

Nietzsche é conhecido por ter levado a cabo uma crítica radical da moral, tanto das suas fundações como das suas finalidades ou efeitos práticos. No seu escrito autobiográfico *Ecce Homo*, o filósofo apresenta-se como “o primeiro imoralista” (EH, *Considerações* 2; *Humano* 6; *Destino* 2), declara ter levado a cabo uma “campanha” contra a moral (EH, *Aurora* 1) e define a mesma como “a Circe da humanidade” (EH, *Livros* 5). Já em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que “a moral, na medida em que era ‘dever’, foi destruída por nossa maneira de ver, exatamente como a religião” (HH I 34) e, alguns anos mais tarde, no *Prólogo* de *Aurora*, declara que nesse livro “é retirada a confiança na moral” (Au, *Prólogo* 4). No entanto, o mesmo Nietzsche parece ter uma clara preferência pela moral aristocrática ou “moral dos senhores” (BM 260; CW, *Epílogo*), caracterizada pelo filósofo como expressão dos instintos saudáveis e fortes. Além disso, o filósofo defende abertamente certas virtudes (a sétima secção de *Para além do bem e do mal* intitula-se muito significativamente “As nossas virtudes”), em particular, a *honestidade* (*Redlichkeit*), a virtude do espírito livre *par excellence*, cuja origem é claramente moral, como o mesmo Nietzsche sublinha várias vezes (NL 1884, 25[447]; 1885, 2[191] e 35[5]).

Como é possível, portanto, que Nietzsche critique a moral tão radicalmente e, ao mesmo tempo, defenda uma moral específica – a dos senhores – e proponha um conjunto de virtudes como um modelo a seguir? Há aqui uma aberta contradição (algo que poderia até ser visto como uma característica típica da filosofia nietzscheana¹) ou trata-se de uma tensão meramente aparente? Nas páginas seguintes tratar-se-á de proporcionar uma resposta a estas perguntas. Para esse efeito, focar-se-á a atenção em primeiro lugar na crítica nietzschiana da moral ou *pars destruens*, para depois considerar a parte propositiva ou *pars construens* da sua filosofia moral.

1

Pars destruens. A crítica da moral

Se quiséssemos identificar um fio condutor de toda reflexão nietzscheana sobre a moral, a opção mais plausível seria a temática da origem dos valores morais. O próprio Nietzsche confessa, no *Prefácio* da *Genealogia da moral*, que

Os meus pensamentos sobre a *procedência* dos nossos preconceitos morais – porque é deles que se trata neste escrito polémico – encontraram uma

¹ Veja-se, neste sentido, o texto fundamental de Wolfgang Müller-Lauter (1971).

primeira expressão, sintética e provisória, naquela recolha de aforismos que tem por título *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*, cujo manuscrito foi começado em Sorrento [...] Aconteceu isto no Inverno de 1876-77, mas os pensamentos eram mais antigos. No fundamental eram os mesmos pensamentos que retomo nos ensaios que aqui apresento. (GM, *Prefácio 2*)²

Se considerarmos que a crítica nietzschiana da moral começa com a publicação em 1878 da primeira parte de *Humano, demasiado humano* e que a *Genealogia* é publicada no outono de 1887, isto é, aproximadamente um ano antes do começo da loucura, é possível ver como a problemática da origem dos valores morais abarca quase a totalidade do período em que Nietzsche se dedicou à filosofia.

A extrema importância que Nietzsche dá à questão da origem dos valores morais deriva da estrita relação que o mesmo estabelece entre a origem e o valor desses valores.³ De facto, no *Prefácio* da *Genealogia*, Nietzsche deixa claro que a formulação de “hipóteses genéticas [*Herkunfts-Hypothesen*]” (GM, *Prefácio 4*) sobre a origem da moral não é um mero exercício erudito. Pelo contrário, estas têm por objetivo o questionamento do valor (*Werth*) da moral, em especial “do valor do ‘não-egoísmo’, dos instintos de compaixão, de renúncia, de abnegação”, valor que Schopenhauer tinha considerado como um *em si* (GM, *Prefácio 5*). “Falta-nos uma crítica dos valores morais,” explica Nietzsche, “há que começar a pôr em questão o próprio valor desses valores... E, para tanto, é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias que lhes deram crescimento, que lhes permitiram desenvolver-se e transmutar-se” (GM, *Prefácio 6*). A tarefa futura da filosofia passa assim a ser a resolução do “*problema do valor*”, isto é, a definição da “hierarquia [*Rangordnung*] dos valores” (GM I 17).

Para entender exatamente em que consiste a relação que Nietzsche estabelece entre a origem e o valor dos valores morais é preciso reconstruir a gênese do método genealógico e considerar o que se poderia definir como a “viragem histórica” na filosofia nietzscheana. Em clara oposição à *metafísica do artista* do *Nascimento da tragédia*, a primeira parte de *Humano, demasiado humano* abre-se com um elogio da filosofia histórica. Segundo Nietzsche, o defeito hereditário dos filósofos é a “falta de sentido histórico” (HH I 2) – ou, para utilizar uma expressão posterior do *Crepúsculo*

- 2 Como Nietzsche explica no mesmo *Prefácio* (GM, *Prefácio, 4*), o primeiro impulso para dar a conhecer as suas hipóteses sobre a origem da moral foi-lhe dado pelo livro *A origem dos sentimentos morais* do seu amigo Paul Rée (1877). Embora no *Prefácio* da *Genealogia* Nietzsche ponha muita ênfase nas diferenças entre a sua abordagem à moral e a do seu amigo, a obra de Rée teve realmente uma influência muito importante “na adoção de novos paradigmas científicos e naturalísticos por parte de Nietzsche” (Fornari 2006: 33). Sobre a leitura nietzscheana da *A origem dos sentimentos morais*, veja-se o primeiro capítulo do estudo de Fornari (2006: 17-120). Uma tradução portuguesa do livro de Rée foi recentemente publicada no Brasil (cf. Rée 2018).
- 3 Nietzsche utiliza vários termos para falar da origem (*Ursprung, Entstehung e Herkunft*). Sobre esta questão, veja-se, o conhecido ensaio de Foucault (1979).

dos ídolos, o seu “egipcismo” (CI, *Razão* 1). Os filósofos cristalizaram ou mesmo ignoraram o devir, tendo perante o mundo uma atitude metafísica, ou seja, des-historicizadora, mumificadora. À filosofia metafísica, que supõe “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa” (HH I 1), Nietzsche opõe a filosofia histórica, “o mais novo dos métodos filosóficos” (*id.*), que procura a “*pudenda origo* [origem vergonhosa]” (A 102) das coisas, considerando a sua evolução no tempo.

A consequência mais relevante da aplicação do método histórico é uma *relativização* da verdade⁴: “tudo veio a ser;” afirma Nietzsche na parte final do segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, “*não existem factos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (HH I 2). O âmbito da moral não é isento desta relativização. Já no aforismo 42 da mesma obra, Nietzsche escreve que “a hierarquia dos bens não é fixa e igual em todos os tempos” (HH I 42). Daqui em diante, a temática da pluralidade e multiplicidade dos sistemas morais ou, para utilizar uma expressão de *Aurora*, das “modas morais” (A 131) tornar-se-á fundamental na crítica nietzscheana da moral, em particular, na *Genealogia da moral*, pois a heterogeneidade de tábuas de valores⁵ contrasta claramente com a pretensão típica de cada sistema moral de ser o único detentor de normas verdadeiras, absolutas e objetivas.

A crítica nietzschiana da moral não se limita, no entanto, a mostrar a relatividade das normas e dos valores morais. De facto, a filosofia histórica vai de par em par com a observação psicológica, ou seja, “a reflexão sobre o humano, demasiado humano” (HH I 35), isto é, o desvelamento da “escuridão da natureza humana” (HH I 36). É importante notar como o sentido que Nietzsche confere aqui ao termo “psicologia” é diferente do uso atual do mesmo. Fazendo explicitamente referência aos moralistas franceses do século XVIII – em particular, a La Rochefoucauld⁶ –, Nietzsche define a psicologia como “a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais” (HH I 37).⁷ Não é por acaso, de facto, que o tema da observação psicológica é introduzido precisamente no segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, isto é, na secção dedicada à história dos sentimentos morais. Segundo Nietzsche, a dissecação psicológica torna-se necessária porque a velha filosofia interpretou e explicou de maneira errônea os sentimentos morais humanos, idealizando a natureza do ser humano e construindo sobre esta idealização uma “ética falsa” (*id.*). A mesma idealização será imputada, nove anos mais tarde, aos psicólogos ingleses, culpados de haver defendido hipóteses genealógicas afastadas da “efectiva *história da moral*”

4 Sobre esta questão, vejam-se os vários contributos contidos em Stellino e Tinland (2019), assim como o quarto capítulo deste volume.

