteiros da humanidade” e “nós, homens de hoje, que nascemos tardiamente”, é possível intuir que há um contraste no que diz respeito à moral [*sittlich*]: pois, nós, homens de hoje, “vivemos numa época muito pouco moral [*unsittlichen*]³” se comparada a milênios inteiros da humanidade. Uma pergunta surge neste começo: que tempos seriam estes “milênios inteiros da humanidade” e quem Nietzsche considera como sendo os “homens de hoje”? Esta será, portanto, a primeira parte da nossa discussão em que tentaremos contextualizar o que está em jogo no início do aforismo, a saber, a [aparente] contraposição histórica-temporal acima explicitada.

Na GM II, §2, Nietzsche se refere à moralidade do costume como sendo o “trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico*...” (GM, II, 2). É possível perceber a aproximação com a primeira frase de A §9. Com essa aproximação, entendemos que “milênios inteiros da humanidade” é justamente o período “pré-histórico” da humanidade, “o período mais longo da existência”. O contraste se dá, até agora, entre um momento antigo e pré-histórico da humanidade com o período “dos homens de hoje, que nasceram tardiamente”.

Outro aforismo que pode nos ajudar a pensar sobre essa diferença histórico-temporal é o 18 de *Aurora*. Nietzsche observa: “os imensos períodos de ‘moralidade do costume’, que precederam a ‘história universal’ [*Weltgeschichte*]⁴ como a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*...” (A, 18). Portanto, de um lado temos os imensos períodos da moralidade do costume e do outro temos a chamada história mundial, o que nos instiga a uma questão: há uma história anterior à história mundial, isto é, a história do mundo

3 Encontramos um problema sobre este termo, principalmente nesse aforismo. Na edição que estamos usando, o tradutor, nesta passagem, traduz *unsittlichen* por *pouco moral*. No decorrer do mesmo aforismo, Nietzsche utiliza a mesma palavra com a flexão diferente (*unsittlich*) mais duas vezes. No entanto, a tradução nos apresenta três palavras (ou expressões) em português diferentes: “pouco moral” [*unsittlichen*], como já dissemos; “não moral” [*unsittlich*]; e “imoral” [*unsittlich*]. Segundo o dicionário semibilíngue alemão Wahrig, o termo *sittlich* quer dizer “moral” ou “ético”. A partícula *un*, denota uma oposição [*Gegenteils*], uma negação [*Verneinung*]. Por conta disso, pensamos que a expressão “pouco moral” não comporta todo o significado que Nietzsche pretendeu enfatizar ao escrever *unsittlichen*. Para nós, *imoral* ou *não moral* seria uma tradução mais literal. Para fins didáticos, sempre que nos referirmos a esta passagem utilizaremos *não moral* no lugar de *pouco moral*.

4 Utilizaremos ‘história mundial’ para nos referir a *Weltgeschichte*. Mas, pode ser que apareça como ‘história universal’ nas citações, como é o caso aqui. No entanto, a palavra em alemão é a mesma.

é precedida por algo que fez parte do desenvolvimento da humanidade? Se sim, o termo “história mundial” não representa em si um preconceito?

No fim da citação, Nietzsche considera que aquele período pré-histórico, isto é, dos imensos períodos da moralidade do costume, foi o momento decisivo que determinou o caráter da humanidade. Qual é o peso dessa afirmação? Que diferença há em relação à chamada história mundial? Assim, temos uma primeira problematização no que diz respeito ao *período* em que Nietzsche identifica o processo da moralidade do costume⁵. Trata-se, portanto, de uma percepção acerca do período em que se deve atentar para a discussão acerca da procedência das várias relações entre indivíduo e comunidade, sobretudo para a moralização dos costumes. Com efeito, será contraposto a pré-história da humanidade e a história mundial para identificarmos suas diferenças e seus recortes “históricos” para o debate acerca da moralidade.

Entretanto, qual a importância desse destaque? A nosso ver, Nietzsche utiliza um ponto de vista histórico-filosófico para tomar uma posição contrária àqueles pensadores que, no fundo, *ignoram* a história quando criam suas definições e conceitos⁶, sobretudo ao lançarem axiomas sobre a ação e o caráter humano. As observações sobre o sentido histórico serão valiosas para estabelecer o ponto de partida da crítica de Nietzsche. Ao compreendermos a posição do autor de *Aurora*, no mínimo conseguiremos assumir que ele não tem uma pretensão de estabelecer “a verdade” sobre o que se discute, mas lançar uma possível hipótese sobre a procedência do processo de moralização. Este que, segundo a hipótese nietzschiana, ocorreu em períodos muito anteriores àqueles que temos acesso, ou melhor, anterior à história mundial. Assim, conseguimos pensar a moral durante o seu processo e não em sua forma *acabada*, depois do processo.

A contraposição de Nietzsche à história mundial é destacada quando relacionada à “pré-história da humanidade” e marca uma posição crítica ao modo de como se entendia o historicismo⁷ em sua época. O termo *história mundial* pressupõe que haja uma história única e

5 Ao *identificar* a pré-história da humanidade com o período da moralidade do costume, não pretendemos afirmar que depois deste período tal processo tenha se esvanecido. Essa pré-história representa o processo de formação, isto é, as nuances das atividades que culminaram na forma de moralização do ser humano atual. O que ocorre, portanto, é que depois da pré-história todo o processo se volatilizou, mudou de estado e aparência, tornando-se complicado chegar à gênese da moral porque ela está, agora, sublimada em relação a sua procedência.

6 Na sequência do capítulo elucidaremos essa discussão entre Nietzsche e uma tradição que ele denuncia por não levar em conta o sentido histórico.

7 Sobre este tema, conferir A. H. CAVALCANTE (2012). A crítica de Nietzsche ao historicismo de sua época está bastante evidente na segunda consideração extemporânea, intitulada *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1874). Ali, entretanto, Nietzsche não trata exatamente sobre a pré-história da

geral do mundo. Essa pressuposição, contudo, limita o alcance das investigações, por exemplo, sobre a gênese da moral, pois como entender a afirmação de que “o poder dos costumes está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou.” (A, §9)? O pressuposto da história mundial é limitador, pois recorta uma parte da história onde vários processos formadores estariam consumados e perde de vista as relações que foram causas do que hoje se tem por certo. Ao lançar mão da reflexão sobre a pré-história da humanidade, Nietzsche estabelece um ponto de vista anterior ao preconceito que a história mundial enseja e, portanto, lança uma hipótese sobre a procedência da relação dos seres humanos com a comunidade.

Antes de avançar neste ponto, convém recordar brevemente o que Nietzsche entende acerca do *sentido histórico*, pois algumas das críticas que ele faz aos filósofos em geral, incidem sobre a compreensão de que suas teorias não apresentam consonância com a história, razão de sua obsessão pela “origem” das coisas, que eles acabam por remeter a núcleos e essências metafísicas. Por exemplo: para o cristianismo, Deus é a causa de tudo e todos, é a causa primeira, é o que dá origem a tudo. Contudo, necessita-se mais da crença na causa primeira do que efetivamente do conhecimento acerca dela. Neste sentido, uma investigação histórica pode indicar outros elementos não-metafísicos/religiosos e, com efeito, traçar a procedência da culminância da crença em algo supersticioso.

O mundo das ideias de Platão também representa essa origem primeira: o mundo em que vivemos é uma cópia do mundo das ideias. Ora, para que seja possível ser cópia é preciso antes que haja algo que se possa copiar; assim, o mundo das ideias antecede o mundo das representações, a tal ponto que aquele fundamenta este. Nietzsche pretende se afastar, como mencionamos, deste tipo de explicação metafísica: portanto a perspectiva histórica será considerada para que uma hipótese mais provável seja lançada.

1.1 Sentido histórico a favor da vida e contra o absolutismo da moral

Em diferentes momentos de sua obra, Nietzsche apresenta concepções diversas sobre o papel da história, seja para a vida (por exemplo, na segunda consideração extemporânea, de 1874), seja para uma perspectiva de reflexão filosófica, ou ainda, para criticar a falta de sentido

humanidade. Não obstante, a nosso ver, ao lançar mão de épocas primitivas da humanidade, Nietzsche marca sua posição de contraste em relação ao historicismo de sua época que se apoia na história mundial.

histórico que aparenta ser comum em todos os filósofos e genealogistas da moral⁸. De modo geral, a falta do sentido histórico, sobretudo em relação a temas referentes às ações humanas, faz com que várias das conclusões e hipóteses levantadas não encontrem correspondências na realidade. Como é possível inteligir sobre as ações humanas se não levarmos em conta sua história, isto é, a procedência que viria a culminar em tal *práxis*? Portanto, imagina-se ter chegado à essência de algo justamente porque, ao ignorar a história, chega-se à sua definição: mas, segundo Nietzsche, “definível é apenas aquilo que não tem história” (GM II, §13).

A filosofia que, tradicionalmente, se balizou pela definição é, essencialmente, a-histórica⁹. O início da primeira dissertação da *GM* é marcado pela crítica de Nietzsche aos genealogistas ingleses da moral que pretendem construir uma história da moral sem possuir o “espírito histórico” e, assim, levantam hipóteses pouco prováveis, por exemplo, sobre a origem das boas ações como sendo diretamente ligadas às ações altruístas e, o oposto, as ações egoístas, como más¹⁰. Ademais, a falta de sentido histórico enseja uma concepção falsa, porém interessante, sobre a origem do que se investiga; neste caso, buscam-se conceitos, pertinentes e corretos para a investigação, no lugar errado: “Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria [da origem do bom relacionado à ação altruísta] busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ no lugar errado...” (GM I, §2). O que Nietzsche designa aqui como “lugar errado” merece certa atenção: o *conceito* bom percebido na ação altruísta, isto é, a ação altruísta é o lugar errado onde se buscou o conceito do juízo bom: mas por que ela é o lugar errado? Nietzsche ressalta que “o juízo ‘bom’ *não* provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’!” (GM I, §2).

A hipótese que tentaremos sustentar até o fim desta parte é: esse lugar errado onde se busca o conceito, não só do juízo ‘bom’, mas de tudo o que se fragmenta a partir desse erro, tem sua *origem* na consideração a-histórica acerca dos temas morais. A máxima cristã, por exemplo, “ame o próximo como a ti mesmo” não parece estar satisfeita nessa noção do bom na ação altruísta? Será que estes genealogistas ingleses da moral estavam influenciados pelo cristianismo? Se sim, como é possível dizer que há uma história da moral se o valor originário é um valor cristão e, portanto, datado? Nesse sentido, Nietzsche conclui que “essa hipótese sobre a origem do juízo de valor ‘bom’ é historicamente insustentável” (GM I, §3). Há uma

8 Respectivamente, HH §2 e GM I, §2

9 GM I, §2 “Todos eles pensam, como é velho costume entre os filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica.”

10 Idem. Essa é uma concepção cara a Paul Rée, amigo de Nietzsche, em sua obra *Origem dos sentimentos morais*. No capítulo 3 abordaremos mais sobre a percepção de Rée com o foco na questão do castigo.

história antes do cristianismo e, não obstante, também uma história sobre a culminância dos valores cristãos.

A diferenciação que será feita nos subitens subsequentes, entre história mundial e pré-história da humanidade, terá um intuito parecido: pois aquela, como veremos, leva em conta um período arbitrário da história da humanidade, enquanto esta possibilita a intelecção de uma hipótese sobre o processo de formação da moralidade que, para Nietzsche, é a moralidade do costume.

Retornando ao que agora nos interessa, o segundo aforismo de *Humano, Demasiado Humano* (1878) pode nos ajudar a compreender melhor a percepção de Nietzsche sobre o papel do sentido histórico. Nele, o filósofo alemão apresenta o seu diagnóstico sobre o *defeito hereditário de todos os filósofos*, a saber, que eles não têm faro para o sentido histórico. Todas as suas teorias, essências e verdades sobre o homem se afirmam na ignorância do vir-a-ser, que é um componente inerente à própria vida. “Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo”, afirma Nietzsche, “não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*.” (HH, §2). Este espaço de tempo bem limitado marca um período de tempo de aproximadamente quatro mil anos, nos quais “o homem já não deve ter se alterado muito” (HH, §2). O conhecimento sobre o ser humano, pelos filósofos, possui, como defeito, não levar em conta o sentido histórico. Isto é, os filósofos partem do homem atual (ou melhor, do homem tal como se conhece nos últimos quatro mil anos) e acreditam que, analisando-o, chegam a verdades absolutas e incontestáveis sobre ele. Como se, ao tomar o ser humano de hoje, fosse possível descobrir a sua essência, como se essa descoberta revelasse o mesmo homem por toda a história e, assim, tornasse possível a existência do “homem em si”, ou da “ideia de homem”¹¹:

O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral: toda teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser: *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. (HH, §2).

11 O fato de o ser humano não ter se alterado muito nos últimos quatro mil anos dá margem a uma falsa interpretação sobre ele, pois passa-se a acreditar que, desde o suposto início (antes destes quatro mil anos), os homens convivem mais ou menos da mesma forma, se comunicam mais ou menos do mesmo modo. Logo, os modernos se parecem com aqueles homens de quatro mil anos; então deve haver alguma “essência” do homem que os faça permanecer sempre parecidos com o passar do tempo. Assim, mesmo que tenha se mudado pouco, há algo que não permite que se mude a essência. A isso podemos chamar, a título de ilustração e exemplo, a ideia de homem, ou o homem em si.

O sentido histórico se faz necessário para que não se caia na ilusão de confundir o homem de quatro mil anos atrás com a toda a humanidade. Mas, podemos perguntar, o que se deu antes desses quatro mil anos? Segundo Nietzsche, a própria “faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles [filósofos] querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição.” (HH, §2). Essa afirmação lança por terra toda espécie de superioridade que se deu à razão na tradição filosófica: em Platão, por exemplo, imaginava-se que a faculdade cognitiva tenha uma ligação com o outro mundo, com o que é divino e verdadeiro¹². Com esta faculdade, poderíamos subordinar o corpo e os impulsos. Os sentidos nos enganam, destaca Descartes¹³. Então, uma vez que se percebe que o elemento superior, identificado pelos filósofos, teve a procedência no mundo do vir-a-ser, isto é, no mundo onde o movimento e o perecimento ocorrem, toda a invenção da teoria metafísica perde a sua importância e se torna insustentável¹⁴. Com a perspectiva do vir-a-ser percebemos que tudo o que hoje parece ter uma “forma”, passou antes por vários processos até se firmar assim; e, possivelmente, se tornará outro, num futuro distante, como consequência de processos atuais do devir.

Antes destes quatro mil anos que conhecemos o ser humano, ocorreram processos que influenciaram diretamente na maneira como o ser humano atual se concretizou. Como é que os filósofos podem partir de um período de tempo limitado e determinar uma essência eterna? Contra isso, Nietzsche reclama com o “filosofar histórico” e a “virtude da modéstia”. Esta, Nietzsche identifica com o filosofar histórico e, também, com o vir-a-ser. A modéstia, imaginamos, se dá na percepção que se tem de que toda verdade que se afirma passou por algum processo anterior e, portanto, veio a ser: não é nada de original, primeiro, único ou “em si”. Com o vir-a-ser, as coisas tornam-se verdades da mesma maneira que deixam de sê-la.

Uma última consideração sobre o sentido histórico será desenvolvida segundo a percepção de A. Itaparica, em seu artigo *Nietzsche e o sentido histórico*. Nele, é apresentada a forma como o filósofo alemão trata o sentido histórico em diferentes períodos de sua obra¹⁵: i)

-
- 12 Veja o que Sócrates diz: “Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas ideias e procurar nelas a verdade das coisas.” (*Fédon*, 99e)
 - 13 “Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram.” (DESCARTES, 2013, p.23)
 - 14 O mundo do vir-a-ser, diferentemente do mundo das ideias de Platão, não possui eternidade, ideias e coisa-em-si. Não há um elemento único, uma substância que guie o seu movimento. É o mundo real, do perecimento, das dores, da temporalidade etc, portanto, não-metafísico.
 - 15 Sobre a divisão dos períodos das obras de Nietzsche: “O primeiro período [da filosofia de Nietzsche] estaria situado, aproximadamente, entre os anos de 1870 e 1876. O segundo momento vai de 1876 a 1882, sendo

Nietzsche critica o excesso de sentido histórico de sua época, em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* (1874); ii) em *Humano, Demasiado Humano* (1878), ele critica aqueles que não têm o sentido histórico; iii) por fim, Itaparica identifica duas considerações distintas na fase madura de Nietzsche, pois, se mesmo no *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), persiste a crítica àqueles que não possuem sentido histórico, em *Além do bem e do mal* (1886) §224, Nietzsche faz uma denúncia análoga àquela do primeiro momento. Consideremos cada um deles.

No primeiro período, a principal crítica lançada por Nietzsche ao sentido histórico, na obra de 1874, é o fato de seus contemporâneos utilizarem da história para apenas acumular conhecimento sobre épocas e povos passados. Pois, essa fixação com o passado ocorre em sacrifício do próprio presente e do futuro. No entanto, estes poderiam ser estimulados pelo conhecimento do passado. Há, entretanto, uma porção desse sentido histórico que é inevitável e que pode ser completamente louvável para a vida. Mas, uma vez que se perde de vista tal propósito, o sentido histórico se torna uma enfermidade e sinal de declínio de uma vida. Itaparica observa:

Segundo Nietzsche, o que há de mais prejudicial no sentido histórico é que ele, exercido sem limites, pode sacrificar o presente e mais ainda o futuro por conta de uma fixação pelo passado. O interesse excessivo pela história faz que o homem considere os fatos pretéritos como objetos isolados e auto-suficientes, e não uma matéria que deve ser modelada para construir o futuro de um indivíduo, de um povo ou de uma cultura. (ITAPARICA, 2005, p.82)

Nietzsche, então, critica o excesso do sentido histórico sobretudo como disciplina e como mero conhecer pelo conhecer: pois, desta forma, evita-se a absorção de toda a vantagem que a história poderia trazer para a vida, tanto do indivíduo quanto de um povo ou de uma cultura. O sentido histórico deveria ser empregado para refletir as questões atuais a partir daquelas do passado e, assim, tentar estabelecer uma espécie de diagnóstico para a vida atual. Apenas deste modo, um estudo sobre a história poderia se converter em vantagem para o presente ou para o futuro.

A ciência histórica do final do século XIX volta-se para o estudo compulsivo de todas as épocas e civilizações do passado desenvolvendo uma abordagem na qual o valor do estudo da história é o valor do puro conhecimento, desvinculado da vida e da relação com o presente. Nietzsche volta-se, nesse escrito polêmico, como ele próprio explicitou no prefácio, contra um movimento que se tornou dominante em sua época – o historicismo. (CAVALCANTI, 2012, p.81 e 82)

seguido pela derradeira fase, iniciada em 1882 e abruptamente interrompida em 1889. Essa periodização é sobretudo determinada pela sequência das obras características de cada uma das fases.” (GIACIOIA, 2000, p.15 e 16).

Na época em que escreve e publica a *Segunda Extemporânea*, Nietzsche ainda é professor na cátedra de filologia clássica da Basileia. Conforme observou a autora, o escrito do filósofo é polêmico porque ele vai contra a maneira como a própria disciplina que leciona se concretiza na universidade e, podemos dizer, com o enorme incentivo dos eruditos dessa área. A história como puro conhecimento é a enfermidade da modernidade. Nietzsche não ignora a importância da história, como dissemos, mas censura o excesso do seu conhecimento pelo conhecimento. Sobre este aspecto, cabe concluir que na obra de 1874, “a crítica à história nele desenvolvida não significa uma renúncia a essa forma de conhecimento, mas uma nova forma de concebê-la.” (CAVALCANTI, 2012, p.78). A história, portanto, só deveria ser levada em conta enquanto incentivo à ação do presente, a fim de causar eventuais mudanças ou estabelecer diagnósticos para a cultura atual.

No período intermediário, inaugurado com a obra de 1878, da qual analisamos o segundo aforismo, Nietzsche utiliza do sentido histórico para denunciar o *defeito hereditário dos filósofos*. A falta de perspectiva histórica leva a arbitrariedades a respeito, por exemplo, da análise do ser humano, tomando-o dentro de um espaço de tempo limitado e o considerando como eterno. Neste aforismo, a história assume uma função diferente daquela de quatro anos antes, do historicismo como puro conhecimento. Neste segundo momento, Nietzsche está “propondo uma filosofia histórica, livre das influências da metafísica e da religião” (ITAPARICA, 2005, p.85).

Agora, Nietzsche considera a história como um instrumento que, não só revela as falácias metafísicas, mas as esvaziam das pretensões eternas, superiores e universais. Portanto, não há mais aquele tom de crítica do primeiro momento, mas apenas a indicação de um caminho que, provavelmente, se faz inevitável para demolir as frágeis construções metafísicas. Segundo Itaparica:

Se, em um primeiro momento, Nietzsche critica o sentido histórico por representar o enfraquecimento de uma cultura e a pretensão da história de se constituir enquanto ciência, em um segundo momento ele sustenta a necessidade da compreensão histórica da realidade como chave fundamental para a refutação da metafísica e elaboração de uma filosofia de caráter científico. Até aqui, no entanto, se trataria apenas de uma mudança de posição de um autor no decorrer de sua obra e de uma inflexão motivada pela mudança de adversários. Se no início ele criticava o excesso de visão histórica como prejudicial à vida, ele não negava, contudo, a necessidade humana de conhecer a história, contanto que não fosse uma história que ficasse prostrada em uma contemplação do passado, mas que tivesse olhos para a ação e para o futuro. (ITAPARICA, 2005, p.87).

A diferença entre o primeiro período e este se dá em que, aquele pretendia denunciar um mal uso da história para a vida, ou seja, o estudo sobre a história para fins meramente

eruditos e de conhecimento e não para refletir na vida presente; enquanto este pretende também uma denúncia, mas aos filósofos com seus conceitos e definições absolutas que ignoram o sentido histórico, constituindo um defeito hereditário.

Por fim, no último período da produção filosófica de Nietzsche, podemos nos deparar com, pelo menos, duas perspectivas acerca do sentido histórico: uma delas diz respeito, como adiantamos, à crítica feita no início da primeira dissertação da *GM* àqueles que até agora tentaram reconstituir uma gênese da moral, os psicólogos ingleses, como Nietzsche os designa. A crítica recai sobre o fato deles não possuírem sentido histórico e pensarem a moral de maneira a-histórica¹⁶. Ademais, no mesmo sentido da crítica, em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche utiliza a imagem das “múmias” ao se referir aos conceitos filosóficos, uma espécie de “egípcianismo”; e, como idiossincrasia dos filósofos, aponta a falta de sentido histórico deles. Observa Nietzsche:

Vocês me perguntam o que é idiossincrasia nos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer uma *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. (CI, A razão na filosofia, §1).

No entanto, a exigência para o sentido histórico nestas obras convive com uma crítica [ao próprio sentido histórico] em outra obra do mesmo período, a saber, em *Além do bem e do mal*, §224. Neste aforismo, “o sentido histórico sofre objeções próximas àquelas presentes na *Segunda Extemporânea*. Neste texto, o sentido histórico se revela como um gosto indiferenciado por tudo, e portanto pouco seletivo” (ITAPARICA, 2005, p.88). O sentido histórico, portanto, apresentado como “sentido e instinto para tudo, gosto e língua para tudo: o que logo se revela seu caráter *não nobre*.” (ABM, §224) – com este querer saber tudo de todos os povos, sem uma condução direcionada, o uso do sentido histórico se faz a partir de uma perspectiva do conhecer pelo conhecer (para utilizar a crítica da *Segunda Extemporânea*).

Como, então, lidar com essa dualidade de perspectivas nas obras maduras do filósofo alemão? Segundo Itaparica, só se pode notar as nuances destas posições ao recorrer à *Genealogia* e à sua pretensão não só de buscar a procedência dos valores, mas o próprio valor destes valores¹⁷.

A genealogia expressa, antes de tudo, uma recusa à anuência passiva aos valores modernos dominantes, sugerindo a possibilidade de que eles sejam questionados, e não simplesmente aceitos de modo incondicional. [...] A genealogia, portanto, não

16 GM I, §2

17 GM, Pr §6

ambiciona qualquer cientificidade, pois sabe que o fenômeno histórico não é mero objeto de pesquisa, mas de avaliação. (ITAPARICA, 2005, p.90).

A história, enquanto apenas conhecimento do passado, torna-se objeto de crítica por parte de Nietzsche porque, através da genealogia, ele percebe que não é possível realizar uma “história da moral”, por exemplo, se os seus valores não forem colocados em questão. O que se percebe com os genealogistas ingleses, é que eles constroem uma história da moral tomando por certos os valores que a modernidade cultua – assim, além de considerarem os valores de um espaço de tempo bem limitado, onde o ser humano pouco mudou, eles o fazem sem questionar propriamente o valor desses valores.

Primeira conclusão: aquilo que Nietzsche abordou na obra de 1874, a crítica ao excessivo sentido histórico, se aproxima até certo ponto da crítica ao modo a-histórico dos “genealogistas ingleses” (GM, I, §2); ou também à “idiossincrasia dos filósofos” (CI, ‘A razão na filosofia’, §1). Com isso, percebemos que, aquilo que Nietzsche denunciou, a “história como fútil excesso de conhecimento” (CE II, Prefácio), agora é considerado como uma história mal feita: “assim, o que para o Nietzsche da *Segunda Extemporânea* caracterizava a ciência histórica, o seu hegelianismo, é agora visto como ausência de sentido histórico, e não como uma de suas formas.” (ITAPARICA, p.91, 2005). Então, ao criticar o *sentido histórico* em *ABM*, Nietzsche critica a forma como tal sentido é utilizado: a fim de se estabelecer como ciência pura, “com servil curiosidade plebeia.” (ABM, §224). A este serviço, faz-se um mal uso da história; o próprio terreno onde este historicismo nasceu se mostra, para Nietzsche, um terreno decadente: como dissemos, a ausência de direção da modernidade em seu sentido histórico revela a incapacidade de se fazer um uso da história para a vida.

A suposta contradição que se dá tanto na crítica quanto no elogio do sentido histórico, nas obras maduras, pode ser vista da seguinte maneira: o que Nietzsche critica é o uso decadente do sentido histórico, a saber, o historicismo afundado em si mesmo, a fim de apreender tudo de todos os povos, sem o direcionamento de um efetivo valor para a vida. O que elogia é que, ao se dedicar ao sentido histórico, percebe-se vários pré-juízos que perdem o seu valor uma vez que são colocados no devir da história. Assim, o sentido histórico é necessário, mas é preciso que haja um direcionamento bem estabelecido: colocar o valor dos valores em questão é olhar a história de uma perspectiva não-moral e, portanto, sem os preconceitos desta.

Segunda conclusão: o critério, tanto na *Segunda Extemporânea*, quanto na *GM*, para a utilização e avaliação da história é a *vida*. Na obra de 1874 Nietzsche diz: “precisamos da história para a vida e para a ação, e não para uma cômoda renúncia da vida e da ação.” (CE II, Prefácio). E na *GM*, no prólogo, após indagar sob que maneira os homens inventaram os juízos “bom” e mau”, Nietzsche questiona: “são indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força a vontade da vida, sua coragem sua certeza, seu futuro?” (GM, Pr, §3). Por certo que na obra da maturidade, Nietzsche já tem uma percepção mais consolidada sobre a vida como vontade de poder¹⁸. Mas, em comparação com a obra de juventude, é possível notar a proximidade da perspectiva em relação à história. Com a genealogia, o sentido histórico passa a ser capaz de demonstrar um diagnóstico do resultado dos processos que levaram a humanidade a valorar como valora modernamente. Assim, estes diagnósticos revelam se a forma como a humanidade se consolidou fez com que aumentasse a vontade da vida ou, ao contrário, fez com que a empobrecesse e degenerasse¹⁹. Por certo que temos de ter alguns parâmetros para que seja possível dizer se um ou outro ocorre.

A suposta contradição acerca do sentido histórico nas obras da maturidade, então, é tomada em perspectivas diferentes pelo filósofo alemão. Ou seja, Nietzsche critica-o por considerar que faz-se (e fez-se) o uso incorreto deste instrumento para as reflexões presentes e, podemos dizer, para a vida. E louva-o na perspectiva de percebê-lo como necessário para uma análise da moral, por exemplo. Neste sentido, há, primeiro, uma “ausência de direção”, uma “multiplicidade de impulsos que não recebem um comando” e acabam por “desagregar” e “autodestruir” (ITAPARICA, 2005, p.94) – característica da decadência: na verdade, é uma falta de sentido histórico. Segundo, trazendo à tona um direcionamento para o sentido histórico ao pretender esboçar uma *Genealogia da Moral* colocando em questão o valor dos

18 “A própria vida é vontade de poder.” (ABM, §13). Sobre a vontade de poder conferir (PASCHOAL, 2009, p.39 – 60).

19 Por certo precisamos estabelecer parâmetros para que seja possível definir se há o florescimento da vida ou a sua degeneração. Na *GM*, por exemplo, Nietzsche ressalta como o ser humano se tornou seu próprio inimigo ao se render a uma moral que, através de leis e normas, reprime impulsos que se descarregariam para fora, direcionando-os internamente. Assim, o homem se *interioriza*, inventa uma *alma*, possibilita o ressentimento. É o que Nietzsche denomina de “má consciência”: “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, a mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência” (GM II, §16). Se essas características, a saber, hostilidade, crueldade etc, são inerentes à vida, isto é, naturais, se são instintos que precisam descarregar, então a mudança de direção, isto é, aquilo que agrediria para fora agora agride para dentro, torna a vida mais penosa, mesmo que psicologicamente. A criação de valores a partir de uma *negação* do instinto é critério para designar que tais valores degeneram a vida.

valores e, assim, levantando uma hipótese a partir de uma visão que se posiciona fora do campo de *sedução* da moral mesma.

1.2 História Mundial: Nietzsche e a contrapartida do *tipo* Hegel

A expressão “história mundial” (*Weltgeschichte*) esteve bastante presente no vocabulário teórico do século XIX na Alemanha, e autores como *Schiller* (1759 – 1805) e *Kant* (1724 – 1804)²⁰, escreveram sobre o tema na segunda metade do século XVIII. No início do séc. XIX, a história²¹ passa a ser considerada como ciência independente e disciplina nas Universidades²², desaguando no *historicismo* que Nietzsche viria a criticar, como já mencionamos, em seu propósito de conhecimento puro.

Isso exposto, como relacionaremos as questões acerca da “pré-história da humanidade” e a “história mundial” com o sentido histórico? A nosso ver estas questões estão interligadas e são tomadas conjuntamente pela perspectiva nietzschiana. Partiremos, então, do seguinte argumento: a crítica que Nietzsche faz aos filósofos, genealogistas e eruditos de seu tempo (como vimos acima em diferentes períodos de sua obra), sobre o sentido histórico, se debruça sobre o fato de que todos tomam como ponto de partida a história mundial. Mas, do que se trata essa história? Segundo Oswaldo Giacoia (1989, p.121), “Nietzsche entende por *eticidade* [*sittlichkeit*] do costume o trabalho de autoformação da humanidade levado a efeito durante enormes períodos de tempo que precederam a assim chamada história mundial (*Weltgeschichte*)”. Como aponta o comentário, há um período anterior à chamada história mundial que determinou a “autoformação” da humanidade e que, conforme mostraremos, foi ignorado por aqueles filósofos, genealogistas e eruditos que Nietzsche critica. Mas, por que os estudiosos erigem uma história mundial e ignoram a parte principal, a saber, aquela onde se

20 Respectivamente: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* [O que significa e com que fim se estuda a história universal?] (1789); e *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita] (1784).

21 Vale destacar que, no alemão, há duas palavras para história: *Geschichte* e *Historie*. “...*Historie*, ou seja, a história enquanto disciplina acadêmica (...) *Geschichte*, ou seja, história enquanto compreensão do caráter mutável e temporal de todo acontecer humano.” (ITAPARICA, 2005, p.87). Nosso foco é *Geschichte*. Apontaremos, se for o caso, o uso de “história” no outro sentido.

22 Sobre este assunto, conferir SANTOS (2018, p.89): “O século XIX, incontestavelmente, foi o século da história. Debates em torno da verdade, do estatuto de ciência, dos fatos, dos métodos, das técnicas e dos documentos enriqueceram profundamente a história-disciplina.”; e, também OLIVEIRA (2015, p.40): “Durante o século XIX a História procurou afirmar-se como uma ciência nova, com parâmetros metodológicos claros e bem estabelecidos. Nessa tentativa de consolidar-se como padrão da ciência até então vigente, a historiografia utilizou-se de uma metodologia semelhante à já efetuada pelas ciências naturais.”

“formou o caráter da humanidade” (A §18)? Isso coloca em questão o próprio estatuto da história, suas condições de possibilidade e perspectivas, pois revela, segundo Nietzsche, um preconceito em sua premissa: apenas uma parte da história é considerada, portanto, a história mundial não passa de um recorte arbitrário.

