

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

GERALDO PEREIRA DIAS

*Aurora*

Uma obra de transição na filosofia de Nietzsche?

Guarulhos

2013

GERALDO PEREIRA DIAS

*Aurora*

Uma obra de transição na filosofia de Nietzsche?

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de Concentração: História da Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

São Paulo

2013

Dias, Geraldo Pereira.

*Aurora*: uma obra de transição na filosofia de Nietzsche?/ Geraldo Pereira Dias. – São Paulo, 2013

95 f.

Dissertação de Mestrado (Departamento de Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

Orientador: Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

*Daybreak*: a work of transition in the philosophy of the Nietzsche?

1. Filosofia 2. Nietzsche 3. Aurora

I. Título

GERALDO PEREIRA DIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

Aprovado em: (dia) (mês) de 2013.

---

Prof. Dr. André Luis Mota Itaparica  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

---

Prof. Dr. Vânia Dutra de Azeredo  
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

À Edite P. Dias, por sempre me incentivar à formação.  
“Vá, meu filho, e só volte aqui quanto for um homem formado”. Dizia-me à época de nossa vida de *retirantes*.

## **Agradecimentos**

Ao Prof. Dr. Ivo da Silva Júnior, cuja orientação dedicada e paciente tanto me ensinou sobre o significado da formação em Filosofia.

À Prof. Dr. Scarlett Marton, por me acolher no GEN e sempre incentivar à formação em Nietzsche.

À CAPES, pela bolsa de estudo concedida.

Aos membros do GEN (Grupo de Estudos Nietzsche, base USP): Alexandre Gonçalves, Eduardo Nasser, Braian Matilde, Diana Decock, João Neto, Márcia Resende, Rodolfo Ferronato, Saulo Krieger, Tiago Pantuzzi.

Dos membros do GEN, gostaria de destacar meus agradecimentos a dois nomes:

Ao Eder Corbanezi, pela acolhida nas primeiras reuniões do grupo e atenção dedicada ao meu texto de Dissertação.

Ao Prof. Dr. Emmanuel Salanskis, pelas reuniões metodológicas, as explicações dos textos de Nietzsche, seus comentadores e Por sua atenção dedicada ao meu texto de Dissertação.

À Prof. Dr. Vânia Dutra de Azeredo, pelas valiosas observações conceituais e metodológicas para a construção dessa Dissertação.

Aos funcionários do programa de graduação e de pós-graduação em filosofia da EFLCH-Unifesp.

À Priscilla L. Cassotta, pela paciência, dedicação e amor.

Ao Quincas Borba, por ser meu fiel amigo.

## **Resumo**

No presente trabalho, temos por objetivo analisar a hipótese de que o livro *Aurora*, no conjunto dos escritos de Friedrich Nietzsche, mostra-se como uma obra de transição. Nesse livro, mostraremos que Nietzsche começa a criar um quadro teórico que lhe possibilitará desenvolver temas centrais de sua filosofia. Com essa interpretação, faremos ver que, justamente por causa desse caráter transitório, essa obra tem sido tão subestimada. Atualmente *Aurora* suscita um interesse renovado na pesquisa internacional sobre Nietzsche; ainda sim, muitas vezes nos deparamos com leituras que tendem a desconsiderar seu caráter transitório, e, por isso mesmo, acabam por obscurecê-la. Isso tem ocorrido sempre que os comentadores interpretam *Aurora* à luz de conceitos, projetos e doutrinas filosóficas posteriores ao livro. Para nos contrapor a essa literatura que tende a submeter *Aurora* à filosofia tardia de Nietzsche, pretendemos analisá-la em seu tempo próprio, única maneira de verificar em que sentido as ideias presentes no livro contribuíram para viabilizar a construção de conceitos tais como genealogia, vontade de potência e transvaloração dos valores.

## Abstract

In this work, we aim to examine the hypothesis that the book *Daybreak*, in all the writings of Friedrich Nietzsche, shows up as a transitional work. In this book, we will show that Nietzsche begins to create a theoretical framework that will enable you to develop the central themes of his philosophy. With this interpretation, we see that, precisely because of this character transitive, this work has been so underestimated. Currently *Daybreak* raises renewed interest in international research on Nietzsche; yet, often we encounter readings that tend to disregard their transitory character, and, therefore, end up obscuring it. This has occurred whenever the commentators interpret *Daybreak* through of the concepts, designs and philosophical doctrines after the book. To counter this in the literature tends to refer to the *Daybreak* later philosophy of Nietzsche, we intend to analyze it on your own time, the only way to check which way the ideas presented in the book contributed to enable the construction of the concepts such as genealogy, will to Power and Re-evaluation of Values.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Na presente pesquisa adotamos a mesma convenção utilizada pelos **cadernos Nietzsche**, publicação do GEN - Grupo de Estudos Nietzsche. Para facilitar a leitura e consulta dos textos originais, siglas em português acompanham as siglas alemãs propostas pela edição Colli/Montinari das *Obras Completas* de Nietzsche: Colli, G & Montinari, M (Org.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-1978.

### I. Siglas dos textos publicados por Nietzsche:

#### I. 1. Textos editados pelo próprio Nietzsche:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1872.

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano*) (vol. 1) 1878.

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen (Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*) – 1879.

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*) – 1880.

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1881.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1882.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Para a genealogia da moral)* – 1887.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1887.

#### I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC – *Der Antichrist (O anticristo)* – 1888.

EH/EH – *Ecce Homo (Ecce homo)* – 1888.

### Forma de citação:

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará o aforismo.

Sempre que possível, adotamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho para o volume Nietzsche – *obras incompletas* (Abril Cultural, Coleção Os Pensadores), a qual será indicada pelas siglas RRTF junto à citação. Do mesmo modo, recorreremos à tradução realizada por Paulo César de Souza, indicada pelas siglas PCS apenas quanto houver modificações de tradução. Para os fragmentos póstumos, o algarismo romano indicará o volume das *Obras Completas* e os arábicos que a ele se seguem, o apontamento privado.



## Sumário

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 .....	18
PRÉ-GENEALOGIA: DA ETICIDADE DO COSTUME À MORALIDADE CRISTÃ	
CAPÍTULO 2.....	39
SENTIMENTO DE POTÊNCIA: UM “CRITÉRIO” DE CRÍTICA À MORAL	
CAPÍTULO 3.....	56
TRANSMUTAÇÃO DA MORAL: O LIMIAR DE UMA NOVA AURORA	
CONCLUSÃO	
BIBLIOGRAFIA	
APÊNDICE.....	84
OS PRIMEIROS ANOS DE FORMAÇÃO	

## Introdução

Dentre as obras de Nietzsche, *Aurora (Morgenröte)* tem sido, de certa forma, bastante negligenciada e até mesmo considerada obscura por parte de alguns comentadores, não obstante, a sua importância fundamental dentro do conjunto das obras de Nietzsche. Embora, até então, tenha sido deixada de lado e considerada sem posição bem definida na obra do filósofo, *Aurora* é decisiva para a elaboração de suas obras posteriores. Para tanto, justamente, é preciso ler *Aurora* em seu próprio tempo e não à luz de conceitos ou obras posteriores. Para bem compreender esse livro, devemos analisá-lo em seu próprio projeto filosófico: a tentativa de desprendimento e liberação dos preconceitos morais.

*Aurora* traz uma enorme pluralidade de temas, com abordagens epistemológicas e, em certa medida, axiológicas, entretanto, possui um diferencial em relação às obras anteriores de Nietzsche: a centralidade dada à moral, presente em suas reflexões sobre a proveniência dos preconceitos morais. *Aurora* é o livro no qual Nietzsche aprofunda e amplia suas investigações sobre a moral, ao adotar uma abordagem histórico-genética, diametralmente oposta às fundamentações defendidas pela tradição filosófica, no sentido de que não pretendeu fundamentar a moral no utilitarismo, numa metafísica dos costumes ou na compaixão, mas investigou sua proveniência e descreveu seus preconceitos subjacentes. Dessa maneira, definitivamente se contrapôs às fundamentações da moral tradicionais, seja na compaixão, no utilitarismo ou na racionalidade.

Para Nietzsche, no entanto, a gênese da moral se encontra atrelada à crença em causalidades imaginárias (M/A, §33). Por isso ele procura desvelar e mobilizar os afetos cultivados pela moralidade cristã (amor, esperança, humildade) contra ela própria, minando sua autoridade ao mostrar sua origem vergonhosa. Num contramovimento, propõe o cultivo de uma moral alternativa, ao buscar subsídios para uma forma diversa de valoração. Em oposição à moralidade compassiva cristã, procura nas ciências a possibilidade de empreender o conhecimento das causas efetivas dos fenômenos, desmistificando assim a crença nas causalidades fantásticas que sustentam uma significação ética da existência (*ethische Bedeutsamkeit des Daseins*) (M/A, § 90).

Nessa direção, temos por objetivo, nessa dissertação, analisar a hipótese de que *Aurora*, no conjunto dos escritos de Nietzsche, mostra-se como uma obra de transição. O próprio Nietzsche, em *Ecce homo*, dedica, como fez a outros livros seus, um capítulo

a *Aurora*, no qual delinea seu objetivo: refletir sobre os preconceitos morais. E também procura apresentar esse seu livro como uma primeira aurora (*Morgen*), ou seja, como um primeiro desprendimento e liberação dos preconceitos morais. O filósofo indica ainda ou deixa entrever que uma nova aurora estava porvir, mais precisamente, aquilo que ele considerou ser o seu projeto da “*transvaloração de todos os valores*” (*Umwerthung aller Werthe*) (EH/EH, §1). Desse ponto de vista, *Aurora* pode ser compreendida, segunda a nossa hipótese, como uma obra de transição na filosofia de Nietzsche. Talvez por causa desse caráter de transição, tenha sido tão negligenciada, considerada obscura e sem uma posição claramente definida no *corpus* filosófico nietzschiano. Ao levar a cabo uma “campanha contra a moral”, conjecturar sua gênese e pôr abaixo seus preconceitos, em *Aurora* Nietzsche fornece os rudimentos necessários para a formulação de um quadro teórico de transição, isto é, que possibilitará mais tarde, novas auroras brilharem em sua filosofia.

Importantes comentadores da obra nietzschiana se posicionam diferentemente no que tange às posições que queremos defender. Maudemarie Clark, ao interpretar a mesma passagem a que nos referimos de *Ecce homo* que Nietzsche dedica a *Aurora*, entende que “[o] livro (...) marca o início do projeto filosófico central de Nietzsche: a transvaloração de todos os valores, uma crítica completa de longo curso da própria moralidade”<sup>1</sup>. Clark considera ainda que *Aurora* “aborda ‘a problemática da origem dos valores morais’, a questão a que ele retorna em *Para além de bem e mal* (especialmente a seção 260) e mais comumente em a *Genealogia*”. Enfim, a comentadora considera que *Aurora* “é o primeiro livro em que se desenvolvem de maneira substancial temas que marcam o Nietzsche ‘maduro’, por exemplo, a sua crítica da visão convencional de ação humana, bem como seu desenvolvimento de uma concepção ‘naturalista’ das pessoas”. E assim pretende ler *Aurora* não a partir dela mesma, mas sempre à luz de noções e obras bem posteriores.

Ao reconhecer *Aurora* como a obra mais subestimada de Nietzsche, Clark também considera um grave erro negligenciar esse livro<sup>2</sup>. Nesse sentido, tenta apresentar e definir o cenário intelectual (contexto histórico e filosófico) em que o livro é

---

<sup>1</sup> CLARK, Maudemarie. (1997). *Daybreak: thoughts on the prejudices of morality*. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge University Press. Introduction, p. viii.

<sup>2</sup> “Ao contrário da maioria de seus outros trabalhos, [*Aurora*] têm sido tristemente negligenciada durante o renascimento de Nietzsche nas últimas três décadas (...)”. Idem, p. vii. De fato, em *Aurora* Nietzsche se empenhou “numa luta contra a moral da renúncia de si” (EH/EH, §1), porém, este seu trabalho não foi bem acolhido nem mesmo por seus amigos mais próximos. Erwin Rohde, por exemplo, nem sequer chegou a agradecer-lhe o recebimento da obra, nem respondeu à carta que Nietzsche lhe enviara.

concebido por Nietzsche. A fim de encontrar o lugar de *Aurora* no *corpus* nietzschiano, a autora limitou-se a fazer uma pesquisa histórico-biográfica da obra, em vez de desvendar as reflexões e os objetivos de Nietzsche presentes no livro e, a partir daí, confrontá-los com projetos posteriores.

Isto dito, vemos que Clark não problematiza as reflexões de Nietzsche em *Aurora* e, menos ainda, em sua relação com o projeto da transvaloração. Tanto é assim que para a comentadora, Nietzsche, em *Aurora*, já teria realizado uma investigação a respeito do problema do valor dos valores morais, o que, todavia, se mostra um tanto improvável, pois o objetivo do filósofo no livro foi refletir sobre a gênese da moral e seus preconceitos constitutivos, procurando alcançar deles certo desprendimento e liberação. A nosso ver, *Aurora* traz elementos teóricos e temas que serão aprofundados posteriormente, possibilitando a Nietzsche transitar para aquilo que caracteriza bem a sua filosofia. Tal livro, porém, diferentemente das posições de Clark, não apresenta de maneira substancial qualquer elemento filosófico que possa ser enquadrado no âmbito de sua filosofia madura sem alterações significativas. Em outras palavras, a relação que Clark estabelece entre *Aurora* e o projeto da transvaloração é problemática, na medida em que a autora supõe que neste livro Nietzsche opera com noções não presentes no livro.