5 Cf. o começo do discurso *Dos mil e um fins* da primeira parte do *Zarathustra*.

6 Sobre a receção nietzschiana dos moralistas franceses, cf. Donnellan (1982). Sobre a confrontação com a cultura francesa, veja-se o estudo fundamental de Campioni (2001).

7 Veja-se também a definição que Nietzsche dá da psicologia no aforismo 23 de *Para além do bem e do mal* como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (BM 23). Sobre a psicologia em Nietzsche, cf. Wotling (1997) e Pippin (2010).

e construídas “no vazio azul dos céus” (GM, *Prefácio* 7).⁸ Por este motivo, a visão da mesa de dissecação psicológica já não pode ser poupada à humanidade, por muito que seja cruel: pois é preciso restabelecer a correta apreciação dos sentimentos morais. Para este efeito, o conhecimento histórico torna-se essencial.

Um exemplo pode aqui ajudar a compreender a importância do método genético⁹, na sua ligação com a observação psicológica, para a crítica nietzschiana da moral. Após os quatro primeiros aforismos da segunda secção de *Humano, demasiado humano* dedicados à observação psicológica (HH I 35-38) – aforismos destinados a explicitar a metodologia da investigação nietzscheana sobre os sentimentos morais – Nietzsche analisa no aforismo 39 a “*fábula da liberdade inteligível*”. O livre arbítrio é, portanto, o primeiro sentimento moral posto em causa pela crítica nietzscheana. Isto não é por acaso, pois, para Nietzsche, o livre arbítrio constitui o erro essencial da filosofia moral e sobre a sua falta de fundamento baseia-se uma boa parte da crítica nietzschiana da moral. No começo do aforismo, Nietzsche escreve:

A história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos, ou seja, a história dos chamados sentimentos morais, tem as seguintes fases principais. Primeiro chamamos às ações isoladas boas ou más (*böse*), sem qualquer consideração pelos seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham. Mas logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de “bom” ou “mau” é inerente às ações, sem consideração pelas suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa.¹⁰ Em seguida, introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo

8 Sobre os psicólogos ingleses, cf. *infra*.

9 Utilizo o adjetivo “genético” para distinguir o método de *Humano, demasiado humano* daquele utilizado na *Genealogia*. A grande diferença é que *Humano, demasiado humano* foi escrito sob a influência de Paul Rée (cf. nota 2) e, como nota Foucault, “Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares” (Foucault 1979: 15). O método genealógico destaca mais, pelo contrário, a pluralidade fragmentada e dispersa da origem assim como a impossibilidade de chegar a identificar uma origem definitiva bem identificável e determinada, como se a origem fosse “o lugar da verdade” (*id.*: 18). Além disso, como argumenta Maria Cristina Fornari, o método de *Humano, demasiado humano* ainda não é genealógico, mas comparativo e histórico-descritivo (texto, não publicado, da conferência *Del pregiudizio dei geologi. Nietzsche e l’origine della cultura* que foi lida em ocasião do VIII Congresso Internacional do GIRN (*Groupe International de Recherches sur Nietzsche*. Agradeço à autora por me ter disponibilizado o seu texto). Repare-se também que, até 1885, o termo *Genealogie* (adjetivo: *genealogisch*) é utilizado somente quatro vezes por Nietzsche.

10 Observe-se como, na *Genealogia*, a utilidade e o esquecimento são “traços típicos da idiosincrasia dos psicólogos ingleses” (GM I 2), isto é, precisamente daquela genealogia da moral que é recusada por Nietzsche. Por outro lado, note-se a analogia com a argumentação de GM I 13 (a tendência, que deriva da linguagem, a interpretar os acontecimentos segundo o esquema causa-efeito; cf. *infra*).

mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável pelos seus efeitos, depois pelas suas ações, depois pelos seus motivos e finalmente por seu próprio ser. E afinal descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja pelo seu ser, pelos seus motivos, pelas suas ações ou pelos seus efeitos. Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (HH I 39)

Este aforismo fornece um bom exemplo da metodologia que será adotada mais tarde na *Genealogia da moral*. Nietzsche opera aqui uma dupla crítica dos sentimentos morais. Por um lado, o filósofo reconstrói a história destes sentimentos: descreve a sua evolução¹¹ (isto é, a transferência da qualidade de “bom” ou “mau” das consequências (ou efeitos) para as ações, das ações para os motivos, e dos motivos para o ser do homem) e põe em evidência a sua origem *extra-moral* (posteriormente esquecida). Por outro lado, Nietzsche reforça a sua crítica dos sentimentos morais atacando diretamente o conceito de responsabilidade. Este conceito é errôneo por não considerar que cada indivíduo é “de cima a baixo, uma porção de destino [*ein Stück Fatum*], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que vem e que será” (CI, *Antinatureza* 6; cf. VS 61), não podendo ser, portanto, responsável de forma alguma.¹² As duas estratégias (a revelação da origem e a crítica do conceito) são complementares e convergem numa mesma finalidade, a de pôr em causa os sentimentos morais.

- 11** Utilizo aqui este termo sem nenhuma implicação teleológica. Como Nietzsche explica no segundo ensaio da *Genealogia*, “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, de um uso ou de um órgão, é tudo menos um *progressus* orientado para uma dada meta e menos ainda um *progressus* lógico e económico” (GM II 12). A secção 12 do segundo ensaio da *Genealogia* é particularmente interessante para a compreensão do método genealógico nietzschiano, nomeadamente no que diz respeito à distinção entre a origem e a finalidade duma dada coisa, a sua proveniência e a sua utilidade.
- 12** Veja-se também a seguinte passagem do *Crepúsculo*: “Ninguém dá ao homem suas propriedades; nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem *ele mesmo*” (CI, *Erros* 8). A crítica do livre arbítrio é uma temática recorrente nos textos nietzschianos (cf. e.g. BM 21). Na sua elaboração, Nietzsche foi particularmente influenciado pelo ensaio schopenhaueriano *Sobre a liberdade da vontade* (1839). É importante notar que Nietzsche não elimina os conceitos de responsabilidade e de liberdade, mas reformula-os. Veja-se, por exemplo, a figura do indivíduo soberano do segundo ensaio da *Genealogia*, indivíduo que Nietzsche descreve como o “senhor da vontade livre” e a quem atribui “o privilégio extraordinário da *responsabilidade*” (GM II 2). Veja-se também o aforismo 38 da secção *Incursoes de um extemporâneo do Crepúsculo dos ídolos*, em que Nietzsche apresenta o seu conceito de liberdade. Sobre isto, cf. Müller-Lauter (1999), Pfeuffer (2008), Gemes e May (2009), Constâncio (2012).

O exemplo mencionado mostra claramente o peso e a importância que, a partir da publicação da primeira parte de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche dá à história dos sentimentos morais para a correta interpretação dos mesmos – correta interpretação que não poderia ser estabelecida sem o conhecimento da já mencionada *pudenda origo* desses sentimentos. A mesma lógica desmistificadora é aplicada, por exemplo, ao sentimento da justiça no aforismo 92 de *Humano, demasiado humano*. Fazendo referência ao *Diálogo entre os Mélios e os Atenenses* de Tucídides, Nietzsche mostra como a crença na equivalência entre as ações justas e as ações altruístas é possível unicamente por causa do esquecimento da verdadeira origem extra-moral das primeiras: a troca, isto é, “[a] retribuição e [o] intercâmbio sob o pressuposto de um poderio mais ou menos igual” (HH I 92). A origem da justiça não tem nada a ver com o altruísmo. Pelo contrário, “a justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo da reflexão que diz: “porque deveria eu prejudicar-me inutilmente e talvez não alcançar a minha meta?”” (*id.*). O conhecimento da gênese da justiça ajuda-nos, portanto, a estabelecer a correcta compreensão das acções justas: estas são falsamente interpretadas como acções altruístas, mas são no fundo acções egoístas.