Como exemplo, podemos lançar mão de uma perspectiva hegeliana da história mundial. Não para investigarmos as suas especificidades, mas, antes, para estabelecer um tipo geral do qual Nietzsche parece discordar. Abordar a perspectiva de Hegel, neste aspecto, se faz proveitoso, uma vez que foi uma forte influência em todo século XIX, na Alemanha, conforme observa Nietzsche “os discípulos de Hegel, os verdadeiros educadores dos alemães deste século” (OP, §170). Diante do *prestígio* de Hegel em relação à história, denuncia Nietzsche:

Acredito que não houve, neste século, nenhum abalo ou mudança perigosa na cultura alemã que não se tenha tornado algo mais perigoso através do efeito, descomunal e até hoje influente, dessa filosofia, da filosofia hegeliana. Na verdade, paralisante e mortificante é a crença de ser um rebento tardio de sua época: mas ela deve parecer terrível e destrutiva quando um dia essa crença, através de uma guinada atrevida, idolatra esse rebento como o verdadeiro sentido e fim de todos os acontecimentos anteriores, quando sua miséria erudita é igualada à consumação da história universal [*Weltgeschichte*]. (CE II, §8).

A miséria erudita comparada à consumação da história mundial – ou seja, onde Nietzsche identifica uma profunda decadência, Hegel enxerga a consumação da história considerando-a, até, como divindade²³. Há uma noção, nesta percepção da história, de que ela está em progresso, ou seja, à medida que passa, a humanidade avança e melhora. Nietzsche não concordará com essa ideia. “O europeu de hoje”, segundo ele, “permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença” e, também, “a humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado” (AC, § 4). A ideia de que a humanidade avança em direção a algo melhor é, portanto, uma ideia falsa. A concepção da história como avanço abarca uma espécie de teleologia: a história tem uma finalidade que deve ser buscada. Para Hegel, esta finalidade seria o *espírito absoluto*, ou a razão consciente de sua própria liberdade²⁴.

23 “Com escárnio, chamou-se essa história hegeliana da marcha de Deus sobre a Terra.” (CE II, §8). Verificamos também a maneira como o tradutor para o Inglês da *Razão na História*, apresenta a relação entre Deus e História em Hegel: “A fórmula Spinozana *Deus sive natura* (Deus, ou seja, natureza), se torna, na fórmula hegeliana *Deus sive Historia* (Deus, ou seja, história).”(HARTMAN, Introdução, p. XXI, 2013 – tradução nossa).

24 Não pretendemos analisar os conceitos da filosofia hegeliana, no entanto, cabe ressaltar, com a devida vênia, que a liberdade é o que busca o *espírito* de modo geral e que só é possível essa realização no momento em que se torna consciente de si. “O espírito é expressão do que é liberdade; é o que é pelo fato de ser livre. (...) História, espírito e liberdade formam uma tríade onde um se afirma através do outro.” (ROCHA, 2020,

Seguiremos o raciocínio de Vinícius dos Santos para apresentar brevemente a concepção da história mundial para Hegel. Em seu artigo *A razão realizada? Notas sobre a filosofia da história de Hegel* (2016), ele se debruça sobre alguns aspectos acerca da história que são tratados por Hegel.

Primeiramente, Santos explica que Hegel descreve “uma *história filosófica* cujo núcleo é a realização imanente da liberdade do Espírito através do progresso da consciência humana” (SANTOS, 2016, p.128). É válido destacar a expressão “progresso da consciência humana”, pois aqui repousa, talvez, o maior dos preconceitos que Nietzsche atacará. Se a história se dá através da consciência humana, como parece afirmar essa noção que estamos apresentando, então a consciência é o início de tudo? Só se pode pensar em uma história a partir da consciência? Seguindo, ainda neste aspecto, pode-se dizer que a história humana só é possível racionalmente e, como conclusão, onde não há o elemento racional, não há história. Afirma Hegel: “que a Razão domina o mundo e que, pelo mesmo, também na história universal (*Weltgeschichte*) tudo ocorreu de acordo com a Razão.” (HEGEL, 1971, p.38 – tradução nossa)²⁵. No entanto, em *HH* §2, Nietzsche adverte que “o elemento racional veio a ser, enquanto alguns queriam que o próprio mundo ou, neste caso, a própria história fosse derivada do elemento racional”. Se o elemento racional veio a ser, como é possível que só haja história a partir do momento em que se tem a consciência? Se o filosofar histórico percebe uma espécie de vir a ser, então é necessário refletir sobre um possível processo que viria a culminar no elemento racional. A história apresentada a partir da consciência é, como dissemos, apenas um recorte mínimo e arbitrário da própria história, uma história enviesada.

Mais adiante em seu artigo, seguindo a percepção de que a história será tratada como o desenvolvimento da consciência, Santos nos informará que Hegel concebe empiricamente quatro momentos da história mundial, onde “seu encadeamento, convém sempre reforçar, é orientado pela ampliação da consciência de liberdade dos povos” (SANTOS, 2016, p. 137-138) e ela segue um caminho específico, a saber, da Ásia até a Europa, do leste ao oeste europeu²⁶. Para resumir, os quatro momentos da história mundial, para Hegel, são: i) os

p.40). E também: “O presente inserido dentro da história faz parte do movimento como todo, em busca do absoluto. O tempo em que se está vivendo efetivamente é, dentro do movimento histórico, uma mescla de passado constituinte e um encaminhamento para o absoluto perseguido, que já vai acontecendo cotidianamente.” (ROCHA, 2020, p.46).

25 Tivemos acesso à tradução da obra em Espanhol de Hegel, a qual fizemos a tradução no corpo do texto. Assim se encontra na tradução em Espanhol: “que la Razón domina el mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal (*Weltgeschichte*) ha ocurrido todo según la Razón.” (HEGEL, 1971, p.38).

26 “La historia universal (*Weltgeschichte*) va de Oriente hacia Occidente, pues Europa es cabalmente el término de la historia universal, al paso que Asia es su comienzo.” (HEGEL, 1971, p.126)

orientais, representados, por exemplo, pelo reino dos Persas; ii) os gregos, representados pela Grécia antiga e a democracia grega; iii) o Império Romano, com a constituição da *res pública*; e, por fim, iv) o Império Germânico, que representa a Europa Ocidental “pioneiros na formação dos modernos Estados nacionais” (SANTOS, 2016, p.141). Este movimento, do oriente ao ocidente, representa um avanço, segundo esta noção de história mundial. Em sua *Filosofia do Direito* (1820), por exemplo, Hegel dedica uma parte à história mundial e relata estes “quatro reinos”. Extrapola o nosso interesse e possibilidade aqui investigar além disso. Mas, percebemos que com a história da consciência, Hegel atribuiu o avanço da história mundial à lugares específicos e “esqueceu” outros, como a África e a América.

Hegel julga que na África não se produziu nenhuma organização política que visasse à liberdade. A ausência do registro de ordens objetivas e a prática de escravidão vista como algo comum por diversas tribos africanas, seria para Hegel fatos que comprovariam sua tese. Na América o caso já é diferente, essa não faz parte da história por ser a terra do futuro. (SCALDAFERRO, 2009, p. 216-217, nota 8)

Na verdade, ele apenas não considerou ambas naquele momento de reflexão. A história mundial, portanto, abarca apenas a história que partiu da Ásia à Europa: é delimitada, é datada no tempo²⁷ e conta apenas uma pequena história – é uma presunção tremenda querer que esta seja a história do mundo ou universal. Um último dado importante, segundo a citação acima, é a expressão “ausência do registro de ordens objetivas”, pois nesta acepção, é a história registrada pela escrita que está inclusa na história mundial²⁸.

Pensamos ser suficiente elencar este “tipo” de consideração sobre a história mundial. Percebemos que apenas a partir da consciência é que ela se estabelece. Tomar o elemento racional por certo, nos limiares da história, pressupõe de imediato um ser pensante que nem sempre existiu: tomar a razão como ponto de partida é ignorar os elementos que vieram a constituí-la. Seria o mesmo, por exemplo, considerar o homem adulto para explicar a sua vida, ignorando assim as fases iniciais de sua formação, a saber, a infância e adolescência. Também este preconceito deságua na falta de sentido histórico.

O trajeto da história mundial apresentado acima (da Ásia à Europa), delimita ainda mais a visão que se tem de humanidade. Para Nietzsche, essa percepção parece ser comum aos filósofos que, via de regra, não utilizam do filosofar histórico e, quando o fazem, escolhem uma parte da história que lhes convêm, isto é, onde está depositada a “grandeza”

27 O início da história mundial se dá no oriente. “La tradición china se remonta a los 3.000 años antes de J. C.” (HEGEL, 1971, p.142).

28 “O perdurar da recordação se dá com o registro escrito das ordens. Produzir leis escritas é registrar um fato histórico.” (SCALDAFERRO, 2009, p.15, nota 8)

dos feitos deste ser racional. No fundo é, mais uma vez, a razão considerada como superior na composição do ser humano.

Depois de revisitar um pouco sobre aquela perspectiva da história mundial, não resta dúvidas sobre a conclusão que pretendemos chegar: a história mundial é a história da consciência. E a história da consciência se dá a partir do “ser humano de quatro mil anos atrás”, como denuncia Nietzsche; o que não é completamente diferente da cronologia hegeliana onde os três mil anos a.C. marcam o início da história, como vimos na nota 26. Mas, e antes disso? Se a história começou há três mil anos a.C., então não é possível pensar algo que tenha influenciado seu início? Nada ocorreu que fosse importante para a formação do ser humano? Veremos a contraposição ao lançar a luz sobre a pré-história da humanidade, período que, segundo Nietzsche, foi decisivo para a concretização da humanidade dos últimos quatro milênios.

1.3 Pré-história da Humanidade

Retornemos, então, à parte inicial de *A* §9, centro irradiador de nossa discussão. A diferença que Nietzsche ali estabelece está posta entre “milênios inteiros de humanidade” que precedem a “nós, homens de hoje” (*A*, §9). Àqueles milênios de história da humanidade, chamamos de pré-história da humanidade, resgatando uma expressão que está na *GM* sobre a moralidade do costume, a saber: “o autêntico trabalho do homem em si próprio, durante o período mais longo da sua existência, todo esse trabalho *pré-histórico*...” (*GM*, II §2). Se há, portanto, uma pré-história, há também uma história – a esta chamamos de história mundial. Isso concebemos ao retomar *A* §18, quando Nietzsche nos informa: “imensos períodos de ‘moralidade do costume’, que precederam a ‘história universal [*Weltgeschichte*]’ como a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*.” (*A*, §18). Por um lado, então, temos a história mundial: aquela que conta a história da humanidade a partir da consciência. Por outro, temos a pré-história da humanidade: aquela que, segundo Nietzsche, é a responsável pela formação do caráter da humanidade tal como conhecemos na história

mundial, embora muitas vezes, de maneira sublimada²⁹. Vamos investigar um pouco sobre alguns aspectos que Nietzsche considera ao se valer dessa pré-história.

No opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), ao se referir ao Universo, Nietzsche, através de uma espécie de parábola, denota um astro (a Terra), onde animais engenhosos inventaram o conhecimento. O interessante nesta imagem é o momento da história mundial em que Nietzsche situa a criação do conhecimento, vejamos:

Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgurantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da “história universal [*Weltgeschichte*]”: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer. Alguém poderia, desse modo, inventar uma fábula e ainda assim não teria ilustrado suficientemente bem quão lastimável, quão sombrio e efêmero, quão sem rumo e sem motivo se destaca o intelecto humano no interior da natureza; houve eternidades em que ele não estava presente; quando ele tiver passado mais uma vez, nada terá ocorrido.” (VM, §1).

Embora Nietzsche faça uso de uma espécie de parábola, há por certo uma crítica indireta àquilo que vínhamos discutindo até então: o elemento racional, o intelecto dos seres humanos, representa apenas um pequeno momento na história mundial (nesta citação, Nietzsche escreve a expressão *Weltgeschichte* entre aspas, o que pode indicar que ele não se refere à palavra em sua concepção comum³⁰, mas numa acepção muito mais ampla, para além da consciência e de seu sentido no historicismo, como vimos em Hegel, por exemplo). Neste momento, a história mundial abrange toda a pré-história da humanidade também, pois aquele momento da criação do conhecimento foi apenas um minuto. Aquela percepção de história mundial como sendo a história da consciência, que abarca apenas o ser humano de quatro mil anos atrás, é contada apenas como um minuto no tempo do Universo. Ainda na citação, percebemos a pequenez do momento em que ocorreu a consciência (ou o intelecto humano):

29 Na conclusão de A §18, Nietzsche elenca algumas características virtuosas desse período pré-histórico e algumas dessas características são quase o contrário de algumas *virtudes* modernas. Por exemplo, o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a vingança era virtude etc. Mas o interessante é o questionamento na sequência: “Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor! (A §18). A nosso ver, o caráter da humanidade não mudou, mas seus *valores* mudaram. Essas *virtudes* ainda estão presentes no caráter da humanidade, mas se apresentam de maneira sublimada, por exemplo, ao invés de praticar a crueldade contra alguém, invento no pensamento uma punição pós-vida para ele. O caráter é o mesmo, não a humanidade.

30 Sobre as “aspas” de Nietzsche, conferir Blondel (1985): “As aspas se impõem, para citar o discurso moral, não mais apenas para se destacar dele, prevenir mal-entendidos ou narrar o intraduzível, não-isomorfo, mas também (e sobretudo) para marcar sua não-pertinência sintática, léxica ou semântica e, em particular, denunciar, semanticamente, sua vacuidade ou seu caráter ‘posticho’”. Embora a citação apresente o exemplo das aspas em assuntos morais, pensamos que há coerência em adotar tais características para o termo em estudo (*Weltgeschichte*), na citação do opúsculo de 1873.

se este é apenas um minuto na história mundial, houve eternidades em que ele não esteve presente. O que representa um minuto quando se fala de eternidade?

Por certo que isso não é enunciado como uma verdade absoluta, mas, como dissemos, uma forma de criticar a importância outorgada à consciência humana: ela não é o elemento central do mundo, não é onde o mundo ocorre e não é, também, onde a história acontece. Para conseguir apreender a formação do homem atual é preciso um enorme esforço de considerar aquele período pré-histórico e levantar hipóteses que, provavelmente, pudessem chegar a este ser que raciocina, e não partir dele.

Em *HH*, Nietzsche trata de tempos primitivos e sua relação com os sonhos. Estes tempos remontam à pré-história da humanidade. Vejamos como Nietzsche os apresenta para tentar identificar a influência destes tempos que precedem a história mundial: “em épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica.” (*HH*, § 5). Nos primórdios, os seres humanos enxergavam no sonho a existência de um outro mundo. Neste imenso período do trabalho do homem em si mesmo, o período da moralidade do costume, o homem concebeu no sonho a comprovação do outro mundo. Com efeito, tudo o que se percebia no sonho deveria existir em outro lugar: com isso, segundo Nietzsche, se deu a “decomposição em corpo e alma”, “a origem de toda crença nos espíritos e também, provavelmente, da crença nos deuses” (*HH*, §5).

Em relação ao sonho, há ainda algumas afirmações de Nietzsche que precisam ser lembradas: “Mas no sonho, todos nós parecemos com o selvagem (...) portanto: no sono e no sonho, repetimos a tarefa da humanidade primitiva.” (*HH*, §12). E, na sequência “no sonho continua a agir em nós esse antiquíssimo quê de humanidade, pois ele é o fundamento sobre o qual evoluiu a razão superior, e ainda evolui em cada homem...” (*HH*, §13). E, para finalizar: “nas irrupções da paixão e no fantasiar do sonho e da loucura o homem descobre novamente a pré-história, sua e da humanidade: a *animalidade* e suas caretas selvagens.” (*A*, § 312). Nós, seres ditos civilizados e dotados de razão, temos, pelo menos, uma parcela de herança daquele ser humano primitivo, daquele ser selvagem de outrora: no sonho, este elemento selvagem se revela. E mais: é, segundo Nietzsche, com este elemento selvagem que o nosso intelecto evolui e continua a evoluir. O tema do sonho em Nietzsche é bastante vasto e nos demoraríamos mais do que o possível se fôssemos esmiunçá-lo. Para nosso fim, basta apenas que consideremos estas citações em relação aos tempos primitivos do ser humano e sua relação com o sonho. Mas como? A consciência possui, então, uma procedência selvagem? E

este período selvagem³¹ é maior do que o momento efetivo do intelecto? Com estas percepções, várias das afirmações filosóficas e até religiosas caem por terra e não se sustentam. O ser humano, que se orgulha por ser superior aos demais animais, não consegue digerir que sua procedência é tão selvagem quanto a daqueles seres “inferiores”.

Nosso intuito aqui foi demonstrar uma posição bem marcada em relação à história. Pois, se Nietzsche inicia a sua escrita sobre a moralidade do costume com uma espécie de comparação entre dois períodos distintos, faz-se necessário que estes períodos sejam bem demarcados. Podemos afirmar: a moralidade do costume se deu no período mais longo da humanidade, antes desse homem de quatro mil anos: a rigor, a consciência foi se desenvolvendo durante o período da moralização do costume – este é o motivo de se cair em preconceitos sobre a origem ao partir da consciência do homem atual (como fazem aqueles que ressaltam a história mundial). E, com o perdão do exagero, é provável, de acordo com essa perspectiva, que o ser humano em sua composição atual (de quatro mil anos até hoje) esteja mais próximo do *fim* do que da *origem*.

Portanto, como seria possível entender aqueles tempos primitivos e, assim, lançar mão de uma hipótese sobre eternidades inteiras onde a consciência não existia? Talvez esta tenha sido uma boa lição que Nietzsche levou consigo da filologia: partir do que já se tem para remontar um provável cenário de acontecimentos. Em *HH* §274, o filósofo utiliza uma metáfora que parece ilustrar bem este tipo de tarefa, qual seja, “reter certas fases do desenvolvimento” e “fazer delas um desenho fiel”. E para que isso seja possível “é necessário isolar essas fases artificialmente.” (*HH*, §274). Deste modo, se concebe uma maneira de partir de um momento do desenvolvimento humano, por exemplo, e montar uma imagem geral dele, ou seja, partir de “um trecho da história, a vida de um povo – ou de um homem –, a imaginar um horizonte bem definido de pensamentos, uma força definida de sentimentos, o predomínio de uns, a retirada de outros.” (*HH*, §274). Consequentemente, podemos perceber a caracterização de um sentido histórico mais amplo e propositivo em relação a uma história mais abrangente do que a história mundial:

O senso histórico consiste em poder reconstruir rapidamente, nas ocasiões que se oferecem, tais sistemas de pensamento e sentimento, assim como obtemos a visão de um templo a partir de colunas e restos de paredes que ficaram de pé. Seu primeiro resultado é compreendermos nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis. E, inversamente, que podemos destacar trechos de nosso próprio desenvolvimento e estabelecê-los como autônomos. (*HH*, §274)

31 O que estamos chamando de período selvagem ou primitivo entendemos como, segundo a distinção enunciada, pertencente à pré-história da humanidade, seguindo *A* §312.

Reconstruir o templo da pré-história da humanidade, partindo das colunas e restos de paredes que permanecem de pé nos tempos atuais, no tempo da história mundial: é assim que Nietzsche prepara a base de seu argumento, segundo pensamos, para poder lançar uma hipótese acerca da moralização dos costumes e da vida em comunidade. Por conta disso, é importante retornar a tempos primitivos para recompor alguns pedaços de história: estabelecer a possível procedência a partir do que se tem para, ao menos, “substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro.” (GM, Pr §4). Utilizando ainda da imagem, não trata-se de apresentar um templo qualquer e de afirmar categoricamente “este é o templo”. Antes, parte-se de pedaços e ruínas de tal monumento e lança-se hipóteses a fim de estabelecer uma possível arquitetura de tal construção. O mesmo se dá diante de períodos pré-históricos e primitivos, no qual poucos (ou nenhum) registros existem. Ao fazer genealogia, torna-se possível esse estudo minucioso sobre a [possível] procedência.

Seguiremos seguindo o aforismo nevrálgico do nosso tema, a saber, *A* §9, onde aparecerão alguns *conceitos* para fins de organização do entendimento acerca da moralidade do costume.

CAPÍTULO 2 – A ARTICULAÇÃO DAS PARTES NO INTERIOR DO PROCESSO: A MORALIDADE, O COSTUME E A TRADIÇÃO

Neste capítulo trataremos dos principais conceitos que envolvem o debate sobre a moralidade do costume [*sittlichkeit der sitte*] em Nietzsche. O método de análise, tal como o conduziremos, tem como ponto de partida e centro irradiador o texto onde a expressão aparece pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche, qual seja, o aforismo 9 de *Aurora* (1881). Este aforismo constituirá o índice a partir do qual mapearemos os principais debates envolvidos, o vocabulário empregado e as referências teóricas estabelecidas. Como um aforismo “não é decifrado pelo simples fato de ser lido” (GM, Prefácio, 08), parte significativa de nossa pesquisa consistirá em identificar, contextualizar e justificar, a partir da aproximação com outras obras de Nietzsche e balizados pela bibliografia secundária, os temas e teses que no aforismo, pela sua própria característica estilística, encontram-se comprimidas e, muitas vezes, apenas insinuadas. Por certo que se fará necessária a recorrência a outros aforismos e que, portanto, não estaremos limitados a ele. Cumpre observar, todavia, que este trabalho se debruça particularmente sobre as obras *Aurora* (1881) e, em menor medida, a *Genealogia da Moral* (1887), sobretudo a segunda dissertação.

Uma relação que perpassa todo o processo da moralidade do costume examinado por Nietzsche, a saber, a relação entre indivíduo e comunidade, será, não só nosso fio condutor inicial mas, também, o ponto nevrálgico deste trabalho. Numa comunidade, afirma Nietzsche, é possível observar a existência de costumes que os indivíduos devem seguir apenas por se tratarem de normas. Mas qual é a procedência dos costumes? Por que aderimos a alguns e não a outros? É possível datar o início dessas relações dos homens em comunidade e a adesão a certos costumes? E mais ainda: quando foi que estes costumes foram moralizados? São todas perguntas pertinentes que estarão no horizonte do que discutiremos aqui. O que se pode estimar é que, ao passar dos tempos a humanidade desenvolveu diferentes modos de convivência em sociedade e em comunidade. A união dos seres humanos em torno de costumes iguais gerou diversas civilizações, que mostravam-se adequados às necessidades peculiares de cada uma. Vários povos viveram sob a regência das mais diferentes normas e preceitos; e sempre com o passar do tempo, alguns costumes foram deixados de lado e outros surgiram no lugar. Do mesmo modo, alguns permaneceram durante longo tempo. E, podemos dizer, vários dos costumes comuns aos dias de hoje (por exemplo, no cristianismo ocidental)

perduraram por longos séculos, quiçá por milênios. A mudança dos costumes é um ponto curioso para a discussão que estabeleceremos neste capítulo, pois veremos que a comunidade gastará muita energia para realizar o contrário, a saber, a manutenção e permanência dos seus costumes.

Ademais, no interior do aforismo 9, Nietzsche nos apresenta três *noções*: a *moralidade*, o *costume* e a *tradição*. Os três se relacionam e podemos perceber a maneira como o filósofo os envolve formando um jogo de palavras. Trataremos deles separadamente a fim de examinar cada um em seus aspectos peculiares, mas, eventualmente, os relacionaremos para concretizar o modo de exposição que pretendemos. A moralidade se constitui através da obediência ao costume; o costume tem relação com a ação e o modo de valorar tradicional; a tradição tem relação com o sentimento do medo. Assim, a tradição tem característica de autoridade, isto é, ela se efetiva enquanto aquilo que ordena. A superioridade que a tradição traz consigo permite manter esta relação turva, mas sentida como correta, como desejada e, ainda, como incentivo para que seja levada adiante. Explanaremos sobre a tradição e a relação de obediência no subtítulo específico.

O sentimento do medo serve de pretexto para uma digressão sobre como Nietzsche analisa os sentimentos em geral. Os sentimentos morais, por exemplo, desempenham um papel importantíssimo para que seja possível a manutenção dos costumes por várias gerações. Podemos adiantar que estes sentimentos são transmitidos, segundo Nietzsche, dos adultos para as crianças, por meio de inclinações e aversões, segundo A §34. Com isso, aplicaremos tal dinâmica ao sentimento do medo e, assim, todo o processo da tradição ganha poder ao ser sentido através de um temor desde a primeira fase da vida³². Não importa, portanto, o motivo da criação dos costumes, pois uma vez que o sentimento em relação a eles é herdado, esta pessoa (que herdou o sentimento) sentirá a importância de manter o costume em vigor: uma vez que ela sente-o como bom, atuará para mantê-lo sempre.

Por fim, discutiremos, com base no que já foi explanado, como a comunidade se comporta diante de uma pessoa que age tendo em vista o seu bem-estar individual.

32 Vale destacar que o medo não é hereditário, mas o sentimento por trás dele sim. Essa hipótese será trabalhada no subcapítulo acerca do *conceito* de tradição. A tradição possui mecanismos, dentro da dinâmica da obediência, como o castigo – responsável pelo temor ante a tradição, o que será explorado no capítulo 3.

2.1 A noção de moralidade como obediência

Nossa primeira incursão teve como objetivo identificar os possíveis referenciais histórico-temporais que perpassam o argumento de Nietzsche em todo o aforismo 9 e que são fundamentais para o seu entendimento da moralidade dos costumes. A primeira tese apresentada estabelece que nós, homens modernos, vivemos numa época não-moral³³ porque “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas que podemos dizer que se volatilizou” (A §9). Vivemos em uma época não-moral se comparada a milênios inteiros de moralização da humanidade. Por isso, nós, seres humanos de hoje, percebemos apenas algumas ruínas do imenso templo que foi a moral de outrora³⁴.

Portanto, o sentimento que antigamente havia em relação aos costumes e à moralidade está sublimado. E é por isto, observa Nietzsche, que “vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral.” (A, §9). No primeiro aforismo da obra transparece uma situação similar. Pois, “todas as coisas que vivem muito tempo embebem-se de razão, a tal ponto que a sua origem na desrazão torna-se improvável.” (A, §1). Em outros termos: o homem moderno surgiu quando o processo de moralização estava amplamente consumado e as primeiras percepções sobre ele haviam sumido de vista – não obstante, depois de tanto tempo, acabamos por assumir convictamente que tal moralidade possui as suas razões. Ainda assim, se penetramos em algumas percepções sobre a gênese da moral, tais razões “ficam presas à garganta e não querem sair: porque soam grosseiras!” (A §9). Contudo, percebemos que a razão dessa moralidade se dá na desrazão de outrora, ou seja, sua procedência é mais obscura do que a forma em que ela se apresenta, a saber, embelezada e santificada pela razão. É por isso que a própria gênese da moral “parece caluniar a moralidade!” (A, §9).

Ao lançar a visão para uma época que ficou esquecida na história da moral, a saber, a pré-história da humanidade, Nietzsche vislumbra algumas hipóteses para deflacionar a áurea divina que a moralidade conquistou. Trata-se de uma época em que o processo de moralização

33 Relembremos da palavra em alemão *unsittlichen*. A edição que utilizamos traduz por “pouco moral”. Entretanto, decidimos utilizar não-moral por conter uma significação maior em relação o prefixo *un*. Sobre nosso entendimento sobre a palavra/tradução, ver nota 3.

34 Somente em relação àquele período da moralidade do costume é que podemos dizer que nos tempos atuais somos não-morais. Pois, conforme veremos na sequência, a moral (*sittlich*) se dava unicamente com a obediência aos costumes, isto é, à concepção de que os costumes guiavam todas as atividades da humanidade.

ainda não estava consumado, mas que graças ao trabalho do ser humano sobre ele mesmo, possibilitou uma relação com a moralidade tal como vemos hoje, embora só possamos enxergá-la volatilizada. A partir disso, Nietzsche formula a sua concepção sobre a moralidade [*sittlichkeit*³⁵], a saber, que “não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que a obediência a costumes, não importa quais sejam” (A, §9). A moralidade passa, então, a ser concebida como a simples obediência a qualquer costume, pouco importando que costume seja ou que tenha utilidade. Neste sentido, a moralidade mesma não é algo superior que, por exemplo, favorece a vida entre os seres humanos ou algo que os aproxima de uma divindade: é apenas e tão somente a obediência a costumes.

Na origem da eticidade [*sittlichkeit*] há que se postular, portanto, apenas a capacidade de determinar a própria ação segundo o comando de uma regra, e não uma espécie qualquer de vocação inata do homem para o Bem e a Virtude, existente em germe como dado da natureza humana. Eticidade não tem, para Nietzsche, como pressuposto e condição senão a faculdade de agir em geral; eticidade não é senão, para ele, uma modalidade de ação, qual seja, ação de obediência à autoridade imperativa do costume. (GIACOIA, 1989, p.122)

Percebemos, portanto, que Nietzsche pretende deflacionar a áurea da moral. Isso porque a obediência a uma regra nada tem a ver com o Bem ou a Virtude como algo inato da natureza humana. Dito de outro modo, não há nada de superior na origem da moralidade; há, isso sim, uma subserviência a costumes e regras que guiam a ação, independente da sua consequência. A conhecida passagem de Kant, na *Crítica da Razão Prática* (1788), é um exemplo de uma percepção inflacionada da moral como algo inato:

Duas coisas me encham o ânimo de admiração e de reverência sempre renovadas e crescentes quanto mais frequente e continuamente a reflexão se ocupa delas: *o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim*. Eu não preciso buscá-las e simplesmente supô-las como mergulhadas em obscuridades ou no transcendente, fora de meu horizonte; eu as vejo diante de mim e as conecto imediatamente à consciência de minha existência. (KANT, 2016, p. 203).

Por si só a imagem de Kant da “lei moral em mim” (isto é, dentro de mim), demonstra a compreensão de uma espécie de moralidade baseada em algo que compõe a natureza humana: o ser humano tem algo em sua composição que faz dele um ser moral. É contra essa percepção que Nietzsche apresenta o seu argumento. Imagine o quanto soaria grosseiro para o inatismo de Kant a definição de moralidade de Nietzsche, a saber, como obediência a costumes – sem qualquer essência interna, mas meramente um processo de relação entre os indivíduos e a comunidade, entre obediência e ordem. Kant aqui é tomado como um exemplo,

35 Notemos que a palavra em alemão *sittlichkeit*, traduzida por moralidade ou eticidade, possui um prefixo *sit-* que dá a ideia de costume. Ao ponto que a obediência característica de tal noção pode nos levar a entender tal termo como *costumidade* ou *acostumar-se*, pois em ambas a ideia de costume se mantém. Moralidade do costume como um acostumar-se ao costume, estar familiarizado com as normas, as leis, as liturgias etc.

um tipo que partilha da premissa de que a moralidade é algo superior e inato. Por ter como certo uma [falsa] premissa assim, a saber, superior e inata, é que as percepções sobre a gênese da moral nos soam grosseiras quando as alcançamos, pois a própria gênese *caluniaria* a moralidade.

Mesmo que os filósofos divirjam do caráter constituinte da moralidade, Kant utiliza-se do conceito de *dever* que, podemos pensar, é parecido com àquela *obediência* que Nietzsche nos apresenta. Os imperativos categóricos de Kant³⁶ pretendem-se como regras gerais dos seres racionais nas quais, independentemente da utilidade ou das consequências boas ou más, deve-se segui-las. A este respeito nos chama atenção que, segundo Lupo, “o tipo de obediência a que Nietzsche se refere em relação à lei, portanto, torna, então, essa lei análoga à lei *moral* kantiana: se trata de uma obediência *incondicionada*, marcada por uma circularidade da motivação.” (LUPO, 2019, p.39). Circularidade essa que se dá quando a lei exige obediência e a obediência mantém a lei. A diferença, portanto, é que Nietzsche lança uma hipótese levando em conta o devir, isto é, foi através de um processo que o ser humano teve de obedecer e não porque há algo inato que o impele agir assim. O ser humano, portanto, aprendeu a obedecer e a seguir leis, ele não nasceu com uma moralidade internalizada, como um dado *à priori*.

O indivíduo que se sente um ser moral, como se houvesse alguma essência em seu interior que o determinasse a isso, é uma objeção à própria origem da moralidade. Pois, a rigor, se moralidade é obediência a costumes, temos uma estrutura que aceita apenas a obediência enquanto ação: independentemente das características individuais de cada ser humano, todos devem obedecer aos mesmos costumes dentro de uma comunidade, pouco importando que costumes sejam: a rigor qualquer costume vale.

A regra postulada determina por si só o repúdio ao que é individual. A partir disso, Nietzsche lança mão de uma forma de avaliação dentro do período da moralidade do costume, a saber “em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’³⁷” (A, §9). Inclinações

36 Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant anuncia, dentre outros, tal imperativo: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*.” (KANT, 2011, p.34).

37 A ideia de imprevisibilidade nos chama atenção ao se fazer presente neste momento do projeto filosófico de Nietzsche. Seis anos mais tarde, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche retomará esta percepção para iniciar a segunda dissertação justamente sobre a origem da responsabilidade. E, ali, apresentará argumentos para indicar o quanto o ser humano se ‘desenvolveu’ para se tornar o mais previsível possível, com acordos, contratos e cobranças de dívidas. O ser humano, com o tempo, se tornou confiável. Assim, Nietzsche identifica uma espécie de renúncia da própria individualidade para se tornar previsível em relação a sociedade. “A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, já percebemos, traz consigo, como

pessoais são vistas como ofensas à comunidade. Com efeito, não há a possibilidade de liberdade³⁸, uma vez que as ações se pautam numa regra comum a todos. Em um sentido mais exagerado, o indivíduo deve se podar, diminuir, reprimir todos os impulsos que se manifestam diante dos costumes da comunidade. Podemos imaginar a quantidade de *criações* que deixaram de acontecer porque o indivíduo teve de se limitar em sua grandiosidade para se adequar ao todo. Eis a essência do longo processo de formação moral da humanidade: “o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume.” (A, §9).