David Owen, por sua vez, afirma que “a mudança de Nietzsche para o desenvolvimento de seu procedimento genealógico de investigação está situada dentro do projeto global da transvaloração dos valores que se inicia em *Aurora*”<sup>3</sup>. Se Clark não hesitou incluir o livro no projeto da transvaloração, Owen vai além ao interpretar *Aurora* à luz de textos posteriores (*Para a genealogia da moral* e *Ecce homo*), defendendo que o livro representa uma virada metodológica, e trazendo então em seu bojo o procedimento genealógico, não a partir da noção de valor, o que seria mais adequado, mas a partir de uma relação com a moralidade que já estaria presente em *Aurora*. Como ele mesmo afirma, “[é] em *Aurora*, como nos diz Nietzsche em *Ecce homo*, que a sua ‘campanha contra a moral começa’ em uma ‘transvaloração de todos os valores’”<sup>4</sup>.

A dificuldade que encontramos nessa leitura de Owen não está no fato de ele reconstruir o contexto de surgimento do projeto da transvaloração a partir de *Aurora*. O

---

<sup>3</sup> OWEN, David. (2003, p. 249-272). *Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy*. European Journal of Philosophy, 11:3. Blackwell Publishing Ltd, p. 249.

<sup>4</sup> Idem, 2003, p. 250.

problema é que ele o faz sem muita cautela, ao pressupor que em *Aurora* Nietzsche já opera com o procedimento genealógico e a noção de valor. A nosso ver, porém, a campanha de Nietzsche contra a moral realizada em *Aurora* ainda não está situada dentro do projeto da transvaloração, mas dentro de um projeto em que o filósofo busca um desprendimento e futura liberação dos preconceitos morais. Nesse sentido, em *Aurora*, Nietzsche ainda não opera com o procedimento genealógico, nem tampouco com a noção de valor, fundamental para o desenvolvimento do projeto da transvaloração de todos os valores. Portanto, a dificuldade de Owen é que ele toma como pressuposto a ideia de que em *Aurora* Nietzsche já operaria com a noção de valor tal como irá fazer a partir de *Assim falou Zaratustra*. É desse ponto de vista que ele sugere a ideia de que *Aurora* marca uma virada na obra de Nietzsche, não apenas orientando-se, a partir daí, para o projeto da transvaloração de todos os valores, mas já como parte efetiva deste programa.

A nosso ver, o exame que Nietzsche realiza em *Aurora*, de fato, o levou a desmascarar os preconceitos subjacentes à moral, mas não a problematizar a moral em termos de valores. É o próprio Nietzsche, no prólogo de *Para a genealogia da moral*, quem nos autoriza a fazer essa diferenciação conceitual e metodológica, no sentido de que a noção de valor exigirá a necessidade “de uma crítica dos valores morais”, em que “o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão” (GM/GM, §6). Portanto, diferentemente do que comentam Clark e Owen, queremos evidenciar que em *Aurora* Nietzsche realiza uma pesquisa na qual ele não opera com a noção de valor, tampouco com o procedimento genealógico de investigação da moral, mas com ferramentas teóricas transitivas.

Assim, a partir de nossa análise, pretendemos tomar as reflexões do filósofo sobre os preconceitos morais presentes no livro como fio condutor para examinar essa insistente associação entre *Aurora* e o projeto da transvaloração. Munido dessa leitura, teremos a possibilidade de verificar se as ideias presentes em *Aurora* estão em conformidade ou não com o referido projeto que, tudo indica, não parece possuir uma relação tão direta, dependente ou evidente com esta obra de Nietzsche, tal como supõem os comentadores aqui citados.

\*\*\*

De fato, pode-se dizer que em *Aurora* Nietzsche construiu um quadro teórico que, mais tarde, irá possibilitar o despontar de novas auroras. Em outras palavras,

podemos encontrar em *Aurora* indicações do que mais tarde será característico na filosofia nietzschiana: seu procedimento de investigação dos valores, sua hipótese para avaliá-los e seu projeto de transvalorá-los.

Assim, no primeiro capítulo desta dissertação, iremos trabalhar a hipótese de que há em *Aurora* um quadro teórico de transição na filosofia de Nietzsche, qual seja, aquilo que denominaremos de “pré-genealogia”. Este procedimento é empregado no livro para investigar a gênese da moral. Essa investigação nos mostra as origens e o despontar dos instrumentos que possibilitarão uma nova aurora na filosofia nietzschiana, que, como sabemos, virá a ser chamada de genealogia da moral.

No segundo capítulo, faremos ver que Nietzsche desenvolve em *Aurora* um “critério” com o qual poderá realizar uma análise crítica da moral. Construía assim uma importante base teórica para seu pensamento posterior. Esse “critério” é denominado por ele de sentimento de potência, um elemento demarcador dos preconceitos morais, a instância capaz de sintetizar e manifestar a pluralidade dos impulsos constituintes da moral. Nessa direção, aqui, faremos ver que *Aurora* já apontava para um quadro teórico de transição na filosofia de Nietzsche, que, neste caso, irá desembocar na doutrina da vontade de potência.

No terceiro capítulo, por fim, mais um elemento teórico de transição poderá ser estabelecido. Ao considerar que *Aurora* aborda a ideia de que o cristianismo é uma espécie de transmutação moral da eticidade do costume, Nietzsche caminhava a passos largos, a partir da percepção dessa transmutação ocorrida, para a formulação de seu projeto da transvaloração de todos os valores.

\*\*\*

Uma vez concluída a parte dedicada à dissertação de mestrado, faço constar ainda um Apêndice. Este se encontra escrito em primeira pessoa, com ele pretendo refletir sobre os meus primeiros anos de aprendizado, ou seja, sobre a minha formação universitária em Filosofia, mais especificamente, dedicada à filosofia nietzschiana.





## Capítulo 1

### PRÉ-GENEALOGIA: DA ETICIDADE DO COSTUME À MORALIDADE CRISTÃ

Neste capítulo, temos por objetivo investigar a hipótese de que, em *Aurora*, Nietzsche desenvolve um raciocínio “pré-genealógico” a respeito da moral. Com isso, visamos a mostrar que o filósofo aponta que a mais remota gênese da moral remonta ao que ele denomina de eticidade do costume, solo do qual depois surgirá a moralidade cristã. Nesse sentido, expomos como foi possível a passagem de uma eticidade comunitária, cuja lei moral consiste na obediência aos costumes, para uma moralidade individualista, que pretende justamente abandonar os costumes tradicionais ordenadores da comunidade. A partir de reflexões sobre a proveniência dos preconceitos morais, faremos ver como o filósofo pretende libertar-se ou desprender-se de toda imputação moral negativa à existência. Por fim, procuraremos deixar evidente como o projeto almejado por Nietzsche em *Aurora* buscava libertar a humanidade futura dos preconceitos morais subjacente a sua pré-história dos costumes.

\*\*\*

Elemento central de *Aurora*, Nietzsche examina a moral neste livro desde a sua mais remota história. De início, ele procura desvendar a sua longa pré-história examinando aquilo que denomina de eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*), isto é, o modo tradicional de agir e avaliar das comunidades que viveram “antes de nosso calendário” (M/A, §9, 14)<sup>5</sup>. Esse exame da moral realizado em *Aurora* tem sua singularidade, pois difere completamente daquele desenvolvido em obras anteriores e posteriores. Aqui a moral está situada dentro de um contexto específico em relação à

---

<sup>5</sup> Esse termo possui diferentes traduções. Na francesa de Julien Hervier, Gallimard, 1989, consta *moralité des moeurs*; encontra-se em italiano *costumatezza del costume*, em inglês *morality of mores* e *morality of custom*, em espanhol *eticidad de la costumbre*, português *moralidade do costume*. Rubens Rodrigues T. Filho traduz por *eticidade do costume* e acrescenta que “*Eticidade* ou *moralidade*, duas palavras que perderam a referência ao significado original de *costume*, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que ética se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma “metafísica dos costumes” (Col. Os Pensadores; M/A, §9). Ao reportá-lo à história da filosofia, encontra-se o comentário segundo o qual “[o] termo eticidade (*Sittlichkeit*) é uma inovação terminológica de Hegel para contrapor a sua teoria da realização primordialmente ético-política da liberdade à moralidade kantiana (*Moralität*)” (HEGEL. (1998) Apresentação: Marcos Lutz Müller). Na filosofia nietzschiana, Tom Bailey, considera que Nietzsche, mesmo empregando “a palavra ‘*sittlich*’, ao invés de ‘*moralisch*’, para “moral”, não implica que ele considere ser o “indivíduo soberano” livre apenas da primitiva “moral do costume [*Sittlichkeit der Sitte*]”, sob a qual ele alega que a atividade se desenvolve, e nem da moral moderna, à qual ele geralmente se refere como “*Moral*” ou “*Moralität*””. BAILEY, Tom. (2011). As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas, in *Cadernos Nietzsche*, n° 29, Volume II. São Paulo: GEN.

análise empreendida por Nietzsche. Este seu raciocínio será denominado de pré-genealógico, um modo de trabalho que constituirá os métodos utilizados na composição deste seu livro.

Essa análise se dará por meio do exame daquilo que Nietzsche denomina de eticidade do costume, uma vez que será por essa via que o filósofo julga desvendar a gênese da moral. Para tanto, num primeiro momento, ele analisa a maneira pela qual a eticidade se erige enquanto obediência aos costumes, tornando possível um tipo de vida ética, em que o indivíduo age segundo os costumes tradicionais, constituídos no interior da comunidade. É, portanto, no modo de vida orientado pelos costumes enquanto tradição normativa que Nietzsche julga encontrar a gênese da moral<sup>6</sup>. Esta eticidade definiu o caráter primordial da existência humana por meio de um conjunto de prescrições previamente orientadas pelos impulsos, sentimentos e tendências subjacentes à longa história dos costumes (M/A, §9, §18,§19). Assim o filósofo chega ao tema da eticidade do costume, esse período da história humana que se caracteriza como a inscrição da civilidade no homem<sup>7</sup>.

A eticidade do costume se expressa por meio de uma tradição autoritária, à qual o indivíduo deve obediência irrestrita. Nietzsche defende que inicialmente tudo pertencia ao domínio da eticidade do costume: a educação, o casamento, a saúde, a alimentação, a guerra etc., onde se exigia a observação de todas as prescrições “*sem pensar em si como indivíduo*”. O indivíduo, por medo vergava-se a autoridade incondicional da tradição. Sob o julgo da tradição, tudo era “costume, e quem queria elevar-se acima dele tinha de se tornar legislador e curandeiro e uma espécie de semideus: isto é, tinha de *criar costumes*” (M/A, §9). Veja-se, por exemplo, como “um pajé entre os brasileiros”, contra a eticidade comunitária tradicionalmente estabelecida, como que conduzido pela loucura, ousava não cumprir todos os costumes, em vez disso, cria novas estimativas morais, permitindo afluir nele instintos novos e divergentes (M/A, §14).

---

<sup>6</sup> Portanto, “*Aurora* representa efetivamente algo de novo (“um início dos inícios”), é o assumir de um novo ponto de vista acerca da origem e da natureza da moral, um ponto de vista destinado a conduzir Nietzsche em direção à *Genealogia da moral* e a distanciar-lo claramente – como ele próprio revela – das suas primeiras hipóteses, “ingênuas e provisórias”, FORNARI, M. C. (2008). O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*. Trad. Maria João Mayer Branco, in *Cadernos Nietzsche* 24, p. 103.

<sup>7</sup> Ver AZEREDO, V. Dutra (2007) *Eticidade do costume: a inscrição do social no homem*, in *Dissertatio* (UFPEL), v. 25, p. 73. Segundo a autora, “o movimento da cultura é denominado por Nietzsche como “Eticidade do costume” (*Sittlichkeit der Sitte*), cuja ação precípua está determinada pelo adestramento, pelo ato de impor a obediência aos próprios costumes enquanto ato fundador da civilidade do homem”.

A obediência ao costume é o que caracteriza a eticidade antiga, consolidada ao longo de milênios e que engendrou o caráter primordial humano (M/A, §18). O sentimento do costume (*Gefühl der Sittlichkeit*) cria a ilusão sensível de que a própria tradição é uma potência, a condição e a referência para a qual todo indivíduo deve obedecer irrefletidamente (M/A, §9). Mestra reguladora, potência superior imanente à comunidade, a eticidade do costume é denominada por Nietzsche como o primeiro movimento de cultura da humanidade, primeiro meio pelo qual os homens são adestrados, momento de incorporação de sentimentos e preconceitos, seja a responsabilidade por atos e pensamentos, seja o medo frente à tradição. Já por isso, qualquer insurreição contra esses costumes admitidos e praticados, considerados bons, nos quais a comunidade confia cegamente, é considerada imoral.

Sempre que o indivíduo é subjugado à autoridade tradicional da eticidade, os costumes se fortalecem. Se a submissão do indivíduo representa o fortalecimento da eticidade, de outro modo, toda ação individual, mesmo a mais inofensiva, ou qualquer afirmação de um juízo individual contraposto ao estabelecido, logo põe o costume em descrédito. Qualquer aprovação de uma determinada violação contra a eticidade sempre representa o afrouxamento do costume, o reconhecimento público de uma falta, e, no fundo, de toda a comunidade. Por isso, se a comunidade se vinga do indivíduo inovador, sempre o faz com o pesar de que nessa vingança há também o reconhecimento de um erro que é coletivo. Toda ação que se coloca para além da autoridade e julgamento da eticidade do costume acaba por colocar abaixo a própria eticidade, permitindo o afrouxamento dos costumes (M/A, §9).