Em relação à metodologia genealógica nietzschiana que acabamos de descrever, três aspetos devem ser destacados. Em primeiro lugar, é importante sublinhar a ênfase repetidamente dada por Nietzsche à origem extra-moral dos valores e dos conceitos morais. Isto deve-se a uma clara vontade de desacreditar estes valores e conceitos.¹³ De facto, se a filosofia metafísica sempre supôs “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (HH I 1), a *química dos sentimentos morais* nietzschiana quer mostrar como “as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas” (*ibid.*). É assim que, no primeiro ensaio da *Genealogia*, os juízos de valor bom e malvado têm a sua origem no ressentimento dos escravos, enquanto que, no segundo ensaio, os conceitos de “culpa”, “má consciência” e afins nascem na esfera da crueldade: os seus inícios “foram longa e profundamente banhados em sangue” (GM II 6).

Em segundo lugar, é importante destacar qual é o estatuto que Nietzsche atribui à sua genealogia da moral. No *Prefácio da Genealogia*, o filósofo não se cansa de repetir que neste escrito não se trata de verdades objetivas, mas unicamente de um conjunto de *hipóteses* e *conjeturas* sobre a origem da moral. Como mostra o exemplo da punição, isto deve-se ao facto de os conceitos morais esconderem, detrás de uma enganadora unidade, uma multiplicidade de sentidos que se acumulam, entrelaçam

13 A relação entre a origem extra-moral e a crítica dos conceitos morais é explicitada num fragmento póstumo de 1884. Este fragmento consiste num esquema primordial de *Para além do bem e do mal*, cujo subtítulo era, nesta altura, *Tentativa de uma consideração extra-moral dos fenómenos morais*. A estrutura da obra tem unicamente três pontos: “1. Recondição das avaliações morais às suas raízes. 2. Crítica das avaliações morais. 3. A superação prática da moral” (NL 1884, 26[139]). Aqui é possível ver, de forma esquemática, como, para Nietzsche, a recondição dos juízos morais às suas raízes extra-morais era uma tarefa que abria o caminho à crítica dos mesmos juízos.

e sobrepõem ao longo da história, cristalizando-se numa síntese “que é difícil de resolver, de analisar, e que, importa sublinhá-lo, é mesmo inteiramente *indefinível*” (GM II 13). É assim que Nietzsche formula um dos princípios mais conhecidos do seu método genealógico: “todos os conceitos nos quais se resume semioticamente um processo global escapam à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (*ibid.*). Isto, note-se bem, não quer dizer que Nietzsche atribua às suas hipóteses genealógicas a mesma validade ou o mesmo estatuto das hipóteses dos psicólogos ingleses.¹⁴ De facto, duas características essenciais distinguem as primeiras das segundas. Se o historiador da moral inglês não tem “*espírito histórico*” e pensa “de um modo *essencialmente* a-histórico” (GM I 2), a genealogia nietzscheana assenta, como já vimos, na “*efetiva história da moral*” (GM, *Prefácio* 7). Além disso, ao *azul* das hipóteses dos genealogistas ingleses, Nietzsche contrapõe outra cor, isto é, “o cinzento do documental, de tudo o que é verdadeiramente constatável, do que verdadeiramente existiu” (*ibid.*). Daí o recurso nietzscheano, na *Genealogia*, a disciplinas como a filologia e a etimologia, a etnologia e a antropologia, a história, a medicina, a fisiologia e a psicologia. Portanto, apesar de apresentar as suas teses genealógicas como conjecturas e hipóteses, e não como verdades objetivas, Nietzsche considera-as mais justificadas do que as dos genealogistas ingleses por elas serem não metafísicas e por se basearem nos documentos.

Em terceiro lugar, como já vimos, Nietzsche estabelece uma estrita relação entre a genealogia e a crítica dos valores morais. Um aforismo de *Aurora* mostra muito bem como, para o filósofo, a procura pela origem de uma coisa é utilizada como um instrumento para pôr em causa o valor da mesma: “*A refutação histórica como refutação definitiva*. – Outrora buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que Deus não existe” (Au 95). Na verdade, poder-se-ia objetar que a demonstração da origem e da evolução da crença religiosa não pode provar a inexistência ontológica de Deus, mas unicamente que a mesma crença não é epistemologicamente fundamentada. Da mesma forma e fazendo referência ao aforismo 39 de *Humano, demasiado humano* citado anteriormente, poder-se-ia objetar que o facto de o homem ser responsável pelas suas ações depende unicamente de ele ter ou não livre arbítrio, e não da explicação de como o mesmo chegou a considerar-se responsável. Noutros termos, parece que Nietzsche está aqui a cometer a falácia lógica conhecida sob o nome de “falácia genética”, isto é, a falácia que consiste essencialmente em mostrar a verdade ou a falsidade de uma conclusão ou em valorizar ou desvalorizar uma coisa (no caso de Nietzsche, a moral) com base na sua origem ou génese. Sem entrar em

14 Os “psicólogos ingleses”, aos quais Nietzsche faz referência no começo do primeiro ensaio da *Genealogia*, são principalmente John Stuart Mill e Herbert Spencer. Sobre isto, veja-se Fornari 2006.

pormenores, limitar-me-ei aqui a três breves considerações.¹⁵ Em primeiro lugar, como vários estudos têm mostrado, o que é definido como “raciocínio genético [*genetic reasoning*]” não é sempre e necessariamente falacioso.¹⁶ Neste sentido, seria um erro liquidar a argumentação nietzschiana unicamente pelo facto de ela estabelecer uma relação entre a origem e a crítica dos valores morais. Em segundo lugar, como um fragmento póstumo de 1885 demonstra, Nietzsche tinha claramente consciência deste problema (isto é, que a demonstração da origem do valor não corresponde *ipso facto* à crítica do mesmo valor). Porém, Nietzsche não deixava de considerar a procura da origem como uma tarefa essencial para a crítica dos valores morais. Como o filósofo escreve nesse fragmento póstumo de 1885: “A questão relativa à origem das nossas avaliações e tábuas de bens não coincide de forma alguma com a sua crítica, como muitas vezes se crê: no entanto, o conhecimento de uma *pudenda origo* traz consigo uma depreciação emotiva da coisa que se gerou desta forma e prepara o terreno para uma disposição e atitude críticas em relação à mesma” (NL 1885, 2[189]). Em terceiro e último lugar, como já vimos, a consequência mais relevante da aplicação do método histórico (neste caso, genealógico) é uma relativização da verdade. Neste sentido, é importante enfatizar que o objectivo fundamental da *Genealogia da moral* é mostrar o carácter histórico e portanto contingente dos nossos valores. De facto, demonstrar a genealogia dos valores, isto é, demonstrar que os valores têm uma gênese, uma história e uma evolução, equivale a demonstrar o seu carácter contingente. Nietzsche quer assim preparar o terreno para a transvaloração de todos os valores.

A primeira dissertação da *Genealogia da moral* constitui um bom exemplo da metodologia genealógica nietzschiana. Nesta dissertação, dedicada à origem das dicotomias conceptuais bom/mau (*gut/schlecht*) e bom/malvado (*gut/böse*), Nietzsche explica a “psicologia do cristianismo”, isto é, “o nascimento do cristianismo do espírito do *ressentiment*”¹⁷ (EH, *Genealogia*). Segundo a conhecida hipótese nietzschiana, a