Antes de concluir, passemos à análise de A §19. Ali, a reflexão que se tem é que a moralidade só ocorre quando vários costumes predominam por bastante tempo e que seus motivos iniciais, responsáveis pela sua criação, perderam-se de vista, fazendo com que permaneça somente o sentimento acerca destes costumes, um tipo de santificação do costume simplesmente porque ele existe há muito tempo:

O costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o *sentimento do costume* (moralidade) não diz respeito àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume. E assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido. (A, §19).

O costume, assim lemos o aforismo, resulta de uma representação das experiências que seres humanos de gerações anteriores viveram. Se uma experiência se mostrava útil ou prejudicial, criavam-se costumes para ratificar o incentivo às primeiras e o repúdio às últimas. Por exemplo: acender uma fogueira próximo de onde repousavam, sobretudo à noite, revelou-se útil, uma vez que com menos frequência se observava o avanço de predadores e, ainda, garantia a proteção contra o frio.

O sentimento criado a partir desta experiência, o *sentimento do costume* (ou, como diz Nietzsche, a moralidade) passa a ser considerado no lugar da vantagem mesma do costume. Nietzsche reforça que “apenas sentimentos são hereditários, não pensamentos.” (A, §30). Assim, podemos compreender melhor porque o sentimento do costume se apresenta como obstáculo à criação de costumes novos. Com o passar do tempo e das gerações, herdamos o sentimento de nossos antepassados em relação a um costume – aquele que é tido por vantajoso será incorporado em nós com o sentimento positivo de segurança ou algo parecido. No entanto, este sentimento não se refere àquela criação primitiva do costume, pois ele não é

condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável.” (GM, II §2).

38 “O homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si e não de uma tradição” (A, §9)

criado a partir do sentimento, mas da necessidade. O sentimento do costume, então, se faz presente apenas na manutenção da santidade do costume, pois se ele está em vigor por tanto tempo, algo de *grandioso* deve haver nele³⁹. O sentimento, neste caso, é a volatilização do costume, uma interpretação em que se ignora a real aplicação de tal regra e se inventa uma justificativa suprema. Se igualarmos a moralidade ao sentimento de costume, teríamos uma herança de costumes dos quais se perderam as experiências em que foram criados. Neste sentido, observa Nietzsche:

mas, à medida que era examinado, crescia em valor o objeto de tal reflexão, e justamente o mais absurdo elemento de um costume tornava-se enfim sacrossanto. Não subestimemos a energia aí empregada pela humanidade durante milênios, e tampouco o efeito desse *meditar sobre usos e costumes*! Chegamos aí ao enorme campo de exercícios do intelecto – é que não apenas as religiões foram aí tramadas e elaboradas: aí se acha a venerável, embora terrível, pré-história da ciência, aí medrou o poeta, o pensador, o médico, o legislador! A angústia ante o incompreensível, que ambigualmente exigia de nós cerimônias, pouco a pouco passou ao encanto do dificilmente compreensível, e, onde não se sabia explicar, aprendeu-se a criar. (A, §40).

Meditar sobre usos e costumes trouxe consequências supersticiosas. Pois, “inúmeras prescrições do costume, rapidamente extraídas de uma ocorrência estranha e única, tornaram-se logo incompreensíveis” (A, §40). Não obstante, os costumes permaneciam. E, nessa permanência, uma vez que *rapidamente* se tornavam incompreensíveis, o elemento racional utilizou-se da fantasia para justificar um costume o qual perdeu-se a experiência de sua necessidade. Cria-se, portanto, explicações adversas e metafísicas, inventa-se uma superioridade incompreensível e se estabelece uma relação de dominação entre o ser humano e o costume. Trata-se, contudo, de uma criação da razão: ela é que inventa toda a superstição, que dilata o valor do que não se consegue explicar. No fundo, é através da razão que se chega a elementos divinos relacionados aos costumes⁴⁰.

Por fim, se um sentimento louvável acerca de um costume é transmitido, então a sua observância passa a impressão de também ser louvável e assim, os caminhos para o seu questionamento são obstruídos. Obstruem-se, ainda, as alternativas para novas experiências que poderiam vir a criar outros costumes ou até corrigir os existentes e adequá-los ao presente. A permanência por tempo demais de um costume é elevada a um grau divino e, consequentemente, o sentimento sobre ele torna-se divino também – o que torna mais difícil

39 Nesta afirmação se justifica a lembrança, anteriormente, de A §1. Essa distância de *quem* cria o costume e *quem* possui o sentimento do costume é inalcançável, fazendo criar na imaginação uma *causa* para além da realidade, o que levaria a justificativas fantasiosas, pensadas como superiores por não ser possível sua intelecção.

40 Na parte sobre a tradição analisaremos mais sobre as causas e consequências fantasiosas.

ainda o seu questionamento. Afinal, quem questiona o que é divino (e o que se sente como divino)? A obediência, portanto, é acompanhada do sentimento do costume (ou da moralidade).

2.2 A noção de costume como modo tradicional de agir e avaliar

Mencionamos anteriormente que, para Nietzsche, a obediência a costumes é o que constitui a moralidade. Mas, o que são os costumes? Apresentamos uma primeira definição embasada em *Aurora*, 19; ali, o costume representa as experiências dos seres humanos de períodos passados. Essa *definição* necessita, porém, ser melhor esclarecida com relação ao período da pré-história da humanidade, pois os costumes sempre representam algo que já passou. Por exemplo, os costumes de hoje são representações⁴¹ das experiências de outrora. Para que se constitua um costume, então, se faz necessária a sua permanência durante algum tempo. Se aceitarmos essa linha de raciocínio, podemos interligá-la à *definição* que Nietzsche traz no §9: “mas costumes [*Sitten*] são a maneira *tradicional* de agir e avaliar.” (A, §9).

Se há alguma referência tradicional no agir ou no avaliar, isto é, se há um tempo recorrente em que se age de tal forma ou se avalia de tal forma, temos o costume. Dito de outro modo, agir e avaliar tradicionalmente pressupõe que tais atividades se realizam há algum tempo. Diante disso, temos: i) costume representa as experiências de povos passados sobre o que achavam ser útil ou prejudicial e; ii) costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar. Todo costume, portanto, tem como referência o passado. De acordo com i), os povos passam por experiências que lhe são favoráveis (ou não), então eles transmitem esses ensinamentos para seus semelhantes e herdeiros; estes, por sua vez, erigem o costume através de uma representação, ou melhor, de uma imagem, uma mimetização da experiência daquele que o transmitiu. Com efeito, começam a agir e avaliar a partir daquela representação de uma experiência passada. Com isso, notemos o ii), onde afirmamos que algo só pode se tornar costume depois que se é considerado tradicionalmente.

Em *HH* §97, há alguns elementos acerca do costume que se farão proveitosos em nossa análise. Aqui, é lançada uma hipótese sobre o prazer que se tem no costume:

41 Entendemos a representação aqui como sendo uma espécie de mimetização diante de experiências antigas. Assim, trata-se de um *hábito* copiado pelas gerações vindouras. O termo utilizado por Nietzsche, em A §19, é *repräsentirt*, provavelmente a forma conjugada do verbo *repräsentieren* (representar).

Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão. (HH, §97).

Percebemos a semelhança com *A* §9, a saber, sobre o modo tradicional de agir e avaliar em relação ao *hábito*, agora em *HH*. É mais confortável optar pelo hábito, habituar-se, pois isso não requer reflexão, ponderação: tudo já está dado a partir do momento em que um costume se estabelece. A opção inconsciente pela obediência a este costume, podemos dizer, se dá pelo prazer ou pela percepção proveitosa que se sente diante de algo já comprovado e contra outros costumes por exemplo, pois esses são desconhecidos e arriscados. Essa sensação de “algo bom”, porém, não pode ser uma justificativa para a necessidade de tal costume: “Eis a conclusão errada: porque nos sentimos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse costume é necessário, pois vale como a *única* possibilidade na qual nos sentimos bem.” (HH, §97). O costume persevera, portanto, com o hábito e a maneira tradicional de se portar em comunidade, mas apenas isso não pode justificá-lo.

O período pré-histórico da humanidade, que é o tempo em que estamos investigando estes *conceitos* que Nietzsche nos apresenta, é o tempo de consolidação da moralidade do costume. Podemos compreender, com isso, que a moralidade desta época estava completamente ligada aos costumes⁴²: a vida ética se dava exclusivamente pela obediência a eles. Ser bom ou mau nesse período dependia da obediência (ou não) a costumes tradicionais; se um indivíduo praticava algum costume fora da abrangência da comunidade, ele era rechaçado por ela. “O surgimento da moral nos povos primitivos deve-se à ligação incondicional dos seres humanos às leis, à tradição e aos costumes.” (ARALDI, 2008, p. 40). Havia, ademais, uma relação de dominação na qual as leis, que representavam o todo comunitário e seus costumes, deveriam ser obedecidas. Consequentemente, não se demora a concluir, que tudo, originalmente, era costume; tudo o que havia das relações entre seres humanos e suas atividades se baseava em costumes tradicionais. É neste ponto que Nietzsche afirma:

Originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses: ela exigia que alguém

42 De acordo com o *Léxico de Nietzsche* (2014), no verbete *costume, moralidade*, escrito por Karen Joisten, Mainz: “assim, o costume expressa o comprometimento com um legado e uma origem, ao passo que a moralidade remete ao hábito e à ausência de questionamento com a qual esse comprometimento é aceito.” O costume é o guia das ações e a moralidade é a obediência a ele.

observasse os preceitos *sem pensar em si* como indivíduo. Originalmente, portanto, tudo era costume... (A, §9).

É possível compreender, diante do exposto, o quanto a comunidade se percebia unida entre seus membros através do costume. Os indivíduos só importavam quando agiam para o todo, de tal modo que a saúde, o casamento, a medicina, a guerra, a relação com os semelhantes... tudo isso estava submetido a costumes que seus membros deveriam seguir. Para ilustrar hipoteticamente, um casamento poderia se dar apenas em dias de sol, por exemplo; homens não poderiam se relacionar com mulheres comprometidas; a medicina deveria ser exercida em lugares específicos e com a autorização dos deuses etc. Se tomarmos estes exemplos apenas a fim de imaginá-los como possíveis costumes, basta aplicá-los a toda uma comunidade que os obedecia. Para cada tipo de título, conquista ou atividade, havia costumes que os guiavam.

Na medida em que os costumes são representações de hábitos passados de seres humanos, cabe notar o quão o significado primeiro de tal atividade se perde no horizonte. Aquelas sensações e disposições que coincidiram para a criação do costume não mais são sentidas pelos herdeiros que carregam consigo apenas a sensação de obediência às regras. Com isso, a comunidade passa por longas gerações sob a égide dos mesmos costumes de tempos atrás. Consequentemente, não se torna absurdo a existência de costumes *bizarros* que só existem porque são reforçados através da superstição. Em A §16, Nietzsche apresenta um exemplo de costumes deste tipo: “entre os Kanchadalas, nunca raspar a neve dos sapatos com uma faca, nunca espetar um carvão com uma faca, nunca botar um ferro no fogo – e a morte leva aquele que infringe tais coisas!” (A, §16). Por que costumes deste tipo permanecem? Parece que existem apenas para reafirmar uma moral, para manter sempre em mente a força dos costumes tradicionais – existem para manter “na consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo.” (A, §16).

Nietzsche conclui este aforismo afirmando “a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume⁴³” (A, §16). Manter vivo na imaginação as punições por ofensas a costumes reforça um grau de obediência maior em relação a qualquer costume. Há, novamente, uma relação de poder entre a moralidade e os membros da comunidade: aquela só se preocupa com a sua manutenção, exigindo obediência; estes, por sentimento de segurança, seguem fielmente os costumes, por mais bizarros que

43 Notamos a proximidade desta reflexão com uma passagem da *GM*, na terceira dissertação, a qual Nietzsche finaliza a obra: “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”(GM, III §28).

sejam. A moralidade ganha força apenas com a submissão dos indivíduos e, consequentemente, com a permanência dos costumes.

Eis o jogo da moralidade do costume: todos os seres humanos percebem a si mesmos como partes de um todo, ou membros de uma comunidade. Não há indivíduos nesse processo. A obediência a costumes torna os seres humanos iguais, ou seja, ninguém pode se erguer acima das regras tradicionais. Com a pretensão de manter-se sempre em vigor, os costumes, depois de longo tempo, vão sendo vistos de outras formas, seu estado inicial já não é mais o mesmo. Como consequência, surge a santificação do costume para inculcar na imaginação coletiva a importância da obediência. O que inicialmente poderia ter sido apenas uma questão de sobrevivência em um período peculiar da espécie, passa a ser interpretado de maneira divina, ou seja, os deuses se tornam senhores do costume. Isso porque, como vimos, a razão cria ou inventa justificações supersticiosas diante daquilo que não consegue explicar.

Portanto, costumes que permanecem muito tempo em vigor recebem uma roupagem *superior*. A tradição de realizar um ou outro costume pressupõe uma consolidação de tal atividade pela própria comunidade: se está em vigor por muito tempo, então a obediência é justificada. Mas o que está por trás dessa permanência? A tradição, veremos, desempenha, um papel fundamental na coação; a ela se relaciona a eficiência supersticiosa da manutenção dos costumes. Passamos à análise do conceito de tradição [*Herkommen*].

2.3 A noção de tradição como autoridade superior

Conforme vimos, os costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar. Ora, a ação e a avaliação são englobadas por uma tradição, uma sequência temporal da prática dos mesmos costumes. A tradição, então, está completamente relacionada aos costumes da comunidade e, portanto, também ao tipo de moralidade que vigora. Neste ponto, podemos encerrar a dinâmica mais geral da moralidade do costume: obediência a costumes que são transmitidos pela educação seguindo uma tradição. Com a tradição, o costume ganha força ao passar do tempo, pois enquanto os seres humanos perecem e declinam⁴⁴, o costume permanece; a ideia de permanência pelo tempo, conforme vimos, demonstra uma força supra-humana: disso cuida a tradição. Ao mesmo tempo, ela parece ser uma justificação plausível para seguir na

44 Perecimento e declínio são entendidos aqui em relação à permanência do costume, mas não necessariamente este tem a ver com o declínio humano. A ideia é de que enquanto os seres humanos deixam de existir, isto é, morrem, os costumes ainda permanecem. Dizendo de outro modo, enquanto o passar do tempo fortalece certo costume, o mesmo passar do tempo enfraquece a energia vital humana (envelhecimento, doenças etc).

obediência: pode-se pensar “por que fazer tal costume?” e a resposta poderia ser “porque desde longos períodos, quíça desde sempre, nossa comunidade assim o faz, logo ele deve conter algo superior.” Logo, há uma (falsa) indução de que tais costumes são corretos e aceitos por seres divinos por conta de sua tradição.

Porém, “em coisas nas quais nenhuma tradição manda, não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade.” (A, §9). Vale destacar alguns pontos nessa afirmação: i) a tradição manda; ii) a tradição determina os rumos da vida; iii) a tradição é a condição de moralidade, uma vez que o declínio de força daquela traz uma consequência exatamente proporcional para esta. Novamente percebemos uma relação de dominação na dinâmica da comunidade: antes, vimos que a moralidade é a obediência a costumes; agora notamos que a tradição é algo que manda.

Imaginemos a exigência da tradição diante de costumes, por exemplo, que os homens, em uma comunidade x, busquem alimento por meio da caça. Assim, toda pessoa do sexo masculino que nascer nessa comunidade será iniciada na aprendizagem da caça, para a manutenção da comunidade. Depois de muito tempo agindo assim, através da tradição, o próprio homem sente aquilo como a sua própria tarefa, como natural. Em momento algum ele questiona ou pensa em agir de outro modo neste caso específico. Essa atividade torna-se um juízo de valor no seguinte sentido: se os homens sempre caçaram e, seja por qualquer motivo, um homem não consegue exercer tal atividade, então ele é visto como inferior e isso pode acarretar na perda de algumas regalias que a sua função possibilitava, por exemplo, um bom casamento ou uma boa reputação social. Se aquilo o que manda uma tradição é a medida da avaliação da convivência, então aquele que segue e a obedece será considerado *mais moral* e, conseqüentemente, bom. E, nisso, o grau será maior ou menor de acordo com o sacrifício, pois “o mais moral é aquele que mais *sacrifica* ao costume” (A, §9).

Mas o que é a tradição? É “uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*.” (A, §9). A tradição ordena aos membros da comunidade que obedeçam os costumes. A imposição se dá independentemente de qualquer utilidade ou dificuldade para a realização deste mandamento: apenas deve-se obedecer. Quando algo é percebido como superior, não cabe questionamentos, tal como a criança que se vê obrigada a obedecer aos pais. Seguir uma tradição é a medida de avaliação para o ser moral.

Costumes são, portanto, regras de conduta, cuja observância é exigida pela autoridade da tradição; eticidade [*sittlichkeit*] é, por sua vez, obediência reverente a

tais normas da ação. Determinadas perspectivas de interpretação do mundo e orientação do comportamento são isoladas pela tradição sob a forma de usos e costumes, passando a valer como imperativos cuja obediência é exigida no interior de determinada coletividade. (...) Obediência às regras consubstanciadas nos usos e costumes implica, destarte, obediência orientada em relação a valores, obediência exigida pela autoridade da tradição de uma coletividade como um *dever ser* ou valor. (GIACOIA, 1989, p. 122).

De acordo com A §18 e depois do que expomos, pode-se compreender porque o período pré-histórico da humanidade, isto é, o momento do processo da moralidade do costume, foi a “*verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*” (A, §18). Antes do ser humano dos últimos quatro mil anos, houve um imenso dispêndio de energia diante da vida e para a sobrevivência. Toda uma discussão que se tornou comum, a saber, se o ser humano é bom ou mau por natureza, perde aqui o seu sentido. Assim, bom e mau se concretizam pela reverência à tradição ou não. “Nisso não importa saber como *surgiu* a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo.” (HH, §96). A tradição é exercida para a manutenção de uma comunidade, mas a própria comunidade mantém a tradição. No fundo, é a tradição que mantém a si mesma sob o pretexto da segurança e da conservação.

Por fim, vale ressaltar um mecanismo do qual a tradição se utiliza para se afirmar: ela atua através do sentimento do medo, ela causa temor diante dos membros da comunidade. “O que distingue esse sentimento ante a tradição do sentimento do medo? Ele é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo.” (A, §9). O sentimento provocado nesta relação é o de medo, mas o medo para com algo incompreensível e superior: a tradição se apresenta, sobretudo se a sua origem está distante⁴⁵, como sagrada e divina. Por não enxergarem no horizonte o surgimento de uma tradição, os seres humanos lhes imputam uma origem miraculosa, como um ordenamento superior para a conservação. E neste grau *transcendente* da relação entre indivíduo e comunidade, o medo de não estar ligado à tradição torna-se incomensurável na imaginação social. O exercício que vimos na parte anterior, a saber, de manter sempre na consciência a vizinhança do costume, encontra aqui a sua justificação: mantendo sempre em observância os costumes, mantém-se também o sentimento do medo que atua para evitar qualquer discrepância em relação à tradição.

45 “Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta; o respeito que lhe é tributado aumenta a cada geração, a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração.” (HH, §96).

Concordamos com Zattoni (2017, p.38) ao identificar o ‘medo’ como “substrato para a formação de uma comunidade, o que situa a moralidade do costume como aquilo que se fez presente no surgimento da civilização.” Portanto, cabe agora apresentar, brevemente, a relação dos sentimentos morais para que possamos entender como o sentimento do medo colabora para a manutenção da tradição.

2.3.1 Sentimentos Morais e o Sentimento do Medo

Em *A* §563, Nietzsche chama nossa atenção para o grifo do seguinte enunciado: “é uma ilusão que seja culpa tudo o que é *sentido como tal*.” (*A*, §563). Para iniciar a discussão sobre os sentimentos, cumpre adiantar: não é porque sentimos algo que esse algo está por si só justificado. O fato de nos sentirmos culpados, medrosos ou inquietos, não constitui uma prova da existência da culpa, do medo ou da inquietude. Que algo é esse o qual denominamos culpa? Por que alguns preceitos morais nos inclinam a nos sentir bem e outros o contrário? Primeiramente, vale ressaltar que Nietzsche, pelo menos desde *HH*, alertava para aqueles seres humanos que pareciam “bruxos ao avesso, que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo.” (*HH*, §627). E, também, em *A* §125, “podemos pensar muito, muito mais coisas do que podemos fazer ou vivenciar.” (*A*, §125). Isso para dizer que a atividade do pensamento muitas vezes extrapola a da experiência, aventurando-se em coisas ou conceitos que não possuem qualquer correlato empírico. Os sentimentos que estão em nós são resultados de um processo que tem por precursor o pensamento⁴⁶.

Assim, portanto, funciona a dinâmica dos sentimentos: nós aprendemos desde criança, a partir de inclinações ou aversões, copiando os adultos, que há bons e maus sentimentos e sobre o que nos *faz sentir bem* ou não. O sentimento é determinado e transmitido pela educação: algumas coisas são consideradas boas e louváveis, então se transmite um bom sentimento sobre aquilo e, mesmo, uma recompensa por tal ação; às outras que são censuráveis, transmite-se um sentimento ruim e, por vezes, um *castigo* por sua execução. Neste momento acerca da hereditariedade do sentimento já percebe-se que os herdamos sem ter algum tipo de pensamento por trás (de acordo com a nota 37): apenas aprendemos a sentir

46 Para esta afirmação, utilizamos como referência o §103, onde Nietzsche conclui: “Temos de aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*.” (*A*, §103). Veremos mais adiante a relação entre o sentimento e a hereditariedade, pois nesta relação, o pensamento não participa: “apenas sentimentos são hereditários, não pensamentos” (*A*, §30). No entanto, se queremos sentir de outra forma que não aquela que herdamos, então temos de aprender, primeiramente, a pensar de outro modo.

sem qualquer justificação, a sentir com um sentido, para modular a palavra. Em *A* §34, Nietzsche expõe essa dinâmica: “Claramente os sentimentos morais são transmitidos desse modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões.” (A, §34).

Os sentimentos morais são transmitidos de pais para filhos, de educadores para crianças e, também, daqueles *formados* aos que estão se *formando*⁴⁷. Ao imitar e perceber ações que são sempre repetidas e louvadas/reprovadas diante da relação social, uma pessoa adquire o sentimento referente a tais ações. No entanto, segundo Nietzsche, só temos a necessidade de justificar estes sentimentos depois que eles estão em nós e, por eles serem sentidos como bons, a tendência é criarmos justificativas para balizá-los – e daí surge todo o tipo de invenções e criações. Se eu me sinto bem praticando uma ação, então deve haver alguma justificação racional para tal. A partir desse (equivocado) raciocínio surgem as mais diversas tentativas de racionalização acerca do sentimento. Mas, percebamos que o sentimento moral é decisivo para nossas inclinações à ação, enquanto a justificação tenta, só depois, dar uma razão para tal. “Neste sentido, a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela.” (A, §34).

Agir conforme um sentimento significa, nesta perspectiva, um tipo de reverência: ao agirmos assim estamos colocando em prática o que herdamos de antepassados que também herdaram de seus antepassados e assim por diante. Quem se entrega ao sentimento de maneira cega nos dizeres “confie em seu sentimento”, age conforme outra época e expressa nada ou pouca coisa de original. Mais certo seria a proposição contrária: “desconfie do seu sentimento”⁴⁸, pois é provável que seja fruto de preconceitos de tempos passados. E, portanto, Nietzsche enfatiza no aforismo seguinte:

Mas sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações e aversões). A inspiração nascida do sentimento é neta de um juízo – frequentemente errado! – e, de todo modo, não do seu próprio juízo! Confiar no sentimento – isto significa obedecer mais ao avô e à avó e aos avós deles que aos deuses que se acham *em nós*: nossa razão e nossa experiência. (A, §35).

47 Pensamos que a relação se dá, principalmente, entre um que tem a ideia formada sobre algo e outro que está em vias de aprendizado ou formação, não necessariamente sendo uma criança.

48 A principal ideia neste raciocínio, a nosso ver, é a não adesão cega aos sentimentos, sobretudo os morais. A rigor, sentir algo como bom não revela que seja bom senão a nós mesmos, isto é, a preconceitos herdados.

Os parênteses de Nietzsche merecem consideração: “inclinação” e “aversão”⁴⁹ são juízos e valorações que nos são transmitidos na forma de sentimentos. Nesta hereditariedade, portanto, do sentimento, são transmitidas valorações e juízos que acompanham tal sentimento: inclinação e aversão se tornam, conseqüentemente, bom e mau ou bom e ruim. O que é sentido como bom recebe uma racionalização, como dissemos, que o justifica enquanto bom: o sentimento justificado ratifica a valoração de outrora. A situação se torna delicada: quem agiria em desacordo com o seu sentimento, com aquilo que lhe deixaria bem? Também por isso, cinco anos depois, Nietzsche afirma no prefácio tardio da obra: “Até agora, foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira.” (A, Prefácio, §3).

Depois da exposição sobre a dinâmica dos sentimentos podemos perceber o modo como a tradição consegue se manter por longos tempos: os sentimentos, enquanto inclinação e aversão que representam valorações e juízos, são transmitidos ao longo das gerações. O erro da reflexão acerca destes temas se dá por conta do preconceito que carrega os sentimentos: por isso Nietzsche considera que somos seres não-morais⁵⁰. Por isso temos um sentimento de moralidade nas alturas – com a tradição louvamos aquilo que se perdeu de vista e carregamos apenas um sentimento acerca de um costume cuja experiência se exauriu. Mas, além de tudo isso, desenvolvemos um sentimento especial, responsável pela manutenção dos costumes: o medo. Como vimos, tal sentimento se dá ante a tradição, mas de forma muito mais aterrorizante: é um medo supersticioso, medo ante o incompreensível e superior. Antes de podermos pensar sobre os vários sentimentos que herdamos, portanto, temos que lidar com o temor proporcionado pela tradição ante qualquer confrontação à sua autoridade.

O sentimento do medo ante a tradição também é transmitido. Seguir a tradição é agir conforme o que todos esperam, e isso faz do indivíduo um bom membro da comunidade. O medo de ficar à margem do que é comum colabora para que o indivíduo encerre a si mesmo diante da comunidade, fazendo-o com que se imagine apenas como parte de um todo e não como um ser particular dotado de especificidades em relação aos outros. A tradição tem como papel amplo igualar os seres humanos através de uma lei, torná-los previsíveis.

49 Viesenteiner (2016, nota 11, p.135) destaca, aqui, uma proximidade entre Nietzsche e Hume: “Impossível deixar de enfatizar a forte conexão da tese anti-realista de valores de Nietzsche com a de Hume, bem como suas adesões a um não-cognitvismo moral, especialmente se lemos o seguinte trecho do *Tratado da natureza humana*...”. Faremos a citação direta da sequência citada por Viesenteiner sobre o *Tratado*: “O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; ao sentirmos que nos agrada dessa maneira particular, nós de fato sentimos que é virtuoso.” (HUME, TNH, L.3, P.1, S2, §3, p. 510 e 511)

50 Rever notas 3 e 33.

O medo estabelece um limite, enquadra o ser humano em um conjunto de leis e o desespero o toma só de imaginar coisas adversas dos costumes. O exemplo que tratamos ao citar o §16 de *Aurora*, sobre aqueles costumes *bizarros* que, caso fossem realizados, a morte alcançaria seu agente, nos fazem perceber o quanto o temor está ligado à lei. Um costume ofende tanto uma tradição que o simples fato de raspar a neve da sola do calçado é motivo para lhe tirar a vida: é deste temor incompreensível que estamos tratando.

No entanto,

não é só a herança das nossas relações originárias com a natureza, concebida antropomorficamente como tremenda e hostil, que nos predispõe para o medo, também a nossa própria conformação fisiológica faz com que aquele elemento comunitário, percebido como tranquilizador, seja em nós mais forte do que qualquer veleidade individual. (FORNARI, 2008, p.120)

O sentimento do medo se encontra também na “formação” fisiológica do ser humano, que por longos períodos aprendeu a ter em alta conta o elemento comunitário. O medo passa a ser aquele de se tornar um indivíduo, de não sentir-se pertencente à comunidade. A conformação fisiológica, podemos dizer, pressupõe uma segurança diante da vida, pois há vantagens na vida gregária. Neste período, o ser humano percebe “a presença do outro como um animal hostil” e nisto se encontra a necessidade de persistir na vida em comunidade com regras comuns a todos, rigorosamente seguidas – isso limita a possível hostilidade que o próximo possa ter comigo. (FORNARI, 2008, p.120).

Não obstante, na segunda dissertação da *GM*, Nietzsche apresenta um argumento que parece se contrapor ao que apresentamos até agora:

Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito inclusive contestar a existência deste último durante o mais longo período da espécie humana). (GM II, §19).

Esta relação de “obrigação” dos seres presentes para com os seus antepassados não está tão bem delimitada nos aforismos que investigamos em *Aurora*. A obrigação jurídica a que Nietzsche se refere se dá pela dívida que os vivos pensam ter em relação aos antepassados, por terem criado os costumes e que, por conta disso, essa comunidade veio a se tornar grande. No entanto, o filósofo revela posteriormente que há, nessa lógica, “o *medo* do ancestral e do seu poder” e que sua força cresce na medida em que “cresce o poder da estirpe, na medida em que ela mesma se torna mais vitoriosa, independente, venerada e temida” (GM II, §19). Ainda assim, se não há uma transmissão de sentimento, há um medo que cresce na mesma medida da comunidade. Qual a conclusão acerca deste imbróglio?

Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no *medo*, portanto!... (GM II, §19).

Pode ser que, em *Aurora*, ao referir-se ao sentimento ante a tradição como sentimento do medo perante algo supersticioso, Nietzsche estivesse pensando no processo em um período mais avançado que a da origem das primeiras tribos; pode ser, também, que Nietzsche pense de outras maneiras ao trazer para a discussão, na obra de 1887, termos que não utilizava na obra anterior – como a relação credo e devedor, memória e esquecimento etc. Entretanto, em pelo menos uma coisa as hipóteses convergem: há uma relação de medo, de temor ante algo incompreensível. Como na obra de 1881 o filósofo se refere ao sentimento do medo, optamos por explorar o tema a partir daí. Neste caso, a posição da *GM* não anula a nossa pretensão acerca do argumento: o sentimento é passado entre gerações e, uma vez que o sentimento do medo é central na moralidade do costume, também este sentimento é transmitido.

2.4 O individual como risco ao costume

Até aqui vimos algumas das principais características da moralidade do costume, tendo por norte A §9. Comentamos acerca da força que a tradição tem para que consiga manter por mais tempo os costumes passados (o que Nietzsche chamará de sentimento do costume, conforme o §19). Apresentamos que essa reflexão se dá em um período pouco conhecido, mas bem delimitado, a saber, na pré-história da humanidade: período anterior à chamada história mundial. Por fim, iremos apenas ressaltar a tensão da relação, quíça primordial, do indivíduo com a comunidade.

O que devem ter sofrido os indivíduos que possuíam algum tipo de inclinação mais forte e apta em relação a algo contrário aos costumes. Podemos imaginar numa comunidade onde leis comuns são seguidas e um indivíduo se coloca acima delas (não sendo legislador), age para além delas por conta de sua própria disposição... o quanto este ser humano foi tolhido, reprimido e tentado a imaginar a si mesmo como um ser humano mau, errado, indigno de viver, imoral.

Garantia da eticidade [*sittlichkeit*] do costume é, portanto, um poder ou intelecto superior que comanda e cujo imperativo exige obediência incondicional; uma potência impessoal que se teme e reverencia. A ação ou omissão exigidas pelos costumes não se explicam *prima facie* sob o ponto de vista de sua utilidade

demonstrada, e sim em virtude do comado daquela autoridade, ou seja, em acatamento de uma ordem superior, cujo propósito não é sequer necessário perquirir: diante desta autoridade e seu imperativo não cabe a pergunta a respeito do por quê ou do para que da prescrição. (GIACOIA, 1989, p.123)

E como hoje, nos parece diferente a perspectiva da moralidade daqueles tempos. Nós, que exaltamos, acima de tudo, o indivíduo e a possibilidade de refletir e criticar uma moral. Neste aspecto, Nietzsche afirma que somos “seguidores das pegadas de Sócrates”, pois fomos criados pela “moral do autodomínio.” (A, §9). Fica difícil, para nós, conceber uma “origem” completamente diferente do modo que fomos educados. “Para um virtuoso romano da velha cepa, todo *cristão*, que ‘antes de tudo cuidava de *sua própria* salvação’, – parecia mau.” (A, §9). As inclinações individuais eram reprimidas na moralidade do costume. Sócrates, que foi acusado de corromper a juventude e de impiedade, ou seja, de não acreditar nos deuses, seguia um caminho próprio, com reflexões pessoais e autossuficientes pela razão⁵¹. Foi julgado e condenado a beber cicuta, uma vez que esta tenha sido sua escolha.