A eticidade do costume, portanto, é um poder superior que exige dos homens a obediência incondicional. Engendrada por meio de erros e preconceitos, pela imaginação fabuladora, é consolidada pelo “medo diante de um intelecto superior que manda, diante de uma potência inconcebível” (M/A, §9). Ela é o elemento das práticas costumeiras, irrefletidas, o elemento fundamental constitutivo do conjunto de traços psicológicos e morais que caracterizam o ser humano. Uma vez que foi a eticidade que tornou o animal-homem um ser capaz de sentimentos, como o de responsabilidade perante a comunidade. Nesse sentido, a eticidade do costume cultivou instintos, paixões, adestrou a besta homem. Como? Responsabilizando-o não apenas por seus atos, mas também pelas consequências de seus atos, por seus sentimentos, desejos, dúvidas e pensamentos. A eticidade tornou-se o meio no qual a humanidade tem buscado sua maior desanimalização e duração possível. Não obstante, Nietzsche se questiona

justamente se por meio “dela não se abriu, no conjunto, uma tal profusão de fontes de desgosto que se poderia antes julgar que cada refinamento da eticidade tornou o homem *mais insatisfeito* consigo, com seu próximo e seu quinhão na existência?”. Essas são as suas observações contra as definições dos objetivos morais (M/A, §106 trad. PCS modificada).

O substancial é que a experiência comunitária torna os indivíduos capazes de sentir o aparecimento de uma potência superior e da qual dependem inteiramente, em todos os âmbitos da vida. Esta potência, no entanto, não vem de outro lugar senão da experiência moral compartilhada, de forma que a comunidade engendra a sensação de potência que os fiéis designam como divino, mas que no fundo sempre advém da própria comunidade. Isso ocorre sempre que eles sacralizam os costumes, como uma espécie de voz celeste e guia seguro dos homens. Entres os homens, porém, há sempre aqueles que não se satisfazem com o tradicional ou costumeiro e buscam meios de se tornarem independentes.

Indo para além do que já havia refletido em obras anteriores, em *Aurora* Nietzsche passa a realizar uma pesquisa sobre a gênese da moral em que compreende que o aumento do sentido da causalidade, o advento da moralidade socrática e, por fim, a moralidade cristã e suas ações pessoais levaram a eticidade do costume ao seu afrouxamento (ou volatilização) (M/A, §9)<sup>8</sup>. A diferenciação entre esses dois períodos do processo de formação da moral ocorre no seguinte sentido: a eticidade toma como critério da ação moral os costumes enquanto regras normativas da conduta, sempre voltadas para o benefício da comunidade; já na moralidade socrático-cristã o critério da

---

<sup>8</sup> Uma prova histórica disso encontra-se nas primeiras missões cristãs. Contra Jesus, Estêvão e Paulo houve testemunhas que os acusavam de modificar os costumes que Moisés havia transmitido. O debate em torno do costume judeu da circuncisão teve lugar nas primeiras comunidades cristãs de modo bastante conflituoso e decisivo para a expansão do cristianismo. Enquanto os cristãos judeus reivindicavam o cumprimento e observância estrita da lei, a começar pela circuncisão, Paulo, considerado o apóstolo missionário dos gentios, lutou em favor do abandono desse costume para todos os pagãos convertidos ao cristianismo. A mais intensa discussão em torno do costume da circuncisão ocorreu no “Concílio de Jerusalém”, onde se discutiu longamente acerca da circuncisão e ao final pronunciou-se a favor de Paulo. Assim, o costume da circuncisão não ficou obrigatório para os cristãos vindos da gentilidade: essa resolução foi de “capital importância, em virtude da qual o cristianismo, livre desse entrave, levantou voo para o mundo pagão, deixando bem longe atrás de si um judaísmo voluntariamente aprisionado”, in ISSAC. Jules. (1986). *Jesus e Israel*. SP: Editora Perspectiva, p.21. Daí a diferença, pois no contexto da eticidade do costume, ser moral significava seguir estritamente as leis estabelecidas tradicionalmente, obedecer aos costumes normativos; já na moralidade cristã, por sua vez, ser moral está relacionado ao modo de agir individual, para a condicionalidade de toda norma, do costume ou da lei. Em certa medida, isso explica porque Jesus, Paulo, Lutero, Calvino ou qualquer inventor de novos costumes, em meio à eticidade estabelecida, sempre que tentaram criar novos hábitos e leis, foram vistos, antes de tudo com desconfiança, como indivíduos não éticos e até mesmo como criminosos.

ação moral está relacionado à felicidade individual e à salvação pessoal (M/A, §9). Contra a lógica dos costumes, a partir do advento da cristandade a eticidade perde seu papel preponderante e deixa de ser o critério da ação moral. No lugar da obediência irrefletida à força do costume passa a predominar a consciência individual diante de toda ação pessoal ou coletiva, fazendo frente a toda lei e/ou costume tradicionalmente estabelecido.

Segundo Nietzsche, são os homens livres, indivíduos originais, que primeiro afrouxam as rígidas exigências da eticidade do costume, algo evidente a partir do advento da moral socrática, na medida em que foi capaz de suscitar o conflito entre o indivíduo e a comunidade (M/A, §9)<sup>9</sup>. Nesse contexto, a história da moral descrita por Nietzsche se opõe a dos filósofos, por assim dizer, fundadores da moral, tais como Kant e Schopenhauer. Esses filósofos procuraram, sobretudo e a todo custo fundamentar a moral buscando encontrar, definir e estabelecer racionalmente os princípios e as causas que determinam a ação moral, a sua forma e o seu conteúdo, bem como as leis do agir e as regras de toda a conduta humana. Contrário ao procedimento desses filósofos, Nietzsche pretende antes descrever os fenômenos históricos, sociais, psicológicos e corporais constituintes da moral em um plano coletivo e individual.

Com efeito, em *Aurora* o filósofo mostra como se dá essa passagem de uma eticidade comunitária para uma moralidade individualista (M/A, §9). Primeiro, ele sustenta algumas suposições sobre “os estados primitivos da humanidade”, afirmando que “em todos”, “mau” significa o mesmo que “individual”, “livre”, “arbitrário” etc. E que, em comparação com “tais estados”, toda ação que não é feita por obediência à tradição, mas, por exemplo, “pela utilidade individual”, “é dita não-ética”. Entende que em proporção com a maneira de viver de milênios da humanidade, a partir da emergência da moral socrática e sua ênfase na liberdade individual frente ao costume, inicia-se um processo de enfraquecimento do sentimento da eticidade e da potência do costume. Por isso, para Nietzsche, o homem considerado livre, que não mais depende da tradição, mostra-se em oposição à eticidade do costume, e, portanto, não ético, tal é o caso dos homens que incorporaram a moral socrática (M/A, §9).

---

<sup>9</sup> Aliás, consideremos, conforme D'Iorio, que o jovem Nietzsche já defendia que “os filósofos da Grécia antiga eram indivíduos de exceção, haviam passado do mito à ciência, haviam vivido para a verdade, por sua própria verdade, mesmo ao preço do isolamento ou do conflito com a comunidade”. Segundo Burckhardt, fonte importante de Nietzsche, o primeiro indivíduo verdadeiramente livre é Sócrates, a “grande figura original”, “a personalidade mais marcante de toda a história do mundo”, uma “figura fora do comum”, um “indivíduo muito particular” em que “a livre personalidade se exprime de maneira a mais sublime”, in: *Les Philosophes préplatoniciens* (1994). Apresentação de Paolo D'Iorio & Francesco Fronterota, Paris: L'Eclat, p. 46.

Sendo assim, o afrouxamento da autoridade do costume é realizado pelo homem crítico dos costumes estabelecidos, que, do ponto de vista da eticidade do costume é alguém não ético, arbitrário, mau. Aqui, é interessante notar a recorrente advertência de Nietzsche para a inversão histórica que ocorre no âmbito dos juízos morais<sup>10</sup>. Essa inversão da moral pode ser descrita da seguinte forma: no decorrer da história, os homens críticos e criadores de costumes foram, primeiramente, considerados maus, mas acabaram sendo, posteriormente, considerados bons (M/A, §20). Isso implica dizer que a inversão de juízos morais é parte de um inevitável processo de constituição da moral. Nietzsche já destaca em *Aurora* que a história é constituída por processos de dominação, ora determinada maneira de agir e avaliar (seja a eticidade do costume) predomina, ora outra (seja a moralidade cristã) substitui a anterior. Por isso, na averiguação de Nietzsche, o que foi uma vez no passado considerado não ético, pode vir a ser no futuro considerado ético, ou vice-versa (M/A, §98).

Para Nietzsche, Sócrates se apresenta como um caso exemplar dessa inversão da moral, isto é, de incompatibilidade com a eticidade do costume, mostrando que a partir dele o avanço do indivíduo livre, de todo homem que não quer depender da tradição, torna-se preponderante. Diante da eticidade do costume, Sócrates figura como um homem livre, como um indivíduo crítico, que busca a independência da tradição. De certo ponto de vista, Nietzsche julga que essa ruptura da eticidade do costume promovida pela moralidade socrática fora um acontecimento importante, positivo, uma vez que isso permitiu o surgimento do homem capaz de mandar em si mesmo (autônomo), que não mais precisa recorrer à autoridade da eticidade comunitária. O lado negativo disso, que se expande mais amplamente com o advento posterior do cristianismo, é que da passagem da eticidade do costume para a moralidade cristã emerge o indivíduo que desfavorece a comunidade, surgindo o individualismo e a crença de que o indivíduo é um dado essencial, eterno. Surge assim o indivíduo domesticado, inábil no que diz respeito às questões ético-comunitárias<sup>11</sup>. É nisso que

---

<sup>10</sup> Essa mudança dos juízos morais é o que se pode chamar de transmutação moral. Ela indica uma transição na filosofia nietzschiana, no sentido de que denuncia o que posteriormente Nietzsche irá denominar de transvaloração de todos os valores. O que nos importa aqui, porém, é diferenciar essa inversão de juízos morais do que Nietzsche chamará depois de transvaloração, pois esta modificação axiológica de juízos morais constatada em *Aurora* não se confunde com o projeto nietzschiano da transvaloração. No terceiro capítulo, analisamos esse ponto em detalhes.

<sup>11</sup> Conforme aponta Lebrun: “o que devemos compreender é que a ruptura da vida-ética tornava possível o advento de um tipo de “indivíduo” suficientemente senhor de si para tratar seus instintos como “bons servidores” a sua disposição – de um homem *autônomo* na plenitude da palavra, capaz de mandar em si mesmo sem precisar recorrer a qualquer instância autoritária, de libertar-se do jugo de qualquer *Sittlichkeit* que seja. (...)”. Entretanto, com o advento da moralidade socrático-cristã, “foi justamente isso

consiste a crítica de Nietzsche à moralidade socrática, entendendo-a como o agente que dissolveu a eticidade comunitária e, nesse sentido, portanto, o rompimento com a eticidade do costume não é necessariamente um avanço ou aperfeiçoamento da moral.

A força brotada da autoridade da tradição exercer-se por meio da exigência de que todo indivíduo deve cumprir rigorosamente todos os costumes. Ela reclama do indivíduo sacrifício, subjugando-o às regras de organização comunitária, anti-individualista. Para Nietzsche, somente a partir da moral socrática passa a ocorrer uma profunda mudança do modo de agir e avaliar da tradição comunitária. Ela tornou possível o surgimento de um tipo de indivíduo capaz de tratar seus instintos em favor de seu próprio benefício e de assim liberar-se do medo e do julgo da autoridade da eticidade do costume. Conforme diz Nietzsche:

[...] Aqueles moralistas, em contrapartida, que assim como os seguidores das pegadas *socráticas* inculcam no coração do indivíduo a moral do autodomínio e abstinência como seu *proveito* mais próprio, como uma chave pessoal para a felicidade (...), todos eles seguem uma nova estrada, sob a mais extrema reprovação de todos os representantes da eticidade do costume – dissociam-se da comunidade, como não-éticos, e são, no sentido mais profundo, maus. (M/A, §9 trad. RRTF).

Desse ponto de vista, temos uma passagem da ética tradicional comunitária (*Sittlichkeit der Sitte*) para uma ética individualista, a moralidade (*Moralität*) socrático-cristã.

Mas esse processo de transformação da moral é muito anterior ao advento do socratismo. Como Nietzsche faz ver, a eticidade do costume começa em determinado momento a cada vez mais enfraquecer-se em virtude do aumento do sentido da causalidade (*Sinn der Causalität*). Esse processo se desenvolve mais amplamente com o racionalismo socrático, donde a humanidade passa a compreender os acontecimentos ou eventos naturais não mais segundo um imaginário fantástico, mas de acordo com o sentido da causalidade. Outros termos, tentando entender os acontecimentos em seu movimento próprio ou imanente, sem recorrer à imaginação para compor um ordenamento ou causalidade fabulosa. É dessa forma que Nietzsche percebe que “o

---

o que não aconteceu. Já na época de Péricles, a emergência do indivíduo anuncia a sociedade “individualista” tal como hoje a entendemos. A sociedade que desfavorece “os grandes arquitetos, os grandes construtores”. Que aceita como um dado essencial, eterno, um “indivíduo” sem condições de mandar, incapaz de instituir, inapto para qualquer emprego político – em suma, o “indivíduo” que veremos desabrochar na “liberdade subjetiva”, no sentido de Hegel”, in: LEBRUN, G (1988) *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. SP; Companhia das Letras, p. 114.



sentido da causalidade” cada vez mais se opõe e afrouxa a eticidade do costume (M/A, §10).

Ao considerar que há uma correlação entre o aumento do sentido da causalidade com o decréscimo da eticidade, Nietzsche mostra que cada vez que são compreendidos os efeitos necessários, sabendo-se examiná-los isolados das contingências do acaso, desaparecem muitas causalidades fantásticas, imaginadas, que até então eram tomadas como os fundamentos dos costumes. É por isso que ele considera os sentimentos morais como motivos de suspeita para “o homem científico”, pois eles se acham misturados com ilusões e contrassensos. Mas isso só fica evidente à medida que aumenta o sentido da causalidade, que faz desaparecer um tanto de medo e coação e também um tanto de respeito pela autoridade do costume, fazendo o sentimento da eticidade sair sempre perdendo (M/A, §10).