15 Para uma análise desta questão, veja-se, entre outros estudos, Loeb (1995).

16 Cf. Klement (2002) e Joyce (2006: 179-184).

17 Como explica Faustino, o ressentimento é fundamentalmente “um mecanismo psicológico básico de defesa e conservação [...] que consiste numa inversão de olhar ou de perspectiva, ou numa reinterpretação de um determinado estado de coisas, através do qual aquilo que se valoriza (e que se deseja, a que se aspira, mas que não se consegue alcançar ou obter) é desvalorizado, criticado, caluniado, ao passo que aquilo que se é ou se tem (apesar de ser algo que, no fundo, se despreza e se preferiria não ser ou ter), passa a ser louvado e valorizado em máximo grau. Esta inversão de avaliações é, no fundo, a única coisa que os fracos e impotentes (os “escravos”) podem fazer contra os fortes e poderosos (“os senhores”), na medida em que, precisamente pela sua fraqueza e impotência, uma verdadeira reacção lhes está vedada” (Faustino 2013: 187). O termo “*Ressentiment*” aparece pela primeira vez num resumo muito detalhado da obra *O valor da vida* (*Der Werth des Lebens*, 1865) do filósofo e economista alemão Karl Eugen Dühring (NL 1875, 9[1]). No entanto, foi somente após a leitura da tradução francesa das *Memórias do subsolo* de Dostoiévski no inverno 1886-87 que o tema do ressentimento adquiriu uma importância fundamental na filosofia de Nietzsche. De facto, a caracterização do *homem do ressentimento* na *Genealogia da moral* está fortemente influenciada pelo retrato psicológico que o Dostoiévski faz do *homem do subsolo*. Sobre esta questão, cf. Stellino (2011 e 2015: 45-55). Para uma análise aprofundada sobre o tema do

moral cristã tem a sua origem numa inversão dos valores aristocráticos. Estes valores são o resultado de uma criação *ativa*: os nobres e os poderosos consideram-se a si próprios *bons*, e definem por oposição tudo o que é vulgar e plebeu como *mau*. Com base neste “*pathos da distância*”, os nobres conferem a si mesmos “o direito de criar valores e de cunhar os nomes desses valores” (GM I 2). Esta hierarquia de valores é invertida pelos Judeus. Este povo de escravos, incapaz de se rebelar por causa da sua impotência e movido por um enraizado ódio contra os nobres, vingam-se através de um ato espiritual, ou seja, transvalorando os valores dos seus inimigos, isto é, invertendo a equação aristocrática de valores (“bom = distinto = poderoso = belo = feliz = amado pelos deuses”; GM, I 7) no seu contrário. A partir deste momento, os pobres, os miseráveis, os impotentes tornam-se os bons. Paralelamente, o lugar anteriormente ocupado pelos escravos é agora ocupado pelos nobres. No entanto, a dicotomia bom/mau não é simplesmente invertida, mas substituída por uma nova: os nobres não são simplesmente maus (*schlecht*), mas passam agora a ser *malvados* (*böse*).

Esta passagem é fundamental, pois o novo modo de avaliação implica uma conotação moral ausente no modo anterior. Devido à “sedução da linguagem (e aos erros fundamentais da razão que nela se cristalizam)” (GM I 13), o homem transpõe o esquema básico sujeito-predicado em todas as ações. A partir de agora, estas são erroneamente interpretadas como dependentes de um agente, de um sujeito:

Tal como o povo distingue entre o raio e a respetiva luz, tomando esta última por um *ato*, por um efeito de um sujeito chamado “raio”, também a moral popular distingue entre a força e as manifestações da força, como se por trás de um homem forte houvesse um substrato neutro que *tivesse liberdade* de escolher entre manifestar ou não manifestar força. Mas esse substrato não existe. Não existe nenhum “ser” por trás do fazer, do agir, do devir. O “agente” é meramente acrescentado à “ação” ... A ação é tudo. (*ibid.*)

Os fracos e os oprimidos utilizam em seu proveito uma dupla crença enraizada no ser humano – a crença na existência do sujeito e no livre arbítrio do sujeito – para interpretar a própria fraqueza como um mérito, e para “*acusar a ave de rapina de ser ave de rapina*” (*ibid.*). Em outros termos, a crença no livre arbítrio permite aos fracos julgar os fortes como *responsáveis* pelas suas ações, e, portanto, de lhes imputar a *culpa* por elas. Os fortes são agora vistos como *malvados*, pois apesar de terem a escolha de não serem aves de rapina, decidem atuar como aves de rapina. Começa, desta forma, “*a revolta dos escravos no âmbito da moral*. Essa revolta que tem hoje para trás de si uma história de dois milénios e que só nos não salta aos olhos por um motivo..., porque triunfou...” (GM I 7).

ressentimento na filosofia nietzscheana, veja-se o excelente estudo de Paschoal (2014). Cf. também os estudos clássicos de Deleuze (1987) e Scheler (2004 [1912]).

Através da sua interpretação genealógica, Nietzsche desacredita a moral judaico-cristã mostrando como a origem da mesma reside nos sentimentos de vingança, ressentimento e ódio dos escravos judeus. No entanto, note-se que Nietzsche faz algo mais que trazer uma “depreciação emotiva” através do desvelamento da *pudenda origo* da moral (para utilizar a terminologia do fragmento póstumo citado anteriormente). De facto, o cerne da crítica nietzschiana da moral judaico-cristã é constituído pela demonstração do carácter essencialmente hostil à vida da mesma moral. Lembre-se que o problema fundamental para Nietzsche é o de estabelecer o “valor da moral”. Tal como assinala Richard Schacht (1983: 354), Nietzsche não pretende estabelecer este valor *in vacuo*, mas de forma instrumental, colocando a questão “*werth wozu?*”, isto é, “*válido para que fim?*” (GM I 17). O critério que Nietzsche identifica para responder a esta questão, é a vida – entendida, em termos nietzscheanos, essencialmente como vontade de poder (cf. BM 13, 36, 186, 259; GM II 12).¹⁸ O fragmento póstumo 2[190], outono 1885-outono 1886 (isto é, o fragmento que vem depois da nota 2[189] já citada anteriormente), explica de uma forma muito clara a lógica nietzscheana:

Qual é o valor das nossas avaliações e das nossas tábuas de bens morais?
Qual é o resultado do seu domínio? Para quem? Em relação a quê? –
 Resposta: para a vida. Mas, *o que é a vida?* Aqui é necessária uma nova,
 mais precisa formulação do conceito “vida”. Minha fórmula: a vida é
 vontade de poder. (NL 1885, 2[190])

A demonstração do carácter hostil à vida da moral judaico-cristã torna-se essencial para a avaliação crítica da mesma. Se por um lado a moral dos senhores (*Herren-Moral*) é “a linguagem simbólica de uma natureza bem sucedida [*Wohlgerathenheit*], da vida ascendente, da vontade de poder como princípio da vida” (WA, *Epílogo*), por outro lado, a moral dos escravos (*Sklaven-Moral*) é “sintoma de *décadence*”¹⁹, signo de uma vida que declina, de um “instinto de *degenerescência* que, com subterrânea sede

18 Sobre esta questão, para além do texto de Schacht, veja-se Hussain (2011).

19 Como mostram amplamente os textos de 1888, o conceito de “*décadence*” é central na reflexão filosófica do Nietzsche maduro. No *Prólogo* de *O Caso Wagner* o filósofo afirma: “O que mais profundamente me ocupou foi, de facto, o problema da *décadence*” (CW *Prólogo*). Nietzsche encontrou a noção de “*décadence*” nos *Essais de psychologie contemporaine* de Paul Bourget (1883), em particular no primeiro capítulo dedicado a Baudelaire, cuja terceira secção se intitula *Théorie de la décadence*. Seguindo Bourget, Nietzsche compreende a *décadence* como desagregação e anarquia das partes do conjunto, isto é, como a incapacidade de um organismo, uma sociedade ou uma época de criar uma unidade. Na filosofia nietzscheana, esta noção é aplicada, entre outros âmbitos, à cultura, à arte, à literatura, à religião, à filosofia e à moral. No que diz respeito à utilização desta noção em relação à moral, veja-se em particular CI, *Incursões*, 35 (a moral altruísta como moral decadente), EH, *Destino*, 4 (a moral cristã como moral decadente) e AC 6 (onde Nietzsche afirma que “todos os valores que agora resumem o supremo ideal [*oberste Wünschbarkeit*] da humanidade são valores de *décadence*”). Sobre Nietzsche e a *décadence*, vejam-se os estudos de Campioni (2001), Montinari (2014) e Sommer (2017).

de vingança, se vira contra a vida” (EH, *Tragédia 2*).²⁰ Neste ponto, a questão relativa à origem e a crítica da origem (os dois elementos que Nietzsche mantém separados no fragmento póstumo 2[189] citado anteriormente) sobrepõem-se entre si. De facto, uma das formas como Nietzsche mostra o carácter hostil à vida da moral judaico-cristã é precisamente revelando o motivo da inversão dos valores aristocráticos. Dito de outra forma: é precisamente por causa da sua impotência fisiológica e constituição doentia que os escravos invertem a moral aristocrática (expressão de uma “poderosa constituição física, uma saúde rica, florescente, transbordante”; GM I 7) e impõem uma moral hostil à vida e negadora das paixões e dos instintos. Neste sentido, embora seja separada da crítica, a revelação da origem das avaliações morais revela já o aspeto fundamental sobre o qual vai incidir a crítica: o carácter *lebensfeindlich*, isto é, hostil à vida da moral judaico-cristã. Como Nietzsche escreve em *Ecce Homo*:

Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que *se tenha inventado* uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo; que se ensine a ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade; que se busque o princípio do mal no mais básico e necessário ao florescer, o *estrito* amor de si (– a própria palavra é pejorativa! –); que ao invés se veja nos típicos signos do declínio e da contradição de instinto, no que é “desinteressado”, na perda do centro de gravidade, na “despersonalização” e no “amor ao próximo” (–*vício* do próximo!) o valor *mais elevado*, que digo? – o *valor em si!*... Como?! Estaria a humanidade mesma em *décadence*? Sempre esteve? – Certo é que lhe *ensinaram* sempre os valores de *décadence* como os valores supremos. [...] Essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia de si, trai uma vontade de fim, *nega* em seus fundamentos a vida. (EH, *Destino 7*)

2

Pars construens. Para uma tentativa de transvaloração de todos os valores

Tendo em conta a caracterização nietzscheana dos valores morais como valores de decadência e hostis à vida, não é de estranhar que em *Ecce Homo*, na secção dedicada a *Aurora*, Nietzsche escreva: “Onde procura o seu autor essa nova aurora [...]? Numa *transvaloração de todos os valores*, na libertação [*Loskommen*] de todos os valores morais” (EH, *Aurora 1*). A luta contra os preconceitos morais (lembre-se que o subtítulo de *Aurora* é *Pensamentos sobre os preconceitos morais*) e, por conseguinte, a libertação dos mesmos, passa a ser para Nietzsche o problema essencial da filosofia

²⁰ Embora Nietzsche introduza a dicotomia conceptual moral dos senhores/moral dos escravos pela primeira vez (nas obras publicadas) no aforismo 260 de *Para além do bem e do mal*, a mesma pode ser já encontrada no fragmento póstumo 7[22] do período primavera-verão de 1883.

futura, como mostra um fragmento póstumo da época que precede a publicação de *Aurora*²¹: “O maior problema da época futura é a abolição [*Abschaffung*] dos conceitos morais e a purificação [*Reinigung*] das nossas representações das formas e cores morais que se introduziram nelas e que muitas vezes são dificilmente reconhecíveis” (NL 1880, 1[14]).

A utilização do termo *Abschaffung* (abolição) no fragmento póstumo citado reforça a impressão de que o imoralismo nietzscheano seja essencialmente um *amoralismo*.²² Parafrazeando o Dostoiévski dos *Irmãos Karamazov*, seria lícito, portanto, perguntar-se se Nietzsche considera que, após a morte de Deus, isto é, após o desmoronamento do fundamento último da moral²³, *tudo é permitido*. De facto, é precisamente neste sentido que, a partir do final do século dezanove, vários intelectuais interpretaram a filosofia de Nietzsche.²⁴ Esta interpretação foi sem dúvida facilitada pela considerável semelhança existente entre a ideia de Ivan Karamazov (se Deus não existe e a alma não é imortal, tudo é permitido) e a máxima “nada é verdadeiro, tudo é permitido”, que aparece na quarta parte do *Zaratustra* (no discurso *A sombra*) e no terceiro ensaio da *Genealogia* (GM III 24).²⁵ Com base nesta semelhança, o super-homem nietzscheano foi interpretado no sentido de um homem-Deus (de memória feuerbachiana), isto é, um homem que, tendo matado Deus, se torna ele próprio um deus, encontrando-se, por conseguinte, acima das leis morais tradicionais.²⁶ Em suma, para o super-homem tudo seria permitido.²⁷

- 21** *Aurora* foi publicado em 1881, mas Nietzsche começou a pôr em ordem o material para a publicação já em dezembro de 1880.
- 22** Opero aqui uma distinção entre “imoral” (uma prática contrária à moral comum ou que quebra os seus princípios) e “amoral” (a completa ausência de qualquer tipo de norma moral. Neste caso, o prefixo *a-* indica privação, não negação).
- 23** A ligação entre Deus e a moral é explicitada num fragmento póstumo de 1885: “Em que medida junto com ‘Deus’, a moral tradicional também desmorona: se sustentavam um ao outro” (NL 1885, 39[15]).
- 24** Cf. Stellino (2015: 145-152).
- 25** A máxima aparece também nos fragmentos póstumos seguintes: NL 1884, 25[304] e [322], 26[25], 31[51] e 32[8]. Veja-se igualmente a variante “Tudo é falso! Tudo é permitido!” do NL 1884, 25[505]. Para uma análise do uso e significado desta máxima na filosofia de Nietzsche, cf. Stellino (2015: 169-188).
- 26** Sobre a pretensa deificação do super-homem, veja-se a seguinte passagem da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, na qual Zaratustra sublinha claramente a natureza não divina do super-homem: “Poderíeis criar um Deus? Pois então não me volteis a falar dos deuses! Poderíeis, contudo, criar o Super-humano” (Za II, *Ilhas*). Note-se que, embora admitindo que Nietzsche considere que o super-homem está acima das leis morais tradicionais (algo que, em qualquer caso, deve ser demonstrado através de referências textuais concretas), isto não significa que o mesmo não esteja sujeito às suas próprias leis. De facto, em *Assim falava Zaratustra* abundam as passagens em que Zaratustra insiste na necessidade de cada um se criar os seus próprios valores e se dar as suas próprias leis. Noutros termos, estar-se acima das leis morais tradicionais (ser-se imoral) não significa que se seja amoral.
- 27** Uma prova da persistência deste “mitopoema” (cf. Grillaert 2008: 41) pode ser encontrada no texto do mandado de prisão do ex-presidente brasileiro Lula, onde uma citação retirada

Além dos múltiplos problemas hermenêuticos e filosóficos que derivam desta interpretação muito duvidosa do super-homem e, mais em geral, da filosofia de Nietzsche²⁸, é importante notar como parte do problema reside numa certa ambiguidade terminológica presente nos textos nietzscheanos. Considere-se, por exemplo, a utilização do termo “imoralista” (*Immoralist*).²⁹ Em quatro passagens diferentes de *Ecce Homo*, Nietzsche define-se, com certo orgulho, como “o primeiro imoralista” (EH, *Considerações 2*; *Humano 6*; *Destino 2 e 3*). Porém, qual é a conotação exacta que o filósofo dá a esta palavra (não somente em *Ecce Homo*, mas em todos os seus textos)? No *Prólogo de Humano, demasiado humano*, Nietzsche parece utilizar o termo “imoralista” como sinónimo de “amoralista”: “Já não começo de novo a fazer o que sempre fiz, como velho imoralista [*Immoralist*] [...] – falando imoralmente [*unmoralisch*], extra-moralmente [*aussermoralisch*], ‘para além do bem e do mal?’” (HH I, *Prólogo 1*). No entanto, uma passagem de *Ecce Homo* deixa claro que Nietzsche não se opõe a todo e qualquer tipo de moral, mas unicamente a *um tipo bem específico*, a moral cristã: “No fundo, são duas as negações que a minha palavra *imoralista* em si encerra. Nego, por um lado, um tipo de homem que, até agora, se impôs como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *caridosos*; por outro, nego uma espécie de moral que, enquanto moral em si, se tornou conspícua e dominadora – a moral da *décadence*, em termos mais óbvios, a moral cristã” (EH, *Destino 4*).

Igualmente ambígua é a utilização da palavra “moral” (*Moral*) nas obras e notas de Nietzsche. Às vezes este termo parece indicar todo e qualquer tipo de moral (como, por exemplo, no caso do fragmento póstumo 1[14] citado anteriormente); outras vezes ele é utilizado num sentido mais específico, significando a moral judaico-cristã. Já vimos como Nietzsche enfatiza a multiplicidade e a heterogeneidade das tábuas de valores, em particular no *Zarathustra*. Além disso, o filósofo distingue claramente, nos últimos escritos, entre dois modos diferentes de avaliação moral, a aristocrática e a dos escravos. No entanto, na *Genealogia*, o filósofo parece utilizar o termo “moral” essencialmente como sinónimo de “moral judaico-cristã” ou “moral da compaixão [*Mitleids-Moral*]”, como se esta última moral fosse a *Moral*. De facto, em *Ecce Homo*, como já vimos, “a moral de auto-renúncia [*Entselbstungs-Moral*]” é definida como “a única que até agora se ensinou” (EH, *Destino 7*). De maneira semelhante, no aforismo 32 de *Para além do bem e do mal*, a “superação da moral [*Überwindung der Moral*]” (BM 32) coincide com a superação da moral das intenções (segundo a qual, o valor de

do *Zarathustra* é utilizada para evocar o princípio constitucional de isonomia. O sentido da referência a Nietzsche é o seguinte: Lula não seria um super-homem e, por conseguinte, não se encontraria acima da lei.