O costume era tudo. Era o que guiava todas as formas de ação e valoração no processo de moralização. A lei e a regra partindo da obediência ao costume é o que constitui a moralidade do costume. Finalizaremos esta parte com a conclusão do aforismo 9. No entanto, vale lembrar que este ainda não está encerrado em nossa discussão:

Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos como maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim*. Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência; até o momento de hoje, o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser. (A, §9)

Assim se constitui a relação entre indivíduo e comunidade: o todo vale mais que o individual; tudo o que é passageiro tem menos valor do que o que é fixo⁵². Assim, transmutando os significados dos costumes, elevando-os ao plano superior, a humanidade conseguiu violentar a si mesma através do pensamento acerca do temor causado pela exigência da obediência. A comunidade era tudo e os costumes exprimiam os moldes nos quais ela perpassou em seu processo de formação.

51 *Eutífron* (2c, d; 3b)

52 “A origem do costume remonta a duas ideias: ‘a comunidade vale mais que o indivíduo’ e ‘a vantagem duradoura é preferível à passageira’; donde se conclui que a duradoura vantagem da comunidade deve absolutamente preceder a vantagem do indivíduo, isto é, seu momentâneo bem-estar, mas também sua vantagem duradoura e até mesmo sua sobrevivência.” (OS, §89)

CAPÍTULO 3 – AS FUNÇÕES DO CASTIGO NA MORALIDADE DO COSTUME

Neste capítulo analisaremos um aspecto que ocupa, a nosso ver, uma posição crucial em relação à constituição de normas e regras de uma comunidade, a saber, o castigo e, também, os possíveis erros de raciocínio com os quais a punição fora mantida e exigida. A comunidade, enquanto uma união de seus membros, possui autoridade para encerrar qualquer excesso individual. O que acontecia, então, com aqueles indivíduos que, mesmo com a observância da tradição, mesmo com os costumes a serem seguidos... o que acontecia àqueles que ainda assim não se submetiam aos modos tradicionais de agir e avaliar? Como a comunidade se comportava em relação a estes indivíduos que insistiam em transgredir a regra? Veremos que a comunidade elabora meios de conter o avanço da agência individual através dos castigos.

A ofensa aos costumes, propositalmente ou não, poderia ser passivo de punição. Por vezes, como em *A* §16 discutido anteriormente, o costume a ser seguido aparecia acompanhado da punição; a morte, por exemplo, alcançará aquele que não agir de tal e tal forma. No entanto, é a partir do §9 que iniciaremos nossa discussão. Tudo o que dissemos no capítulo anterior acerca da obediência e do medo supersticioso que advém diante da tradição – tudo isso atua para imprimir no sentimento de cada membro da comunidade uma sensação de reverência e obrigação. É como se a vida adquirisse sentido apenas enquanto obediência aos costumes, ou seja, como se fosse a única vida possível com a permissão de leis superiores.

Não é só a exigência de obediência ao costume, diretamente, que estabelece uma relação de medo. Há, na organização comunitária, instituições que passam a representar os costumes, fazendo com que sejam executados e vigiados. Elas escapam àquele pensamento da comunidade de que há apenas algo supersticioso. Há também; mas através das instituições, tal superstição parece estar presente, isto é, se *materializa*. Deste modo, o costume do casamento, por exemplo, deve ser feito na igreja; o castigo também tem seu lugar próprio de execução, autorizado e processado por instituições. O medo supersticioso, portanto, não sai do imaginário, mas passa a aparecer diante da vista.

Não obstante, o castigo aparece como exigência de reparação diante de uma ofensa cometida – o que não deixa de causar uma angústia no pensamento das pessoas que formam a comunidade, que se imagina sofrendo a punição caso não siga a tradição. O sentimento do medo, aqui, ganha força: o castigo não é questionado ou refletido; é considerado correto e, com isso, se tem um dispêndio de energia para se adequar aos costumes. Dizendo de outro

modo, é possível pensar que a conformação aos costumes ganha força a partir do sentimento do medo: a comunidade sabe que para qualquer tipo de ofensa será exigida uma reparação e, por medo, se contenta em seguir as regras. Nas palavras de Nietzsche:

Em toda parte onde existe uma comunidade e, portanto, uma moralidade do costume, vigora também o pensamento de que o castigo para a ofensa ao costume cabe sobretudo à comunidade: esse castigo sobrenatural, cuja manifestação e cujo limite são tão difíceis de apreender e são investigados com tão supersticioso medo. A comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou, em relação a outro indivíduo e à comunidade; pode igualmente cobrar uma espécie de vingança pelo fato de, graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem se abatido sobre a comunidade – mas ela sente a culpa do indivíduo sobretudo como *sua* culpa, e toma o castigo dele como *seu* castigo –: ‘os costumes relaxaram’, lamenta-se cada um no interior de sua alma, ‘se atos assim são agora possíveis’. (A, §9).

Há alguns pontos interessantes a destacar nesta citação: i) a comunidade também sente o castigo ao indivíduo como o seu próprio castigo: uma pessoa é punida e não é somente ela que sofre com aquilo. O conjunto se sente afetado, tanto com a ofensa de um de seus membros quanto com a sua punição. É como se, quando um indivíduo fosse punido, a sociedade sentisse uma parte de si própria como sendo castigada; até nos atos de punição a comunidade detém o protagonismo. No entanto, a comunidade parece que só assim o faz porque uma punição divina se aproxima do todo quando um único membro pratica a ofensa. Se a comunidade não consegue manter todos os seus membros na mais fiel obediência aos costumes, então ela própria desperta a ira dos deuses; ii) apesar disso, a comunidade pode punir o indivíduo infrator como um ato de reparação, isto é, a comunidade apresenta os seus métodos de punição a fim de agradar as divindades, como se a punição do indivíduo fosse uma reparação ao dano que ele causou ao costume⁵³.

O raciocínio é: na moralidade do costume, o conjunto vale mais que o indivíduo. Vale mais porque é menos arriscado; várias pessoas se ocupam de diferentes tarefas a fim de contribuírem para o todo: assim, alguns trazem alimentos para todos, outros cuidam da segurança nas entradas das aldeias, outros cuidam das crianças – tudo isso em comum acordo para que haja uma organização a partir dos costumes. Quando um indivíduo ousa infringir a lei, é como se ele desdenhasse de todos os benefícios que a vida em comunidade lhe oferece. E se, ao agir assim, a própria comunidade se sente como infratora, então o indivíduo é visto como mau, pois quer “depende de si e não de uma tradição” (A, §9). Ele renega todas as

⁵³ Percebemos aqui uma tese que está mais desenvolvida da segunda dissertação da *GM* (cf. *GM* II, §9). O castigo, em sua origem, como reparação a um dano sofrido; a relação entre credor e devedor que também se aplica à comunidade e ao indivíduo. Falaremos mais detalhadamente sobre a obra de 1887 na sequência deste capítulo.

vantagens que a coletividade proporciona, ou seja, ele ignora a bondade dos deuses que permite a boa convivência mediante os costumes. Quando um indivíduo assim age, ele parece desafiar a própria divindade e esta, para provar o seu poder, pode punir a comunidade que não conseguiu manter os seus membros em conformidade. A reparação que se observa aqui, então, é do infrator para com a comunidade e, depois, da comunidade para com os deuses.

Se é assim, então surge a pergunta: por que castigar é o meio de reparação? Por que fazer o outro sofrer, fazer com que sinta dor... por que isso é sentido como reparação? Aqui se encontra uma hipótese nietzscheana que soa bastante atípica, sobretudo em épocas como a nossa, edificada sobre o cristianismo: a crueldade é prazerosa. “A crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade”⁵⁴ (A, §18). O prazer diante do sofrimento passa a ser uma medida de reparação. Quanto maior for a proporção de um dano causado, mais sofrimento será inferido ao indivíduo infrator. Retornaremos oportunamente ao tema da crueldade, do *prazer* na crueldade, quando tratarmos do castigo em *A* e, também, na *GM*.

Mais uma palavra, portanto, sobre a questão do castigo que lançamos mão a partir da citação do *A* §9. Segundo Giacoia:

a punição do indivíduo isolado é, nos tempos primitivos da eticidade [*sittlichkeit*] do costume, relativamente secundária. O efeito punitivo exemplar do castigo primitivo se exerce, sobretudo, em relação à totalidade da comunidade, tão estreita é a correlação entre a eticidade dos costumes e a preservação das condições sociais de existência. Uma vez rompido o equilíbrio das forças sociais, a única reparação possível consiste na demonstração visível, tremenda, do poder da coletividade na integridade de seu vigor, com o que se acoberta a incipiente consolidação dos vínculos em que se baseia a coletividade. (GIACOA, 1989, p.127 e 128).

Como mencionamos, a comunidade sente a punição do indivíduo como punição a si mesma, como “culpa” propriamente sua. Por esse motivo Giacoia chama de “secundária” a punição individual isolada. A comunidade quer demonstrar ainda a sua força ao buscar a reparação ao dano causado. Com a ocorrência de uma infração, é como se algo houvesse saído errado na comunidade e a punição se torna uma tentativa de reparar o erro e retomar o equilíbrio. Parece ser esse o pensamento: “temos força ainda para equilibrar novamente as coisas, após essa ofensa”.

Deste modo, dividiremos a sequência desse capítulo da seguinte forma: i) primeiro, analisaremos uma noção sobre o castigo distinta, a saber, a de Paul Rée, a fim de proporcionar uma ideia de, ao menos um interlocutor de Nietzsche sobre o tema, representando um contraste. ; na sequência, ii) partindo de *A*, identificaremos as ocorrências sobre o *castigo*, e

54 Sobre a crueldade, conferir A 18§, §30, §77 e §113; ABM, §229; GM II, §6.

analisaremos uma possível relação dentro da moralidade do costume. Também discorreremos sobre o que Nietzsche chamou de *desprezo das causas, das consequências e da realidade* (A §33), o que nos possibilitará notar o erro de raciocínio para a punição; por fim, iii) analisaremos o desdobramento deste tema na obra *GM*. Pensamos ser proveitoso dissolver, nestes dois últimos passos, as questões que lhe são próprias, seguindo o ritmo de cada obra. Assim, a questão da *crueldade* e da *culpa*, por exemplo, serão diluídas dentro destes subcapítulos.

3.1 Interlocutor e contraponto: a origem do castigo para Paul Rée

Talvez Paul Rée seja o melhor exemplo do que Nietzsche chama de “psicólogo inglês”, mesmo que, cômicamente, ele não seja nem psicólogo nem inglês⁵⁵. Mas ele se encaixa nessa expressão por conta de sua obra *A Origem dos Sentimentos Morais* (1877), onde é possível perceber uma escrita influenciada pelo evolucionismo e utilitarismo inglês (Darwin, Lamarck, Mill etc) e também pelos moralistas franceses (La Rochefoucauld, por exemplo). Estes, com suas observações do aspecto psicológico do ser humano diante da moral, alguns com seu estilo aforismático; aqueles, com seu projeto de naturalização da moral, ou seja, a busca de uma explicação não metafísica para a questão da moralidade.

A obra de Paul Rée foi publicada um ano antes de *HH*. No entanto, ambos foram escritas durante um compartilhamento de ideias entre os dois. Em 1876, Nietzsche faz uma viagem à Sorrento, na Itália, onde passa quase um ano com Rée, mas não só ele⁵⁶. É neste momento que ambos têm uma aproximação filosófica e chegam a concordar em alguns pontos. Aliás, o projeto de Paul Rée de uma naturalização da moral cai bem aos ouvidos de Nietzsche, embora este não concorde com várias das premissas que aquele tomou. O vocabulário utilitarista que Nietzsche utiliza em *Humano*, certamente é uma influência desta amizade e das leituras que faziam juntos.

Pensamos ser interessante trazer um breve comentário sobre a perspectiva de Rée acerca do castigo, não apenas para contrapor à percepção de Nietzsche, mas também para que seja possível perceber o quanto os pensamentos de Rée eram aparentados aos de Nietzsche.

⁵⁵ Sobre isso ver ITAPARICA (2013).

⁵⁶ Malwida von Meysenbug (1816-1903) é quem faz o convite a Nietzsche para a viagem à Sorrento e passa este um ano com os dois amigos. Sobre os bastidores dessa viagem, conferir a belíssima obra de D’IORIO *Nietzsche na Itália – A viagem que mudou os rumos da filosofia* (2014), e JANZ (vol. 1, 2016, p. 575 – 618).

Em *Humano*, percebemos várias aproximações com as ideias presentes no livro de Rée⁵⁷, embora haja também diferenças⁵⁸. Na *Genealogia*, Nietzsche faz uma referência nominal a P. Rée:

O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraía – com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A origem das impressões morais*⁵⁹; seu autor, o dr. Paul Rée. (GM, Pr §4).

Há, portanto, o reconhecimento da importância, mesmo que dissonante, da obra de Rée no que diz respeito ao estímulo para lançar hipóteses sobre a procedência da moral. Janaway (2007, p.78-80) apresenta alguns argumentos instigantes para dizer da possibilidade de Rée ser o principal interlocutor da *GM*⁶⁰. Avancemos direta e brevemente sobre a hipótese de P. Rée acerca dos sentimentos morais, pois a questão do castigo pode requerê-la em alguns momentos.

Existem dois instintos, de acordo com Rée, naturais aos seres humanos: o instinto egoísta e o não-egoísta (ou altruísmo). O primeiro diz respeito à vaidade humana, à preocupação individual acerca de qualquer situação, sobretudo de sobrevivência; é um instinto que faz o ser humano agir a favor de si mesmo, ainda que isso signifique prejudicar os outros. Este instinto se manifesta com maior frequência nos seres humanos em relação ao outro, o altruísta. Este, não obstante, está presente quando ajudamos outras pessoas e nos preocupamos com elas; agimos, portanto, a partir delas e não a partir de uma preocupação com nós mesmos, como por exemplo a mãe que se sacrifica para felicidade do filho⁶¹. Geralmente este instinto é mais fraco nos seres humanos que o anterior. Segundo Rée, o instinto egoísta passou a ser tido por mau, pois via-se que as ações praticadas através deste instinto, ou seja, aquelas ações praticadas em vista da recompensa particular, eram por vezes prejudiciais a outros semelhantes. Por outro lado, as ações altruístas foram tidas por boas, pois se mostravam úteis, sobretudo no convívio social⁶². Com isso, útil tornou-se bom; e o que não

57 Por exemplo, no capítulo sobre a história dos sentimento morais, o segundo capítulo: HH, §35-37, §39 e §45.

58 Talvez a maior delas seja acerca do instinto altruísta, caro à teoria de Rée, mas a qual Nietzsche discorda. Sobre isso ver ARALDI (2016).

59 O termo traduzido aqui, a saber, “impressões morais” difere da mesma tradução feita em HH §37, por “sentimentos morais”. No original: “Der Titel des Büchleins war *der Ursprung der moralischen Empfindungen*” (GM, pr §4).

60 Por exemplo, quando Janaway utiliza a citação da GM I §2 e faz uma nota a fim de comparar o texto de Nietzsche com o de Rée, os quais aparecem no original na nota do autor.

61 Paul Rée traz esse exemplo para afirmar que existem ações altruístas. (RÉE, 2018, p. 46 e 47).

62 Há vezes que o egoísmo pode também ser útil, como o médico que cura uma doença somente porque receberá dinheiro em troca. E também o indivíduo que evita agir de forma egoísta por medo da lei e, assim,

possui valor, mau. A ação egoísta passa a ser evitada porque é prejudicial, logo má; a ação altruísta passa a ser estimulada porque é útil, logo boa.

Temos então: o instinto egoísta que é prejudicial, mas é mais forte e presente não só nos seres humanos, mas em quaisquer seres viventes, pois têm necessidades como fome, sexo, desejo de propriedade etc. O instinto altruísta que é útil ao convívio social, por exemplo buscando evitar atos que prejudicam outras pessoas, é mais fraco e poucas vezes sobrepõe ao seu oposto⁶³. Como então refrear o instinto prejudicial? P. Rée dirá que no desenvolvimento dos seres humanos, ávidos por seus desejos individuais e de propriedade, houve um momento que ocorreu a guerra de todos contra todos, que logo foi sentida como insuportável para a espécie humana. Então, “para dar-lhe um fim, tomou-se o único instrumento eficiente e, além disso, mais próximo, o castigo.” (REE, 2018, p.55). O castigo foi o meio para evitar que o instinto egoísta, diante de uma guerra entre todos, acabasse por extinguir a vida humana.

Eis a origem do castigo, segundo Rée. Após sua implementação a partir dos dois instintos naturais dos seres humanos, de tal forma se deu a sua aplicação:

Assassinato ou qualquer dano a um membro de uma mesma tribo foram ameaçados de castigo, cuja execução foi confiada àquele que, pela força física ou maior inteligência, foi reconhecido como líder da tribo. O medo do castigo manteve, como ainda o faz, o indivíduo sob controle. Ao mesmo tempo, teve surgimento a propriedade, e de tal maneira que os membros de uma tribo dividiram suas terras entre si. (REE, 2018, p.55-56).

O castigo, neste sentido, aparece para evitar que o instinto egoísta se radicalize a ponto de causar danos irreversíveis aos semelhantes. Todo excesso produzido por tal instinto passou a ser monitorado e punido com a realização do castigo, das mais diversas formas. Por outro lado, a convenção em torno de um líder leva a imaginar a criação de uma civilização: um líder para decidir quais atos são ou não passíveis de castigo, isto é, egoístas. Além disso, foram *institucionalizados* os meios para satisfazer alguns dos desejos egoístas de todos, como o direito à propriedade através da repartição da terra.

Notemos a diferença: Nietzsche lança uma hipótese acerca da crueldade infligida em alguém para reparar algum dano ou ofensa sofrida, como abordaremos na sequência; a partir daí, com o tempo, se institucionaliza o castigo; mas, primeiro, havia o sentimento do *prazer*

age de modo compassivo porque há uma norma determinante. No entanto, “ação útil aos outros é louvável moralmente apenas quando é motivada de forma *altruísta*.” (REE, 2018, p. 53 e 54).

63 “O instinto egoísta é mais originário e forte, o altruísta, mais tardio e fraco. Nós, homens, também herdamos o instinto altruísta já relativamente mais fraco dos nossos antepassados, mas ele é inteiramente deixado de lado pelo desejo de propriedade e pelo anseio de possuir mais (duas inclinações, das quais a primeira aumenta o egoísmo e a rivalidade, enquanto a segunda acarretou diretamente as relações hostis entre os homens).” (REE, 2018, p.55)

na *crueldade* e, portanto, a reparação através desse prazer⁶⁴. Por outro lado, Paul Rée apresenta outra teoria sobre a origem do castigo: a intenção era evitar a ação egoísta. Neste sentido, no entanto, Rée não concorda que o castigo seja uma reparação em sua origem. Mas, isto sim, uma ameaça – ou melhor, uma intimidação – diante da ação prejudicial; caso esta ocorresse, o castigo infligido serviria para que o condenado não mais a realizasse e, também, serviria de exemplo ao restante da comunidade. Castiga-se, enfim, para que as más ações não ocorram no futuro: o castigado é um exemplo para os demais, para que não cometam atos parecidos. Vejamos como Rée imagina o pensamento dos *fundadores do castigo*:

O raciocínio dos fundadores do castigo foi mais ou menos este: primeiramente devem ser fixados castigos para as más ações (que prejudicam o bem-estar de um ou de vários membros da tribo); caso essa ameaça não seja eficaz, e caso alguém ainda cometa uma ação sujeita a castigo, então o castigo tem de lhe ser infligido, em parte para que, com isso, o castigo sentido intimide-o para que não cometa ações semelhantes no futuro, mesmo que a ameaça de castigo não tenha conseguido intimidá-lo; em parte, para que seu castigo seja um exemplo de advertência para todos os demais. Essa era a opinião dos legisladores. (RÉE, 2018, p.80)

Em resumo, o castigo é criado para cessar a guerra de todos contra todos. Assim, há uma ameaça a todos os membros da comunidade que está pressuposta: se alguém agir de maneira prejudicial, será punido. Caso a ameaça não funcione, o castigo é aplicado. Então, buscam-se dois objetivos com essa aplicação: i) que o infrator sinta-se inibido a praticar tais atos prejudiciais novamente; ii) que a punição do infrator sirva de exemplo para a comunidade em geral, para que saibam o que ocorrerá caso alguém pratique tais atos. Neste ponto, a ameaça do castigo torna-se visível aos membros da tribo, o que faz inculcar no pensamento que se evite a busca da prática de tais atos por medo da punição.

O medo representa um papel importante na teoria de Rée: é somente este sentimento de medo que obsta a atuação dos sentimentos egoístas e, portanto, prejudiciais. Ao se colocarem diante de um futuro de sofrimento, as pessoas tendem a evitar as causas que possibilitariam isso. Neste caso, evitam a ação egoísta, uma vez que é a partir dela que se imaginam perante os sofrimentos do castigo.

64 Itaparica (2013, p.70) ressalta: “[Na *Genealogia da Moral*] o castigo, por sua vez, não será mais entendido como signo da vingança, mas como exercício da crueldade.” Vale destacar: não é apenas o exercício da crueldade. A crueldade é vista como uma reparação ao dano sofrido, uma vez que o devedor (que prometeu pagar o seu credor) não possui dinheiro ou qualquer bem para pagar o credor – apenas a partir daí o prazer na crueldade se faz como uma reparadora do dano sofrido.

Há alguns outros pontos sobre o castigo em Rée⁶⁵, mas pensamos que os apresentados são os principais para nosso objetivo. Contudo, para Rée, a intimidação é o sentido originário do castigo e, também, deveria ser o pensamento correto acerca deste. O castigo como reparação é apenas uma ideia errada de um raciocínio errado, pois é assim que as coisas parecem ocorrer: pratica-se um ato prejudicial e, conseqüentemente, sofre-se punição. Ao vermos essa lógica causal, tendemos a “compreender” que é a reparação que atua quando o assunto é o castigo. Mas o real motivo porque se castiga é evitar danos futuros e não reparação ao passado, segundo Rée. Notemos que o sentido originário do castigo é a intimidação. Dever-se-ia punir apenas para evitar o dano futuro. No entanto, para Nietzsche, ao longo do tempo, vários foram os sentidos do castigo, mas o originário foi, ao contrário, a reparação diante do prazer⁶⁶ que se tinha em causar dano ao outro, uma vez que o credor obtinha esse direito diante do devedor que não conseguia pagar sua dívida, pois “a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade” (GM II §5).

Por certo que a *Genealogia*, publicada dez anos depois da obra de Rée, apresenta uma ideia com, pelo menos, um tempo maior de reflexão. Não obstante, veremos que mesmo em *Aurora*, um pouco mais próximo da obra de Rée, Nietzsche já lançava a hipótese da reparação como objetivo do castigo dentro do processo da moralidade do costume. Por fim, diante de períodos longos de discussões entre ambos, que leram muitas obras em comum e gostaram respectivamente dessa interlocução, temos conclusões diferentes. Nietzsche utilizou o vocabulário utilitarista apenas como meio, em *Humano*, de se posicionar contra o vocabulário metafísico. Por outro lado, Rée o considerava uma teoria válida por si⁶⁷. A moralidade do costume, período do processo de moralização do ser humano, apresenta-se de maneira diferente da teoria da *origem*, não apenas sobre o castigo, mas também sobre os próprios sentimentos morais que Paul Rée idealizou em seu “livrinho maroto” (GM Pr §4).

A origem apresentada por Rée se dá a partir de instintos naturais, não egoístas e egoístas, isto é, há nos seres humanos uma constituição natural que os leva a ter tais instintos. Nietzsche não toma essa posição. Trata-se, para ele, da procedência, isto é, aconteceu de tais instintos virem a ser a partir de alguns processos na tensão entre comunidade e indivíduo: não

65 Por exemplo, a noção de *Justiça*. Não entraremos neste tema por ser uma discussão a parte e nos levaria a caminhar outros percursos. Basta dizer que o castigo, como reparação, é o início da noção de justiça. No entanto, para Rée, este raciocínio é um erro, pois deve-se punir a fim de evitar danos ao futuro e não para reparar o que já ocorreu. Neste sentido, o sentimento de justiça é uma ilusão. (RÉE, 2018, p.81).

66 GM II §6

67 Por vezes Rée utiliza expressões como “o bem da maioria” ou “é melhor sacrificar poucas pessoas a várias”, estas que são proposições fundamentais do utilitarismo. (RÉE, 2018, p.87).

há uma essência, para Nietzsche, que determine tais instintos humanos, mas sim vivências e experiências dentro da formação da comunidade.

Retomando, o castigo, para Nietzsche, se apresenta como meio de coerção a fim de que sejam seguidos os costumes existentes. A punição é efetivada a partir da não concordância dos membros da comunidade em relação à obediência aos costumes. A reparação atinge o nível da moralidade: os costumes são prescritos ao lado de um castigo caso não fossem obedecidos. Por certo que o sentimento do medo, disseminado pela autoridade superior da tradição, colabora para que não sejam cometidas infrações. Mas, uma vez realizadas, o propósito do castigo é reparar os danos através do sofrimento do infrator – o prazer na crueldade é imputado, também, pela divindade, assim ela pode “perdoar” o dano cometido caso o castigo seja aplicado ao infrator. O processo da moralidade do costume não poupou esforços para que a obediência aos costumes fossem o único meio de sobreviver.

3.2 Sobre o Castigo em *Aurora*

Especulamos um pouco acerca da breve aparição da problemática do *castigo* no aforismo *A* §9. Como ali se trata de períodos da pré-história da humanidade, imaginamos que provavelmente a punição como busca da reparação se dá nos primórdios, na origem. Apesar de ser na *GM* que Nietzsche desenvolve amplamente este aspecto, percebemos algumas indicações na obra de 1881. O termo “castigo” [*Strafe*] aparece pelo menos treze vezes em *A*; se levarmos em conta as variações da palavra no original, então há mais ocorrências⁶⁸. Para apresentar uma possível perspectiva do castigo na obra de 1881, investigaremos os aforismos que se debruçam sobre o castigo dentro do contexto da moralidade do costume.

Vimos que “a comunidade pode instar o indivíduo a reparar o dano imediato que sua ação acarretou” (*A*, §9), o que nos permitiu postular que o castigo como reparação era um meio de equilibrar novamente as coisas que haviam sido abaladas pelo dano causado pelo infrator. O rompimento da ordem que os costumes mantinham imprime na imaginação da comunidade uma percepção de que aquilo que havia de mais valioso e divino fora desafiado: uma certa inquietação, podemos pressupor, toma conta dos membros que buscam meios de retratação ante o que é superior. Vale recordar que a tradição atua como uma autoridade

⁶⁸ A pesquisa sobre a ocorrência das palavras foi realizada no site onde se encontram as obras completas de Nietzsche em alemão, reunidas por G. Colli e M. Montinari, editado por Paolo D'Iorio: <http://www.nietzschesource.org>. Em *Aurora*, *Strafe* aparece 13 vezes; *strafen* 3; *straft* 1; *Straf* 1; *strafende* 1; *strafenden* 1.

superior que provoca um medo supersticioso – ante ao que é superior e supersticioso, o medo provocado se torna uma inquietação generalizada. Esta é uma hipótese nossa, avançando um pouco na interpretação do que até agora debruçamos. Quando Nietzsche afirma, por exemplo, que “graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina terem abatido sobre a comunidade” (A, §9), pensamos que é neste aspecto que o medo supersticioso da tradição se justifica, ao menos em um primeiro momento. Os desastres naturais (que em épocas pré-históricas não podiam contar com o auxílio da ciência moderna, por exemplo, para elaborar uma explicação menos fantasiosa) eram vistos como respostas divinas por uma ofensa à tradição dos costumes. No entanto, não podemos concluir que os seres humanos castigavam apenas como meio para acalmar a ira divina, ou para que não fossem acometidos por forças da natureza. Por certo que imaginava-se os castigos como reparação também aos deuses, mas há um outro aspecto por trás disso, segundo Nietzsche: o prazer na crueldade.

Para Nietzsche, a crueldade afeta os seres humanos (tanto os que a praticam quanto os que a presenciam) de modo a despertar neles uma espécie de prazer. Não raro temos exemplos históricos de execuções públicas das mais horripilantes: guilhotina, enforcamento, apedrejamento, queimar na fogueira, dentre outros⁶⁹. Nos parece um pouco adverso nos dias atuais, mas por muito tempo fazia parte de eventos públicos e festivos a exibição da crueldade. “A comunidade”, enfatiza Nietzsche, “se reanima com os atos do homem cruel e afasta de si o negrume do temor e cautela constante.” (A, §18). Outra hipótese do filósofo alemão é a de que “o espetáculo da crueldade” torna-se uma maneira de fazer com que os deuses também se animem (A §18); assim, há a oportunidade de oferecer às divindades, através de festejos com crueldades, momentos de prazer, talvez até um acerto de contas diante de algum erro em relação aos costumes. Ora, se concordamos que ainda estamos falando daqueles tempos primitivos, onde a divindade era a balizadora de todas as ações através dos costumes, então a crueldade passa a se tornar uma atividade, ao menos, de reconciliação com a autoridade; se também aceitamos essa premissa, então dá-se que as origens mais terríveis e cruéis dos vários tipos de castigos foram mascaradas com a justificação de “dar um pouco de prazer aos deuses” depois de uma ofensa – assim a reparação se concluía.

Mas em que consiste esse prazer na crueldade? Por que constitui um prazer quando fazemos ou vemos, de acordo com Nietzsche, crueldade com outros indivíduos? Tal discussão

69 Nietzsche cita alguns exemplos de castigos cruéis ao longo da história da Alemanha, em sua *Genealogia da Moral*. Conferir: GM II §3.

é aprofundada na *GM*, mas há um elemento instigante em *A* que nos permite arriscar uma hipótese. Para tal, apresentaremos o aforismo 15 da obra, intitulado *Os mais antigos meios de consolo*, que lançará luz neste terreno obscuro acerca do ser humano e sua formação:

Primeira etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, uma coisa pela qual deve fazer algum outro sofrer – assim toma consciência do poder que ainda tem, e isto o consola. Segunda etapa: o homem vê, em todo infortúnio e mal-estar, um castigo, ou seja, a expiação da culpa [*Schuld*] e o meio de *livrar-se* do maligno encantamento de uma injustiça real ou imaginada. Quando nota essa *vantagem* que a infelicidade traz consigo, não mais acredita dever fazer um outro sofrer por isso – ele deixa esse tipo de satisfação, porque agora tem outro. (A, §15).

Portanto, na primeira etapa, fazer o outro sofrer, após qualquer infortúnio e mal-estar, traz uma consciência de que ainda permanece algum poder e essa sensação de poder consola. Mesmo nos momentos de aflição profunda, de depressão constante do ânimo, se há ainda forças para conseguir fazer um outro sofrer, eis o recado captado pela consciência: “mesmo nos momentos de impotência, ainda consigo exercer algum poder sobre os outros”. Este consolo da primeira etapa faz crer que ainda não nos esgotamos enquanto seres humanos, ou seja, mesmo que estejamos na situação mais decadente, ao exercer o poder sobre o outro (e que forma seria mais direta de termos ciência de nosso poder, se não a agressão?) temos a sensação de que ainda exalamos algum tipo de força e, conseqüentemente, de vida.

Na segunda etapa, entretanto, percebe-se uma mudança de atuação e relação: o ser humano vê em todo infortúnio e aflição um castigo, o qual Nietzsche afirma ser a “expição da culpa e o meio de *livrar-se* do maligno encantamento de uma injustiça real ou imaginada”. Agora, não mais faz um outro sofrer para demonstrar que há alguma força disponível diante de algum infortúnio; algo ou alguém deve ser castigado, porque um infortúnio ocorre e, como reparação, o castigo realoca as coisas em sua ordem. A punição é o consolo da segunda etapa. O filósofo conclui o aforismo advertindo que nesta etapa não necessita fazer um outro sofrer, pois o castigo cuida do infortúnio mal resolvido – deixa-se aquele porque agora tem este.

Se aceitarmos a coerência interna do aforismo, a saber, que a primeira etapa precede a segunda, percebemos que Nietzsche concebe uma ordem na forma como se dá a reação aos infortúnios. O que ocorreu com aquela força, da primeira etapa, onde o consolo se apresentava no fazer um outro sofrer? Na segunda parte, a expiação da culpa toma o lugar do consolo anterior: saber que o “culpado” sofrerá um castigo diante do infortúnio por ele cometido, traz também uma satisfação perante o infortúnio. A diferença, então, é que na primeira etapa o ser humano age diretamente para causar sofrimento a outro, a fim de perceber em si, ainda, um resquício de poder; na segunda, não mais precisa-se fazer isso, pois há um castigo para a

causa do infortúnio que satisfaz também, mesmo que pela imaginação (imaginar que o infrator será punido para reparar o infortúnio por ele realizado também causa uma satisfação)⁷⁰. O poder da primeira etapa é deslocado do indivíduo para a comunidade, uma provável alternância de costumes: não mais fazer o outro sofrer, mas terceirizar a punição para algum tipo de instituição guiada pelos costumes.

Ainda mais uma palavra sobre esse aforismo: algo acontece no processo para que ocorra a transformação da primeira na segunda. Pensamos, neste ponto, que o que ocorre é a instituição dos costumes como guia da comunidade. Através do castigo, a comunidade ainda exala o seu poder sobre o infrator e até sente a punição como punição a si mesma. Em resumo: primeiro, o ser humano faz um outro sofrer para demonstrar um pouco de poder e se consola; segundo, a punição é terceirizada à instituição que é coordenada pela comunidade, o que consola também⁷¹. Os costumes possuem uma autoridade e a comunidade pune e se satisfaz a partir de tal crença.