A eticidade do costume, na medida em que repousa em erros, em causas fantásticas e sentimentos morais considerados superiores, induz o homem a desprezar as causas, as consequências e a própria efetividade por um mundo imaginário, no qual o homem não precisa enfrentar seus medos diretamente, apaziguando-os por meio dos costumes (M/A, §33). Contudo, a humanidade atual, em comparação com a humanidade do período da eticidade do costume, mostra-se menos dependente das causalidades fantásticas. Nessa direção, é justamente o sentido da causalidade que permite a Nietzsche distinguir a humanidade em duas: a última e mais atual possui essa qualidade intelectual, enquanto que naquela humanidade do passado ela era menos desenvolvida. Desse ponto de vista, o que marca a diferença entre a humanidade que vivia sob o jugo da eticidade do costume e a humanidade atual cristã não é um progresso moral, como defendem os pensadores ingleses<sup>12</sup>, mas um gradativo desenvolvimento intelectual e material, conforme Nietzsche, um aumento do sentido da causalidade (M/A, §2, §10).

Assim, o filósofo evidencia que a partir de Sócrates, e mais amplamente com cristianismo, ocorre uma passagem da eticidade do costume para a moral, entendida enquanto autonomia. Desse modo, percebemos que, segundo Nietzsche, o sentido da causalidade, mais desenvolvido a partir da moral socrático-cristã, tende a romper com a lógica moral da eticidade do costume. No entanto, isso não significa necessariamente um avanço ou aperfeiçoamento da moral. De fato, de um lado, com esse rompimento

---

<sup>12</sup> Sobre esse ponto ver Sir John Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages*, London, Longmans, Green, and Co., 1875, p. 275, et David S. Thatcher, “Nietzsche's Debt to Lubbock”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 2 (Apr. - Jun. 1983), p. 299.

surge o indivíduo autônomo, ou seja, que age e avalia independente da tradição, todavia, de outro lado, com isso emergiu o preconceito de que o indivíduo moral (autônomo) é um ser eterno, indispensável, totalmente livre etc. Se a eticidade do costume se mantinha fundada nos erros imaginários (ou seja, na causalidade fantástica), a moral socrático-cristã, por sua vez, irá se apoiar sobre outro tipo de causalidade, um novo tipo de erro, ou seja, os preconceitos morais.

Decerto, a crítica de Nietzsche à moral, em *Aurora*, torna-se um meio de combater o preconceito moral da duplicação de mundo, da invenção cristã de um “mundo da verdade mais profundo” (M/A, §32). Nietzsche realiza esse combate por meio da ciência, com a qual pretende examinar as exigências da moral. Mais especificamente, valendo-se das ciências, pretende descobrir e dissipar as ilusões e preconceitos morais. Não se trata, porém, de opor à moral uma ciência em particular. Na verdade, o filósofo se vale da história, utiliza-se da psicologia, faz análises antropológicas, considera a complexidade do corpo e dos afetos. Por exemplo, opõe o conhecimento histórico às exigências da moral e em vista disso mostra que muitos de seus preceitos, hábitos e convicções não passam ilusões prejudiciais. Ao investigar a proveniência da moral cristã, mostra que ela foi engendrada pelas paixões, por erros intelectuais, pelo esquecimento, que ela provém dos instintos e anseios do sentimento de potência próprio do ser humano. Evidencia que tanto na primordial eticidade do costume quanto na mais refinada moralidade, a cristã, ocorre um mesmo tipo de erro intelectual: o homem esquece que as avaliações morais são criações suas, esquece que ele próprio é o autor de suas apreciações e estimativas. Direcionando sua atenção para o exame histórico e psicológico da moral, Nietzsche propõe uma liberação ou desprendimento dos preconceitos morais cristãos, mostrando o quanto as orgulhosas figuras do santo, do artista e do erudito ou sábio são produzidas, antes de tudo, pelos instintos e pela ânsia de potência desses homens.

Mas como seria possível essa liberação ou desprendimento? É por isso que, contra os preconceitos morais, bem como para o seu desmascaramento, Nietzsche indica o aprimoramento das virtudes epistêmicas, o desenvolvimento da “paixão pelo conhecimento” (M/A, §429). Considera que o conhecimento possui uma função decisiva contra os equívocos e preconceitos morais, na justa medida em que ele auxilia a elucidá-los. Uma maneira possível de elucidação dos preconceitos morais ocorreria por meio da intensificação do rigoroso pensamento científico. A promoção da paixão pelo conhecimento, o incentivo ao livre pensamento, à atividade científica, tudo isso

possibilitaria gradualmente o afastamento das fantasmagorias religiosas e morais da tradição. A promoção do homem científico apresentaria uma espécie de barreira contra o retrocesso da humanidade para os preconceitos da religião e da moral. Na verdade, o rigor do pensamento científico seria uma condição necessária para a crítica da religião, da arte, da própria ciência, da metafísica e da moral cristã.

Para fazer frente aos preconceitos morais da tradição, Nietzsche toma para si a imagem do “homem científico”, que não deve ser confundida, diga-se de passagem, com um positivista. Afinal, Nietzsche faz objeções ao positivismo moral, epistemológico e psicológico de Augusto Comte como não sendo algo novo, mas uma repetição de doutrinas cristãs, antigas e modernas. Portanto, não poderíamos afirmar que Nietzsche é um positivista à maneira de Augusto Comte, uma vez que ele aponta que este último, “com sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui* [viver para o outro], superou os cristãos em cristianismo” (M/A, §132) <sup>13</sup>.

Ao tratar do preconceito dos eruditos, Nietzsche dialoga com a antropologia dos ingleses, por exemplo, John Lubbock, erudito que acreditava no progresso moral, ou seja, que a humanidade do passado não possuía, ao contrário da humanidade de hoje, um conhecimento objetivo do bem e do mal, em outras palavras, da moral (M/A, §2). Assim, segundo o pensador inglês haveria um progresso moral da humanidade por meio da história. Nietzsche entende que isso é justamente um preconceito moral, no sentido de que faltou ao método do antropólogo inglês rigor científico sobre o que constitui a moral. Que a moral em si baseia-se em preconceitos e erros intelectuais, eis uma tese central em *Aurora*. Para explicar a distância moral entre a humanidade animista do passado e a atual cristã, Nietzsche tomou uma perspectiva que inverte a relação ao interpretar que não há um progresso moral, mas uma diminuição do âmbito da eticidade do costume, mediante um aprimoramento do sentido causalidade (M/A, §10).

Nessa senda, ao mesmo tempo em que critica certos métodos científicos, Nietzsche, de modo geral, faz uma apreciação construtiva da ciência: defende que ela nos permite abandonar causalidades simplicistas e/ou fantásticas (M/A, §6). Em

---

<sup>13</sup> Eugen Fink defende que “Nietzsche põe termo rapidamente ao modo de pensar positivista; para ele trata-se apenas de um meio para a libertação, para a rejeição das tradições (...)”. Afirma que “[o] “racionalismo” de Nietzsche “ilumina-se” a si próprio: não acredita seriamente na razão, no progresso, na “ciência”, mas toma a ciência como meio para pôr em questão a religião, a metafísica, a arte e a moral, para mostrar o carácter “problemático” delas”. E assim, considera que “A filosofia nietzschiana da manhã – a fria desconfiança “científica” – apresenta argumentos sofistas contra todos os ideais, contra todos os “embustes idealistas” e toda quimera do Além, contra todo sobrenatural e todo sobre-humano, mas não deixa de ser norteadada por pensamentos filosóficos mais profundos”, FINK. E (1988) *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2º edição, Lisboa, p. 55-58.

*Humano demasiado humano*, o filosofar histórico, por exemplo, não está separado das ciências naturais. Por meio dele, Nietzsche critica o defeito hereditário dos filósofos: “a falta de sentido histórico” (MAI/HHI, §2). Em *Aurora*, por sua vez, o subtítulo do livro fixa bem o objeto empreendido por Nietzsche: “reflexões sobre os preconceitos morais”. Tal como é indicado já no início da obra, trata-se de realizar uma história exata (*genaue Geschichte*) do surgimento dos preconceitos morais (M/A, §1)<sup>14</sup>. Trata-se de uma espécie de método histórico-genético (ou, como preferimos definir, pré-genealógico) com o qual Nietzsche pretende investigar a história da emergência (*Entstehung*) da moral, mostrando, em seguida, o caráter historicamente condicionado da moralidade cristã. Assim, a combate ao organizar e elucidar a procedência de seus preconceitos a partir da eticidade do costume, oposta ao modo de valorar altruísta cristão. As ambiguidades presentes no termo *Entstehung* reforçam a nossa hipótese de que *Aurora*, em certo sentido, já adiantava o procedimento genealógico<sup>15</sup>.

Nessa direção, em *Aurora* Nietzsche busca desenvolver e/ou aprimorar a nossa paixão pelo conhecimento para com ela poder fazer frente aos preconceitos morais. Assim, o que Nietzsche está considerando é que o homem que vive sob a ausência do sentido da causalidade (sem apreço algum pelo conhecimento) encara a moral como lei absoluta e a obedece de maneira irrefletida. E, ao contrário, com o aumento do sentido causal (ou a paixão pelo conhecimento) o homem se liberta e/ou se desprende gradualmente do medo da autoridade tradicional, percebendo, finalmente, que suas estimativas morais são projetadas por ele mesmo, mas esquecidas como tal, transformadas em crença costumeira, em um hábito que se aceita porque é óbvio, evidente, um mero costume executado sem qualquer reflexão prévia.

---

<sup>14</sup> Blondel comenta que no §1, de “forma muito breve, em parte se anuncia o programa filosófico de *Aurora* (...), pode-se ver neste parágrafo de abertura a descrição resumida e em potência da empresa filosófica posterior de Nietzsche, como a genealogia ou psicologia, que gradualmente progride em *Humano, demasiado humano* e *Aurora*: “a história de uma gênese”, uma “história natural da moral” (*Para além de bem e mal*, título do quinto capítulo), da pesquisa da origem das ideias racionais no irracional”, in BLONDEL, E. (2012). *Aurore: pensées sur les préjugés moraux*. Paris: Flammarion, p16.

<sup>15</sup> O comentário de Foucault sobre esse termo aponta nessa direção: “Encontram-se em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*. Um não é marcado: é encontrado em alternância com o termo *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt* (...). o primeiro parágrafo de *Humano Demasiadamente Humano* coloca frente a frente a origem miraculosa (*Wunder-Ursprung*) que a metafísica procura e as análises de uma filosofia histórica (...). *Ursprung* é também utilizado de uma maneira irônica e depreciativa. Em que, por exemplo, consiste esse fundamento originário (*Ursprung*) da moral que se procura desde Platão? ‘Em horríveis pequenas conclusões: *Pudenda origo*’. Ou ainda: onde é preciso procurar essa origem da religião (*Ursprung*) que Schopenhauer situava em um certo sentimento do além?”, in FOUCAULT, M. (1985). *Metafísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, p. 17.

Contudo, a passagem da eticidade do costume para a moralidade socrático-cristã não representa um rompimento total. Os erros do passado não são completamente abandonados, pois permanecem os impulsos de medo, vingança e crueldade, porém, de maneira mais refinada ou espiritualizada. Na verdade, a moralidade individual transpõe e prolonga, em uma forma diferente, o impulso à crueldade já presente na eticidade do costume, para uma nova autoridade coercitiva<sup>16</sup>. Afinal, prudência, coragem, comedimento, todas as virtudes socráticas são a expressão das consequências dos impulsos “que ensinam a procurar por alimento e escapar dos inimigos” (M/A §26). E assim, conforme Nietzsche, ao examinar-se que mesmo o homem mais elevado, considerado que somente se elevou a partir do conceito do que lhe é hostil, “não deixará de ser permitido designar todo o fenômeno moral como animal” (M/A, §26).

Desse modo, em comparação com a eticidade do costume, a moralidade socrática e o cristianismo se mostram como uma moral individualista. Todavia, paradoxalmente, tal como na eticidade, há nesta moral uma forte recusa ao indivíduo soberano e a originalidade. No cristianismo, essa rejeição se mostra sempre que o indivíduo é debilitado e anulado como um modo de denunciar o mal e o hostil, o luxuoso, egoísta. Na moralidade cristã, apenas o indivíduo das ações simpáticas e desinteressadas, ou seja, de utilidade geral, é considerado moral (M/A, §132). Trata-se de uma espécie de moralidade filantrópica que busca criar uma forma de vida menos exigente e menos perigosa, mais unitária e gregária em benefício do indivíduo fraco. Se na eticidade do costume há o medo do outro, do inimigo e do arbítrio da natureza, na moralidade cristã, por sua vez, há o medo da força da individualidade e da originalidade como elementos de instabilidade da unidade gregária que garante a sobrevivência do indivíduo de rebanho, domesticado.