28 Sobre este problema, veja-se Stellino (2014) e a segunda parte do texto já citado de Stellino (2015).

29 Nietzsche utiliza os substantivos *Immoralist* (imoralista), *Immoralismus* (imoralismo), *Immoralität/Unmoralität* (imoralidade) e o adjetivo *unmoralisch* (imoral), mas nunca os substantivos *Amoralist* (amoralista), *Amoralismus* (amoralismo), *Amoralität* (amoralidade) ou o adjetivo *amoralisch* (amoral).

uma ação reside nas suas intenções), pelo simples facto de esta moral ser a única forma em que a moral existiu até agora.

Além da ambiguidade terminológica de termos como “imoralista” ou “moral”, a interpretação da filosofia nietzscheana no sentido de um amoralismo à la Karamazov pode também ter sido incentivada pela peculiar concepção *perspectivista* que Nietzsche tem da moral.³⁰ Frequentemente, quando os filósofos (especialistas ou não de Nietzsche) abordam o perspectivismo, eles tendem a considerá-lo principalmente como uma questão da teoria do conhecimento. Nesta situação, o fragmento póstumo 7 [60], fim 1886-primavera 1887, é muitas vezes citado – embora seja frequentemente mencionado fora do seu contexto e reduzido à fórmula “não há factos, apenas interpretações”.³¹ Não há dúvida de que este fragmento é importante para entender a compreensão perspectivista nietzscheana do conhecimento humano. No entanto, ao considerá-lo, os especialistas esquecem geralmente que o próprio Nietzsche decidiu publicar alguns meses antes, em *Para além do bem e do mal*, a máxima que resume o seu perspectivismo. Todavia, esta máxima não faz referência a todos os tipos de factos, mas exclusivamente aos fenómenos morais: “Não há absolutamente fenómenos [*Phänomene*] morais, mas apenas uma interpretação [*Ausdeutung*] moral dos fenómenos...” (BM 108). Nos seus cadernos, Nietzsche define claramente este perspectivismo como o seu “*princípio maior*” (NL 1885, 2[165]) e reformula-o, dois anos depois, na seguinte passagem do *Crepúsculo dos ídolos*:

Conhece-se minha exigência ao filósofo, de colocar-se *para além* do bem e do mal – de ter a ilusão do julgamento moral *abaixo* de si. Tal exigência resulta de uma percepção que fui o primeiro a formular: *de que não existem absolutamente factos* [*Thatsachen*] morais. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades. Moral é apenas uma interpretação [*Ausdeutung*] de determinados fenómenos [*Phänomene*], mais precisamente, uma *má* interpretação [*Missdeutung*]” (CI, *Melhoradores* 1).³²

30 Retomo aqui algumas considerações que foram já elaboradas em Gori e Stellino (2014).

31 Veja-se, por exemplo, Blackburn (2005: 90), que considera que o enunciado “não há factos, apenas interpretações” poderia ser o slogan do relativismo. Na verdade, o sentido do enunciado é plenamente compreensível somente no seu contexto, isto é, a crítica nietzscheana do positivismo: “Contra o positivismo,” escreve Nietzsche, “o qual para no fenómeno – ‘há apenas factos’ –, eu diria: não, factos é precisamente o que não há, apenas interpretações” (NL 1886, 7[60]). Para uma leitura contextualizada do fragmento 7[60], veja-se o segundo capítulo de Gori (2019).

32 É interessante notar como a génese da máxima data, pelo menos, do ano 1882. O caderno Z I 1 (verão-outono de 1882) contém uma lista de 445 máximas sob o título *Em alto mar. Um livro de máximas de Friedrich Nietzsche*. A máxima 374 consiste numa versão já muito semelhante à versão que será publicada em *Para além do bem e do mal*: “Não há fenómenos morais; mas unicamente uma interpretação moral de certos fenómenos (– uma interpretação errónea!)” (NL 1882, 3[1]).

O perspectivismo moral nietzscheano baseia-se no mesmo pressuposto sobre o qual é construído o perspectivismo gnosiológico, isto é, a impossibilidade de um conhecimento objetivo da realidade. “Existe *somente* um ver perspectivo, *somente* um ‘conhecer’ perspectivo” (GM III 12), escreve Nietzsche na *Genealogia*: o intelecto humano pode conhecer o mundo e conhecer-se a si mesmo unicamente “sob as suas formas perspéticas” (GC 374).³³ A assimetria fundamental entre sujeito e objeto é a consequência do carácter perspético do nosso conhecimento: entre sujeito e objeto não há nenhuma correspondência, nenhuma *adaequatio*. É, portanto, impossível predicar qualidades objetivas da realidade. Neste respeito, o âmbito da moral não constitui nenhuma exceção: não é possível constatar nenhum facto moral. Um juízo moral não exprime uma qualidade supostamente intrínseca da realidade, mas somente uma interpretação (moral) de um certo fenómeno, uma interpretação que varia segundo a perspectiva moral a partir da qual julgamos.

O facto de Nietzsche insistir frequentemente sobre a inexistência de uma verdade objetiva moral poderia levar a interpretar o perspectivismo moral nietzscheano no sentido de um relativismo radical, segundo o qual, na ausência de um ponto de vista absoluto, todas as perspectivas avaliadoras teriam a mesma validade ou seriam igualmente justificadas, nenhuma delas podendo, portanto, reivindicar um privilégio sobre as outras. Embora Nietzsche sublinhe repetidas vezes o carácter inexoravelmente perspético do juízo moral – nos seus cadernos, Nietzsche fala de “bom e malvado [*Böse*] como perspectivistas [*als perspektivisch*]” (NL 1884, 26[178]), observa que “a ação boa e a ação malvada não podem ser boas e malvadas em si mesmas, mas apenas na perspectiva das tendências de conservação de certas espécies de comunidades humanas” (NL 1885, 2[206]), e tem como meta “tornar claro como o uso da distinção moral está sempre *condicionado de forma perspética*” (NL 1887, 10[154]) –, não é neste sentido (isto é, no sentido do relativismo radical acima referido) que devemos interpretar o perspectivismo moral nietzscheano.

Em primeiro lugar, a afirmação segundo a qual para Nietzsche nenhuma perspectiva avaliadora poderia reivindicar um privilégio sobre as outras parece entrar claramente em conflito com a sua atitude favorável à moral aristocrática. Segundo Nietzsche, a vitória da Judeia contra Roma causou um “envenenamento do sangue [...] pela totalidade do corpo da humanidade” (GM I 9). Os instintos vitais, fortes, ativos e inconscientes das raças

33 Repare-se que Nietzsche não elimina o conceito de objetividade, mas reformula-o no sentido de uma multiplicidade e diversidade de perspectivas: “quanto maior for o conjunto de afectos a que damos voz, quanto mais olhares, diferentes olhares, formos capazes de lançar sobre uma mesma coisa, tanto mais completo será o nosso ‘conceito’ dessa coisa, ou seja, a nossa ‘objectividade’” (GM III 12). Nietzsche parece supor aqui a existência de diferentes graus de “objectividade” (note-se o uso de aspas no texto que indica claramente que este termo não se deve entender no sentido clássico, baseado sobre “a oposição conceptual ‘sujeito-objecto’”; *ibid.*).

aristocráticas guerreiras, simbolizados na imagem da *besta loira*³⁴, foram substituídos pelos instintos hostis à vida, fracos e reativos dos escravos. O homem tornou-se num animal manso, doentio, inofensivo, medíocre e cansado. Produziu-se um nivelamento do tipo homem, uma degradação, uma domesticação, uma democratização e uma cristianização do mesmo. Os juízos de valor judaico-cristãos são um sintoma deste processo, isto é, são “sinal de um estado de carência, de pobreza, de degeneração da vida” (GM, *Prefácio* 3).³⁵ Neste contexto, Nietzsche não se limita a constatar a incomensurabilidade dos ideais aristocráticos e judaico-cristãos. Pelo contrário, o filósofo concede claramente a sua preferência aos primeiros. Noutros termos, a análise genealógica nietzschiana não se limita ao plano meramente descritivo, mas, como mostram as perguntas retóricas do último aforismo do primeiro ensaio, passa ao plano normativo, preconizando, ou pelo menos desejando um ressurgimento da antiga luta:

Terá acabado tudo aí?³⁶ Será que, nesse momento, a enorme oposição entre os dois ideais foi remetida *ad acta* para todo o sempre? Ou apenas ficou adiada? Adiada por muito tempo?... Não deveria [*sollte*] se dar, um dia, um reacendimento do antigo incêndio, mais violento ainda, mais longamente preparado? Mais ainda..., isso não seria de desejar com todas as nossas forças? Não será de empenhar a nossa vontade e a nossa contribuição para que tal possa acontecer? (GM I 17)

A preferência que Nietzsche concede à moral aristocrática não é, portanto, a consequência de uma mera escolha arbitrária ou puramente subjetiva. Já vimos como, na nota conclusiva do primeiro ensaio da *Genealogia*, Nietzsche define a resolução do problema do valor, isto é, a determinação da hierarquia dos valores, como a tarefa futura da filosofia. Esta hierarquia é determinada de forma instrumental, isto é, colocando a questão “válido para que fim?”, e o critério que Nietzsche identifica para responder a esta questão é a vida, entendida, como já foi dito, essencialmente como vontade de poder. É, portanto, com base no carácter favorável à vida (isto é, à sua

34 Como argumentado por Patrick Wotling (2009: 291), a referência à *besta loira* não deve ser interpretada como uma alusão ao cabelo loiro dos alemães (alusão que revelaria supostamente as simpatias pangermânicas de Nietzsche). Pelo contrário, a metáfora utilizada remete para a cor da pele das feras, em particular, do leão. Cabe aqui recordar que Nietzsche era um adversário de todo tipo de nacionalismo e que, um século antes da constituição da União Europeia, defendia a formação de uma classe intelectual e cultural europeia (os *bons Europeus*). Sobre isto, veja-se Gori e Stellino (2015).

35 Sobre a conceção nietzschiana da moral como sintomatologia e semiótica, isto é, como um signo (do grego, *sêmeion*) revelador da constituição fisiológica de quem defende ou propõe uma determinada interpretação moral, veja-se o primeiro aforismo da secção *Os “melhoradores” da humanidade do Crepúsculo dos ídolos*.

36 No aforismo anterior, Nietzsche descreve as etapas históricas principais do combate entre o ideal aristocrático e o ideal judaico-cristão (simbolizado no mote “Roma contra a Judeia, a Judeia contra Roma”). O aforismo acaba com Napoleão, considerado como um “fruto tardio” do ideal aristocrático (GM I 16).

promoção e ao seu desenvolvimento) da moral aristocrática e, ao mesmo tempo, com base no caráter hostil à vida, negador da vida da moral judaico-cristã, que Nietzsche reivindica um privilégio *prático* para a primeira sobre a segunda.³⁷

Convém aqui retirar uma dúvida que poderia surgir considerando a lógica nietzscheana. Se o critério da definição da hierarquia dos valores é, para Nietzsche, a vida, e se a vida é essencialmente vontade de poder, poder-se-ia, de facto, objetar que, em última instância, este critério é ineficaz, pois tanto a moral aristocrática, como a moral dos escravos são igualmente expressão da vontade de poder (respetivamente, dos aristocratas, no primeiro caso, e dos escravos, no segundo). Para evitar esta impasse, é preciso lembrar a distinção, operada por Nietzsche, entre vida ascendente (*aufsteigendes Leben*) e vida descendente (*absteigendes Leben*) ou decadente. Desta forma, à questão “válido para que fim?” e à sua resposta “para a vida”, deve seguir uma segunda pergunta: “para que tipo de vida?”. Pois como já vimos, a moral aristocrática exalta a vida, isto é, é expressão da uma vida ascendente; a moral judaico-cristã, pelo contrário, envenena, atrofia, bloqueia os instintos vitais, isto é, é expressão de uma vida descendente. Apesar de esta última moral ser também expressão de uma vontade de poder, as suas consequências para a vida são nefastas, deletérias. O critério da vida, o critério que Nietzsche escolhe para a determinação da hierarquia dos valores, leva, portanto, a operar uma clara distinção entre o modo de avaliação aristocrático e o modo de avaliação judaico-cristão.

O facto de Nietzsche não se limitar a constatar a incomensurabilidade dos ideais aristocráticos e judaico-cristãos, mas, pelo contrário, conceder claramente a sua preferência aos primeiros, leva-nos a destacar outro aspeto difícil de conciliar com uma hipotética atribuição a Nietzsche de uma posição de *relativismo moral normativo*.³⁸ Como mostra Maria Baghramian no seu estudo fundamental dedicado ao relativismo, um dos postulados subjacentes ao relativismo moral é a negação da existência de “critérios objetivos e universais para se pronunciar sobre visões do mundo éticas que estão em conflito entre si” (Baghramian 2004: 207). Para alguns defensores do relativismo, a consequência desta negação é o reconhecimento da incomensurabilidade de dois ou mais juízos morais diferentes ou contraditórios, da qual deriva uma atitude normativa de *tolerância* perante as posições morais

37 No seu conhecido artigo dedicado à metaética nietzscheana, ao colocar a pergunta sobre o privilégio em termos *epistémicos* Brian Leiter (2000) parece não considerar a possibilidade de a estratégia de Nietzsche ser a de reivindicar um privilégio prático da perspectiva. Convém aqui recordar que Volker Gerhardt falava de um “fundamento prático [*das praktische Fundament*]” da perspectiva já no seu artigo fundamental sobre a “perspectiva do perspectivismo” (Gerhardt 1989: 273). Veja-se também o recente estudo de Gori que, de forma semelhante, fala dum privilégio pragmático-antropológico (Gori 2019: 153).

38 Sigo aqui a típica distinção entre ética descritiva, metaética e ética normativa, distinção que também se aplica ao relativismo moral. Para uma análise mais aprofundada sobre a possível leitura de Nietzsche como um relativista moral, veja-se o meu artigo “Projectivisme et relativisme moral chez Nietzsche”, contido em Stellino e Tinland (2019: 247-275).

opostas.³⁹ Não é preciso um aprofundado conhecimento da obra nietzscheana para se perceber que a tolerância não é uma das qualidades do filósofo alemão. No primeiro aforismo do *Anticristo*, Nietzsche considera negativamente a tolerância como uma das virtudes modernas. O mesmo juízo depreciativo é expresso num fragmento póstumo do período primavera-verão de 1888, no qual o filósofo inclui a tolerância nas falsas ideias modernas (NL 1888, 16[82]). Como mostram estes exemplos, no que diz respeito ao âmbito da moral é, portanto, difícil ver em Nietzsche o modelo do filósofo tolerante, aberto ao diálogo racional e respeitoso da perspectiva avaliadora judaico-cristã em virtude da geral incomensurabilidade dos juízos morais. Nietzsche é, com certeza, o inimigo declarado do absolutismo kantiano.⁴⁰ Numa conhecida passagem da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche faz Zaratustra dizer: “Aquele que soube descobrir-se a si mesmo proclama: ‘Este é o meu bem e mal’. Com isso tapou a boca à toupeira, ao anão que diz: ‘Bem para todos, mal para todos’” (Za III, *Gravidade 2*). No entanto, esta hostilidade para com o absolutismo moral não deve ser confundida com uma atitude filosófica que considera que todas as perspectivas morais tenham uma mesma validade e, por conseguinte, devam ser toleradas ou respeitadas (à fortiori, se elas são hostis à vida).

Há poucas dúvidas de que a decisão nietzscheana de identificar o critério da determinação da hierarquia dos valores na vida levanta várias questões, de natureza metaética, que não são de fácil resolução. Qual é, por exemplo, o estatuto epistémico deste critério? Qual é a sua validade e sobre que repousa? Se o valor dos valores é um valor instrumental, qual é o valor da vida enquanto critério da determinação da hierarquia? No entanto, para além destas questões legítimas, o que importa aqui destacar é que a própria escolha de um critério de determinação da hierarquia dos valores mostra claramente como não há nada mais distante do pensamento nietzscheano do que a gratuidade da conduta moral justificada pelo ‘tudo é permitido’ karamazoviano. Se a morte de Deus leva consigo o advento do niilismo e a desvalorização dos valores supremos, Nietzsche não cai em atitudes niilistas, sejam elas radicais (como aquelas sintetizadas na ideia karamazoviana) ou pessimistas (“tudo é inútil, tudo é em vão”; cf. Za IV, *O adivinho*). Pelo contrário, uma grande parte da última filosofia de Nietzsche é justamente dedicada a preencher o vazio axiológico e normativo, deixado pela morte de Deus, por meio de uma *transvaloração de todos os valores*, que, nas intenções do filósofo, devia constituir um contramovimento e uma superação do niilismo.⁴¹ Até

39 O argumento da tolerância é frequentemente invocado pelos advogados do relativismo moral para mostrar uma das vantagens desta posição sobre o absolutismo moral, sendo este último interpretado como uma posição intolerante. Para uma análise mais aprofundada sobre a questão da incomensurabilidade, veja-se Levy (2002: 161-192).