Eis o elemento operador da questão da crueldade: *o sentimento de poder*. No aforismo apresentado, Nietzsche não utiliza a expressão, mas dá a entender, na primeira etapa, que fazer o outro sofrer possibilita a consciência de poder – neste sentido, há uma sensação de poder. Nossa hipótese: o prazer na crueldade está completamente ligado ao sentimento de poder. O ser humano se afirma diante do outro a partir do poder que ainda possui e consegue encontrar tal poder na crueldade exercida. Não obstante, diante da segunda etapa, o sentimento de poder é transferido para a comunidade, para a instituição responsável pela punição: o indivíduo, conforme vimos no capítulo anterior, só existe na comunidade enquanto parte dela e não como particular. A rigor, então, quando a comunidade pune alguém, o conjunto de seus membros é saciado pelo prazer da crueldade e por imaginar um resquício de poder que a comunidade a qual pertencem ainda retém.

70 Chegamos a esta conclusão a partir da reflexão apresentada no aforismo 119 de *Aurora*. Ali, Nietzsche nos apresenta uma relação entre impulsos e satisfação destes impulsos. Assim, segundo o filósofo, nem todos os impulsos são tão radicais quanto o impulso da fome, pois este não se satisfaz com comida sonhada. No entanto, a maioria dos impulsos se saciam através da imaginação. Deste modo, o que antes era uma ação direta para fazer um indivíduo sofrer, agora se torna a imaginação de que uma instituição, através do castigo, fará tal pessoa sofrer por sua infração.

71 A diferença está entre a relação que indivíduos possuíam com a comunidade e não que num momento não havia comunidade e no outro sim. Pode ser uma simples variação de costumes, mas o que nos interessa é a ênfase de que, segundo *A* §15, há uma satisfação individual e direta que depois se torna terceirizada.

O termo sentimento de poder [*Gefühl der Macht*] aparece em vários aforismos de *A*⁷². Apresentaremos rapidamente alguns casos em que o termo é utilizado para respaldar a nossa hipótese acima.

No aforismo 140 de *Aurora*, Nietzsche observa:

Sempre é buscada a culpa quando há um fracasso, pois este traz consigo um mau humor a que se aplica automaticamente um único remédio: uma nova excitação do *sentimento de poder* – e esta se acha na *condenação* do ‘culpado’. Esse culpado não é um bode expiatório da culpa de outros: é a vítima dos fracos, humilhados, abatidos, que de algum modo querem provar a si mesmos que ainda têm força. (A, §140).

Percebemos o quanto esta passagem é parecida com aquela do §15, que comentamos. Quando há um fracasso, ou seja, algum infortúnio e mal-estar, sente-se uma necessidade de excitação do sentimento de poder para que ainda se perceba um grau qualquer de força no indivíduo (ou comunidade) que sofreu tal aflição. Ao menos um ponto aqui parece-nos estar claro: fazer o outro sofrer é uma maneira de afirmação da força e isso excita, ou melhor, é prazeroso – uma vez que exala uma sensação de poder. Quando, também, se condena alguém, o qual se julga “culpado”, excita-se o sentimento do poder.

O sentimento de poder passa a ser, então, a afirmação de que ainda não se sucumbiu às intempéries; a excitação do sentimento de poder, diante de um infortúnio, faz retornar à consciência a sensação de que, embora seja vítima de um fracasso, ainda há alguma força para não sucumbir completamente. Tal sentimento se aplica tanto ao indivíduo quanto à comunidade: “quando o sentimento de poder de um povo, uma sociedade, está saturado em virtude de um grande, fascinante êxito, e sobrevém um *cansaço do triunfo*, uma parte do orgulho é abandonada...” (A, §140). A comunidade que pune o [suposto] culpado de um infortúnio apresenta a si mesma o poder que ainda tem; sentimento de poder, prazer no fazer sofrer, reparação ao dano sofrido... todas essas coisas se relacionam neste processo complexo que é a percepção do castigo que não se furta ao processo da moralidade do costume.

Outra percepção vem à tona no aforismo em *A* §189, intitulado *A grande política*. Uma breve reflexão sobre o ser *bom* e o ser *mau* surge a partir da atuação do sentimento de poder. “Quando o homem está com o sentimento do poder, ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam!” (A, §189). Podemos concluir: o sentimento de poder, enquanto vivo e saciado na consciência, traz a percepção do ser que o detém como

72 O termo sentimento de poder aparece em diferentes aforismos da obra de 1881: §23, §60, §65, §112, §140, §176, §184, §189, §348, §356, dentre outros.

bom. Da mesma forma, a comunidade se coloca acima do resto através dos costumes – são percebidos como bons costumes. Por outro lado, há a visão daquele que sofre com a atuação do sentimento de poder de terceiros. O culpado é, também, uma vítima⁷³ e, neste sentido, toma por *mau* aquele que lhe descarrega tal sentimento⁷⁴.

Por conseguinte, o castigo é tido por reparação e estimulado, quem sabe até justificado, através do sentimento prazeroso que a crueldade traz consigo. Se os costumes são divinos e sobrenaturais, a ofensa a eles é inaceitável, ainda mais quando se imprime na imaginação que acasos naturais seriam meios de punição à comunidade pela infração de uma de suas partes (um indivíduo ou grupo de indivíduos). O prazer na crueldade, no fazer o outro sofrer, é acompanhado do sentimento de poder, o qual pode ser excitado e saciado sobretudo nas situações em que fracassos e infortúnios acometem um ser humano ou uma comunidade; o sentimento de poder, ao ser descarregado, demonstra que ainda há força diante de um mal-estar.

Passamos, então, à outra questão: como acontece a expiação da culpa diante das divindades? Qual é o pano de fundo da relação que a comunidade estabelece com a autoridade da tradição? Nietzsche estabelece uma reflexão sobre a *inversão do intelecto*, isto é, há um erro de raciocínio diante dessas práticas. Por conta disso, diante da modernidade, o filósofo consegue intuir sobre aquele período pré-histórico: há uma fantasia a respeito das causas, das consequências e da realidade. Nosso foco passa a ser *A* §33.

3.2.1 As Fontes da Inversão do Intelecto

Talvez seja uma marca registrada do assim designado período intermediário de Nietzsche (1876–1882) o fato dele, em vários momentos, referir-se a autores e questões canônicas como erros. Sem dúvida, essa noção é bastante visível no primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano*, obra que inaugura este momento. Várias vezes, sobretudo no primeiro capítulo do livro, Nietzsche utiliza a palavra *erro* para desconstruir supostas verdades incontestáveis no plano da metafísica⁷⁵. Ainda em *HH*, Nietzsche se vale de um vocabulário utilitarista, contra a metafísica, com referências ao prazer e à dor, por exemplo. Como mencionamos, Paul Rée é

⁷³ Sobre a relação entre *costume e sua vítima*, conferir OS §89.

⁷⁴ Neste sentido, essa reflexão lembra aquela fábula ensaiada por Nietzsche na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, entre as aves de rapina e as ovelhas. (GM I, §13)

⁷⁵ Conferir, por exemplo, os aforismos do primeiro capítulo de *HH*: §9, §16, §18, §19, §29, §33 e §34.

um interlocutor importante nesta época. Ele escreveu obras que certamente influenciaram⁷⁶ Nietzsche, como mencionamos, e possuía uma proximidade com o naturalismo darwiniano. Essas referências foram importantes para Nietzsche iniciar a sua batalha contra as perspectivas metafísicas: é a chamada “aliança de ocasião”⁷⁷, pois logo em seus escritos posteriores, Nietzsche vai abandonando algumas “parcerias” e criando um caminho próprio.

As obras subsequentes, *Opiniões e Sentenças Diversas* (1879) e *Andarilho e sua Sombra* (1880), que viriam a se tornar o volume II de *Humano, Demasiado Humano*, também apresentam alguma ênfase na questão do erro, embora em menor quantidade (e intensidade)⁷⁸. Por fim, chegamos em *Aurora* (1881). Nesta obra, a questão do erro é tratada em vários aforismos, mesmo que de maneira não-explicita. O próprio subtítulo da obra, *Reflexões sobre os preconceitos morais*, já indica o tom de denúncia aos erros da moralidade.

Diferentemente das obras anteriores e de suas alianças de ocasião, como é o exemplo do utilitarismo na obra de 1878, em *Aurora* há um aprofundamento diante das questões morais, onde o filósofo alemão procura descer às profundezas para tentar enxergar algum tipo de procedência que não aquela da metafísica e da divindade⁷⁹. Este ‘método’ pode ser ilustrado pelo prólogo tardio com a imagem do ser subterrâneo. “Neste livro” lemos no prefácio, “se acha um ‘ser subterrâneo’ a trabalhar, um ser que perfura, que escava, que solapa” (A, Pr §1). O solo que se perfura neste livro é o terreno da moral⁸⁰. Ao se lançar nessa aventura, Nietzsche não deixa de apresentar os erros apreendidos a partir de suas reflexões que buscam desmascarar os preconceitos morais⁸¹.

Essa breve digressão sobre o erro se fez necessária para encaminhar ao próximo passo. Os erros de raciocínio que Nietzsche identifica na formação da humanidade (e, conseqüentemente, das civilizações) levaram a certezas que não correspondem à realidade. Assim, por exemplo, o castigo passa a ser aplicado ao indivíduo a fim de evitar um depósito da ira divina sobre a comunidade. Perceberemos, ao longo da análise do §33, que o erro de

76 Obras como *Observações Psicológicas* (1875) e *A Origem dos Sentimentos Morais* (1877). Sobre a relação entre Nietzsche e Rée, conferir D’Iorio (2014, p.12) “Paul Rée, que exercerá um papel importante na temporada em Sorrento e nessa fase da filosofia de Nietzsche.”

77 Termo utilizado por Medrado (2021, p. 62).

78 Conferir, por exemplo, OS: §26, §51, §96, §201. Em AS, §246, §349.

79 Vale destacar que nesta obra Nietzsche não utiliza, tal como utilizava na obra de 1878, termos e expressões advindas do utilitarismo; mas nota-se uma tentativa de guiar-se por um caminho próprio utilizando termos como: moralidade do costume [*Sittlichkeit der Sitte*] §9, sentimento de poder [*Gefühl der Macht*] §140, retidão [*Redlichkeit*] §456, etc.

80 “eu me pus a solapar nossa *confiança na moral*. Estão me compreendendo?” (A, Pr §2)

81 Conferir, por exemplo: A §32, §59, §117, §149.

raciocínio se dá diante daquilo que parece ser inexplicável, o qual é inflado e ainda mais acreditado por conta do temor constante por parte da tradição e seus meios.

O aforismo em questão, intitulado *O desprezo das causas, das consequências e da realidade*, demonstra o quanto os seres humanos ignoraram as “verdadeiras causas naturais”, as “verdadeiras consequências naturais” e a própria “realidade” porque se encontravam guiados através da autoridade exercida pela moralidade do costume (A, §33). Assim se inicia o aforismo:

Esses acasos ruins que atingem uma comunidade – súbita tempestade, seca ou epidemia – levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações ao costume, ou que novos usos têm de ser inventados para apaziguar um novo poder e humor demoníaco. Esse gênero de suspeita e reflexão evita justamente a sondagem das verdadeiras causas naturais, tomando a causa demoníaca por pressuposto. Eis uma fonte da hereditária inversão do intelecto humano... (A, §33).

A primeira asserção do aforismo, a saber, o anúncio de que os “acasos ruins” que alcançam a comunidade, tal como os desastres naturais, faz com que os seus membros imaginem que ofensas foram cometidas contra o costume. Percebe-se que essa reflexão, a de que qualquer acontecimento infeliz atinge uma comunidade porque houve ofensa ao costume, é um erro de raciocínio – há uma inversão do intelecto neste aspecto, porque não se procura uma causa “verdadeira e natural” para tais acontecimentos. Em vez disso, há uma crença fantasiosa de que algum tipo de “humor demoníaco” assombra a comunidade porque os costumes divinos foram infringidos.

Destacamos, no início deste capítulo, a passagem do §9 onde há uma reflexão análoga: “graças ao indivíduo, como suposta consequência de seu ato, as nuvens e trovoadas da ira divina” acometeram a comunidade. Em geral, podemos constatar que os acontecimentos que não possuíam explicações aparentes – principalmente aqueles que afetavam uma comunidade negativamente, eram transmitidos *para e por* uma vontade superior, ou seja, eram inventados e fantasiados; e os motivos de tal ira eram, consequentemente, também invenções. Com toda essa capacidade expansiva de atormentar a imaginação, uma vez que vários desastres naturais são, até os dias de hoje, incontrolláveis pelo ser humano, pensou-se erroneamente que um ser divino desejou punir a comunidade. A relação estabelecida entre a sociedade e a divindade, portanto, inculca na imaginação o temor supersticioso que a tradição não mede esforços para estimular.

A causa de uma intempérie é a infração ao costume, pois estimula-se, assim, a ira da divindade, isto é, um ser superior causa a tormenta: essa causa fantasiosa é a primeira fonte da

inversão do intelecto ou, para fazermos valer nossa pequena regressão no início da discussão, é o primeiro *erro* de raciocínio do ser humano em relação ao mundo.

O segundo erro de raciocínio é a ignorância a respeito das consequências naturais e verdadeiras de qualquer ação. Afirmar Nietzsche: “a outra fonte brota vizinha ao conceder-se, igualmente por princípio, bem menor atenção às verdadeiras *consequências* naturais de uma ação do que às sobrenaturais (as chamadas punições e graças da divindade).” (A, §33). Assim, por exemplo, seguem-se as prescrições dos costumes, não porque há uma consequência imediata, mas simplesmente porque está prescrito (e acredita-se nisso!). O exemplo que Nietzsche descreve é bem caricato:

Prescrevem-se, por exemplo, determinados banhos em determinados momentos: o indivíduo não se banha para ficar limpo, mas porque está prescrito. Não aprende a escapar às verdadeiras consequências do desasseio, mas ao suposto desagrado dos deuses por negligenciar um banho. Oprimido por um supersticioso temor, desconfia que essa lavagem da impureza tenha uma importância maior, atribui-lhe um segundo e um terceiro significados, estraga seu próprio sentido e gosto pelo que é real, terminando por considerá-lo valioso apenas *na medida em que pode ser símbolo*. (A, §33).

No caso apresentado, a ação de tomar banho não tem por consequência a assepsia, mas a obediência a uma prescrição que agrada aos deuses. Este modo de raciocínio implica o segundo erro: não percebe-se na inteligência os prejuízos do acúmulo do desasseio, mas passa-se a evitá-lo porque a consequência (errada) da não-limpeza é a punição divina. Podemos perceber que até os costumes básicos (tomar banho) eram colocados em um patamar tão superior e sobrenatural, que todo o seu conjunto deveria ser seguido para agradar a autoridade superior que se imagina atrás deles: a divindade e a lei.

A terceira fonte da inversão do intelecto é a ignorância da própria realidade; uma vez que se acredita nas duas anteriores como verdadeiras, passa-se a ter um outro mundo em relação ao qual as ações humanas devem se reportar, ou melhor, obedecer. Assim como no exemplo do banho, ignora-se a realidade de ficar limpo e cria-se um costume que está diretamente ligado à autoridade divina, que evitará despejar sobre a comunidade qualquer acontecimento infeliz. Desprezando a real necessidade do banho, inventa-se um ou vários significados para aquela ação, o que a distancia do seu efeito imediato – assim o sentido real da ação passa a ser *símbolo* ou prescrição referente a algo superior. Elabora-se, portanto, um mundo superior das prescrições que são tidas como a interação mais próxima do ser humano com o ser superior [divindade].

A humanidade se formou diante desses acontecimentos e pensamentos fantasiosos, cujo todo o temor ante o incompreensível perturbou a capacidade de compreensão acerca das “verdadeiras causas, consequências e realidades naturais”. Conforme o processo de formação foi avançando, a moralidade do costume assumiu um papel fundamental na condução do período mais longo da humanidade: com ela, manteve-se por longo tempo a crença de que os costumes se referiam à seres sobrenaturais que, de certa forma, cuidavam da sorte da humanidade. Todo esse processo dos erros de raciocínio está ancorado na moralidade do costume. Nas palavras de Nietzsche:

Sob o jugo [*Banne*]⁸² da moralidade do costume, portanto, o homem despreza primeiramente as causas, em segundo lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) *um mundo imaginário*: o chamado mundo superior. E ainda hoje vemos a consequência: onde o sentimento de um homem *se eleva*, de algum modo entra em jogo esse mundo imaginário. (A, §33)

O mundo superior é um mundo imaginário, mas é acreditado porque há uma [falsa] correspondência com um sentimento humano que se inflou e se elevou demais (como é o caso do *amor* para o cristão: amor em Cristo, amor ao próximo etc). Toda essa construção falsa que pressupõe certo conhecimento acerca das coisas fez crescer um temor supersticioso, em relação ao qual foi sempre preciso manter a consciência atenta para não causar ofensa aos costumes. A rigor, a punição estava sempre atualizada no pensamento de todos aqueles que deveriam seguir os costumes – afinal, qual punição seria possível para aliviar o ânimo colérico da divindade? O prazer que a crueldade despertava nos seres humanos também foi pensado como prazer para os deuses: se entendermos esse prazer como um *sentimento*, então percebemos que ele também foi elevado àquele mundo superior e a própria divindade se excitava com um espetáculo cruel, ou assim se pensava⁸³.

Mas, então, a formação da humanidade, os costumes e suas prescrições, as punições e a crueldade: tudo isso foi empregado com base em erros de raciocínio? A pergunta que Nietzsche faz no aforismo que encerra o primeiro capítulo de *HH*, traz algum sentido aqui: “Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia?” (*HH*, §34). Todo o nosso processo de formação se deu perante mecanismos possíveis (e hipotéticos) diante da percepção de épocas imemoriais. A hipótese de Nietzsche se faz interessante e trágica porque o ser humano da

82 O termo *Banne* pode ser traduzido também por “feitiço”, “encanto”. Assim, a frase poderia ser “Sob o encanto/feitiço da moralidade do costume...” o que demonstraria um certo poder de controle e sedução, tal como o canto da sereia nas epopeias gregas.

83 “Pensa-se, então, que também os deuses ficam animados e de humos festivo quando se lhes oferece o espetáculo da crueldade” (A, §18)

história mundial tornou as perspectivas morais e metafísicas como verdades em si. Ao dizer que todas essas verdades são, na verdade, erros⁸⁴, Nietzsche se coloca como um contraponto a uma tradição de quatro mil anos.

Para concluir sobre o aforismo 33, Nietzsche lança mão de um “tipo” que, segundo ele, é uma espécie que pode desvendar todos esses erros de raciocínio com os quais a moralidade se efetiva: *o homem científico*. “É triste, mas por enquanto *todos os sentimentos superiores* têm de ser suspeitos para o homem científico, de tal modo se acham mesclados com a ilusão e o contrassenso.” (A, §33). Mas, o que Nietzsche quer dizer com homem científico? Podemos inferir que é o tipo que conseguirá trazer à tona a ilusão e o contrassenso das falácias morais; para tanto, Nietzsche nos indica alguns caminhos. Em A §10, ele afirma que onde cresce o “sentido da causalidade” diminui o espaço de atuação da moralidade⁸⁵. Com o sentido da causalidade, as causas fantásticas perdem espaço e perdem o valor diante de sua comprovada inventividade.

Do mesmo modo, faz-se necessário que a relação de punição mude através deste sentido da causalidade que, presumimos, é efetivado pelo tipo científico. Nos aforismos 11 e 13, o filósofo alemão estabelece duas relações referentes ao castigo: primeiro, causa e efeito como culpa e castigo; depois, causa e efeito como causa e punição⁸⁶. Atribui-se à causa a total responsabilidade pela consequência. Com uma perspectiva que vem desde *HH*, Nietzsche chama a atenção para a total inocência do ser que pratica a ação⁸⁷. Assim, culpa e punição deveriam ser revistos, uma vez que foram se desenvolvendo a partir de erros de raciocínio com todas as transformações inerentes aos caminhos da sociedade. Talvez o sentido da causalidade, diante do trabalho do homem científico, seja uma forma de dar um passo para a promoção da saúde de uma comunidade.

3.3 Sobre o Castigo na *Genealogia da Moral*

A *Genealogia da Moral*, obra do período maduro da filosofia de Nietzsche, é composta por três dissertações. Nosso foco recairá sobre a segunda dissertação, intitulada “*Culpa*”, “*Má*

84 As *verdades* em relação às causas e consequências fantásticas, apresenta Nietzsche, são fontes da inversão do intelecto ou, como chamamos, erros de raciocínio. Neste sentido, estas verdades são erros, pois na medida em que avança o sentido da causalidade [*verdadeira e natural*] diminui o sentido da moralidade (A, §10). Sobre o tema do ponto de vista epistemológico, verificar HH §19 e A §117.

85 Aurora §10

86 Respectivamente, Aurora §11 e §13

87 Conferir, por exemplo, em *Humano* §39 e §107; *Aurora* §202.

Consciência” e coisas afins. Ali, Nietzsche apresenta uma reflexão acerca da procedência da responsabilidade, do ato de fazer promessas, da memória, da culpa, dentre outros. É possível encontrar em toda essa dissertação referências à pré-história da humanidade, à humanidade primitiva, humanidade antiga etc., que denotam uma caracterização específica acerca do período do processo da moralidade do costume.

No §12, da segunda dissertação da *GM*, o filósofo alemão discute acerca da *origem* e da *finalidade* do castigo, apresentando uma crítica às teorias que se equivocam precisamente neste ponto, como é o caso *daqueles* genealogistas da moral⁸⁸. A confusão ocorre quando pensa-se encontrar na utilidade de uma coisa a sua gênese. Deste modo, por exemplo, se concordamos que a utilidade do banho é evitar o desasseio (ou manter-se limpo), disso não podemos concluir que evitar o desasseio seja a gênese ou a origem do banho. Os genealogistas ingleses, segundo Nietzsche, fazem exatamente isso: encontram uma utilidade para os assuntos morais (utilidades essas que, em alguns casos, são ressignificadas a depender do período histórico) e deslocam essa finalidade para a origem, como se correspondesse à sua gênese.

Ainda uma palavra sobre a origem e a finalidade do castigo – dois problemas distintos, ou que se deveria distinguir: infelizmente se costuma confundi-los. Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre –: descobrem no castigo uma “finalidade” qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo, e – é tudo. (GM II, §12).

Estes dois problemas, a origem e a finalidade do castigo, devem ser observados separadamente, ou melhor, é preciso distingui-los para não ocorrer em erro tal como fazem, segundo Nietzsche, os genealogistas ingleses da moral. Geralmente, a finalidade ou a utilidade do castigo, não dizem muito sobre a sua origem; é preciso aprofundar mais para alcançá-la (ou lançar uma hipótese mais provável). “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 II, §12), argumenta Nietzsche.

Mas, qual é a diferença, então, entre origem e finalidade que Nietzsche nos apresenta? Na sequência, ele afirma: “Mas a ‘finalidade no direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito.” (GM II, §12). A finalidade é a última coisa porque ela é sempre uma espécie de ressignificação da coisa referente, sobretudo no direito. As leis e as normas do direito sempre tentam acompanhar, assim nos parece, o tempo e a realidade geográfica de

⁸⁸ No início da primeira dissertação, Nietzsche adverte que deve-se aos *psicólogos ingleses* (que são os utilitaristas em geral) as únicas tentativas de reconstruir a gênese da moral. Portanto, são a estes que nos referimos quando falamos dos genealogistas da moral, criticados por Nietzsche aqui. GM I, §1.

cada povo; deste modo, percebe-se uma mudança constante nestas normas e cada vez mais outras finalidades são acrescentadas ou subsumidas e até substituídas. Com este simples esclarecimento podemos questionar: como pode a finalidade ser transferida para a origem, se inúmeras finalidades se alternam com o passar do tempo? Parece óbvio uma tal confusão, mas a atenção se faz necessária: não raramente se percebe alguns equívocos em concepções cotidianas, e isso vem à tona com a indicação que o próprio Nietzsche faz em relação aos órgãos fisiológicos:

Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. (...) e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. (GM II, §12).

O olho certamente tem uma utilidade no enxergar, mas isso não diz nada sobre a sua origem, como se o propósito da criação do olho fosse propriamente enxergar. Ocorreu do olho possuir uma função ou propriedade de enxergar, o que não acarreta muita coisa sobre sua origem (como se fosse feito exatamente para enxergar). Por certo que este exemplo seria mais convincente se articulado a conhecimentos específicos da fisiologia, mas o que vale destacar e está em jogo é: nem a finalidade nem a função de uma coisa, diz algo sobre a gênese dela. Da mesma forma o castigo não foi feito para castigar.

Na sequência, Nietzsche apresenta dois aspectos do castigo os quais distinguiremos: o que é duradouro e o que é fluido. A finalidade, percebemos, se encaixa naquilo que é fluido. No castigo, duradouro é “o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos”; fluido é “o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos” (GM II, §13). O procedimento, Nietzsche pressupõe, é mais antigo que o sentido ou o fim do castigo. Aconteceu de finalidades do castigo serem introduzidas nos procedimentos que há muito já existiam; portanto, o castigo não foi inicialmente feito para castigar, pois este sentido, que é fluido, ocorre após o procedimento do castigo. A nosso ver, o que Nietzsche pressupõe é o seguinte: havia ocasiões em que se procedia (e agia) de maneira análoga ao que hoje chamamos de castigo. Mas, a sua finalidade e o seu sentido, tal como hoje imaginamos, se deu após o procedimento mesmo. Com isso, pouco importa os motivos, a utilidade e a finalidade. O procedimento é anterior a qualquer significação do ato de punir.

Uma última breve palavra sobre o aspecto fluido do castigo: várias são as justificativas sobre o motivo de castigar. No entanto, segundo Nietzsche, “hoje é impossível dizer ao certo *por que se castiga*” (GM II, §13) e isso se dá justamente porque nos dias atuais há uma série de possíveis percepções acerca do castigo, em várias das vertentes do direito. Neste sentido, Nietzsche elenca uma série de [re]significações sobre a punição, tais como: “Castigo como neutralização, como impedimento de novos danos. Castigo como pagamento de um dano ao prejudicado, sobre qualquer forma (também na de compensação afetiva). Castigo como isolamento de uma perturbação do equilíbrio...” (GM, II §13). A atenção para a qual o filósofo nos chama é a de não confundir qualquer uma dessas finalidades ou significações do castigo com a sua gênese.

Estes pontos se fazem interessantes para apresentar certa distinção na argumentação de Nietzsche em relação ao mesmo tema em *Aurora*. Lá, falamos sobre os erros de raciocínios e as percepções fantasiosas que impulsionaram as várias relações da comunidade, entre elas o castigo. Percebemos agora mais um erro, que não seja o das causalidades fantásticas: o erro que toma a finalidade como gênese. O castigo teve uma função antes e adquiriu outra depois. Por que é importante destacar essa falsa relação entre origem e finalidade? No mínimo conseguimos chamar atenção para a própria relação: não se descobre a origem partindo de uma utilidade, pois vários processos ocorreram para que as mudanças acontecessem em relação ao castigo. E, se uma coisa muda com o tempo, como é o caso não só da finalidade do castigo, mas também dos valores morais, então o valor alto que se dá à origem, ou sua relação com algo divino, decai. Por preconceito, a própria modernidade deu maior valor àquilo que não muda, que é eterno. Ao estabelecer tanto o castigo quanto a moralidade como processos, abordamos uma constelação de possibilidades humanas, de crenças, de costumes.

E como se deram tais processos? Partindo da hipótese nietzschiana sobre a *procedência da responsabilidade*, tentaremos indicar as relações as quais o castigo veio a ser.

3.3.1 Sobre a Procedência do Castigo na Moralidade do Costume

No início da segunda dissertação há uma importante hipótese sobre a origem da responsabilidade. Os seres humanos teriam “aprendido” a fazer promessas diante dos acordos que eram feitos entre eles. Assim, um ser procuraria outro que pudesse lhe contribuir com qualquer problema – dinheiro, terreno, armas, serviços etc – e firmava um acordo se dispendo

a retribuir o empréstimo feito. Contudo, temos duas partes nesse acordo: aquele que disponibiliza algo, o credor; e aquele que cria uma dívida obtendo recursos de outrem, o devedor. O que garantiria que a pessoa devedora pagasse a sua dívida? Sobretudo porque a faculdade do esquecimento no ser humano é uma “força ativa, positiva no mais rigoroso sentido (GM II, §1). Ou seja, o ser humano possui a faculdade do esquecimento de forma ativa; naturalmente nós tendemos a esquecer. Mas como garantir o cumprimento dos acordos e promessas? É pensando nisso que Nietzsche apresenta a relação entre credor e devedor e sua conexão com a capacidade humana de fazer promessas. Diante dessa relação, o ser humano teve de criar meios para que a força contrária ao esquecimento, a memória, fosse utilizada em determinados casos – naqueles onde a promessa era firmada: ali não poderia haver esquecimento⁸⁹.

Eis a tarefa paradoxal que a natureza impôs aos seres humanos: andar na contramão e criar uma memória, enquanto a faculdade do esquecimento se mostra como uma força ativa e positiva, zelando a ordem psíquica. Nietzsche chega a perguntar: “não é este o verdadeiro problema *do* homem?” (GM II, §1), impor a si mesmo uma condição que vai contra aquela faculdade do esquecimento? Podemos imaginar quanta coisa está envolvida nessa hipótese, o quanto o ser humano teve de se disciplinar para conseguir criar uma memória e, ainda mais, para querer essa memória. Giacoia explica que:

O problema do homem identifica-se com a criação de uma memória, a contracorrente da poderosa força do esquecimento. Esse problema se deixa deslindar a partir da possibilidade de prometer, pois esta tem como condição de possibilidade justamente a *lembrança* da palavra empenhada, uma espécie de dilação temporal do querer que, escandindo as dimensões de passado, presente e futuro, arranca o homem da prisão do instante e do esquecimento, tornando possível o prever, o calcular, o antecipar uma representação que insere o agir efetivo como efeito na cadeia da vontade como seu resultado futuro. (GIACOA, 2001, p. 107).

A capacidade de fazer promessas, que implica em uma memória, traz consigo a perspectiva de lembrar o passado e se imaginar no futuro: lembra-se da dívida passada, pois agora tem-se a memória e a palavra está empenhada; e se projeta no futuro, cogita-se como serão as coisas diante da possibilidade de pagar ou não o que é devido. A própria noção de tempo passado ou futuro desloca o ser humano do instante, sobretudo nos casos em que se promete. O resultado não poderia ser outro: o ser humano tornou-se previsível, calculável, controlável e igual. Percebemos que com o modo como se dá essa relação, a saber, credor e

89 Imaginamos que tal relação possível ocorreria na pré-história da humanidade, que não se diferencia de cultura, por exemplo. Ambas são processos; utilizamos pré-história apenas para marcar um período antes do preconceito inflado pela razão diante de questões morais.

devedor, ela também foi transmitida para aquela outra, entre indivíduo e comunidade: não por acaso Nietzsche argumenta que todo individual é inimigo da comunidade, pois não é previsível, não é controlável e nem sempre cumpre a palavra empenhada diante dos costumes, isto é, “com a ajuda da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi realmente *tornado* confiável.” (GM II, §2).

Quem tornou, portanto, o ser humano confiável? O próprio ser humano! A moralidade do costume é “o autêntico trabalho do homem em si próprio” e tal trabalho encontra “seu sentido” e “sua justificação” na procedência da *responsabilidade* diante da hipótese do credor e devedor (GM II, §2). Ora, se o trabalho do homem em si mesmo, isto é, a moralidade do costume, se justifica na criação da memória, como credor e devedor, então este é o próprio ser humano dispendendo energia, durante sua longa história, para tornar a si mesmo previsível e confiável.

Mas, é importante ressaltar, todo esse processo de criar uma memória não foi realizado com “meios e repostas suaves” (GM II, §3). Pelo contrário, essa tarefa foi levada a cabo através dos meios mais terríveis e cruéis: só foi possível criar uma memória depois que se gastou muita energia contra aqueles que não cumpriam a palavra empenhada. “Talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*” (GM II, §3). Como, então, se adquire a memória? “Apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra” (GM II, §3).

E essa psicologia antiga foi substituída? Nós nos relacionamos de outro modo com o causar dor, com a utilização da memória, com as dívidas e credores? O que advertimos na nota 29 também faz sua importância aqui. Essa tal antiga psicologia foi aquela que *formou* a humanidade, o modo como nos relacionamos teve de passar por esse processo e não, nossa humanidade moderna não se desvencilhou de tal percepção: programas de TV anunciando apenas e tão somente assassinatos, produção de espetáculos a partir da violência, por vezes partindo do Estado; encarceramento para os infratores das leis... Essa tonalidade da mais antiga psicologia ainda não encerrou sua história, sequer o fará. “Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor!” (A, §18).