Ao investigar a procedência de preconceitos, sentimentos e conceitos morais, Nietzsche quis ver a moral em retrospectiva, de forma a mostrar que a gênese da moral é na verdade imoral. Concebendo a história moral humana enquanto oscilação e inversão de preconceitos, sentimentos, costumes e juízos morais, e, portanto, constituída de acontecimentos e mudanças, caracterizando-se como fluxo contínuo de ocorrências

---

<sup>16</sup> Vejamos o comentário de Lebrun sobre esse ponto: “Com o socratismo, é uma nova figura do “estar-na-obeidência” que começa a se impor. Se a civilização arcaica forma homens capazes de hierarquizar suas pulsões mediante a predominância conferida a uma delas, o adestramento socrático submete o indivíduo a uma autoridade que é apenas a pura e simples negação de todas as pulsões. Assim se passou de um adestramento mistificador (integração sonambúlica na cidade) a um adestramento mórbido, que inculca, numa vontade que já foi debilitada, a sensação de sua impotência e precariedade perante a autoridade”. LEBRUN, G (1988), p. 116.

inesperadas, acasos, eventualidades, Nietzsche mostra que o homem participa da história da moralidade de modo bastante bizarro, no sentido de que os homens pensam que conhecem exaustivamente o que é uma ação moral, quanto na verdade não sabem. Aqui, o pressuposto ou preconceito moral consiste no seguinte: de modo geral os homens se veem como seres morais em si, compreendem-se enquanto um ser moral por natureza, de modo que os homens enxergam a moral como algo a eles inato, quanto na verdade, assim Nietzsche faz ver, não há moral em si: os homens tornaram-se morais e, quase sempre, por vias não morais.

Nietzsche, portanto, teve de se haver com os seguintes problemas: mas o que é ser moral? Somos seres morais por natureza ou nos tornamos morais? Existe algum critério para avaliar o que é ser moral? Quanto a isso, o filósofo considera que o homem não é um ser moral em si ou por natureza, é somente por meio do costume que ele torna-se moral. Em *Humano demasiado humano* afirma que “ser moral, morigerado, ético<sup>17</sup> significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” (MA/HHI, §96). Desse modo, seu critério para medir o que é ser moral, portanto, está na obediência ao que é tradicional e costumeiro. Por conseguinte, “mau é ser “não moral” (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida” (MAI/HHI, §96). Sendo assim, do ponto de vista da eticidade do costume, é a obediência ao costume que exerce o papel de critério para medir o que é ser moral. Pois o costume é “a união do útil ao agradável, e, além disso, não pede reflexão” (MAI/HHI, §97).

Com isso, Nietzsche traz à luz as circunstâncias e condições originais da moral. Ao afirmar que a moral procede da eticidade do costume ele solapa a ideia de que ela possa ser fundamentada em princípios religiosos, metafísicos ou racionais. Para além de qualquer fundamentação, a moral subjaz à longa pré-história da humanidade, imensos lances de tempo nos quais os impulsos, lenta e penosamente recebem as primeiras determinações morais. Trata-se de uma hipótese pré-genealógica da moral, no sentido de desmascarar a proveniência contraditória do sentimento de liberdade humana que, conforme diz Nietzsche, foi até então conquistado com muito custo, tornando-se nosso maior orgulho, embora, não obstante:

---

<sup>17</sup> “Costumes e moral. – Ser moral, morigerado, ético”: no original: *Sitte undsittlich. – Moralisch, sittlich, ethischsein*. Conforme observações de Paulo César de Souza: “No léxico alemão é evidente a relação entre ética ou moral e “costume” (*ethos*, em greg; *mos*, em latim); e ao lado do termo germânico *Sitte* (“costume, moral”) e o seu adjetivo, *sittlich*, usa-se também *Ethik* e *Moral* e os adjetivos *ethisch* e *moralisch*, tomados do grego e do latim, como em português” (2000, nota 44, p. 320).

[...] é esse orgulho que nos torna quase impossível sentir afinidade com aqueles descomunais lances de tempo da “eticidade do costume”, que precedem a “história universal” como *história básica, efetiva e decisiva, que estabeleceu o caráter da humanidade*: quando o sofrimento valia como virtude, a crueldade como virtude, o disfarce como virtude, a vingança como virtude, a negação da razão como virtude, enquanto o bem-estar valia como perigo, a compaixão como perigo, o receber compaixão como afronta [...] (M/A §18 trad. RRTF).

Nietzsche procura descrever a proveniência das ações ditas morais ao buscar compreender como alguém se torna moral. Para tanto, começa por meio da rejeição das explicações metafísicas (de Kant e Schopenhauer), tal como já havia feito em *Humano Demasiado Humano*, §1. A questão é que a filosofia metafísica tradicional não admite que os sentimentos morais considerados superiores provenham de seu contrário, por exemplo, que o amor provenha da cobiça. Para o metafísico, e de igual modo para o cristão, a moral não pode provir de outra coisa senão de si, a qual eles atribuem uma espécie de origem miraculosa. Nietzsche, entretanto, não aceita esse tipo de concepção. Contra ela, opõe o princípio de sua filosofia histórica: o engendramento mútuo dos contrários. Defende que há motivações não morais mesmo com aqueles que se submetem à moral, pois essas motivações são diversas e variam segundo o indivíduo. No entanto, contra a corrente histórica e tradicional enfatiza que tais motivações não possuem nada de moral em si. Em último caso, a ação moral não é algo que provém de si mesma: ela torna-se moral.

Nietzsche indica a proveniência não moral daquilo comumente chamado de moral. A exclamação: “*O pudenda origo*” (vergonhosa origem), expressão dedicada a “proveniência da *vita contemplativa*” (M/A, §42) é um sinal. Tal expressão refere-se ao surgimento da categoria social “homens contemplativos” (inativos). Esses homens contempladores, “chamados de poetas, pensadores, sacerdotes, curandeiros –: porque não agiam suficientemente, de bom grado teriam sido menosprezados e expulsos da comunidade” (M/A, §42). Entretanto, geralmente a superstição religiosa incita a tolerar a presença de homens que supostamente têm relação com o divino, apesar de seu desprezo. Pois, na medida em que “eles haviam se ocupado da superstição e dos rastros de forças divinas, não se duvidava que dispusessem de desconhecidos meios de poder” (M/A, §42). Todavia, com isso, eles atribuíam para a proveniência da vida contemplativa uma forma disfarçada e ambígua, onde a contemplação aparece “ao mesmo tempo fraca e temível, desprezada às ocultas e publicamente coberta de

supersticiosa veneração!”. Por isso, Nietzsche conclui o aforismo ironizando: “Aí, como sempre, há que dizer: *pudenda origo!*” (M/A, §42).

Nessa direção, Nietzsche nos mostra como a proveniência da moral pode ser considerada vergonhosa, na medida em que surge do engano e do erro (M/A, §102). Isso é visível, por exemplo, por meio do desmascaramento de enganos ante a ação de alguém à nossa proximidade. Geralmente tomamos os efeitos do comportamento de alguém à nossa volta como sendo os propósitos de sua ação. Até que “afinal atribuímos a esta pessoa, como característica *permanente*, a posse de tais intenções, e desde então a chamamos de “indivíduo danoso”, por exemplo.” (M/A, §102). Temos assim uma procedência vergonhosa da moral, ao “imaginar que a reles, ocasional, muitas vezes casual *relação* de um outro para conosco é sua *essência* e o que tem de mais seu” (M/A, §102).

Segundo essa limitação do conhecimento da gênese de uma moral, a moralidade altruísta cristã que hoje se professa mostra uma proveniência vergonhosa e contraditória. Afinal, considerar os efeitos de uma ação sobre nós como critério de seu valor é uma forma de egocentrismo. E por detrás disso estaria nada menos do que a afirmação de que “nós mesmos devemos ser o princípio do bem, pois o bem e o mal se medem conforme a nossa medida”. Por isso, como repete Nietzsche: “*O pudenda origo* [O, vergonhosa origem]!” (M/A, §102).

Nessa direção, a moral altruísta cristã é uma forma mascarada de egoísmo. Exigindo que apenas as ações realizadas pelo “próximo” sejam consideradas morais, ela se constitui a partir do oposto a que se contrapõe. Todavia, o que seria das ações ditas morais, uma vez explicado que são efeitos de erros intelectuais? De um lado, descobre-se que por força de erros e preconceitos atribui-se maior apreço para as ações distinguidas das egoístas e não livres; de outro, devido à suposta diferença entre elas diminui-se o sentimento do valor das ações ditas egoístas e não livres. E assim, enquanto o sentimento de estima estiver sob a reação de erros intelectuais, as ações ditas egoístas e não livres serão realizadas com menor frequência, uma vez que são menos valorizadas. Sobre esse impasse, Nietzsche propõe a seguinte solução:

[...] nossa contrapartida é que restituímos aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas e restauramos o *valor* das mesmas – *roubamos delas a má consciência!* E, como até hoje foram as mais frequentes, e em todo o futuro continuarão a sê-lo, retiramos a todo o quadro das ações e da vida a sua *má aparência!* Não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo! (M/A, §148).



Com isso, Nietzsche evidencia algo de preocupante para as morais que condenam a improbidade, a covardia e a preguiça. Do ponto de vista de certo tipo de moral, as razões pelas quais alguém se torna moral podem ser julgadas imorais e/ou amorais. Ou seja, “aceitar uma crença porque é costume – mas isso significa: ser falso, ser covarde, ser preguiçoso! – Então falsidade, covardia e preguiça poderiam ser pressupostos da eticidade?” (M/A, §101 Trad. PCS, modificada). Em toda moral, sempre se pode encontrar algo discutível, duvidoso, preocupante (M/A, §101). Nesse sentido, contra a fundamentação da moral, por exemplo, na metafísica dos costumes, de Kant, ou no sentimento compassivo, de Schopenhauer, segundo Nietzsche, nós nos tornamos moral não porque possuímos uma natureza moral, mas por costume, interesse, medo etc.

Podemos, por exemplo, nos tornar moral agindo contra nossas avaliações próprias. Consideremos as razões pelas quais alguém se adapta a uma moral da coragem. Suponhamos que essa moral é dominante no contexto social. Uma moral dominante é um conjunto de avaliações admitidas, de maneira que elas podem também se opor às avaliações próprias (M/A, §104). Nietzsche indica que é por medo (*Furcht*) que se admitem avaliações estrangeiras. Eis aqui a motivação principal:

[...] Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotas* – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza (M/A, §104).

Nesse sentido, podemos dizer que há certa covardia em aceitar de modo ingênuo ou de forma acrítica uma moral da coragem, sob o pretexto de que ela é prescrita pelo meio social, adquirida e exercida simplesmente porque é uma crença costumeira. A análise de Nietzsche, ao mesmo tempo psicológica e fisiológica, ou seja, no sentido de considerar os afetos, os sentimentos, toda a corporeidade humana, denuncia a imoralidade das motivações no tornar-se moral, colocando qualquer moral em contradição com ela mesma. Assim, nos permite interpretar distinções morais sem atribuir geneses milagrosas separadas ao que é valioso e ao que é repreensível. Em outras palavras, com um raciocínio que se pode chamar de pré-genealógico, Nietzsche mostra que aquilo que se nomeia por virtude procede do que se nomeia como vício, ou seja, que a moral procede de seu contrário.

A fim de fazermos uma retomada deo que foi dito até aqui e iniciarmos uma conclusão, consideremos que o projeto do livro *Aurora* gira em torno da possibilidade

futura de uma liberação e/ou desprendimento da visão moral da existência. Conforme afirma o filósofo, o “significado moral da existência” se baseia em preconceitos errôneos destinados a desaparecer (M/A, §3, 90, 100). Um desses erros estaria na crença de que existem ações morais puras, ou seja, o preconceito de acreditar que é possível ter o conhecimento exaustivo do que é uma ação moral (M/A, §116). Por isso, Nietzsche defende que “talvez não haja agora nenhum preconceito melhor acreditado do que este: que se sabe o que constitui propriamente a moral” (M/A, §132 trad. RRTF).

Essa possibilidade de uma libertação da eticidade se expressa nas “duas *espécies de negadores da eticidade*” (M/A, §103 trad. RRTF). A primeira consiste em negar que os motivos éticos alegados por alguém o tenham efetivamente impelido aos seus atos; a segunda nega que os juízos éticos repousem sobre verdades. Nietzsche indica qual das duas espécies de negadores ele prefere. Para ele, de fato há motivos éticos para a ação, são erros que, enquanto fundamento, impelem os homens às suas ações. O filósofo também mostra as implicações de sua posição. Por um lado, ele nega a imoralidade, ou seja, que haja alguma verdade em se sentir não ético; por outro lado, não nega que muitas ações não éticas devam ser evitadas, nem que muitas ações éticas devam ser propiciadas, em todo caso, por razões diferentes. Desse modo, Nietzsche desenha uma possibilidade de liberação da eticidade e de desprendimento dos preconceitos morais que segue as mesmas etapas de seu surgimento, mas ao inverso: de início uma liberação de julgamentos, em seguida, uma liberação dos afetos (*umlernen/umfühlen*) (M/A, §103).

Com isso, Nietzsche nos mostra como foi possível o torna-se moral por razões não morais. Ou seja, nos mostra que a moral emerge de seu oposto, histórica e psicologicamente. Para tanto, Nietzsche distingue sua crítica à moral de uma posição (representada por La Rochefoucauld) que consiste em negar a existência de motivações morais para as ações (M/A, §103). Efetivamente há motivações morais, mas elas se enraízam em erros intelectuais. Daí a frase marcante e reveladora: “Nego, pois, a eticidade como nego a alquimia, isto é, nego seus pressupostos: não, porém, que houve alquimistas que acreditavam nesses pressupostos e agiam por eles” (M/A, §103 Trad. RRTF). Em outras palavras, os pressupostos da ação considerada moral não passam de preconceitos, de erros intelectuais, o que fica patente por meio da analogia entre alquimia e eticidade. Assim, primeiro nega-se a alquimia, mas não que muitas pessoas acreditem serem alquimistas e que estão envolvidas num processo de transformar ferro em ouro. Depois, denuncia-se o preconceito de sua empresa: a saber, o pressuposto de

transformar ferro em ouro. Ora, negar a eticidade não significa negar que as pessoas agem por motivos ou razões morais ou que não tomam a sério a eticidade. Trata-se de afirmar que as motivações pelas quais elas agem não passam de preconceitos, como se os pressupostos da eticidade fossem tão verdadeiros quanto os da alquimia. Assim, Nietzsche considera que os nossos juízos morais não gozam do estatuto privilegiado de verdade, são antes considerados enquanto erros e preconceitos que a vida engendou e incorporou profundamente para manter-se e prosperar.