40 Sobre a relação entre Nietzsche e a ética kantiana, veja-se os vários contributos contidos em Constâncio e Bailey (2017).

41 A expressão “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werthe*), que Nietzsche começa a utilizar nos seus cadernos a partir de 1884, faz referência tanto ao título duma obra que o filósofo queria escrever nos seus últimos anos de vida intelectual ativa (e que

que ponto Nietzsche realizou realmente a dita transvaloração na fase madura da sua filosofia é uma questão que permanece aberta. Igualmente aberta permanece, porém, a questão de saber até que ponto Nietzsche poderia ter levado a sua obra de superação do niilismo se na primeira semana de janeiro de 1889 não tivesse sucumbido à loucura.⁴²

é anunciada na seção 27 do terceiro tratado da *Genealogia da moral*), como a uma tarefa filosófica. Em relação ao primeiro aspeto, é importante saber que em 1888 Nietzsche decide abandonar definitivamente este projeto editorial, identificando a *Transvaloração* no seu escrito *O Anticristo* (vejam-se as cartas enviadas a Georg Brandes e a Paul Deussen, respetivamente do 20 e 26 de novembro de 1888). Em relação ao segundo aspeto, a transvaloração pode ser considerada como a grande tarefa filosófica do Nietzsche maduro. Literalmente, a palavra alemã *Umwert(h)ung* está composta pelo prefixo *-um* (dar a volta) e pelo substantivo *Wertung* (valoração). A transvaloração é, portanto, parcialmente uma inversão dos valores anteriores. Parcialmente: porque a transvaloração implica também uma nova avaliação dos valores. É precisamente neste caso que Nietzsche utiliza este termo na *Genealogia da moral* para indicar a revolta dos escravos no âmbito da moral (GM I 7 e 8). De facto, como já mencionado, a dicotomia bom/mau não é simplesmente invertida, mas substituída por uma nova: bom/ malvado. Analogamente, Nietzsche não pretende simplesmente reabilitar a moral dos senhores, mas quer reavaliar todos os valores (o que pode implicar que alguns valores de origem moral, como a honestidade, sejam mantidos) e criar novos valores que sejam promotores da vida. É importante sublinhar que esta tarefa de reavaliação dos valores é tanto coletiva como individual. De facto, Nietzsche continua a insistir na necessidade de cada um criar os seus próprios valores, de cada um se tornar um indivíduo no sentido estrito do termo, por oposição ao “rebanho”. Para uma análise mais aprofundada da transvaloração, vejam-se os estudos de Salaquarda (1978), Marton (1993) e Large (2010).

42 Agradeço Luís Aguiar de Sousa pela revisão linguística do texto.

Referências bibliográficas

- Baghramian, Maria (2004): *Relativism*, Routledge: Londres/New York.
- Blackburn, Simon (2005): *Truth. A Guide for the Perplexed*, Penguin: Londres.
- Campioni, Giuliano (2001): *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF: Paris.
- Constâncio, João (2012): “‘A Sort of Schema of Ourselves’: On Nietzsche’s ‘Ideal’ and ‘Concept’ of Freedom”, *Nietzsche-Studien*, 41, pp. 127-162.
- Constâncio, João e Bailey, Tom, org. (2017), *Nietzsche on Kantian Ethics*, Bloomsbury: Londres/New York.
- Deleuze, Gilles (1987): *Nietzsche e a filosofia*, Rés: Porto.
- Donnellan, Brendan (1982): *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier: Bonn.
- Faustino, Marta S. (2013): *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia*. Tese de doutoramento em filosofia, FCSH, Universidade Nova de Lisboa (https://run.unl.pt/bitstream/10362/11389/1/TESE_MF_final.pdf).
- Fornari, Maria Cristina (2006): *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa: ETS.
- Foucault, Michel (1979): “Nietzsche, a genealogia e a história”, em *Microfísica do poder*, Graal: Rio de Janeiro, pp. 15-37.
- Gerhardt, Volker (1989): « Die Perspektive des Perspektivismus », *Nietzsche-Studien* 18, pp. 260-281.
- Gemes, Ken e May, Simon, org. (2009): *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford University Press: Oxford.
- Gori, Pietro (2019): *Nietzsche’s Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*, Berlim/Boston: de Gruyter.
- Gori, Pietro, e Stellino, Paolo (2014): “O perspectivismo moral nietzscheano”, *Cadernos Nietzsche*, 34/1, pp. 101-129.
- Gori, Pietro, e Stellino, Paolo (2015): “‘Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro’: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa”, *Estudios Nietzsche* 15, pp. 45-61.
- Grillaert, Nel (2008): *What the God-Seekers Found in Nietzsche. The Reception of Nietzsche’s Übermensch by the Philosophers of the Russian Renaissance*, Rodopi: Amsterdam/New York.
- Hussain, Nadeem J. Z. (2011): “The Role of Life in the Genealogy”, em *The Cambridge Guide to Nietzsche’s On the Genealogy of Morality*, org. S. May, Cambridge University Press: Cambridge, pp. 142-169.
- Joyce, Richard (2006): *The Evolution of Morality*, MIT: Cambridge (MA).
- Klement, Kevin C. (2002): “When Is Genetic Reasoning Not Fallacious?”, *Argumentation* 16, pp. 383-400.
- Large, Duncan (2010): “A Note on the term ‘Umwerthung’”, *The Journal of Nietzsche Studies* 39, pp. 5-11.

- Leiter, Brian (2000): “Nietzsche’s Metaethics: Against the Privilege Reading”, *European Journal of Philosophy* 8/3, pp. 277-297.
- Levy, Neil (2002): *Moral Relativism. A Short Introduction*, Oneworld: Oxford.
- Loeb, Paul S. (1995): “Is There a Genetic Fallacy in Nietzsche’s Genealogy of Morals?”, *International Studies in Philosophy* 27/3, pp. 125–141.
- Marton, Scarlett (1993): *Nietzsche. A transvaloração dos valores*, Ed. Moderna: São Paulo.
- Montinari, Mazzino (2014): “Nietzsche e la *décadence*”, *Studia Nietzscheana* (<http://www.nietzschesource.org/SN/montinari-2014c>).
- Müller-Lauter, Wolfgang (1971): *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, de Gruyter: Berlim/New York.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1999): *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, de Gruyter: Berlim/New York.
- Pfeuffer, Silvio (2008): *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*, de Gruyter: Berlim/New York.
- Pippin, Robert (2010): *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago University Press: Chicago.
- Rée, Paul (2018): *A Origem dos Sentimentos Morais*, Ed. Da Unifesp: São Paulo.
- Salaquarda, Jörg (1978): “Umwertung aller Werte”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 22, pp. 154-174.
- Schacht, Richard (1983): *Nietzsche*, Routledge: New York.
- Scheler, Max (2004): *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Klostermann: Frankfurt a. M.
- Sommer, Andreas Urs (2017): “Nietzsche, Wagner e a decadência”, *Cadernos Nietzsche* 38/1, pp. 11-25.
- Stellino, Paolo (2011): “Notas sobre la lectura nietzscheana de *Apuntes del subsuelo*”, *Estudios Nietzsche* 11, pp. 113-125.
- Stellino, Paolo (2014): “Crossing the Line: Dostoevsky and Nietzsche on Moral Permissibility”, *Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft* 21, pp. 99-125.
- Stellino, Paolo (2015): *Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism*, Peter Lang: Berna.
- Stellino, Paolo, e Tinland, Olivier, org. (2019): *Nietzsche et le relativisme*, Ousia: Bruxelas.
- Wotling, Patrick (1997): “„Der Weg zu den Grundproblemen“. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 26, pp. 1-33.
- Wotling, Patrick (2009): *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF: Paris.