Portanto, temos até agora: nas ocasiões em que é preciso fazer promessas, o ser humano teve de atuar contra a força inibidora ativa do esquecimento, criando assim a

memória. Mas essa criação se deu de formas terríveis, pois apenas aquilo que não cessa de causar dor se impregna na memória. Então, nas relações entre credor e devedor foi necessário que o primeiro causasse dor no segundo, para que lembrasse da dívida? Se aceitarmos que sim, e que isso ocorreu durante o período mais longo da espécie humana, então percebemos o quanto houve de crueldade no período da formação da humanidade que conhecemos hoje. Mas, por que causar dor? Como era possível compensar uma dívida não paga causando dor a quem não cumpriu a sua palavra? Importante considerar que até agora não tratamos propriamente do castigo, o que nos leva a interligar um ponto que discutimos mais acima: o procedimento é anterior ao castigo. Se pensarmos que o procedimento é “causar dor”, então podemos entender que ele era praticado antes mesmo do castigar: causar dor não era uma punição, mas uma reação *natural* diante do não cumprimento de qualquer acordo; era, sobretudo, uma reparação pelo dano sofrido.

Avancemos um pouco mais para chegar à questão do castigo. A compensação da dívida não paga ocorria por conta do prazer na crueldade. Também na *Genealogia* Nietzsche apresenta a sua perspectiva sobre a crueldade, lembrando bastante o que já vimos em *Aurora*. O credor, tendo oferecido algo de sua posse para o devedor, não recebe o pagamento que foi acordado; como se resolve esta questão? “Caso não consiga cumprir o prometido, que seria honrar a palavra empenhada enquanto mecanismo compensatório, permitirá ao credor apropriar-se da intimidade que lhe pertence, tal como a vida ou a liberdade.” (ROSA, 2013, p.45). O devedor abre mão, portanto, de algo que ainda possui e o coloca sob posse do credor, mesmo que essa posse seja o seu próprio corpo. Uma vez tendo o corpo do devedor como posse, não se hesita em causar-lhe dor, até porque ele foi enganado e lesado em alguma proporção. No entanto, há um prazer neste causar dor e tal satisfação íntima também ajuda-o diante do dano sofrido. O prazer saciado na execução da crueldade é uma reparação pela dívida não paga.

Da mesma forma como na obra de 1881, aqui Nietzsche lança a hipótese de que o castigo é uma reparação, ou seja, uma reação, diante de uma desordem provocada pelo não cumprimento de qualquer tipo de promessa, com o objetivo de reparar a infração sofrida. Adverte Nietzsche:

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a

dor do seu causador. De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia da equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas”, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico.” (GM II, §4)

O axioma do procedimento era: qualquer dano sofrido pode ser compensado. Qualquer tipo de desvantagem que cresce diante da relação credor e devedor, pode ser reparada e por muitas vezes isso se deu diante da crueldade. O que significa castigar como os pais castigam os filhos? Certamente não significa dizer que os pais enxergam seus filhos como culpados; muito menos que eles mereçam sofrer por suas ações. O que Nietzsche observa é que há certa indignação diante de algum dano sofrido que requer, diante da raiva, uma compensação. A forma de castigar não é a mesma, mas o sentimento diante do castigo.

Voltemos à crueldade. Uma vez que a palavra está empenhada, o devedor apresenta uma garantia no caso de não cumprir o acordo, assim se compromete a delegar ao credor algo que ainda possua, mesmo o seu próprio corpo. Além disso, “o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida...” (GM II, §5). Neste exemplo, a compensação pelo não cumprimento da palavra empenhada seria perder uma parte do corpo, avaliada pelo credor em relação à quantidade necessária para compensar a dívida. Qual é, portanto, a [estranha] lógica neste processo de compensação?

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente (...), o prazer de ultrajar. (GM II, §5).

Temos aqui mais uma aproximação com *Aurora*. O que comentamos anteriormente sobre o sentimento de poder, quase que se repete aqui, a saber, a crueldade, o fazer sofrer, é uma descarga de poder – é uma afirmação da suposta superioridade que a posição de credor proporciona na relação com o devedor. Há um prazer nesse fazer sofrer que, mesmo depois de um dano sofrido, ainda consegue se afirmar e ter alguma satisfação íntima. “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade.” (GM II, §5). Ao lançar mão dessa reflexão, Nietzsche assume que há uma dificuldade de adentrar nessas “coisas subterrâneas” e o quanto ainda é “doloroso” (GM II, §6). Pois muita coisa desagradável vem à vista nessa aventura: o fazer sofrer é por si só um grande prazer e compensa qualquer dano

sofrido; participar por um momento de uma atividade dos *senhores*, ou seja, poder demonstrar o poder, legalmente, sobre outro ser humano: isso reparava qualquer sofrimento⁹⁰.

Estamos diante de uma percepção que se manteve por todo o período mais longo da humanidade: a crueldade era sinônimo de festa; a partir dela, o ser humano desenvolveu a si mesmo e a comunidade. Todos os conceitos morais explorados tardiamente como “culpa, consciência, dever e a sacralidade do dever”, encontram suas raízes diante destes espetáculos mais cruéis e “o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue.” (GM II, §6). O quanto hoje nos soa estranho e horrendo, saber que fazer outra pessoa sofrer era razão de festa, de ordenamento psíquico diante de um dano sofrido? Na humanidade antiga, contudo, a crueldade festiva se apresentava como algo natural, uma “maldade desinteressada”, um direito, por certo.

Vejamos agora como se dá a passagem deste tipo de punição no relacionamento entre indivíduo e comunidade. A primeira coisa a destacar é o fato de que a relação credor e devedor também recai sobre a comunidade. Eis o acordo estabelecido: “em vista de viver em segurança, sem a preocupação de ofensas aleatórias, todos devem seguir os costumes”; a comunidade, estabelecida por seus costumes, é o credor; e ela também sabe cobrar daqueles que causam danos a estes costumes:

Nesse cenário pré-moral, aquele da “moralidade dos costumes”, as (terríveis) práticas de castigo têm por objetivo inscrever na memória a necessidade de se seguir a regra, estabelecendo uma equivalência entre infração e a dor causada ao infrator. (MEDRADO, 2021, p. 94)

Neste momento, além de um indivíduo que *pode* causar dano a outro, a comunidade também atribui penas para os infratores das leis. O castigo é institucionalizado e agora é a comunidade que pune o indivíduo infrator. “Mesmo diante de enormes vantagens de se viver em sociedade, ainda assim este indivíduo ousou infringir o costume”, raciocina a comunidade afetada. Ela atuará, portanto, pela reparação do dano e, sobretudo, mostrará para o infrator o quanto ele perdeu ao não seguir a risca os costumes. “A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora da lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele” (GM II, §9). O credor agora não é mais um ser humano com quem se firmou uma promessa, mas um grupo de pessoas organizadas que exigirão ver a pena do castigo aplicada; dá-se, portanto, a passagem do “fazer sofrer” para o “ver sofrer”, nas palavras de Nietzsche “ver-sofrer faz bem,

90 E dependendo da posição do credor na sociedade, por exemplo, se fosse de uma classe baixa, então o seu prazer com o ato cruel aumentava, pois assim, ao menos por um momento, participava de um *poder* dos senhores: causar dano a alguém. GM II, §5.

fazer-sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma, humano, demasiado humano.” (GM II, §6)

Concebendo, deste modo, a relação entre credor e devedor como fundamental na relação entre comunidade e indivíduo, percebemos a razão de Nietzsche indicar, em *A*, que no período da moralidade do costume não se aceitava qualquer ação que não fosse guiada pelos costumes. O indivíduo torna-se mau porque não cumpriu o seu papel diante do credor, a comunidade.

Vamos trazer, para concluir esta discussão, algumas percepções parecidas com as que Nietzsche apresenta. Veremos que os termos não serão os mesmos utilizados pelo filósofo alemão, mas que talvez ajude a compreender a ideia central acerca da punição diante do período mais longo da humanidade, assim:

O sentimento de vingança, como manifestação totêmica, ou decorrente dos tabus, foi sem dúvida a primeira expressão da fase mais remota de reação punitiva entre os povos primitivos. A violação aos princípios inexplicáveis dos totens e tabus conduzia o homem primitivo ao sentimento de aversão ao mal provocado pelo autor da violação. Esse sentimento, então, expressava-se por meio da vingança exercida pela própria comunidade, sem qualquer finalidade voltada para a prevenção de novas transgressões. A vingança, consubstanciada na represália, tinha por finalidade a destruição simbólica do crime, como forma de purificar a comunidade contaminada pela transgressão. (MARQUES, 2016, p. 27)

O termo vingança, conforme acima, não é sequer mencionado por Nietzsche (pelo menos não nas partes que tratamos). Mas o sentido como ela é utilizada aqui, dá a entender que se comporta como uma reparação ou compensação. O axioma de que todo dano encontra a sua compensação, passa a ser entendido neste sentido como vingança – o que seria o mesmo que a compensação. Segundo Arruda:

A ideia de compensação, que pode ser entendida como pena, nada mais é do que a expressão da vingança. Isso porque o criminoso é mais que devedor: ele não apenas descumpe o prometido, deixando de quitar sua dívida, como atenta contra o credor e, por isso, passa a merecer o castigo. (ARRUDA, 2016, p.251).

Entendemos essa ideia de “merecimento do castigo” do ponto de vista até daquele que é castigado. Pois a relação que se tinha diante da punição nos tempos primitivos é diferente dos tempos modernos, onde a culpa do *ser* é extremamente implicada, sentida e cultivada⁹¹. Segundo Nietzsche, os seres humanos infratores de épocas primitivas “se submetiam ao castigo como alguém se submete a uma doença, a uma desgraça ou à morte, com aquele

91 Também na segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche fala sobre o sentimento da culpa e da má consciência. Não nos cabe aqui explorar mais estes temas, visto que nosso foco está na pré-história da humanidade. Por isso fizemos apenas a menção rápida. Sobre o tema, conferir GM II §14, §16, §17, §18, §19, §20, §21, §22.

impávido fatalismo sem revolta...” (GM II, §15). A infração não só é tida como a dívida quebrada. Além disso, é sentida como ofensa direta à comunidade que passa a deter o *direito* de tirar aquele indivíduo da proteção que ela produz.

Voltando à citação de Marques, vale destacar a referência a Freud em *Totem e Tabu* (1913). De acordo com Marques, a relação a totens e tabus pode ser comparada com os costumes, diante do que já vimos: a violação dos totens e tabus é, antes de tudo, a violação de costumes. Aqueles erros de raciocínios, diante do ato de punir, também reaparecem aqui: a purificação da comunidade, como trata Marques, é uma finalidade, também, que o castigo primitivo tinha diante dos seres divinos. No momento em que o costume era a autoridade, sua violação despertava o mal estar diante do desconhecido, supersticioso e superior. Tão logo identificado o infrator, a comunidade o castigava como meio de purificar: uma espécie de reparação da comunidade.

Nos dias atuais, várias são as penas pelo não cumprimento das leis, desde uma quantia em dinheiro, alguns meses de serviço comunitário, a privação da liberdade... Tudo isso pode ser que influencie a não repetição do ato nocivo por parte do infrator; mas, também, pode ser que sirva para coibir alguma expressão contra a lei por medo; pode ser, por fim, por conta daquele sentimento embelezado de todas as formas, a justiça. Todas essas significações do castigo e equivalência de pena, talvez façam sentido para qualquer pessoa⁹². Por isso há um choque de entendimento sobre essas coisas quando aprofundamos na procedência delas. Imaginar o modo como as coisas estão hoje, sua aparente *justiça* e descobrir que em sua profundidade há muito sangue e coisas cruéis, no mínimo faz com que sejamos instigados a refletir sobre a questão.

92 Tomando o sistema jurídico brasileiro como exemplo, segundo Ana Luísa Arruda (2016), ele “não segue uma linha definida em relação à finalidade da pena.” Isso para mostrar que mesmo leis sólidas de Entidades Federativas têm dificuldades de significação acerca da pena (castigo).

CAPÍTULO 4 – A LOUCURA DIANTE DA AUTORIDADE DOS COSTUMES

Mas, como foi possível que, sempre de tempos em tempos, ocorresse de uma comunidade se exaurir, enquanto valores, e que, conseqüentemente, outros surgissem? Como, depois de tudo o que expomos, foi possível que vários dos valores e costumes fossem deixados de lado e outros fossem criados? Como se desafiou a característica divina do costume a fim de que outros fossem erigidos e aqueles esquecidos? Se a moralidade do costume possuía várias maneiras de se fazer assertiva enquanto costume, no processo de moralização, de onde poderia surgir a *força* ou como surgiria o ímpeto para criar novos costumes? A obediência aos costumes existentes cria uma configuração dos valores que, muitas vezes, faz-se pensar impossível qualquer mudança: a segurança do que já ocorre com frequência, com hábito, é assustadoramente convincente. Quem a isso se opõe despreza os benefícios do convívio em grupo – a este é lançado todo tipo de infortúnio e castigo, tendo em vista uma reparação diante da divindade que se configura no pano de fundo da obediência ao costume. Uma vez que a prescrição em si é o que vale, pouco importando qual seja, a sua manutenção é exigida independentemente da situação. Portanto, eis a questão central deste capítulo: diante de tanta coerção, da sensação de estar desafiando não só toda comunidade, mas também os deuses, como foi possível a mudança dos costumes? Isso foi possível, arremata o argumento de Nietzsche, através da *loucura*.

O que entender por loucura aqui? Como interpretar a afirmação de que “a *loucura* foi a companhia para as mudanças dos costumes, foi a porta aberta para o novo *ideal*”? (A §14). Precisamos, para fins de organização e economia do argumento, investigar inicialmente sobre *qual* loucura trata Nietzsche. Isso porque várias são as denominações, significações, características e áreas do conhecimento – medicina, sociologia, psicologia, filosofia, psiquiatria etc – que se ocupam com este tema. Não abordaremos aqui como cada uma dessas áreas pensa sobre o tema, embora possamos citá-las em um movimento ou outro. Uma definição inicial pode ser:

A loucura é considerada o oposto de razão. Perda do juízo, domínio das paixões, desordem do pensamento, devaneio do espírito, múltiplas são as imagens dessa *doença* que atinge o homem desde tempos imemoriais. (MATIAS, 2015, p.9)

Essa definição nos chama atenção pela quantidade de predicados para a loucura. Mais interessante ainda é a loucura enquanto *doença*, grifada pela autora, de modo que podemos especular: se a loucura é uma doença e, também, o oposto de razão, saúde e racionalidade se

equivalem. Por certo que a loucura, por muito tempo (e ainda hoje), foi vista com ares pejorativos, de tal modo que, assim como os criminosos, também os *loucos* são retirados do convívio social. Mas, é essa loucura enquanto doença que Nietzsche tem em mente? Certamente não. Já a compreensão da loucura como o oposto da razão pode ser um melhor indicativo. Com todos os problemas que a citação comporta diante do nosso escopo, embora apresente uma visão geral, há algo que se pode aproveitar: a loucura é uma espécie de desvio mental e comportamental, mas não somente isso. Apenas para fim de destrinchar um pouco mais a definição, *razão*⁹³ pode ser entendida ali como certa capacidade de organização do pensamento e entendimento sobre certos limites sociais e privados, leis e normas. O desvio de tudo isso constitui a loucura, o ‘oposto de razão’.

Não se trata, portanto, daquela loucura como *doença*, ou melhor, como incapacidade de juízo e aleatoriedade do comportamento (embora veremos que a imprevisibilidade é uma característica do que Nietzsche entende por loucura), isto é, não estamos tratando da loucura como um estado de demência. Nietzsche parece entender a loucura como um expediente que possibilitou a mudança de valores ao longo da *história* da humanidade; como considerar isso se pensarmos a loucura como *doença*, completa falta de distinção, demência? O filósofo nos dá uma boa indicação, em *A* §14, para avançar uma hipótese: a *loucura* é utilizada aqui para elaborar um tipo capaz de lidar, convencer e superar a força da manutenção dos costumes. Abordaremos melhor este sentido na sequência.

4.1 A loucura como *autoridade*

Uma digressão pode nos ajudar a entender o que está em jogo. Colli, na conclusão do primeiro capítulo de *O nascimento da filosofia* (1975), observa: “A loucura é a matriz da sabedoria.” (COLLI, 1992, p.17). Ao longo de todo capítulo, o autor nos mostra um movimento curioso. Há uma referência constante aos deuses Apolo e Dionísio e também algumas “críticas” às características que Nietzsche imputou-lhes em seu *Nascimento da Tragédia* (1872). Não só Dionísio, como pontuou Nietzsche, mas também Apolo⁹⁴ é detentor de rituais de possessão e, conseqüentemente, de *performances* da loucura.

93 Não pretendo esgotar o significado da palavra *razão*, o que seria tarefa impossível visto o quanto ela tem peso na tradição filosófica. Apresento uma percepção simples em relação à loucura apenas para fins didáticos.

94 “Diante desses nexos, a significação que Nietzsche atribui a Apolo mostra-se insuficiente.” (COLLI, 1992, p.12).

O Oráculo de Delfos é relevante para a cultura grega antiga porque Apolo é o deus que ali atua. Essa significação do deus por trás de um oráculo (portanto, um ser humano) é bastante oportuna, pois é neste ponto que torna-se possível pensar em um misticismo diante da significação da *loucura*. Soberanos e líderes de várias cidades gregas antigas se consultavam com o oráculo para obter respostas, previsões e reparações diante dos deuses: o oráculo, possuído pelo deus Apolo, era o responsável por enunciar tais acontecimentos futuros. Que fique clara a hierarquia aqui apresentada: o oráculo, por representar a divindade, está um grau acima dos soberanos de várias regiões. Há, segundo Colli, uma sabedoria por parte do oráculo de Delfos que o coloca nessa posição hierárquica, pois trata-se de uma sabedoria da adivinhação do futuro e, portanto, divina.

Em Delfos se manifesta a vocação dos gregos para o conhecimento: sábio não é o rico em experiências, o que sobressai em habilidade técnica, destreza, expedientes (...) Sábio é quem lança a luz na obscuridade, desfaz os nós, manifesta o desconhecido, determina o incerto. Para essa civilização arcaica, o conhecimento do futuro do homem e do mundo pertence à sabedoria. (COLLI, 1992, p.11).

Esse tipo de sabedoria foi, para os gregos, segundo Colli, o valor máximo da vida. Ao concluir que a pesquisa sobre “as origens da Sabedoria na Grécia arcaica” nos encaminha na direção de Delfos, portanto do oráculo e do deus Apolo, o autor faz referência ao *Fedro*, de Platão: “mas na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura.” (*Fedro*, 244a). Nietzsche também cita essa passagem ao seu modo⁹⁵. Comentaremos, depois, sobre Platão e essa obra. Ao fazer a ligação entre o que Sócrates diz no *Fedro* e a pesquisa sobre a sabedoria na Grécia arcaica, Colli conclui que a loucura é a matriz da sabedoria. Loucura como possessão do deus Apolo, especificamente, como capacidade de prever o futuro, de comunicar, mesmo que de maneira enigmática, uma sabedoria divina.

Ainda neste sentido, Vasconcellos observa outros “tipos” de possessão dos deuses antigos:

Os “mestres da verdade” teriam três designações ou seriam de três espécies: aqueles que previam todos os futuros, que possuíam olhos voltados para a frente, eram chamados de profetas ou adivinhos; os que lembravam de todos os passados, que possuíam olhos voltado para trás, eram chamados de poetas ou aedos; e os que misturavam os elementos da natureza, fazendo deles unguentos, eram chamados de xamãs ou sacerdotes. Todos eram possuídos pelos deuses. Possessão que, em grego, significa *enthousiasmos*. O adivinho foi possuído pelo deus Apolo; o aedo pela deusa Mnemosine ou pelas Musas, suas servas; e o sacerdote, pelo deus Dionisos. Tanto o poeta, quanto o profeta e o xamã passam por um processo de possessão, ou seja, de enlouquecimento para estabelecer contato com as divindades. Foi preciso

95 A §14 - “‘Através da loucura chegaram à Grécia os maiores bens’, disse Platão, juntamente com todos os antigos.”

que houvesse a desrazão para que se estabelecesse a ‘razão divina’. Assim, na Grécia arcaica, teríamos a primeira ligação, bem acentuada, entre ‘razão’ e ‘desrazão’. (VASCONCELLOS, 2012, p.15).

Se levarmos em conta a diferenciação acima, temos: um prevê o futuro, caso do oráculo; o outro lida com o passado, caso do poeta; o último mistura elementos da natureza para fins *medicinais*, caso do xamã. Três ocupações que demandam *loucura*. Por que? Comumente, os seres humanos não têm capacidade de prever o futuro, mas aqueles que a têm, os oráculos, só o conseguem porque um deus age. Comumente, os seres humanos ignoram sua *origem*, mas os poetas enunciam teogonias (tal como Hesíodo⁹⁶, notoriamente influenciado pelas musas). Por fim, aqueles que têm a capacidade de entender uma *doença* e, através da mistura de elementos naturais lançam mão da cura, só o conseguem porque algum deus permitiu. Todas as três *atividades* são vistas como exclusivas de seres que são tomados de posse por uma divindade, diante do alto grau de complexidade, exigência e devoção⁹⁷. Há, e aqui retomamos o início dessa discussão, a ideia da loucura enquanto desrazão, mas a desrazão é causada por um deus – a hierarquia é, aqui, subvertida e a razão torna-se impotente diante da *desrazão divina*.

Em A §9, Nietzsche anuncia algo nesse sentido, dizendo o quão perigoso é colocar-se diante da mudança dos costumes, pois para isso é preciso ser um *semideus*: “Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha que se tornar legislador e curandeiro, e uma espécie de semideus: isto é, tinha de *criar costumes* – algo terrível, mortalmente perigoso!” (A, §9). A conjunção utilizada para somar os termos “legislador”, “curandeiro” e “semideus” faz surgir uma tríade de predicados para o *possível* louco. Podemos forçar um pouco a interpretação e tomar a característica do legislador, isto é, criar normas, como sendo do oráculo, uma vez que, através dos exercícios de previsão, incita os que o buscam a agir de tal e tal modo. O curandeiro, aparenta ao xamã que mistura os elementos da natureza. A característica de semideus se dá pela possibilidade da posse da divina ou pelas atividades que pressupõem tal posse.

Para não deixar o poeta de fora, destacamos que Homero foi considerado o educador da Grécia: “O mote de ‘Homero, educador da Hélade’, que Platão e muitos outros repetem, exprime, na verdade, um senso comum sobre aquele que era considerado o maior de todos os

96 A Teogonia de Hesíodo se inicia com um hino às Musas: “Pelas Musas heliconíades começemos a cantar./ Elas têm grande e divino o monte Hélicon/ em volta da fonte violácea com pés suaves/ dançam e do altar do bem forte filho de Crono.”

97 Complexidade por suas próprias propostas, exigência por conta do convencimento pretendido e devoção pela característica de “autossacrifício”.

poetas.” (RODRIGO, 2006, p.525). Esses três tipos de “enlouquecidos” (o poeta, o profeta e o xamã) são exemplos sobre a perspectiva da *loucura* que pretendemos tratar neste capítulo. Não são coisas poucas que profetas, poetas e xamãs, tal como consideramos nas citações, lançaram mão diante da sociedade em que viviam: poetas relatavam a origem dos tempos e educavam toda a civilização (Hesíodo e Homero); o profeta, anunciava enigmas para ações futuras diante de dificuldades (Édipo Rei⁹⁸, por exemplo); os xamãs afastavam o tormento físico através de receitas providas da mistura de elementos naturais. Neste sentido, não hesitamos em afirmar: a loucura tem um quê de autoridade, de poder.

Não obstante, não conseguimos encontrar, de maneira explícita, algo que, nesse tipo de loucura, aplicada a estes três exemplos que mencionamos, fosse de fato suficiente para a mudança dos costumes, para o advento das novas ideias. Tudo o que demonstramos foi a característica de autoridade que a loucura possuía em relação a estas sociedades da Grécia antiga. Isso, no entanto, não descarta o desenvolvimento até aqui. Essa característica da loucura por si só não é suficiente: é preciso conectá-la ao tipo de ser humano *superior* que viria a romper o encanto da moralidade. Tal como observa Nietzsche:

todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se de loucos – e isto vale para os inovadores em todos os campos, não apenas no da instituição sacerdotal e política: – até mesmo o inovador do metro poético teve de credenciar-se pela loucura. (A, §14).

A loucura, repetimos, não é suficiente, mas é necessária. A autoridade que ela representa é enorme, sobretudo porque, tal como enunciamos, a presença divina se efetiva nesse grau de possessão e a sabedoria ultrapassa o limite do ser humano. Portanto, alguém que fosse levado a romper com os costumes e instaurar novas leis e regras, conseguiria êxito em sua tarefa caso houvesse a interferência divina em seu propósito e a imagem do enlouquecimento, ou melhor, da possessão, serviria ao convencimento do grupo. “‘Como tornar-se louco, não o sendo e não ousando parecer o que o é?’, a este medonho raciocínio se entregaram quase todos os homens de peso da civilização antiga.” (A, §14). Uma maneira de interpretar a questão de Nietzsche se dá com outra interrogação: como obter a autorização divina?

Antes de prosseguirmos, analisaremos a significação da loucura dentro do diálogo de Platão a que Nietzsche se refere, *Fedro*. A maneira como Sócrates muda o seu discurso, antes

98 Como é sabido, assim que Édipo descobriu, através do oráculo de Delfos, que seu destino seria um tremendo infortúnio, pôs-se a fugir de toda forma para evitá-lo. Por fim, nada fazia menos do que seguir exatamente as previsões do deus/oráculo, na qual efetivou-se a tragédia.

considerando a loucura um *mal*, para se retratar depois, afirmando ser a loucura o maior dos bens, será profícua ao nosso escopo.

4.1.1 Sobre a loucura no *Fedro*

No *Fedro* encontramos uma proliferação de assuntos: o amor (*éros*), a constituição da alma (racionalidade e apetites), a retórica, ou seja, como produzir um bom discurso, e, ainda, psicologia, retratação, loucura etc. Assumiremos somente o ponto de vista do último, isto é, da *loucura* – o que significa que não examinaremos os demais temas do diálogo a não ser que venham a ser úteis à compreensão do nosso objetivo. Para tanto, a fim de promover a importância da loucura neste diálogo, acompanharemos da interpretação de Nussbaum (2009, p.179): “Esse é um diálogo sobre loucura.”

No início do diálogo, Sócrates encontra o jovem Fedro a caminhar e põe-se a segui-lo, uma vez que um discurso feito pelo grande orador Lísias será revelado pelo jovem. A este propósito, vale destacar, ambos vão além dos muros da cidade e dela se afastam. O mais comum nos diálogos platônicos é que Sócrates converse com seus interlocutores dentro da cidade, nas praças, ruas etc. O fato de se afastarem da cidade é curioso e significativo. Até mesmo Fedro se espanta com essa atitude de Sócrates⁹⁹. Enfim, ambos atravessam o rio Ilísso em direção a um plátano alto, onde “há uma sombra, brisa moderada e relva para sentar, ou mesmo deitar” (*Fedro*, 229b). Sócrates se surpreende com a beleza do local, deita-se e pede a Fedro que inicie a leitura do discurso de Lísias. Guardemos essa imagem do local¹⁰⁰ onde será proferido o discurso, não só de Lísias, mas os dois seguintes de Sócrates.

O discurso de Lísias, sobre o amor (*éros*), considera se é preferível que um jovem se relacione com um amante apaixonado ou com alguém que assim não esteja. O argumento central é que o apaixonado toma decisões por vezes irracionais, enquanto o não apaixonado contém certa prudência na relação. Dito de outro modo, aquele que é acometido pelo amor

99 “E quanto a ti, admirável amigo” diz Fedro a Sócrates, “pareces um dos mais deslocados. Pois, do jeito como falas, fazes te passar por um estrangeiro, quando és de fato natural daqui. E isso por nunca saíres da cidade cruzando a fronteira, sem jamais te dirigires, ao que vejo, para além dos muros!” (*Fedro*, 230c, d). A imagem de ambos se afastando da cidade, portanto, da civilização, é bastante instigante, pois haverá não só uma retratação diante da *loucura*, mas também Sócrates se sentirá como que possuído por alguma divindade.

100 Descrição do lugar por Sócrates: “Que linda paragem para um descanso. O plátano é tão frondoso e alto. E este pé de Agnóstico: que porte e que sombra magnífica! Por estar no auge da floração deve deixar o local ainda mais perfumado. E que graciosa a fonte de água fresca a correr sob o plátano – basta pôr o pé para sentir. Por estas imagens e estatuetas, só pode ser um lugar consagrado a Ninfas e ao Aqueloo. E, se preferires, que agradável e sumamente prazerosa a brisa que se respira aqui. Ressoa estival e cristalina como o coro das cigarras, e o mais refinado de tudo é a relva que sobre suave, o suficiente para quem se deita apoiar naturalmente a cabeça.” (*Fedro*, 230b, c).

(*éros*), ou seja, o apaixonado, cai em desrazão. Fazendo um paralelo, eis o que diz o discurso: “Pois o próprio apaixonado admite que está mais doente do que munido de bom senso, sabe que pensa mal, mas não consegue ter domínio de si.” (*Fedro*, 231d), “mas os não apaixonados, tendo domínio de si mesmos, priorizam o que é melhor à fama¹⁰¹ entre os homens.” (*Fedro*, 232a). O apaixonado, que não tem domínio de si, é visto como doente, louco, desregrado, imprudente, pois nada consegue medir racionalmente. Neste sentido, a loucura é um mal a ser evitado.

Influenciado pelo discurso que acabara de escutar, Sócrates lembra-se de ensinamentos parecidos que adquirira em suas experiências; Fedro, que encontrava-se encantado com o discurso de Lísias, então, incita Sócrates a enunciar o que se lembra, quase duvidando da capacidade de um discurso superar em beleza e argumentação o que foi proferido por Lísias. Outra imagem é descrita: antes de exprimir o que pensava, Sócrates encobre sua cabeça¹⁰². O discurso segue a mesma linha de raciocínio que o anterior e nos diz que “*éros* é uma loucura e uma doença: todos a quem ele preza deveriam evitar seu domínio e buscar viver na razão com pessoas razoáveis.” (NUSSBAUM, 2009, p.179). Sócrates, então, encerra seu discurso apresentando o apaixonado como nocivo. Fedro o adverte que falta falar do não apaixonado e que, não tendo feito assim, Sócrates se expressou pela metade. Neste momento, Sócrates resolve partir, pois imaginou proferir tal discurso por influência divina e isso pareceu-lhe abalar¹⁰³.

Mas, antes que saísse, algo o fez hesitar:

No momento em que eu estava para atravessar o rio, meu bom amigo, veio-me o sinal divino que costuma manifestar-se em mim – e sempre para me deter naquilo que estou prestes a fazer. E, vinda dele, pareceu-me ouvir uma voz, que não me permitia partir antes que me purificasse, em razão de alguma falta que eu tivesse cometido contra a divindade. (*Fedro*, 242b, c).

Como ressalta Nussbaum (2009, p.178), foi o *daimónion*, o sinal divino de Sócrates que instigou a retratação. Sócrates percebeu que cometera um ato de impiedade com a divindade, isto é, proferiu uma ofensa, uma falta contra *Eros*¹⁰⁴. Ele agora necessita da retratação para que não sofra – como Estesícoro, “que tornou-se cego após insultar Helena de

101 Ou seja, prezam pela discrição, não são afetados por ciúmes etc.

102 “Falarei com a cabeça coberta para que o discurso depressa chegue ao fim e não me vejas atrapalhado pela vergonha ao olhar para ti.” (*Fedro*, 237a).

103 “Ah, meu caro Fedro, a ti não parece, tal como a mim, que estou sob efeito de uma paixão divina?” (*Fedro*, 238c)

104 “Não acreditas que Eros é filho de Afrodite e um deus?/ Assim se diz.” (*Fedro*, 242d)

Tróia e precisou retratar-se para recuperar a visão” (NUSSBAUM, 2009, p.177) – a ira divina. Sócrates previne sua *punição* fazendo uma palinódia.

“Não é genuíno o discurso”, inicia Sócrates sua palinódia tal como Estesícoro¹⁰⁵. É nessa retratação que Sócrates dirá o que citamos anteriormente: “mas na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura.” (*Fedro*, 244a). Ao perceber que atacara uma divindade (*Eros*), ao tomar o ser apaixonado por nocivo e mal, Sócrates imediatamente coloca-se contra o que havia dito e alerta Fedro para incitar Lísias a fazer o mesmo. Ademais, um novo discurso é elaborado, dessa vez com a cabeça descoberta¹⁰⁶ e com uma total subversão: a loucura, de um mal, passa a ser o maior dos bens.

“Não é genuíno o discurso” que declara, mesmo presente um amante, dever-se agradecer sobretudo alguém não tomado de amor, por encontrar-se aquele na loucura e este em perfeito bom senso. Porque, se a loucura fosse simplesmente um mal, teriam sido palavras belíssimas, mas na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura. Pois tomadas de loucura é que as profetisas de Delfos e as sacerdotisas de Dódona prestaram muitos e belos serviços para a Grécia – públicos e privados –, mas poucos ou nenhum quando no bom senso. (*Fedro*, 244a, b)

Não foi, simplesmente, qualquer loucura que possibilitou os maiores feitos para a Grécia, como diz Sócrates. Mas uma loucura específica: a loucura advinda de um deus. A hipótese de Nietzsche é a mesma, entretanto com a diferença de que não é necessário ser possuído por um deus, mas apenas parecer estar possuído, parecer louco. Através deste convencimento a totalidade da comunidade não encontra argumentos para evitar a *revalorização* dos costumes tradicionais. A loucura humana, advinda de doenças e devaneios corriqueiros, é ainda vista como negativa e pouca relevância possui na comunidade. Mas a loucura divina está na mais alta conta: agindo normalmente, como comumente se age, jamais se muda um costume. É preciso renovar, desviar-se do comum, tornar-se louco – e para isso, diante da enorme força coercitiva imposta pela tradição para manutenção dos costumes, foi preciso imaginar que, diante de certas loucuras, os deuses se manifestavam no mundo humano.