Podemos compreender isso no sentido de que, em *Aurora*, Nietzsche vê a moral enquanto incessante criação e transformação. Trata-se de uma contínua mudança no domínio de certo conjunto de preconceitos morais, algo evidenciado na compreensão de que a moralidade cristã não surge de uma revelação ou fundamentação metafísica, mas da pré-história da moral. Portanto, Nietzsche interpreta a história moral humana enquanto sucessão de preconceitos morais, de erros intelectuais que predominam em determinadas épocas, sendo em outras substituídas, até que, numa futura aurora, a humanidade possa alcançar uma liberação e/ou desprendimento de seus preconceitos morais adquiridos no passado remoto.

Ao propor uma superação dos erros e preconceitos da longa história moral humana, Nietzsche aponta para uma transição na sua filosofia. Tal tentativa de superação dos preconceitos morais mostra-se decisiva para a construção do procedimento genealógico posterior. Portanto, é importante não menosprezar *Aurora*, uma vez que esse livro é decisivo para a construção de elementos preliminares que possibilitarão o posterior desenvolvimento de novas auroras na filosofia de Nietzsche.

Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se direciona cada vez mais para a investigação dos valores superiores da moral. Em *Aurora*, efetiva uma investigação e uma crítica dos preconceitos morais, mais do que uma simples história dos sistemas éticos, procura conhecer as condições e circunstâncias em que surgiram e se desenvolveram tais preconceitos, empreendendo uma pré-genealogia sobre a instância originária da moral. A diferença básica entre o procedimento pré-genealógico e a genealogia da moral propriamente dita é a seguinte. O raciocínio pré-genealógico visa a desvendar a gênese da moral. Para tanto, emprega uma pesquisa histórico-genética, na qual as ciências, tais como a história, a psicologia, a antropologia, a filologia, a fisiologia são utilizadas para investigar a procedência dos preconceitos morais. O objetivo principal dessa investigação pré-genealógica é refletir sobre prejuízos morais, a história da cultura, os sentimentos morais, a paixão pelo conhecimento, o sentimento de

potência etc. De modo diferente, a genealogia da moral se depara com a problemática do valor dos valores, desenvolvida a partir de *Assim falou Zaratustra* e mais particularmente em *Para a genealogia da moral*. De acordo com esse raciocínio, os preconceitos morais são compreendidos enquanto condições básicas de conservação; instituídos de um ponto de vista incondicional, onde reina a obediência como valor moral superior. Desse ponto de vista, os problemas fundamentais da história humana ocidental são morais, revelados na investigação da proveniência dos pré-juízos e erros intelectuais constituintes dessa história. É nessa direção que, em *Aurora*, Nietzsche desenvolve um projeto que procura alcançar uma liberação e/ou desprendimento dos preconceitos morais para a humanidade futura.

Podemos dizer que a pesquisa pré-genealógica dos preconceitos morais empregada em *Aurora* começa com uma reflexão sobre os primórdios da moral, a eticidade do costume, permitindo a Nietzsche certo trânsito para outras experiências metodológicas sobre a moral. Desse modo, a investigação pré-genealógica de Nietzsche sobre a moral realizada em *Aurora* ocupa uma função específica e estratégica. Podemos, então, desse modo, dizer que ela constitui um momento preambular, indicativo. Nesse caso, trata-se da construção de um quadro teórico que contribuirá ao filósofo transitar para outras experiências de pensamento.

As suas primeiras hipóteses sobre a gênese da moral remontam às obras *Humano demasiado humano*, *humano I e II*, *Aurora* e *A gaia ciência*<sup>18</sup>. Como ele mesmo indica, “meus pensamentos sobre a procedência de nossos preconceitos morais (...) receberam sua primeira, parcimoniosa e provisória expressão naquela coletânea de aforismos que leva o título *Humano, Demasiado Humano*” (GM/ GM, Prólogo, §2 Trad. RRTF). Em seguida continua: “(...) pela primeira vez apresentei as hipóteses sobre origens (...) ainda sem liberdade, sem linguagem própria para essas coisas próprias, e com recaídas e hesitações diversas” (GM/GM, Prólogo, §4). É nesse sentido metodológico que, a nosso ver, o raciocínio filosófico empregado por Nietzsche à pesquisa da moral,

---

<sup>18</sup> Chiara Piazzesi mostra a maneira pela qual Nietzsche constitui o procedimento genealógico ao interpretar o aforismo 14 d’*A gaia ciência* “como um exemplo de exercício pré-genealógico”. Em outras palavras, a autora “tenta pôr em evidência as intenções analítico-críticas – quase sempre implícitas – e os pressupostos de FW/GC 14, KSA 3.356, que permitem olhar o aforismo como um exercício preparatório para uma prestação genealógica”, in PIAZZESI, C. (2010) “Was Alles Liebe genannt wird”: FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício pré-genealógico, in *Cadernos Nietzsche* 27, p. 96.

especificamente em *Aurora*, poder ser considerado como uma espécie de investigação pré-genealógica <sup>19</sup>.

Assim, com o intuito de investigar a gênese da moral, vimos que Nietzsche emprega primeiramente um procedimento que pode chamar de pré-genealógico. Esse procedimento opera com a noção de preconceitos morais e é decisivo para posteriormente desenvolver a pesquisa genealógica, ou seja, o problema do valor dos valores. Nesse sentido, podemos dizer que a investigação empregada em *Aurora* contribui para a construção de uma tentativa de desprendimento e liberação dos preconceitos morais. Em outras palavras, ao colocar a moral como problema, Nietzsche foi capaz de evidenciar os preconceitos morais dos filósofos e, por conseguinte, realizar uma tentativa de desprender o mundo da significação moral que lhe foi atribuída, para então, finalmente, poder alcançar as condições que viabilizou o desenvolvimento do problema do valor dos valores. *Aurora*, portanto, traz uma ampla pesquisa sobre a moral, mas não ainda uma genealogia da moral. Não obstante, essa abordagem dos preconceitos morais serviu como um momento de trânsito, de construção e viabilização de noções futuras.

---

<sup>19</sup> Tal como salienta BENOIT, em *Aurora* a abordagem nietzschiana da moral segue “uma perspectiva pré-genealógica que seria a de desmistificação, ou seja, a retradução do espírito em corpo, isto é, em realidades fisiopsicológicas o que são pulsões”, in V Congresso do GIRN, 21 junho de 2012.



## Capítulo 2

### SENTIMENTO DE POTÊNCIA: UM “CRITÉRIO” DE CRÍTICA À MORAL

Neste capítulo, defenderemos a seguinte hipótese: o que Nietzsche denomina por sentimento de potência (*Gefühl der Macht*) pode ser tomado como a instância sintetizadora da pluralidade dos impulsos constitutivos da moral e, assim, como um dado teórico decisivo para a uma transição na sua filosofia. Empregado enquanto “critério” para criticar a moral, o sentimento de potência, a nosso ver, permite a Nietzsche interpretar, de um lado, a antiga eticidade do costume, alicerçada no sentimento da eticidade e na incondicionalidade da obediência, e, de outro, a moderna moralidade cristã, sustentada na intensificação da sensação de potência individual. A partir disso, o filósofo considera que noções como bom e mau, deveres, direitos, a felicidade, podem ser caracterizadas enquanto expressões do sentimento de potência. Enquanto dado teórico novo, à luz de obras posteriores, o sentimento de potência mostra-se como um elemento de transição no pensamento de Nietzsche, no sentido de contribuir para a construção da doutrina da vontade de potência.

\*\*\*

O que Nietzsche nomeia por sentimento de potência pode ser compreendido como um “critério” de crítica da moral e, enquanto tal, como algo novo em sua filosofia. Com esta norma apropriada, o filósofo apresenta uma maneira particular de refletir sobre a moral, podendo então expressar o que subjaz e o que verdadeiramente impele os homens às ações ditas morais. Com o sentimento de potência, portanto, Nietzsche pode então combater os objetivos morais humanos estabelecidos. A expressão pode ser entendida como a instância de refinamento dos impulsos, um adestramento e interiorização das pulsões formadoras da sociabilidade humana. Além disso, também traz a dimensão psicológica e fisiológica da criteriosa análise de Nietzsche à moral em *Aurora*. Fisiológica no sentido de que os instintos, impulsos, sentimentos, inclinações e afetos são, por assim dizer, variantes lexicais que expressam, em suma, o sentimento de potência.

A eticidade do costume representa um primeiro momento de contenção e controle moral das pulsões e instintos humanos. Em seguida, a moralidade cristã, de outro modo, amplia ainda mais o domínio sobre os impulsos, tornando possível o refinamento da crueldade enquanto virtude e moral da distinção (M/A, §30). Se na

eticidade do costume a intensificação do sentimento de potência individual só é possível por meio da obediência incondicional à norma, a lei, ou seja, ao costume, na moralidade cristã, ocorre justamente o questionamento da norma, somente por meio dessa via será possível ao indivíduo alcançar o máximo de sentimento de potência.

Como diz Nietzsche, “o *sentimento de potência* desenvolveu-se com tal *sutileza*, que nisso o homem pode hoje rivalizar com a mais delicada balança. Tornou-se a sua mais forte inclinação (...)” (M/A, §23 trad. PCS modificada). O filósofo compreende que as instâncias culturais da sociedade cumprem a função de intensificar o sentimento de potência dos seres humanos. Nenhuma moral, arte ou ciência, nenhuma instância da cultura constitui-se como um fim em si mesmo, devendo sempre, antes de tudo, contribuir à intensificação do sentimento de potência dos homens. Estes querem, sobretudo, dominar, subjugar, apropriar-se e aumentar sempre mais sua sensação de potência, sua felicidade própria.

Nessa direção, o sentimento de potência torna-se um instrumento capaz de permitir a Nietzsche analisar os sentimentos e preconceitos morais humanos. Para tanto, considera que o que caracteriza e impele os homens às ações ditas morais não é o impulso à verdade, à felicidade, ao conhecimento, mas seu anseio por potência. O critério para definir o que é “Bom”, portanto, será visto como aquilo que eleva o sentimento de potência no homem. Já a diferença entre homem “bom” e “mau” está no grau do sentimento de potência manifesto na relação entre eles. Isto é, nas palavras de Nietzsche, “quando o homem está com o sentimento de potência, 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!” (M/A, §189 Trad. PCS modificada). O que, enfim, subjaz à ação dos homens, como diz Nietzsche, não “é a necessidade, nem a cobiça – não, o demônio dos homens é o amor à potência” (M/A §262 Trad. modificada).

Neste quadro teórico novo, o “impulso político”, por exemplo, é compreendido como impulso por domínio e potência. Portanto, contra a tradição filosófica, Nietzsche compreende que impulsos, hábitos e costumes oferecem campo mais fértil para pensarmos a moral e a conduta dos homens do que as ideias puras da razão. Considera que no fundo, pelo menos enquanto impulso político, as ações dos homens não são nada racionais, nem morais, ocorrem segundo a necessidade do desenvolvimento do sentimento de potência (M/A, §189). Diante disso, tomar a moral, as noções de direito e



dever, como algo inato à alma humana mostra-se antes de tudo como um preconceito, um dogma.

Não por acaso, Nietzsche, em *Aurora*, apresenta sua primeira “*Contribuição à história natural do dever e do direito*” (M/A, §112)<sup>20</sup>. Por meio desta o filósofo mostra o quanto os direitos e deveres de uma determinada formação cultural, em seus aspectos individuais e coletivos, relacionam-se proporcionalmente a concessão do sentimento de potência de outras formações semelhantes. A correspondência se dá na forma dos deveres a serem cumpridos, ou seja, enquanto retribuição ao reconhecimento inicial do grau específico de potência. Quanto a isso, Nietzsche se expressa da seguinte forma: “o direito dos outros é a concessão, feita por nosso sentimento de potência, ao sentimento de potência dos outros” (M/A, §112 trad. PCS modificada).

Com essa história natural da moral, Nietzsche mostra o quanto os direitos e deveres são relações de potências, individuais e coletivas, as quais se encontram submetidas a mudanças contínuas. Cada aumento ou diminuição do sentimento de potência exige novas normas, novos costumes que possam contemplar essa mudança, ainda que ínfima. Qualquer alteração na configuração dos sentimentos de potência dos indivíduos de uma sociedade, seja a diminuição ou o aumento, podem estreitar ainda mais certas relações entre eles ou extinguirem, por exemplo, direitos e deveres. Sobre esse ponto Nietzsche afirma: “quando a nossa potência mostra-se abalada e quebrantada, cessam os nossos direitos: e, quando nos tornamos muito mais poderosos, cessam os direitos dos outros sobre nós, tal como os havíamos reconhecido a eles até então” (M/A, §112 trad. PCS modificada).