Sócrates, portanto, acrescenta um novo tipo de possessão, além dos três que já havíamos mencionado (o xamã, o poeta e o profeta): o apaixonado. Pois *Eros* é um deus e, enquanto deus do *amor*, é ele o responsável pela loucura que provém do ser humano apaixonado. A previsão do futuro, o discurso sobre a origem, a mistura de elementos naturais

105 Versos que Sócrates recita ao referir-se a Estesícoro: “não é genuíno este discurso,/ nunca embarcaste em naus de bom convés,/ tampouco chegaste à cidade de Troia.” (*Fedro*, 243a).

106 “Antes mesmo de sofrer algo por calúnia a eros, tentarei oferecer-lhe com a cabeça descoberta uma palinódia, e não como há pouco, coberta de vergonha.” (*Fedro*, 243b).

e o amor: quatro tipos de possessões que são possíveis apenas pela interferência divina (Apolo, as Musas, Dionísio e Eros, respectivamente). Na sequência, Sócrates fará a conhecida analogia da divisão da alma como sendo dois cavalos que têm como guia o intelecto. Este ponto não nos interessa para nosso escopo, mas toda a argumentação de Sócrates, neste momento do discurso, se dá para a defesa da *loucura* como um bem divino.

4.2 Para uma caracterização da loucura

Nossa exposição avançou até um tipo específico de loucura, que atua com autoridade sobre os seres humanos por se tratar de uma [suposta] ação divina. Quais são as características desse tipo de loucura? Como ela atua para convencer de que, na verdade, uma divindade ali se faz presente?

Nos capítulos anteriores descrevemos como a tradição se utiliza de meios coercitivos para que os costumes consolidados sejam mantidos. Desastres e infortúnios naturais, quando ocorrem, são percebidos como punição da divindade porque os costumes “vacilaram”, isto é, alguém transgrediu a tradição. Antes de tratarmos da loucura, o contrário se dava: a divindade aplicava a sua ira sobre a comunidade porque a coerção da tradição não foi suficiente para manter rigorosamente a obediência dos costumes. A tentativa de superar um costume ou abdicar da obediência a ele era motivo para as mais diferentes formas da suposta punição divina. Agora, é como se o próprio deus viesse e comunicasse: “estes costumes precisam ser reavaliados, novos precisam ser erigidos.” Chega a ser irônico, mas é interessante pensar: a divindade que outrora punia pela ofensa ao costume, deseja que novas ideias surjam.

Insistimos: qual é a característica da loucura que permitiu toda essa reviravolta? Com as regras, normas, costumes e a tradição, torna-se possível que membros de uma comunidade ajam de maneiras iguais, isto é, eles tornam-se previsíveis; os costumes são os guias das ações. Se os próximos a mim agem de acordo com os costumes, então nenhuma preocupação terei. Mas, uma interferência divina é completamente imprevisível! Se levarmos em conta os exemplos de possessões divinas da parte anterior, percebemos que o oráculo previa um futuro imprevisível ao ser humano comum. E da mesma forma os demais: o apaixonado do *Fedro* é imprevisível em relação a tudo o que envolve o amante. Até mesmo as punições divinas eram imprevisíveis. Estas ainda despertavam temor, ou melhor, a própria imprevisibilidade diante de algo ou alguém é passível de medo. Temos, portanto, pelo menos duas características desta loucura: ela é imprevisível e assustadora. Assim descreve Nietzsche:

Compreendem por que tinha de ser a loucura? Algo que fosse, em voz e gestos, assustador e imprevisível como os demoníacos humores do tempo e do mar e, portanto, digno de semelhante temor e observação? Algo que ostentasse tão visivelmente o signo da completa involuntariedade como os tremores e a baba de um epilético, que parecesse distinguir o louco como máscara e porta-voz de uma divindade? Algo que infundisse, no portador de uma nova ideia, não mais remorsos, mas reverência e temor ante si mesmo, levando-o a tornar-se profeta e mártir dessa ideia? (A, §14)

Com esse tipo de loucura rompe-se com a normalidade, com aquilo que se está habituado. Se para o benefício ou malefício da comunidade, pouco importa. Conseguir sair do encarceramento em que a tradição mantém os seus, em grande parte, só foi possível, afirma Nietzsche, através da loucura. Quando o filósofo conclui o §9, de *Aurora*, ele parece lamentar o quanto seres excepcionais sofreram diante de um período onde tudo era costume. Estes seres, que viam a si mesmos deslocados e até superiores aos costumes comuns, sentiam-se como maus e perigosos. E, vemos na citação acima, ao provar para si mesmo que há em seu interior supostos componentes da loucura divina, surge uma maneira de se livrar do temor e remorso diante de si próprio, o que causa certa tranquilidade. Conforme observa Oscar Santos (2011, p. 132 – 133) “a loucura como embuste (principalmente de si mesmo) foi o modo que certos indivíduos inovadores encontraram para lidar com a tensão entre seus próprios impulsos e a hierarquia já estabelecida e sustentada pela moralidade dos costumes.”

A imprevisibilidade associada à agitação do mar ou à variação do tempo, nos mostra que esta característica foi, de fato, segundo Nietzsche, percebida como procedência divina. Como vimos em A §33, quando não se conhecem as *verdadeiras causas naturais* toma-se a causa *sobrenatural* ou a *causa demoníaca* como certa, isso com referência aos “acasos ruins que atingem uma comunidade – súbita tempestade, seca ou epidemia” (A §33). O predicado da imprevisibilidade, notamos, atua contra a segurança pretendida com a manutenção dos costumes e, de uma forma ou de outra, gera um temor. Da mesma forma como neste aforismo, onde um erro de raciocínio toma a explicação supersticiosa como a verdadeira, “assim se veneraram os loucos como sábios e oráculos. Na base disso está um raciocínio errado.” (HH, §127). A rigor, não há possessão divina, mas apenas a crença de que algo parecido ocorreu, tanto para a comunidade que testemunha a possível possessão, quanto para a pessoa possesa diante si mesma. Neste sentido, Oscar Santos ainda observa que:

para o filósofo alemão, o caráter divino atribuído aos indivíduos inovadores não passa de uma crença supersticiosa, que busca antes justificar por vias avessas algo essencialmente natural, mas que de qualquer forma, inegavelmente produz um maior *efeito* de convencimento e, por conseguinte, de motivação e adesão. (SANTOS, 2011, p.130).

Quais são, ainda, as características do ser humano que vê a si mesmo como *louco*, ou melhor, como tomado por uma sensação divina? Primeiramente, vale ressaltar que vários nomes são possíveis a estes seres: gênio, espíritos superiores, grandes ou fecundos, homens superiores, homens de peso etc¹⁰⁷. Esses gênios, portanto, possuíam a percepção de que algo sobrenatural os englobava. Por conseguinte, eis o que sucedia em relação ao próprio indivíduo, após tal percepção: pensava ser sua característica “o sentimento de irresponsabilidade, de direitos excepcionais, a crença de estar nos agraciando com seu trato, uma raiva insana frente a tentativa de compará-lo a outros, ou de estimá-lo inferior e trazer à luz as falhas de sua obra.” (HH, §164). Eis o perigo ao perceber-se a si mesmo como guiado pela divindade: as ideias e valores que brotam do próprio pensamento recebem a validação divina a partir de uma superstição, o que possibilita a adesão e a crença da comunidade. Sentir a si mesmo como superior contando com a validação da comunidade: uma nova hierarquia de valores poderia emergir e toda inovação, antes reprimida de todas as formas, passa agora à possibilidade efetiva.

Temos até então uma tensão que perpassa todo este trabalho: comunidade contra indivíduo. A loucura é um meio de sintetizar este conflito a fim de possibilitar outros valores à comunidade a partir do indivíduo. Com a loucura o indivíduo se sobrepõe (através da máscara divina) à comunidade e pode modificar as regras existentes. Neste ponto, podemos subverter o primeiro significado de loucura que trouxemos no início do capítulo: loucura como desrazão ou como oposto de razão. Na perspectiva da moralidade, a loucura se opõe à lei mesma, ao costume tradicional. Diferencia Nietzsche:

O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento. E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância* – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas. Esta é a disciplina da mente, que conservou a humanidade; – mas os impulsos contrários são ainda tão poderosos, que não se pode, no fundo, falar confiantemente do futuro da humanidade. (GC, §76).

A lei da concordância, o esforço para criar uma regra geral a qual todos os seres pudessem seguir: isto foi, segundo Nietzsche, o que conservou a humanidade. A loucura se dá, portanto, a partir de uma inquietação dos impulsos individuais que não conseguem se fazer reprimidos diante das leis, isto é, a partir da indiferença diante das crenças comuns. E, como o encanto da moralidade do costume fez brotar no pensamento o quão é necessário a obediência, a inquietação dos impulsos vem seguida de um raciocínio do ser humano contra

107 Sobre tais caracterizações, verificar HH §164, A §14.

ele mesmo. É por isso que, ao encontrar saída a partir da loucura, estes seres grandiosos precisaram também convencer a si mesmos de sua própria superstição. No fundo, é também uma maneira de conservação desses indivíduos superiores. Contudo, se há a obrigatoriedade de uma crença (e há, pois essa é a característica essencial da moralidade do costume), tal como a de que certo costume deve ser seguido, sobretudo para fins de segurança e conservação, somente um convencimento divino poderia subverter tal consideração. Através da imprevisibilidade e do temor advindo desta, o indivíduo suplanta a universalidade da lei: a *loucura* é, por fim, a exaltação do indivíduo.

4.2.1 O Convencimento a partir do martírio

Examinamos duas características sobre a loucura, tal como Nietzsche a percebe: a sua imprevisibilidade e o seu causar terror. Há ainda um terceiro componente que, a nosso ver, é o que sustenta, mais do que as duas características anteriores, a adesão diante da [suposta] loucura divina: o martírio. É possível traçar uma relação entre todas as características e afirmar, por exemplo, que o martírio comporta tanto a imprevisibilidade quanto o temor. Pois, de fato, é imprevisível que alguém sacrifique a si mesmo, do mesmo modo um tal sacrifício gera um temor, dependendo da provação. Mas, nosso intuito aqui é enfatizar que o martírio convence, tanto o ser inovador para consigo mesmo quanto os membros da comunidade, da sua íntima relação com o divino.

Quando é que um indivíduo consegue se sobrepor à comunidade a ponto de convencê-la a tomar partido de sua causa? Através da loucura divina. Como provar que tal loucura é divina? Não se pode pensar que seja muito arbitrária tal pretensão? Como é que se convence a ponto de *representar* uma possessão divina? Através do voluntário autossacrifício. Alguém que se disponha a passar por um sofrimento durante muito tempo e, ainda assim, que consiga sobreviver e reafirmar o compromisso diante de uma causa, consegue atrair adeptos que imaginam ser quase impossível a tal indivíduo ainda estar vivo se não fosse pela intervenção divina: “este é um escolhido dos deuses”, reforça o raciocínio da comunidade, “há um deus tentando se comunicar através dele”. Não se demora a figurar a conclusão desse raciocínio: “devemos escutar suas ideias, pois são ideias divinas”. Porque alguém que inflige dor a si mesmo e se submete voluntariamente a sessões de tarefas que seriam impossíveis à vista da maioria, certamente possui *algo a mais* e deve estar à frente da comunidade.

Nietzsche observa em A §18:

Gradualmente, o costume estabelece na comunidade uma praxe conforme esta ideia: desconfia-se mais de todo bem-estar exuberante e confia-se mais em todo estado difícil e doloroso; as pessoas dizem a si mesmas: pode ser que os deuses nos tratem desfavoravelmente por nossa felicidade e benevolmente por nosso sofrer. (A, §18).

Convencer os deuses, neste sentido, isto é, conquistar sua confiança através do estado difícil e doloroso significa o mesmo que convencer e conquistar a confiança dos membros da comunidade, sobretudo se o autossacrifício é de proporção maior que o comum. Que relação é essa entre “felicidade” humana e ira divina e o seu contrário? Àqueles que sofrem, os deuses olham com bom grado; àqueles que vivem na fartura, alegres etc., os deuses tratam desfavoravelmente. Que condição psicológica poderia estar em jogo para levar a humanidade a um tipo de raciocínio assim? Podemos pressupor pelo menos duas: a primeira, e já comentada no capítulo anterior, é o sentimento de prazer na crueldade. Os deuses se animam (ou ao menos pensam assim os seres humanos) quando alguém sofre; e se o sofrimento é constante e/ou voluntário, mais o ânimo divino é exaltado. O sentimento prazeroso diante da crueldade é também elevado aos deuses: eles também sentem prazeres diante dela. Talvez essa lógica do raciocínio seja a razão pela qual os sacrifícios, os rituais, as festas e vários outros eventos tenham surgidos para tranquilizar a divindade¹⁰⁸.

Há uma segunda condição. Aqueles que sofrem tentam buscar em algum lugar o motivo de seu sofrimento, imploram aos deuses que os ajudem, fazem demasiados sacrifícios, pois sem ajuda divina não conseguiriam sobreviver, ou assim acreditam. Quem passa pelo oposto disso, que é alegre e dispõe de vários recursos, passa a ser malvisto pelos deuses pelo simples fato de que, por conta disso, não se fazem mais necessários sacrifícios ou pedidos aos deuses, pois este já possui tudo o que precisa. Por certo que vemos em textos antigos os guerreiros que tudo possuíam ainda fazendo oferendas e sacrifícios aos deuses, mas não o faziam mais porque precisavam conquistar algo, e sim, para manter o que tinham. Por fim, aquele que leva uma vida de sofrimento constante necessita de ajuda divina a todo momento.

108 Com caráter apenas informativo, vejamos um dos rituais ou sacrifícios que eram realizados na *Íliada*: “Pós ter franqueado com a chave o recesso sagrado do templo,/ tome no manto maior que na régia bem-feita se encontra,/ o de mais fino lavor e que ao peito mais caro lhe seja,/ e sobre os joelhos de Atena, de belos cabelos, deponha./ Mais: doze vacas prometa imolar no interior do santuário ainda indomadas, apenas de um ano, sendo ela benigna/ para a cidade, as esposas dos Teucros e nossos filhinhos,/ longe mantendo dos muros sagrados de Troia o Tidida,/ suscitador poderoso do Medo, selvagem guerreiro,/ o qual, afirmo-o, é o mais forte de todos os homens Acaios.” (*Íliada*, VI, 89-98). Aqui vemos o sacrifício de vitelas ao longo de um ano em troca de algumas *vantagens*. Percebemos a doação de peças de panos preciosas e sacrifícios de animais que são fontes de alimento – podemos discutir o grau, mas há algo de crueldade para agradar os deuses: se desfazendo de mantos e comidas ao mesmo tempo em que se sacrifica animais vivos (vacas).

Mas voltemos ao martírio voluntário. Não obstante as várias ocasiões em que o próprio mérito para se tornar líder de algumas comunidades contava com uma espécie de provação através do autossacrifício, Nietzsche cita alguns exemplos e rituais, ou melhor, processos de martirização que várias comunidades propunham àqueles que desejassem colocar-se à prova para saber se seriam aptos a ocupar uma alta posição – justamente aquela espécie de semideus e legislador que comentamos:

As receitas para tornar-se um curandeiro entre os índios, um santo entre os cristãos da Idade Média, um *angekok* entre os nativos da Groenlândia, um pajé entre os brasileiros, são essencialmente as mesmas: jejum absurdo, prolongada abstenção sexual, ir para o deserto ou subir a uma montanha ou um pilar, ou “pôr-se num velho salgueiro com vista para um lado” e não pensar em nada que não produza arrebatamento e confusão espiritual. (A, §14).

As receitas são parecidas dentre os mais diferentes povos: um curandeiro entre os índios, um santo entre os cristãos, um *angekok* entre nativos da Groenlândia, um pajé entre os brasileiros. Para se tornar qualquer um destes seres grandiosos, cada qual em sua respectiva comunidade e período *histórico*, era necessário passar por uma provação através de várias privações pessoais: era preciso aplicar a si mesmo sofrimentos voluntários, evitar se alimentar, isto é, evitar algo essencial ao instinto de sobrevivência. Era preciso desafiar os instintos mais básicos da autopreservação. A individualidade e, conseqüentemente, a imprevisibilidade não ultrapassava a superação apenas dos costumes: via-se agora a suplantação dos próprios fundamentos fisiológicos, necessários para que um ser vivo se mantenha vivo.

Como não impor a estes personagens a ligação mais íntima com a divindade? Dentre todos os exemplos citados por Nietzsche, percebemos que eles possuem uma relação muito próxima com os deuses. O que significa, para selecionar um exemplo mais próximo de nossa história, ser um santo entre os cristãos? Ter o poder de guiar multidões, de falar em nome de Deus, praticar milagres com as próprias mãos, curar doenças, ajudar os miseráveis, livrar a comunidade do humor demoníaco presente? Que se pese a efetivação ou não de todas essas práticas. Digno de ressalva é que, aberto esse leque de possibilidades de atuação diante de uma comunidade, o santo se torna um canal de comunicação com a divindade: o que o santo diz, na verdade, é o que Deus quer dizer.

Na mitologia cristã, tanto o Novo quanto o Velho Testamento estão cheios de passagens onde se referenciam os mártires¹⁰⁹. Há uma ligação direta entre a inspiração divina e o processo de autossacrifício. É Deus que ajuda a curar todo o sofrimento autoinfligido.

¹⁰⁹ Sobre isso, conferir (URBANO, 2006).

Inspiração divina e martírio andarão sempre associados, sobretudo nos relatos dos diálogos judiciais que os mártires perseguidos enfrentam, como aparecem anunciados nos vários Evangelhos. *A certeza da inspiração divina naquelas circunstâncias acaba por tornar a perseguição quase como situação privilegiada para a missão e o mártir torna-se um missionário especialmente eficaz.* Esta certeza quanto à inspiração divina do mártir ganha especial relevo em certos relatos em que o martírio é sobretudo formulado como uma experiência mística. (URBANO, 2006, p.339 – grifo nosso).

Para concluirmos este exemplo do cristianismo, notemos o seguinte: a dor autoinfligida é absolutamente aturável porque a ideia de “inspiração divina” diante da atitude do autossacrifício se faz presente para fins de convencimento. Conforme o trecho acima, os missionários, com suas missões de conversão dos povos, tornavam a sua tarefa mais fácil à medida que eram vistos como mártires. A relação entre autossacrifício e divindade, no caso do cristianismo, engloba uma relação ainda mais profunda: o Deus na cruz¹¹⁰. A base de todo cristianismo encontra-se vinculado ao martírio, pois a ideia de que Deus ofereceu seu Filho para morrer pelos pecados da humanidade¹¹¹ infla o pensamento acerca da relevância que *todos* os seres humanos têm para a divindade¹¹². Essa proximidade, agora supostamente possível, fez uma reviravolta na história dos valores e ideias, uma vez que, anterior à moral cristã, era o Império Romano que, com seus vários deuses e conquistas territoriais, dominava grande parte da Europa.

A partir disso, seria possível afirmar que Jesus foi um louco tal como Nietzsche caracteriza e considera em A §14? Talvez não seja possível responder a essa pergunta categoricamente, mas podemos elencar características: imprevisibilidade, temor e martírio. Se juntarmos estas três e, por fim, considerarmos que houve a mudança de valores com a ascensão do cristianismo, podemos levar adiante tal hipótese. Aqui, encerro esta discussão por se tangenciar, caso avancemos nisso, do nosso objetivo que é apresentar uma característica do martírio para fins de convencimento da loucura ou, o que daria no mesmo, do convencimento da ligação com a divindade.

Se abstrairmos a especificidade cristã, podemos aplicar quase que de maneira *geral* essa proposta diante do jugo da moralidade do costume: o louco representa a vontade da

110 Algumas passagens como João 7:28-29, afirmam que o filho de Deus é também parte dele, não sendo completamente errôneo chamá-lo, portanto, também de Deus.

111 Cf: 2 Coríntios 5:15; João 6:16-17.

112 Nietzsche, em GM II §21 e §22, leva à máxima consequência a relação entre credor/devedor e afirma que a dívida, depois do sacrifício de Deus na cruz, torna-se impagável. Ou seja, a humanidade está condenada à culpa diante de um único Deus. Chama também essa vontade de sentir-se culpado de “loucura da vontade” – podemos supor que tal loucura é provocada a partir daquela primeira, a de “acreditar” no deus na cruz. Aqui talvez *loucura* não tenha a conotação que pretendemos expor partindo do §14 de *Aurora*, então nos limitaremos apenas a esta referência da *Genealogia*, por enquanto.

divindade. Louco porque é imprevisível e não se coloca diante da universalidade das regras da comunidade – agora ele é um indivíduo divino. E enquanto indivíduo não é mais visto como infrator diante dos costumes, mas uma espécie de salvador: pois seu autossacrifício foi a prova de convencimento necessária que a comunidade precisou para aceitar a companhia divina que ali estava. O indivíduo passa de *imoral* para *o mais moral*.

Todos os guias espirituais dos povos, que conseguiram mover algo na lama inerte e fecunda dos seus costumes, necessitaram, além da loucura, do martírio voluntário, a fim de conquistar fé – quase sempre, e sobretudo, fé em si mesmos! Quanto mais seu espírito andava por novas trilhas e, portanto, era atormentado por remorsos e angústias, tanto mais cruelmente enfureciam-se eles com a sua própria carne, os próprios apetites e a própria saúde – como que para oferecer à divindade uma compensação de prazer. (A, §18)

Todos aqueles exemplos de líderes de povos que citamos com referência ao §14, precisaram conquistar fé. A loucura e o martírio voluntário foram o meio para alcançar isso, sobretudo um sentimento de bem-estar consigo mesmo diante dessa fé. Era imprescindível convencer, além do *povo*, também a si mesmo. Loucura e autossacrifício, portanto, andam juntos quando relacionados à história da moralidade.

Na sequência do §14, as aspas de Nietzsche são sintomáticas da perturbação psicológica acometida por aquele que se pretendia louco a fim de se colocar acima dos costumes:

Quem ousa lançar um olhar ao deserto das mais amargas e supérfluas aflições da alma, em que provavelmente languesceram os homens mais fecundos de todos os tempos! Ouvir aqueles suspiros dos solitários e transtornados: “Oh, deem-me loucura, seres celestiais! Loucura, para que eu finalmente creia em mim mesmo! Deem-me delírios e convulsões, luzes e trevas repentinas, apavorem-me com ardores e calafrios que nenhum mortal até agora sentiu, com fragores e formas errantes, façam-me urrar e gemer e rastejar como um bicho: mas que eu tenha fé em mim mesmo! A dúvida me devora, eu assassinei a lei, a lei me assusta como um cadáver a uma pessoa viva: se eu não for *mais* do que a lei, serei o mais abjeto dos homens. O novo espírito que está em mim, de onde vem ele, se não de vocês? Provem-me que sou seu; somente a loucura me provará isso”. (A, §14)

Diante da noção de moralidade do costume, tudo o que é individual passa a ser considerado imediatamente como ofensa, como *imoral*. Enquanto a obediência ao costume é o que constitui a moralidade, todo aquele que tende a agir de acordo com algum instinto pessoal, ou seja, que não esteja diretamente ligado à tradição, será visto (e verá a si mesmo) como *mal*. Nestes casos, caso o indivíduo não consiga reprimir a si mesmo, a própria comunidade dispõe de mecanismos para tal repressão, como é o caso do castigo. Com a loucura, o instinto pessoal toma outro sentido: não mais se reprime, mas procura em algo divino uma justificativa para que não se pereça enquanto ser humano. O “assassinato da lei”,

expresso na citação acima, é o sentimento que toma a imaginação daquele que se percebe constituído de pensamentos e inclinações adversas daquelas tradicionais. Como então conseguir lidar com essa tensão? Procurando a justificativa divina e, através da loucura que será *demonstrada* na prática através de atos de autossacrifício, afirmando suas próprias ideias com a possibilidade de subverter a própria tradição.

Portanto, ao desafiar a lei restam duas consequências: ou ser castigado de acordo com os costumes, ou conseguir provar a companhia divina que servirá para a alteração dos costumes. E, como sugere Nietzsche em A §14, a última opção com frequência conseguiu muito bem seu objetivo. Em A §18, Nietzsche conclui com algumas características, não sobre a loucura ou sobre o martírio, mas sobre a moralidade do costume. E sim, agora tanto a loucura quanto o sofrimento são vistos como positivos:

o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! (A, §18 – grifo nosso).

Durante o processo de moralidade do costume não só a loucura era coisa divina, mas também o sofrimento era virtude! Vimos a relação entre estes dois no decorrer desta parte, um serve à prova do outro. O sofrimento era virtude porque o raciocínio (errado) dizia que os deuses tratavam desfavoravelmente aqueles que não sofriam, que eram alegres. Os costumes e a tradição possuíam um íntimo mecanismo para manter sempre à vizinhança da imaginação dos membros da comunidade o sentimento de temor: uma vez que o castigo era uma espécie de reparação, através da crueldade, o sofrimento torna-se louvável. Se alguém que cometeu alguma infração, um criminoso, pode se retratar através do castigo diante da divindade, imagine aquele cujo sofrimento é autoinfligido, isto é, que sofre sem ter cometido qualquer infração! Se ao criminoso havia a reparação através do sofrimento, quem não havia cometido crimes, mas se dispunha a se auto-sacrificar para a divindade pensava andar numa via de mão única. É como se raciocinassem assim: “não cometi infrações, mas ainda assim me sacrifico diante da divindade, não para reparar qualquer possível dano, mas para lançar-lhe uma satisfação prazerosa no mais alto grau, assim a divindade estará comigo.”

Por fim, vale destacar tangencialmente que Nietzsche lança mão de uma percepção negativa, tendo em vista seu o projeto filosófico, ao martírio. No §53, do *Anticristo* (1888), Nietzsche faz sua crítica, citando outra obra anterior, *Assim Falou Zaratustra* (1883-85), ao

martírio¹¹³. A tensão se inicia entre “verdade” e “mártires”. O autossacrifício, portanto, não prova nada em favor de uma verdade, como parece acontecer no período da moralidade do costume, onde o martírio está intimamente ligado à divindade. Nietzsche vai além do sofrimento e diz que “as mortes dos mártires, diga-se de passagem, foram uma calamidade na história: elas *seduziram...*”(AC, §53). A conclusão errônea de que há algo numa causa pela qual alguém sofre ou morre, segundo o filósofo, “prejudicou a verdade” (AC, §53). “Altera o valor de algo o fato de alguém dar a vida por ele?” (AC, §53). Como foi possível que o sofrimento e o autossacrifício convencesse e provasse o valor de uma causa ou de uma ideia ou de um deus? Fato é que, na perspectiva de Nietzsche isso ocorreu durante o período mais longo da humanidade e o autossacrifício era um elemento de convencimento acerca da loucura divina.

4.3 A loucura enquanto tradição

Investigamos algumas características da *loucura* tal como Nietzsche a percebe e que devemos manter em mente: a imprevisibilidade, o caráter de causar temor e o martírio. Outra coisa importante de se lembrar são nossas ênfases às expressões *suposta* e *errônea*, ao nos referirmos à possessão divina que a loucura pretendia mostrar. Não haviam deuses, não havia possessão de fato, mas apenas uma aparência de tal ato. “Como parecer louco não o sendo?”, Nietzsche também pergunta¹¹⁴. E, a nosso ver, há um caminho parecido para conseguir atingir tal objetivo: é a própria tradição que possibilita a *performance* da pessoa louca, independentemente de quais costumes estejam em prática.

A que deuses, por exemplo, se identificavam aqueles oráculos, poetas e xamãs que mencionamos no início da nossa discussão? Eram deuses novos, criados a partir do indivíduo louco? A que deus Jesus se sacrifica? Era algum deus que ele próprio conhecia e os demais não? Ao refletir sobre isso chegamos a uma conclusão, que pretendemos esmiuçar na sequência: as divindades das épocas dos oráculos, poetas e xamãs eram deuses já bem conhecidos da comunidade; da mesma forma que o deus ao qual Jesus faz referência era o deus judaico. Eis a conclusão: a própria tradição deixa brechas para a atuação da loucura. Ou será que a tradição fomenta a loucura?

113 ZA II, Dos Sacerdotes

114 A §14

O que possui a característica de autoridade dentro de toda nossa discussão neste trabalho? Sem dúvida é a tradição. Relembremos: “O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas por *ordena!*”, e mais, o sentimento ante a tradição “é o medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado...” (A, §9). A tradição estabelece a hierarquia dos costumes, quais devem ser realizados com mais frequência e vice-versa; e estabelece também uma hierarquia de valores, isto é, quais devem ter mais ou menos valor: a crença em deuses, por exemplo, está no topo da hierarquia.

A tradição é sempre um intelecto superior que manda, independente dos costumes¹¹⁵. A tradição é o que ordena qual costume será valorado de maneira louvável ou qual será desfavorável. Supondo a tradição como um jogo, os costumes e seus valores como peças. Nisso inserimos a loucura. Ela é tão tradicional quanto qualquer outro costume. Assim sendo, por que a loucura foi necessária para alternância das ideias, costumes e valores? Porque ela possui um papel essencial para a tradição. Se, como mencionamos, a loucura esteve presente na (suposta) divindade, foi isso que a possibilitou avançar enquanto autoridade. O que significa *divindade*? Ora, é a autoridade de maior valor sob jugo da tradição. Ao se unir aos deuses seja enquanto possessão ou não, seja ao se prestar ao papel de autossacrifício, a proximidade da loucura é sempre com aquilo que está no mais alto valor em determinada tradição: em épocas onde a religião coordenava a vida da comunidade, a loucura estava do lado dos deuses. Não por acaso Nietzsche encerra o aforismo §14 com uma observação diante do período mais “fecundo em santos” do cristianismo:

no tempo em que o cristianismo provou mais fartamente a sua fecundidade em santos e anacoretas, acreditando assim provar a si mesmo, havia imensos manicômios para santos fracassados em Jerusalém, para aqueles que nisso haviam gasto seu último grão de sal. (A, §14)

Estes loucos fracassados (ou, o que dá no mesmo, “santos fracassados”), de acordo com o percurso que o aforismo toma, são aqueles que não conseguiram convencer os outros ou a si mesmos de estarem na companhia, parcial ou completamente, da divindade – o motivo para isso foi, segundo Nietzsche, a quantidade elevada de santos e anacoretas, o que levou o cristianismo acreditar que, por conta disso, provara a si mesmo. A religião justificada pela quantidade de loucos imprevisíveis, passivos de temor e com a capacidade para o autossacrifício. Vários seres, portanto, imaginando-se ao lado da divindade por conta do título “santo”. Apenas a crença da companhia de um ser superior poderia se colocar diante da

115 Lembremos o conceito de costume “maneira tradicional de agir e avaliar” (A §9)

autoridade superior da tradição: o convencimento dessa crença diante de si mesmo é essencial.

Ao lado de que a loucura procurava sua relevância? Eis o ponto: ao lado da própria tradição! Neste sentido, a ironia de Erasmo de Rotterdam tem sua importância, ao dar voz à loucura que exclama: “Eu, de minha parte, acho-me perfeitamente servida por todos e em todos os lugares, quando os corações me possuem, *os costumes me refletem* e a vida é a minha imagem.” (ROTTERDAM, 2000, p.57 – grifo nosso). Os costumes refletem a própria loucura. Que outra coisa seria afirmar isso se não houvesse o suporte da tradição que, ora a este ora àquele costume delibera uma possível ascensão à loucura e, assim, permite que a engrenagem da mudança dos valores continue a trabalhar? Os costumes refletem a loucura porque refletem também a tradição, nisso não há exagero.

Mas refletir significa o que? Se a premissa que estamos apontando for aceita, a saber, de que a loucura é a companhia para a mudança dos valores e ideias, então ela pode também ser considerada a *origem* dos novos costumes. Se imaginamos que estes novos costumes se instauram e permanecem, temos, no mínimo, uma tradição partindo de uma situação, mesmo que em um primeiro momento, da loucura. Até que o produto da própria loucura se torne a generalização, a regra e o costume.

Não sem motivo tentamos identificar alguns nomes tipicamente elevados ao nos referir ao louco, nomes estes que Nietzsche fez questão de destacar, por exemplo: gênios, espíritos superiores, grandes ou fecundos, homens superiores, homens de peso. Afinal, era preciso ser *homens superiores* para que a utilização da loucura obtivesse seu êxito. Há observações muito pertinentes no *Crepúsculo dos Ídolos* a respeito do *gênio* que tornará possível um paralelo com o tipo louco:

O gênio – em obra, em ato – é necessariamente um esbanjador: no fato de ele *gastar tudo* está sua gradeza... O instinto de auto-conservação é como que suspenso; a violenta pressão das forças que fluem não lhe permite nenhum cuidado ou prudência. As pessoas chamam isto “sacrifício”; louvam seu “heroísmo”, sua indiferença para com o próprio bem-estar, sua devoção a uma ideia, uma grande causa, uma pátria: tudo mal-entendidos... Ele flui, transborda, gasta a si mesmo, não se poupa – com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar de um rio se dá involuntariamente. Mas, como as pessoas devem muito a tais explosivos¹¹⁶, também lhe deram muito em troca, por exemplo, uma espécie de *moral superior*... Pois esta é a forma da gratidão humana: ela *compreende mal* seus benfeitores. – (CI, IX Incursões de um Extemporâneo, §44).

116 No início dessa seção, Nietzsche escreve que os gênios são explosivos.

Vale aqui destacar dois pontos que corroboram com nossa hipótese: primeiro, o gênio é visto como aquele que se sacrifica, pois não possui cuidado ou prudência; segundo, a moral superior que as pessoas atribuem ao gênio: aqui também entra a percepção de convencimento através do martírio, pois os membros da comunidade atribuem ao *louco* ou *gênio* um valor superior diante de sua atuação que parece ser auxiliada pela divindade o que, conclui Nietzsche, é uma má compreensão. Portanto: Nietzsche não faz referência, na seção acima de *Crepúsculo*, ao louco. Não obstante, conforme ele mesmo já fez a relação entre o gênio e o louco¹¹⁷, para além disso, é possível perceber as aproximações.

Retomemos um pouco para uma melhor explanação. Toda a premissa que tomamos neste capítulo gira em torno da afirmação de Nietzsche de que a loucura foi o que possibilitou a mudança dos costumes, a porta aberta para a nova ideia etc. Mas aqueles *loucos* que realmente conseguiram atingir tal objetivo, foram seres superiores¹¹⁸, isto é, legisladores, líderes espirituais, curandeiros. A isso podemos contrapor o seu oposto: alguém tido por escravo, tomando por exemplo uma comunidade antiga, sendo louco, teria chances de alçar voo e alternar o rumo das leis e costumes?¹¹⁹ É difícil conceber aqui uma resposta afirmativa.

Portanto, como os predicados de *superior* ou *gênio* são lançados ao seres? Eles precisam passar pela própria moral a qual são inseridos, é preciso transbordar a taça com o líquido da moral. É necessário se *infectar* de toda possibilidade dessa moral. Nietzsche não concordaria que para se curar de uma doença seja necessária apenas permanecer na saúde, ou melhor, que para mudar uma moral seja necessário apenas agir contra suas premissas. Pelo contrário, é necessário ser o mais moral, só assim há a oportunidade de superação.

Nos soa muito parecido com a percepção do tipo filósofo que Nietzsche tem no *Caso Wagner* (1888). Ali ele observa: “Se nestas páginas eu proclamo a tese de que Wagner é *danoso*, quero do mesmo modo proclamar *a quem*, não obstante, ele é indispensável – ao filósofo. Outros poderão passar sem Wagner; o filósofo não pode ignorá-lo.” (CW, prólogo). No mesmo prólogo, Nietzsche caracteriza Wagner como doença, mas para o filósofo, uma doença necessária. Wagner representa um tipo *decadente* que o filósofo certamente veria

117 Tal aproximação é feita em HH I §164

118 A §14 “todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, *caso não fossem realmente loucos*, senão tornar-se ou fazer-se loucos...”

119 Não pretendemos analisar este aspecto neste trabalho, mas é digno de nota que, para Nietzsche, principalmente na *Genealogia*, houve uma inversão de valores, onde a moral dos escravos passou a dominar. Há toda uma teoria filosófica por trás, o que não invalida nossa argumentação. Sobre isso, verificar toda a primeira dissertação da *Genealogia*. Também em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche nos informa como algo *fraco* consegue se sobrepor ao *forte*: “na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la.” (CI, VII Os ‘melhoradores’ da humanidade, §2).

como síntese da modernidade. Deixemos Wagner de lado, e atentemos a esta relação: passar pela doença para chegar à cura; a doença como precursora da saúde¹²⁰. Esta é a hipótese que estamos lançando aqui para relacionar a loucura à tradição. Os seres grandiosos precisaram passar por toda moral, precisaram tornar-se maduros nela! Isto é, foi preciso ser criado dentro de determinados valores para que, individualmente, a inclinação à valores contrários se manifestassem. Mas, como foi possível individualmente manifestar-se contrário à força dos costumes? E aqui sustentamos que apenas *sere superiores* ou *gênios*, inquietados com a crença nas regras, ao manifestar-se contrários estavam à beira da loucura e, através dela, conseguiriam alternar os valores¹²¹.

Nos é um pouco difícil conceber que qualquer indivíduo que esteja numa ‘classe’ baixa dentro de uma comunidade, só por ter resquícios de loucura, obtivesse êxito ao se impor diante dos costumes a fim de alterá-los. De todo modo, é necessário que tais indivíduos experimentem o mais profundo possível toda a constituição de normas da comunidade, mesmo que não se identifiquem com elas. A tradição é o único caminho possível para superação dela mesma. Assim mudam-se os valores e costumes, muda-se portanto a maneira tradicional de agir e avaliar, mas a tradição se mantém enquanto forma ou estrutura: ela ainda ordena, ainda possui ares autoritários e provoca temor – por isso é importante quando Nietzsche nos afirma que ela ordena independentemente de ser algo útil ou não.

Podemos lançar mão de um exemplo histórico, para fins de melhor entendimento. Imaginemos como ocorreu, ao menos em princípio, a Reforma Protestante. Lutero e suas teses possibilitaram uma quase completa reavaliação, isto é, uma nova interpretação dos preceitos bíblicos e a maneira de aplicá-los. Lutero, que estava intrinsecamente ligado à igreja, foi quem conseguiu essa espécie de *mudança*. Lutero, o mais moral e louco: mais moral porque era diretamente ligado à igreja; louco porque desafiou valores bem estabelecidos da época. Teria Lutero clamado que uma divindade estava do seu lado para arriscar um confronto assim? Por certo que houve variáveis que corroboraram para tal evento, no entanto, é válido

120 Em *Humano I*, Nietzsche se utiliza de uma percepção parecida, isto é, da superação de uma coisa para chegar ao seu oposto e não apenas negando uma a partir da outra. Neste caso, a ‘oposição’ se dá entre o ser humano consciente da culpa e o ser humano consciente da inocência. Estes conceitos não nos são importantes aqui, mas a relação estabelecida entre ambos sim: “um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje se produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele.*” (HH I, §107)

121 A lógica que imaginamos aqui é a mesma, por exemplo, das vacinas: são aplicadas, a fim de estimular a criação de anticorpos, partes do próprio vírus. Assim, para que se esteja protegido contra o vírus é necessário antes infectar-se dele.

notar que a mudança ocorreu através de alguém que estava profundamente imerso no cristianismo. Mesmo que não se tenha mudado de moral ou de religião, a reavaliação do modo de conceber Deus, da dignidade e sacralidade do trabalho, a Bíblia amplamente traduzida, o que significou um contato direto por parte dos fiéis com as palavras sagradas etc... tudo isso possibilitou ao menos mudanças dentro da própria moral/religião.

Mas qual foi o impacto da reforma protestante diante da tradição? Segundo Mendes:

A revolução protestante consistiu em romper, de um só golpe, com toda tradição, valores e princípios da Cristandade medieval, contribuindo de modo direto ou indireto, para a transformação da sociedade europeia, não só no campo religioso, como também nas esferas políticas e econômicas, e como toda autêntica revolução, a Reforma Protestante foi um fator de profunda divisão e contenda social, já que nos anos posteriores, quase toda Europa foi incendiada por rebeliões e guerras civis entre grupos de católicos e protestantes. (MENDES, 2017, p.49)

À tradição podemos, portanto, atribuir as características que mencionamos: a imprevisibilidade e o poder causar temor. E, no caso de Lutero, o martírio se encaixa bem àquelas palavras a ele atribuídas: “Estou aqui, não posso agir de outro modo”. Diante de toda possibilidade de punição pela sua “heresia”, Lutero assumiu o risco e colocou a própria vida em defesa de sua causa. O exemplo de Lutero, a nosso ver, representa um indicativo valioso para sustentar a hipótese de que apenas aquele ser maduro dentro de uma moral conseguiria uma mudança.

A rigor, o cristianismo não foi superado, apenas reavaliado. Contudo, o ponto que queremos chamar atenção é justamente o do abalo sofrido pela tradição na época da Reforma¹²², partindo de alguém ligado completamente à tradição.

Mas retomemos o resumo até aqui. Vimos que a loucura é performática, isto é, ela disfarça uma suposta possessão ou uma proximidade com algo divino para se efetivar; ganha adeptos e convence a partir do martírio e da imprevisibilidade. Não obstante, lançamos mão de outra hipótese: a tradição enquanto loucura! A suposta possessão, o suposto avizinhamo da divindade ante o ser louco só faz sentido se o louco em questão estiver imerso na própria tradição: imersão tal que possibilitará a ascensão à superioridade de tal indivíduo diante da comunidade.

Portanto, a loucura teria seu caráter de subversão, de mudança diante de leis e regras gerais dentro de uma comunidade. Mas, temos ao menos duas faces da loucura neste sentido: se por um lado ela rompe uma tradição, por outro também instaura novos valores que,

122 A §88 “A mais significativa realização de Lutero foi a desconfiança que despertou pelos santos e toda a *vita contemplativa* cristã.”

consequentemente, formarão outra tradição. A tradição não só deixa brechas para a loucura, ela é condição necessária para alcançá-la. No jogo dos valores e costumes, a tradição espalha a doença enquanto promete a cura: ela própria é imprevisível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral, nosso trabalho aborda um tema sobre ética na filosofia de Nietzsche, se é que podemos pensar assim. Pois, como mencionado algumas vezes ao longo da dissertação, Nietzsche não pretende uma fundamentação da ética ou da moral, isto é, ele não propõe prescrições para o agir, muito menos as defende. Antes, é feita uma denúncia a esse modo de pensar a moral, que parte do pressuposto da moral mesma como dada. E, neste ponto, identificamos que na reflexão feita por Nietzsche, através do processo da moralidade do costume, uma outra maneira de analisar as problemáticas sobre a moral surge.

Não obstante, vale destacar um ponto para justificar nossa motivação sobre o tema da moralidade do costume, a saber, que em vários momentos da sua produção filosófica, Nietzsche oferece um *sobrepeso* à moral, ou seja, ela é simbolicamente colocada como pano de fundo das demais discussões. A tal ponto que, segundo nos parece, não seria possível uma teoria do conhecimento pura, ou uma pura metafísica, sem a influência de uma moral, qualquer que seja. E nesse ponto é possível encontrar, na obra publicada de Nietzsche, alguns indícios que não deixam nossa interpretação sem uma base fundamentada.

O terreno da moral merece atenção, pois a impressão que se tem, com o desenrolar da filosofia nietzschiana, é que esse tema ganha destaque sobre os demais. Em *Humano, Demasiado Humano* (1878), Nietzsche dedica um capítulo para tratar da moral. Mas em *Aurora* (1881) já se encontra assumido, no subtítulo, o tema central da obra: *reflexões sobre os preconceitos morais*. A explicação simples que se dá à gênese da moral, a partir da moralidade do costume, tal como Nietzsche apresenta no §9, ressalta alguns desses preconceitos.

Em obras maduras, frases como: “temos que atirar na moral” (CI, I §36), “precisamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM, Pr. §6) e “se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira.” (ABM, §6) nos fazem atentar para uma possível sobreposição desse tema. Em *Ecce Homo* (1888), um dos últimos escritos de Nietzsche, no capítulo em que é dedicado à *Aurora*, afirma: “Com esse livro [Aurora] começa a minha campanha contra a moral.” (EH, Aurora §1). Por que, então, devemos mirar os holofotes para a moral? Porque, a partir das perspectivas de análise sobre a moral, percebe-se que todas as demais áreas do conhecimento passam a render-lhe tributo,

sendo possível identificar, por exemplo, que o desenvolvimento da ciência, que busca a verdade a todo custo, tem como base uma prerrogativa moral.

As considerações de Moura sobre tal *privilégio* do tema da moral na filosofia nietzschiana nos soa pertinente:

A análise nietzschiana do valor de nossa civilização suscita uma questão prévia, que não é de método, mas de tema. Entre todos os conteúdos que compõem a “civilização ocidental”, a moral será o “objeto” privilegiado pela investigação de Nietzsche. Se nossa civilização é um mapa-múndi composto dos territórios filosofia, ciência, arte, política e moral, é a moral que merecerá a atenção especial do filólogo (...). De onde vem essa precedência do território moral diante das outras regiões de nossa “civilização”? Por um lado, não se deve imaginar que essa precedência da moral seja sinônima de uma exclusão, do campo da análise, dos demais territórios. Ao contrário, se a moral é privilegiada é porque, através dela, todos os outros conteúdos de nossa civilização estarão sendo visados. (MOURA, 2005, p.57 e 58)

Partindo, então, da análise da moral, pode-se chegar ao conhecimento acerca dos outros campos do conhecimento, pois ao que parece, todos estão subordinados aos valores morais da época em que surgem, pois “originalmente tudo era costume” (A §9).

Com o processo da moralidade do costume, percebe-se uma tentativa de adentrar ao mais profundo no solo da moral, a própria gênese soa grosseira e de difícil aceitação. Supomos uma comparação: em dias atuais somos bombardeados por pressões externas para agirmos de determinada maneira, a tal ponto que agir de tal modo é bom e o contrário mal; mas, se ao investigarmos o porquê isso se dá, nos assustamos, pois nem sempre existiram tais costumes. Mas se eles são bons, porque não existiam antes? O bom nem sempre existiu?

Eis um ponto revelador ao tentar compreender a análise de Nietzsche sobre a moral: várias morais já usufruíram de seu reinado e provavelmente outras o farão. Mas onde está o choque em tal reflexão? Justamente no grau inflado em que se acredita ser bom só por seguir um costume. O processo da moralidade do costume *revela* o quão pouco valor possui uma concepção atual se observada de uma cultura diferente. E mais! Que esta, talvez, seja inclusive a causa daquela, isto é, que o que se considera bom hoje pode ser efeito do mais terrível costume de antes.

A ideia de volatilização talvez seja de grande valor para compreender o ponto de contraste que Nietzsche traz já no início do §9, a saber, sobre períodos inteiros de humanidade por um lado e seres modernos de hoje por outro, que é investigado em nosso primeiro capítulo. Não obstante, a ideia de volatilização aparece para anunciar tal contraste: nos dias atuais o “poder do costume está enfraquecido” e “o sentimento da moralidade se volatilizou” (A §9), diferente de épocas passadas, onde tudo era costume. Quando um poder tão

importante, segundo Nietzsche, como é o poder do costume, se enfraquece e se evapora, ou seja, torna-se imperceptível e se esvanece, vêm a ser difícil pensar ou analisar a procedência da moral. Isso porque costume e moral são quase indissociáveis, e o movimento que fazemos na dissertação, ao separá-los, atendeu a uma tentativa de análise minuciosa de cada expressão na obra de Nietzsche.

Como lidar então com as percepções fundamentais sobre a gênese da moral? A evaporação de sentimentos fundamentais acerca da moral faz com que outra coisa assuma o lugar de sua *fundamentação*. Qual é a procedência da moral? Ela pode ser divina, intrínseca à alma como pareceu pensar Kant. Mas, o que investigamos é que a moral tem história, que é possível chegar a algumas hipóteses sobre uma história não metafísica da moral. E, enquanto hipótese, sem o peso de ser absoluta, eterna, imutável etc.

Portanto, inicialmente abordamos uma perspectiva da história, tanto da consideração moderna quanto da história de tempos antigos, não para traçar modos diferentes de ambas, mas para enfatizar que antes mesmo da proposta moderna com sua *história mundial* havia importantes relações que constituíram a humanidade que se conhece. A rigor, a história mundial leva em conta apenas um pedaço pequeno do mundo e o resto que não se leva em conta foi decisivo para a formação do ser humano, segundo Nietzsche (A §18). Assim, com a hipótese de períodos inteiros antigos da humanidade, o filósofo lança mão dos conceitos mais gerais que formam um tripé *conceitual* sobre a moralidade do costume: moralidade, costume e tradição.

Com essas três noções, nosso capítulo segundo se debruçou sobre as análises intrínsecas a cada uma, com destaque a pontos importantes sobre o processo como, por exemplo, a obediência, a autoridade superior, o sentimento do medo etc. Também, torna-se mais clara a tensão que perpassa todo nosso trabalho: indivíduo e comunidade. A repressão do individual, a alta avaliação da comunidade e dos seus costumes, a tentativa de tornar o ser humano o mais previsível possível através de leis e normas que indicavam a direção *permitida* para a vida... toda essa violência se explicita no mal estar individual, na percepção de cada qual com sentimento ruim acerca de si mesmo por pensar diferente da lei.

Mas, se o próprio indivíduo não reprime a si mesmo, a comunidade acabar por fazê-lo. O castigo é abordado quase como um tema a parte, mas sempre relacionando-o com o processo da moralidade do costume. O castigo é, então, um mecanismo de impor, de causar medo, de coagir os indivíduos à obediência. Outros pontos como o sentimento do poder e o

prazer na crueldade, nos municia a afirmar que uma espécie de psicologia não deixa de fazer parte da análise nietzschiana sobre a moral. O castigo não pune somente porque algo está feito errado, mas para uma satisfação interna de todo um conjunto de pessoas, o que nos leva a imaginar o motivo de mascarar a crueldade através do castigo.

Se um membro da comunidade causa alguma ofensa ao costume, o castigo é aplicado. Com isso o conjunto de leis e normas consegue se manter em vigor. Com a *loucura* o mecanismo muda diante das leis e castigos. Pois, como afirma Nietzsche em A §14, a loucura é o que possibilita a nova ideia. O *louco*, ao ser comparado com humores naturais, no mesmo aforismo, transparece uma ideia de imprevisibilidade, que é o contrário do que se pretendia com a imposição dos costumes. A tensão entre comunidade e indivíduo aqui é reorganizada e, por um instante, torna-se possível que alguém altere ou abandone os costumes tradicionais.

Várias são as características desse tipo louco anunciado por Nietzsche, mas um ponto cardenal é a fé causada por ele, a ponto de que a crença em algo sobrenatural relacionado ao ser louco não é absurda. Mencionando Platão “mas na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura.” (*Fedro*, 244a), o filósofo alemão considera apenas uma parte da frase, cujos maiores bens vêm através da loucura; mas não menciona sobre a graça divina, e nos demoramos um pouco nessa análise também. Deuses como causa da loucura, causa da imprevisibilidade, causa do cálculo não previsto. Como se convence a crer em tal suposição? E que efeito tem a loucura dentro de uma tradição consolidada? Não é ela mesma um fruto da própria tradição?

Para os fins de convencimento, interligamos outra noção apresentada no §14, a saber, o martírio. O autossacrifício convence a favor de uma causa, ou ao menos causa comoção. Um tipo louco que não se enxerga refletido na regência dos costumes, para convencer, pode se utilizar deste autossacrifício, seguindo o raciocínio: “pode ser que os deuses nos tratem desfavoravelmente por nossa felicidade e benevolmente por nosso sofrer” (A §18). Há uma ideia de que o sofrimento precede um momento de boa aventura, o que justificaria tal crença no martírio.

Por fim, nosso trabalho pretendeu apresentar os principais aspectos do processo da moralidade do costume. E se considerarmos as palavras de Nietzsche no prólogo tardio de *Aurora*, “neste livro é retirada a confiança na moral – e por quê? *Por moralidade!*” (A, Pr §3), com a moralidade do costume a moral é repensada enquanto processo, enquanto procedência. O que significa agir por moralidade ao retirar a confiança na moral? Neste caso, começa a nos

aparecer pensamentos para levar em conta, sobretudo na discussão sobre a loucura, a ideia de *autossupressão da moral*. A moral como um escorpião, que fere a si mesma, que destrói a si mesma. Se a loucura é parte da tradição, de tal modo que participa também dos costumes, ao menos em certo sentido, loucura e autossupressão se assemelham. Mas este é um assunto para outra pesquisa.

Nos resta concluir que mesmo que o procedimento adotado por Nietzsche tenha como objetivo retirar a confiança na moral, isto não significa que a moral mesma tenha que deixar de existir. Na sequência o próprio filósofo nos informa o motivo: é por *moralidade* que se retira a confiança na moral. Ou seja, há uma obediência, há ainda um *tu deves* que não se assemelha em nada nem com a moralidade cristã nem com o “tu deves” kantiano. Nietzsche assume, nas obras de maturidade, de um critério para criticar a moral: a vida. E tal critério, mesmo inconfesso nas obras de outros períodos, ainda pulsa na mesma frequência. Por essa razão há uma tentativa de apresentar ao longo do trabalho alguns nomes que conflitam com a percepção de Nietzsche.

Contudo, um aspecto psicológico dentro da moralidade do costume realça o foco da hipótese nietzschiana, afinal, que tipo é esse que obedece logo a este costume? O que leva a valorar? Embora nossa pesquisa seja um primeiro passo para depois adentrar mais a fundo nas questões psicológicas mesmas, não perdemos de vista tais concepções. Pois, a conclusão da *Genealogia*, que “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (GM III, §28), nos indica um tipo que possui um horror ao vácuo, à falta de sentido, por conseguinte, “onde não se sabia explicar, aprendeu-se a criar.” (A §40).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, T. D. Sujeito, Liberdade e Responsabilidade em Nietzsche: uma reavaliação do valor dos valores. *Kínesis*. v.11, n.28, p.337-350. Marília – SP, 2019. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/9149>.
- APOLINÁRIO, J. A. F. O ‘mal’ da má consciência em Nietzsche. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. v.13, n.39, p.354-367. 2014. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://silo.tips/download/o-mal-da-ma-consciencia-em-nietzsche>.
- ARALDI, C. L. Nietzsche como crítico da moral. *Dissertatio*. v.28, p.33 – 51, Pelotas, RS, 2008. Acessado em 06/10/2021, no site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8846>.
- _____. Nietzsche e Paul Rée: acerca da existência de impulsos altruístas. *Cadernos Nietzsche*. v.37, n.1, p.71-87. Guarulhos/Porto Seguro, 2016. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://doi.org/10.1590/2316-82422016v3701cla>.
- ARRUDA, A. L. G. A pena e a moral do ressentimento em Nietzsche. *Revista pensamento jurídico*. v.10, n.2, p.235-263. São Paulo, 2016. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://fadisp.com.br/revista/ojs/index.php/pensamentojuridico/article/view/72>.
- AZEREDO, V. D. O Horizonte da Eticidade em Nietzsche. *Philosophica*. n.32, p.149-166, Lisboa, 2008.
- BLONDEL, E. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: *Nietzsche hoje?* Org. Scarlett Marton, tradução de Milton Nascimento e Sônia Salzstein Goldberg. Editora Brasiliense, São Paulo – SP, 1985.
- CAVALCANTI, A. H. Nietzsche, a memória e a história: reflexões sobre a segunda consideração extemporânea. *Philosophos*. v.17, n.2, p.77-105. Goiânia – GO, 2012. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/18860>
- CLARK, M. A contribuição de Nietzsche para a ética. Tradução de Ícaro Meirelles Figueredo. *Cadernos Nietzsche*. v.38, n.3, p.181-203. Guarulhos/Porto Seguro, 2017. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://doi.org/10.1590/2316-82422017v3803mc>.
- COSTA, A. L. As relações entre vida e moralidade em Nietzsche e as possibilidades de uma filosofia do direito a partir da interpretação de Mário Ferreira dos Santos. *Revista Opinião Filosófica*. v.8, n.2. Porto Alegre – RS, 2017. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/812>.
- DALLA VECCHIA, R. *O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências humanas. Campinas, 2014.
- DESCARTES. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Editora Unicamp. Campinas – SP, 2013.

DIAS, G. Aurora: uma virada metodológica na filosofia de Nietzsche. *Seara Filosófica*. n.9. p.217 – 235, Pelotas RS, 2014. Acessado em 28/10/2021, no site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/3927>

Dicionário Alemão Semibilingue para brasileiros – Wahrig. Organizado e atualizado por Renae Wahrig-Burfeind. Tradução de Karina Jannini e Rita de Cássia Machado. Ed. wmfmartinsfontes. São Paulo, 2011.

Dicionário Nietzsche. Organização GEN – Grupo de Estudos Nietzsche. Edições Loyola. São Paulo, 2016.

D’IORIO, P. *Nietzsche na Itália – A viagem que mudou os rumos da filosofia*. Tradução de Joana Angélica d’Avila Melo, Editada Zahar, Rio de Janeiro, 2014.

ELIAS, N. *O Processo Civilizador. Vol.1: Uma História dos Costumes*. Tradução de Ruy Jungmann. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 2011.

_____. *O Processo Civilizador. Vol. II: Formação do Estado e Civilização*. Tradução de Ruy Jungmann. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 1993.

FORNARI, M. C. O filão Spenceriano na mina moral de Aurora. Tradução de Maria João Mayer Branco. *Cadernos Nietzsche*, n.24, p.103-143. 2008. Acessado em 06/10/2021, no site: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7799>.

FREITAS, I. Teorias da história na historiografia de Ranke. *Ponta de lança – Revista eletrônica de história, memória e cultura*. v.13, n.25. São Cristóvão – SE, 2019. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/1982-193X>.

FREZZATTI JR. W. A. As noções de história na II Consideração Extemporânea e em Humano, Demasiado Humano. *Cadernos Nietzsche*. v.39, n.1, p.9-30, Guarulhos/Porto Seguro, 2018. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://doi.org/10.1590/2316-82422018v3901wafjr>.

GIACOIA JR, O. *Nietzsche*. Folha explica, PubliFolha. São Paulo, 2000

_____. *Nietzsche como psicólogo*. Editora Unisinos, Coleção Focus 6. São Leopoldo – RS, 2001.

_____. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. *Transformação*. v.12, p.97-132. Marília – SP, 1989. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/12239>.

_____. *Nietzsche x Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Casa da Palavra. São Paulo, Casa do Saber, 2012.

HEGEL, G. W. F. *A Razão na História*. Tradução de Beatriz Sidou. Ed. Centauro. São Paulo, 2004.

_____. *Filosofia de la história*. Traduzido por José María Quintana. Podium Obras Significativas, Ediciones Zeus. Barcelona, 1971.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2000.

_____. *Reason in History*. Translated by Robert S. Hartman. The library of liberal arts, published by The Bobbs-Merrill Company, Inc. Indianapolis, New York, 2013.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. Editora Unesp. São Paulo, 2009.

ITAPARICA, A. Nietzsche e o sentido histórico. *Cadernos Nietzsche*. n.19, p.79-100. Porto Seguro, 2005. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7822>.

_____. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, Demasiado Humano*. *Dissertatio*. v.38, p.57-77, Pelotas – RS, 2013. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8620>.

JANAWAY, C. *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford University Press. New York, 2007.

JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche – Uma biografia – Volume I: Infância, Juventude, os anos em Basileia*. Tradução Markus A. Hediger. Editora Vozes, Petrópolis, 2015.

_____. *Friedrich Nietzsche – Uma biografia – Volume II: Os dez anos do filósofo livre. (Primavera de 1879 a dezembro de 1888)*. Tradução Markus A. Hediger. Editora Vozes, Petrópolis, 2015.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Edições 70. Lisboa, 2011.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Monique Hulshof. Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco. Petrópolis – RJ, 2016.

Léxico de Nietzsche. Organização de Christian Niemeyer. Tradução de André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Visenteiner e William Mاتيولli. Edições Loyola. São Paulo, 2014.

LOPES, R. *Elementos de Retórica na Obra de Nietzsche*. 1999. Dissertação (Mestrado em filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 1999.

LUPO, L. “Diante da Lei”. A “moralidade do costume” entre Nietzsche e Kant. *Cadernos Nietzsche*. v.40, n.3, p.35-53, 2019. Acesso em 13/09/2022 no site: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/nXDGcSsbKnMv8R6PNMLcCrq/abstract/?lang=pt>.

MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro/São Paulo, 2017.

MARQUES, O. H. D. *Fundamentos da Pena*. Editora wmfmartinsfontes. São Paulo, 2020.

MATIAS, K. D. *A Loucura na Idade Média. Ensaio sobre algumas representações*. Dissertação (mestrado em história). Departamento de História, Estudos Europeus, Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2015.

MEDRADO, A. P. *Liberdade e Imoralismo em Nietzsche*. 2021. Tese (doutorado em filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

MENDES, E. Causas religiosas da reforma protestante. *Revista teológica Doxia*. v.2, n.2, p.47-65, 2017. Acesso em 30/06/2022, no site: <http://ead.soufabra.com.br/revista/index.php/teologia/article/view/14>.

MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. Ed. Martins Fontes, São Paulo – SP, 2005.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2016.

_____. *Anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2017.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2017.

_____. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2016.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2017.

_____. *Daybreak*. Edited by Maudemarie Clark and Brian Leiter. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge University Press. New York, 1997.

_____. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2017.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2015.

_____. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2013.

_____. *Humano, Demasiado Humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2017.

_____. *O caso Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. Ed. Companhia das Letras. São Paulo, 2016.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Tradução de André Itaparica. Ed. Hedra. São Paulo, 2017.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. Ed. Hedra. São Paulo, 2012.

NUSSBAUM, M. *A Fragilidade da Bondade. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. Ed. wmfmartinsfontes. São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, T. L. S. Os Fundamentos da História Enquanto Ciência e Disciplina Escolar: paradigmas e orientações delineadoras. *Revista do Instituto de Ciências Humanas*. v.10, n.13, p. 37-52. Belo Horizonte – MG, 2015. Acessado em 06/10/2021, no site: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/revistaich/article/view/11001>.

PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e a Auto-Superação da Moral*. Ediora Unijuí. Ijuí – RS, 2009.

PLATÃO. *Eutrífon*. Tradução de José Trindade Santos. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Série Universitária – Clássicos de filosofia. 1993.

_____. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Os Pensadores, Abril Cultural. São Paulo, 1979.

_____. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Editora Penguin Companhia das Letras. São Paulo, 2019.

RÉE, P. *A Origem dos Sentimentos Morais*. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. Editora Unifesp. São Paulo, 2018.

ROCHA, D. B. Georg Wilhelm Hegel e a História Universal. *Revista Seara Filosófica*. n.20, p.31-51. Pelotas – RS, 2020. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/18013>.

RODRIGO, L. M. Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica. *Educação e Sociedade*. v.27, n.95, p.523-539. Campinas – SP, 2006. Acessado em 17/03/2022, no site: <https://www.scielo.br/j/es/a/fSPmrvDfD6MzHVkgFpG5Skx/?lang=pt>.

ROSA, R. S. Nietzsche e as Razões da Culpa. *Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas*. v.13, n.24, p.35-50. Ilhéus – BA, 2013. Acessado em 06/10/2021, no site: <http://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/694>.

SANTOS, E. A. E. Historicismo, nação e raça: a construção da história-disciplina e as exclusões geopolíticas da razão. *Canoa do tempo*. v.10, n.1, p.89-104. Manaus, 2018. Acessado em 06/10/2021, no site: https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Canoa_do_Tempo/article/view/4453.

SANTOS, O. *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*. Dissertação (mestrado em filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

SANTOS, V. A Razão Realizada? Notas sobre a filosofia da história de Hegel. *Aufklärung revista de filosofia*. v.3, n.2, p.127-150. João Pessoa – PB, 2016. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/30336>.

SCALDAFERRO, M. C. S. Hegel e o fim da história. *Polymatheia – Revista de Filosofia*. v.5, n.8, p.211-230. Fortaleza – CE, 2009. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://www.revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6494>.

SCHILLER, F. *O que significa e com que fim se estuda a história universal?* Tradução de Felipe Vale da Silva. *Revista transformação*. v.42, n.3, p.219-242. Marília – SP, 2019. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/6456>.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação – Tomo I*. Tradução de Jair Barboza. Editora Unesp. São Paulo, 2013.

TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge University Press, New York, 2005.

THATCHER, D. S. Nietzsche, Bagehot and The Morality of Custom. *The Victorian Newsletter*. n.62, p.7-12, 1982.

URBANO, C. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. *Theológica*, v.41, n.2, p.331-358, Braga, 2006. Acesso em 15/06/2022 no site: <https://revistas.ucp.pt/index.php/theologica/article/view/1220>.

VASCONCELLOS, J. Filosofia e Loucura – a ideia de desregramento e a filosofia. In: *Ensaio – subjetividade, saúde mental, sociedade*. Organizado por Paulo Amarante, Ed. Fiocruz. P. 13 – 23. Rio de Janeiro, 2012.

VIEIRA, L. A. Hegel e a História Mundial. *Veritas*. v.51, n.1, p.69-83. Porto Alegre – RS, 2006. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1883>.

VIESENTEINER, J. L. Autogenealogia e reivindicação de objetividade moral em Nietzsche. *Philosophos*. v.21, n.2, p. 127-159. Goiânia – GO, 2016. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/43219>.

WOTLING, P. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche. Tradução de Vinícius de Andrade. *Cadernos Nietzsche*. n.26, p.13-34. Porto Seguro – BA, 2010. Acessado em 05/10/2021, no site: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7782>.

ZATTONI, R. S. *Genealogia como Crítica em Nietzsche*. 2017. Dissertação (Mestrado em filosofia). Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.