Os deveres e direitos dos indivíduos estão relacionados ao sentimento de potência que se manifesta neles. A história testemunha o quanto é difícil para a humanidade manter algum equilíbrio no que diz respeito aos direitos e deveres de povos e indivíduos. Dada à natureza transitória das relações humanas, os diferentes graus de

---

<sup>20</sup> Neste ponto, é preciso fazer a seguinte observação: por tomar obras de diferentes momentos da produção intelectual nietzschiana como se elas estivessem num mesmo plano de imanência, Giacoia é levado a interpretar essa *história natural do dever e do direito*, presente em *Aurora*, §112, como “parte importante” do “método genealógico” de Nietzsche. Para tanto, ver, GIACOIA JUNIOR, O (2013) *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, Petrópolis, RJ: Vozes, p. 87. Isso é no mínimo estranho, uma vez que esse aforismo de *Aurora* não remete de modo algum ao procedimento genealógico, nem tampouco opera com ele. Para bem compreendermos essa contribuição nietzschiana à história natural do dever e do direito é preciso situá-la em seu movimento argumentativo próprio, isto é, no livro *Aurora*, à luz da expressão sentimento de potência e não a partir de conceitos ou projetos posteriores. A nosso ver, portanto, trata-se de não tomar obras de diferentes momentos da produção filosófica nietzschiana como se elas estivessem num mesmo plano de imanência, mas tentar ler a obra em seu tempo lógico, semelhante ao que diz GOLDSCHMIDT (1963). *A religião de Platão*. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

potência e, por conseguinte, os direitos e deveres, “sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: – portanto, ser justo é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito *espírito* muito bom” (M/A, §112). Conforme esse raciocínio de Nietzsche, os direitos e deveres estão intimamente relacionados ao sentimento de potência de cada indivíduo e/ou coletividade e, portanto, é um erro querer buscar seus fundamentos na razão humana, tal como encontramos na filosofia de Kant, por exemplo. Segundo a compreensão de Nietzsche, os direitos e os deveres deveriam ser interpretados não como algo fundamentado no inteligível, pertencente à razão pura ou ao sumo bem, mas como diferentes graus de sentimento de potência.

Assim, o sentimento de potência acaba por evidenciar a oposição de Nietzsche à fundamentação da moral empreendida pela tradição filosófica, bem como contra os fundamentos atribuídos pelo cristianismo. Num contramovimento, Nietzsche defende a tese segundo a qual a existência não possui um significado moral, como pressupõe Schopenhauer e o cristianismo, ao raciocinarem que “a vida não seria tolerável se lhe faltasse a significação ética de seu fundamento! – logo *tem* de haver um Deus (ou a significação ética da existência)!” (M/A, §90). Nietzsche desenvolve ao longo do livro *Aurora* uma crítica decisiva à moral transcendente cristã. Para analisá-la o filósofo inova, emprega uma interpretação ao mesmo tempo psicológica e também fisiológica, pois o sentimento de potência inclui a dimensão corporal (impulsos, afetos, sentimentos, paixões etc.) enquanto elemento importante para desvelar os preconceitos morais cristãos. Desse modo, Nietzsche investiga os pressupostos e os preconceitos da moral cristã, o sentimento de potência é utilizado como um critério crítico, capaz também de descrever a sua gênese.

Assim, o filósofo examina uma grande personalidade do cristianismo primitivo, o apóstolo Paulo, que, segundo ele, conseguiu erguer e tornar a moralidade cristã preponderante, em face da eticidade do costume. Com Paulo, o sentimento de potência individual se sobrepôs ao medo da autoridade tradicional, enfraquecendo o sentimento da eticidade. Ora, a eticidade, compreendida como a pré-história da moral, se distingue pela incondicionalidade da obediência ao costume, e, portanto, não se confunde com a moralidade cristã. Pois, esta nova moralidade, na medida em que liberava seus seguidores da obediência aos costumes, permitia a qualquer pessoa tornar-se seguidor de Jesus, não havendo rígidos preceitos e exigências morais para cumprir, bastando apenas converter-se a ele.

Contudo, diante das perseguições feitas aos seguidores, podemos nos questionar sobre o que levava uma pessoa a converter-se ao cristianismo, mais ainda, como alguém passava da posição de perseguidor à condição de seguidor de Jesus. A interpretação de Nietzsche sobre essa questão pode ser compreendida por meio do fenômeno da conservação do apóstolo Paulo. É nesse passo que Nietzsche mostra como a moralidade cristã tornou-se preponderante, expandindo-se por meio do aprimoramento e intensificação individual do que ele expressa como sendo o sentimento de potência.

Para tornar-se completa esta transformação dos modos de vida, de todas as leis, costumes, direitos e deveres, foi preciso o desenvolvimento de todos os passos necessários à passagem de uma moral da pura obediência (coletiva) irrefletida para uma moral mais conscienciosa, menos comunitária e mais individual. Mas quais foram esses passos? A resposta de Nietzsche sobre isso seria: a crítica à moral costumeira e a invenção de novos hábitos morais, novos costumes, novos modos de viver, de agir, de estimar. As crises ocasionadas pela insistente e corrosiva crítica aos valores tradicionais acabaram sempre por impulsionar o surgimento de novos modos de agir e julgar, portanto, impulsionaram a uma transformação dos modos de ação e avaliação antigos.

Essa passagem não é a simples troca de um sistema moral por outro, a gradual substituição de um sistema de preconceitos morais por outro, não é apenas uma mera substituição da eticidade do costume pela moralidade cristã. O processo é mais amplo, a moral é antes de tudo uma maneira dos homens aumentar seu sentimento de potência. E nessa direção, Nietzsche defende que a busca irrefreável pela intensificação do sentimento de potência, num horizonte futuro, permitirá aos homens substituir a interpretação moral da existência por uma visão mais científica, menos religiosa. Porém, no final das contas, tanto a moral quanto a ciência, são, antes de tudo, empregadas com o objetivo de aliviar o sofrimento e o medo dos homens diante da existência.

Aqui, para deixar mais clara essa transformação moral, consideremos que a partir do advento da moralidade cristã, a ação moral não está mais orientada para a intensificação do sentimento da eticidade, o fortalecimento da tradição, mas, ao contrário, está orientado a aumentar o sentimento de potência do indivíduo que age independentemente da tradição normativa. O sentimento de potência se expressa como um passo para além da mera contenção dos impulsos formadores das ações, mostrando-se como um refinamento e/ou espiritualização e interiorização dos afetos, das paixões e instintos constitutivos da conduta humana. Tratando-se de uma espécie de sublimação dos costumes e normas morais da eticidade. Em outras palavras, os instintos

predominantes na eticidade são transformados por meio dos juízos morais cristãos, o cristianismo promove assim uma completa reviravolta na lógica da eticidade greco-romana e judaica. Em suma, para Nietzsche a expressão sentimento de potência evidencia como foi possível a moralidade cristã realizar uma contraposição com a lógica moral da eticidade do costume.

Essa passagem pode ser compreendida por meio da leitura que Nietzsche faz dos homens fundadores de novas religiões. Segundo o filósofo, são homens guiados pela ânsia irrefreável de intensificar seu sentimento de potência que criam novos hábitos morais. O apóstolo Paulo é o caso exemplar, uma vez que foi capaz de proporcionar uma verdadeira inversão dos costumes anteriores. Em relação a tudo o que havia antes, podemos dizer que com Paulo o cristianismo completou um processo de profunda transformação da lógica moral antiga. Com o apóstolo São Paulo a moralidade cristã pôde finalmente ir além dos costumes, das leis e normas da eticidade tradicionalmente estabelecida, possibilitando daí em diante que cada homem pudesse intensificar seu sentimento potência individual, cultivar os afetos em profundidade, refinar os impulsos, como o da crueldade, transformado em impulso por distinção, e estancar leis e costumes até então considerados incondicionais.

Pois, se, por um lado, a eticidade do costume se caracteriza pela intensidade e extensão dos costumes como critério da ação moral, por outro, a moralidade cristã se caracteriza pela intensificação individual do sentimento de potência. Na eticidade do costume o indivíduo é subjugado pelo sentimento de obediência à ação que visa ao benefício da comunidade; na moralidade cristã, por sua vez, o indivíduo é impelido a buscar desenvolver o sentimento de potência como meio de alcançar sua felicidade, satisfação e salvação pessoal.

Desse modo, se a eticidade é marcada pelo sentimento incondicional de obediência ao costume, já a moralidade cristã é marcada pela disposição para o domínio de si como meio de tornar-se independente da tradição. É nesse sentido que Nietzsche considera que o cristianismo engendrou as mais refinadas figuras da sociedade humana, do tipo em que “nelas a face humana atinge a espiritualização que é gerada pelo contínuo fluxo e refluxo das duas espécies de felicidade (do sentimento de potência e do sentimento de submissão)” (M/A, §60 Trad. PCS modificada). O cristianismo evidencia o quanto a moral, a religião e os costumes e, enfim, toda a cultura nada mais é do que meios de descobertas para produzir e aumentar o sentimento de potência (M/A, §23). Com o exame histórico, junto à análise psicológica dos sentimentos e preconceitos

morais, Nietzsche pôde criticar a velha confiança dos filósofos na moral, negar a sua pretensão de saberem a verdade, o que é bom e mau. Desse modo, mostra que por detrás dessa velha confiança e fé na moral há algo em comum a todos, com esse preconceito cada qual aumenta para si o seu próprio sentimento de potência.

Nietzsche desenvolve assim uma análise da moral em que o móvel principal da ação humana é o que ele chama de sentimento de potência. Os sentimentos e preconceitos morais que subjazem às relações sejam na linguagem, no direito e tudo àquilo que tomam como veículo de expressão, seja ainda Deus ou o dever, no fundo são o amor-dos-homens ao seu sentimento de potência.

Enquanto na eticidade do costume o sacrifício ao costume figura como algo mais importante do que a felicidade pessoal do indivíduo, no cristianismo, por sua vez, a felicidade pessoal torna-se preponderante, sendo esta felicidade o primeiro efeito do sentimento de potência (M/A, §356). O filósofo pensa a felicidade como um efeito do sentimento de potência. Quando à manifestação deste sentimento na moderna moralidade cristã, interpreta da seguinte maneira: “descrevo a felicidade como a vejo em nossa presente sociedade europeia e americana, agitada e sedenta de potência”. Assevera que nessas sociedades as pessoas “querem recair na *impotência* – este prazer lhes é oferecido por guerras, artes, gênios e religiões”. Afirma que “após abandonar-se temporariamente a uma impressão que tudo esmaga e devora – é o moderno *ânimo festivo!* –, a pessoa está de novo mais livre, descansada, fria, severa, e continua a buscar incansavelmente o oposto – o *poder* –” (M/A, §271). O sentimento de potência, portanto, é um elemento teórico importante para Nietzsche compreender as relações das pessoas na sociedade moderna cristã.

A expressão sentimento de potência também serve a Nietzsche como instrumento para pensar a conduta dos inventores de novos costumes, de novos hábitos morais, como é o caso de Paulo <sup>21</sup>. Em *Aurora*, ao falar de Paulo e seu cristianismo, Nietzsche apela ao instinto por distinção, ao instinto de vingança, rancor, covardia, medo, apetite e ânsia de potência (M/A, §68). Interpreta o impulso por distinção como um querer aumentar o sentimento de potência a partir do domínio do outro. Considera que o “impulso por distinção tem o outro constantemente sob os olhos e quer saber

---

<sup>21</sup> Para ler mais detalhes sobre esse ponto, ver WOTLING, P. (2008) *La philosophie de l'esprit livre, Introduction à Nietzsche*. Éditions Flammarion, Paris, p. 194. O interprete defende que o *corpus* nietzschiano é rico em surpresas, entre elas o apelo às nações de instinto e pulsão. Assevera que Nietzsche, de maneira constante, para explicar o cristianismo, recorre, entre outros sentimentos, ao instinto de vingança, covardia, medo, ao instinto de nutrição e mesmo de predador.

como se sente”, que “a empatia e a curiosidade que este impulso necessita para sua gratificação estão longe de serem inócuas compassivas ou bondosas” (M/A, §113).

Com esse instrumento teórico, Nietzsche analisa as relações de potência expressas nos sentimentos e preconceitos morais. Compreende que a vontade de domínio, o empenho por distinção, a busca pela “felicidade, concebida como o mais vivo sentimento de potência, foi talvez maior nas almas dos ascetas supersticiosos do que em qualquer outro lugar” (M/A, §113). Nessa direção, pode então afirmar que o impulso pelo domínio do outro, no asceta triunfa sobre si mesmo como mártir, pois ele sente prazer em “suportar ele mesmo, como consequência de seu impulso por distinção, aquilo que sua contrapartida no primeiro degrau da escada, o *bárbaro*, inflige a outro, no qual e ante o qual quer se distinguir”. Por isso, Nietzsche aponta que “não é de todo impossível que também Paulo, Dante, Calvino e seus pares tenham alguma vez penetrado nos terríveis mistérios de tal volúpia de potência”.

Trata-se aqui da crítica nietzschiana à eticidade do costume e aos preconceitos morais cristãos. Para tanto, Nietzsche mostra que o advento da moralidade cristã demarca o momento em que a potência individual passa a vigorar como a condição indispensável de transformação e criação de novos preconceitos morais, constitutivos da sobrevivência comunitária. Seria pertinente interpretar que com *Aurora* Nietzsche se propunha a refletir sobre uma liberação e/ou desprendimento dos preconceitos morais cristãos, abrindo caminho para uma nova maneira de conceber a moral e a religião, destituída de preconceitos prejudiciais como o desprezo ao corpo enquanto algo inferior à alma, considerada imortal. Com isso, Nietzsche estaria desvendando a moralidade da renúncia de si, e desde já também defendendo a possibilidade futura da criação de novos valores, capazes de afirmar a vida terrena em oposição à moralidade transcendente até então vigente no ocidente cristão.

Dessa maneira, portanto, a inscrição da sociabilidade no homem iniciada por meio da eticidade do costume é intensificada com o advento da moralidade cristã. Esse desenvolvimento da sociabilização humana mostra o quanto o processo civilizador tornou-se e tem sido um campo de batalha de impulsos e instintos os mais variados. Eles não podem ser completamente contidos, antes constituem o maior gerador da sociabilidade no homem, não obstante, são constantemente sublimados. Na moralidade cristã, em particular, os impulsos, afetos, pulsões de toda sorte tornam-se cada vez mais refinados, são constantemente transfigurados, espiritualizados, individualizados, mas

não deixam de se expandirem. Em última instância, o que ocorre é que os impulsos constitutivos da eticidade do costume são transformados pelos juízos morais cristãos:

O mesmo impulso desenvolve-se no penoso sentimento da *covardia*, sob a pressão da censura que o costume impôs a esse impulso, ou no agradável sentimento da *humildade*, caso um costume, como o cristão, o tenha abrigado no coração e declarado *bom*. Isto é: adere a ele uma boa ou má consciência! Em si, *como todo impulso*, ele não tem nem este nem em geral qualquer caráter e nome moral, nem mesmo um sentimento determinado de prazer ou desprazer para acompanhá-lo: só adquire tudo isso, como sua segunda natureza, quando entra em relação com impulsos já batizados de bons e maus, ou quando é notado como propriedade de seres que já estão moralmente estabelecidos e avaliados pelo povo. (M/A, §38 trad. RRTF).

Essa análise de Nietzsche lhe permite interpretar a moralidade cristã como uma espécie de reviravolta e interiorização dos juízos morais da eticidade antiga, ao mostrar o quanto o cristianismo inaugura e desenvolve uma verdadeira inversão moral. O aprimoramento do sentimento de potência individual teria propiciado uma ampla transformação dos hábitos e costumes.

É a articulação particular dos costumes, em cada período da história moral humana, que determina a matéria pulsional, atribuindo-lhe um juízo (isto é, um preconceito) moral específico. Um mesmo impulso pode desenvolver-se diferentemente segundo o costume no qual está inserido, portanto, de acordo com o sistema de juízos, sentimentos e preconceitos morais do qual emerge. Em outras palavras, os impulsos se desenvolvem sempre conforme a moralidade na qual ele emerge ou segundo o costume social transmitido àqueles que são portadores e praticantes deste. Um mesmo impulso pode, segundo a eticidade ou a moralidade cristã, se desenvolver ora como algo depreciativo, a covardia, ou ser considerado bom, como a humildade; ou ainda, por exemplo, vemos isso nos sentimentos de inveja e esperança que são cada qual, avaliados diferentemente segundo gregos e cristãos. Os impulsos eles mesmo não possuem juízo moral algum, eles são apropriados e determinados sempre de acordo com o sistema moral vigente. O raciocínio nietzschiano, ao empregar a expressão sentimento de potência, pretende justamente desmascarar essas apropriações, desmistificando os costumes, a linguagem, os sentimentos e preconceitos incorporados à sobrevivência e manutenção da vida.

Nietzsche caracteriza o cristianismo como um fenômeno que ocasiona o afrouxamento da obediência aos costumes em favor de uma moralidade que submete o indivíduo não mais ao sentimento da eticidade, mas a si mesmo como caminho para a

felicidade própria e independente. Com o sentimento de potência servindo como instrumento de descascamento dos preconceitos, Nietzsche então verifica que o predomínio da moralidade cristã sobre a eticidade do costume ocorreu por meio de uma espécie de refinamento e interiorização não apenas dos impulsos individuais, mas de todas as exigências dos costumes normativos da eticidade.

Assim, a emergência da sociedade civilizada mostra-se como parte de um processo em que o homem tornar-se um ser moral, porém, de modo bastante controverso. Não é por moralidade que o homem torna-se moral, nem pela mera contenção dos impulsos e instintos. O que é considerado bom pode nascer do ruim, o bem nascer do mal e vice-versa. A ação altruísta cristã, por exemplo, nasce do egoísmo; já o impulso por distinção, emerge do refinamento da crueldade, e assim, o que é considerado moral é engendrado de seu oposto. As motivações morais de uma ação mostram sua proveniência em impulsos conflitantes. No caso da moralidade cristã, entre tantos impulsos, o sentimento de potência aparece como dominante, mesmo sob o nome de felicidade, o anseio por potência é o que verdadeiramente prevalece no homem social de ação altruísta.

Já o sentimento de liberdade, conquistado com martírios e sofrimentos diversos, torna-se o maior orgulho do homem social, e assim, posteriormente, justamente esse orgulho acaba tornando os homens incapazes de “sentir afinidade com aqueles descomunais lances de tempo da “eticidade do costume” [...]” (M/A, §18 trad. RRTF). No cristianismo, esse sentimento de liberdade relaciona-se com o sentimento de obediência herdado da eticidade do costume, porém, agora transformado em prazer pela obediência e domínio de si; em vez da obediência pelo medo da autoridade do costume, busca-se o prazer na obediência de si orientado para a obtenção do máximo de felicidade pessoal. Essa busca pela felicidade pessoal que não quer depender da tradição normativa dos costumes, no cristianismo é promovida, em parte, por meio do desprezo ao corpo (M/A, §60).

Essa mudança moral pode ser comprovada por meio da seguinte comparação. De um lado, nas sociedades antigas predominou o sentimento da eticidade comunitária, de outro, nas sociedades de “hoje” perdeu-se e/ou afrouxou-se justamente os costumes normativos que regulavam a vida em comunidade na humanidade passada. Sob essa perspectiva, o cristianismo se mostra como um afrouxamento dos costumes, libertando os homens da eticidade do costume por meio de uma sublimação de todas as suas



exigências quanto à educação, casamento, alimentação, agricultura, saúde, linguagem, comportamento de uns com os outros e com os deuses etc.

Assim, o raciocínio de Nietzsche em *Aurora* desmascara as motivações das ações morais cristãs, desvelando seus impulsos interessados por detrás de cada ação. Com isso, Nietzsche expõe a procedência das virtudes morais ao mostrar os impulsos que nelas se expressam. Os sentimentos mais refinados, o amor entre os sexos, por exemplo, aparentemente tão desinteressado, é descrito como o anseio de posse, de domínio e apropriação, como o mais puro egoísmo. Portanto, o amor não é um sentimento, como se pensa habitualmente, não-egoísta ou desinteressado, pois sua origem remonta ao interesse em dominar e possuir.

Essa pesquisa sobre as paixões humanas é realizada no sentido de uma reconstituição dos impulsos em suas múltiplas manifestações, oscilações, em suas transformações ao longo da história, em que os sentimentos são moralizados e normatizados segundo o contexto cultural predominante. A expressão utilizada por Nietzsche em *Aurora* para sintetizar essa pesquisa sobre as paixões humanas é o sentimento de potência. Ele pode ser considerado a instância do prazer do controle e da posse, do domínio e da apropriação de sentimentos, estimativas e preconceitos morais aparelhados para a sociabilização e sobrevivência da comunidade e dos indivíduos. Os impulsos mostram que os homens buscam, sobretudo, fugir das hostilidades e garantir a segurança, buscam instituir o costumeiro, o habitual e conhecido para assim sempre mais intensificar a sensação de potência.

Esse processo de incorporação ocorre por meio de uma moralização das pulsões, como é o caso do amor sexual (M/A, §76). Tal moralização das pulsões ocorre por meio das mais diferentes práticas culturais: a religião, a linguagem, por meio dos costumes, da idealização de sentimentos como o amor, a idealização ou a demonização de pulsões como o sexo, a insistente e irrefreável imaginação dos homens que, ao serem impulsionados pelas paixões, são capazes de criar outras leis e costumes, de criar até mesmo outro mundo considerado mais verdadeiro. O raciocínio de Nietzsche pretende desmascarar a moralização dos instintos e afetos, no sentido de buscar desmistificar a proveniência desses sentimentos considerados nobres, não-egoístas, ao mostrar as apropriações feitas por cada sistema moral que batiza os impulsos segundo as necessidades de sobrevivência e intensificação de potência, seja na comunidade mais primitiva ou na moralidade mais recente, a cristã.

Desse modo, a análise de Nietzsche constata que há em comum entre a eticidade do costume e a moralidade cristã a imposição de ser, cada qual, a autoridade absoluta, incondicional e verdadeira. Nenhuma admite uma moralidade oposta, “que sempre recorde que não há uma moral única determinando o que é moral, e que toda eticidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas” (M/A, §164 trad. PCS, modificada). Em qualquer delas, toda ação pessoal, que não está ligada aos costumes e leis adotadas e tradicionalmente estabelecidas, todo ato de originalidade, de individualidade, é considerado como não ético, até mesmo criminoso, em todo caso, imoral. Tanto para a eticidade do costume como para a moralidade cristã, toda originalidade, toda individualidade está maculada pela má consciência (M/A, §9).

A eticidade impede que o indivíduo crie novos e melhores costumes, ela o torna estúpido, uma vez que trata o costume como algo sagrado e indiscutível (M/A, §19). Nela, os sentimentos morais se constituem enquanto consequências afetivas de julgamentos, e continua a sentirem-se as suas consequências afetivas mesmo depois de se reconhecer os julgamentos como falsos (M/A, §98). A lógica é a seguinte: os sentimentos e preconceitos morais podem derivar de julgamentos sobre a utilidade ou nocividade de determinados costumes (M/A, §35, 104). No entanto, os sentimentos tornam-se independentes dos julgamentos dos quais se originam. Assim, refuta-se um julgamento, mas o sentimento persiste.

Por isso, Nietzsche sempre insiste em diferenciar a história dos sentimentos morais da história dos conceitos morais (M/A, §34). Ou seja, o homem que vive sob o domínio da eticidade do costume “tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) *um mundo imaginário*: o chamado mundo superior” (M/A, §33). Entretanto, por detrás desses sentimentos se encontram juízos e preconceitos que são, por sua vez, transmitidos na forma de inclinações e aversões (M/A, §35, 104). A transmissão dos sentimentos morais é visível nas crianças, elas imitam dos adultos suas inclinações e aversões a determinados atos (M/A, §34). Apenas quando adultas, estando elas “plenas desses afetos aprendidos e bem exercitados, acham questão de decência um “Por quê” posterior, uma espécie de justificação para as inclinações e aversões” (M/A, §34 trad. PCS modificada)<sup>22</sup>. Portanto, ter conhecimento conceitual de uma ação, reconhecer seu valor, ainda não é

---

<sup>22</sup> Neste ponto do texto, Paulo César de Souza traduz a palavra *Begründung* por fundamentações. Mas no texto alemão, segundo o contexto, parece mais coerente traduzir *Begründung* por justificação. Ora, o que as crianças querem não é uma fundamentação, mas uma simples justificação para as inclinações e aversões, o que só ocorre depois de bem apreendidas e exercitadas.

suficiente para determinar seu cumprimento. Por outro, o sentimento moral recebido por transmissão é cumprido sem qualquer conceptualização, mas de maneira natural, por inclinação ou medo.

Tradicionalmente, os filósofos importaram-se mais com os conceitos morais, compreendidos como racionais, relegando os sentimentos morais para segundo plano, entendidos como uma ação natural, um puro instinto e, portanto, algo irracional<sup>23</sup>. Nietzsche, porém, faz justamente o contrário, entende que para a realização de uma ação o mais decisivo são os sentimentos, ou seja, o impulso é mais decisivo do que o conceito da ação intelectualmente compreendido. Daí a importância de se distinguir a história dos “sentimentos morais” e a história dos “conceitos morais” (M/A, §34). Por isso, é coerente para Nietzsche afirmar que com a força da eticidade enfraquecida já não resta aos sentimentos morais nenhum pensamento transmitido, neles apenas os preconceitos predominam. De seu ponto de vista, portanto, negar ao estudo da moral uma análise histórica e psicológica para querer elevá-la a uma filosofia ideal e dela deduzir seus princípios não contribui à sua investigação, isso seria antes uma fuga para ideias indemonstráveis.

A questão é que, por meio de sentimentos derivados de preconceitos tiramos conclusões de juízos considerados errados. Desse modo, temos aqui a hipótese nietzschiana da incorporação. Uma vez incorporado, um julgamento se transforma em afeto, de modo que não se pode libertar-se imediatamente com um julgamento contrário. Considerada como um conjunto de sentimentos morais, a moral é igualmente engendrada por seu oposto ou por julgamentos que em si não possuem nada de moral.

A moralidade cristã, por exemplo, em oposição à eticidade anterior é engendrada, entre outras coisas, pela incorporação da crença de que o fim do mundo estava próximo:

[...] Esse mudo ódio de séculos a Roma, sentido por espectadores cansados, onde quer que Roma dominasse, desafogou-se afinal no *cristianismo*, na medida em que este juntou Roma, “mundo” e “pecado” numa só percepção: vingavam-se dela, pondo novamente um futuro diante de si (...) um futuro em relação ao qual Roma já não

---

<sup>23</sup> Kant, por exemplo, em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tenta fundamentar a moralidade na chamada metafísica dos costumes. A moralidade, portanto, seria algo racional, conceitual. Para Kant não há princípio moral que não tenha de se basear na razão pura. A moral deve ser deduzida da razão, transmitida conceitualmente e jamais ter qualquer relação com o mundo dos sentimentos e tampouco por eles ser transmitida. Do mesmo modo, podemos remontar até o Platão de *A República* e seu “mundo inteligível”. Para este, a virtude ou a moral não poderia ter qualquer relação com o mundo sensível, pois os sentimentos são o mundo da aparência, da corrupção, da dissimulação, e não sendo o mundo ideal, seria apenas algo irracional. Em outras palavras, para Kant e para Platão, conceitos morais são legítimos, mas sentimentos morais não são legítimos.

parecia à coisa mais importante; vingavam-se dela, sonhando com o *Juízo Final* (M/A, §71).

Paulo estava convencido (ou convertido) do retorno do “judeu crucificado como símbolo da salvação” (M/A, §71). Essa crença foi fundamental para favorecer a emergência de uma moral da salvação pessoal, em um contexto ainda dominado pela lógica da eticidade do costume, na medida em que os judeus, que não acreditavam em um fim eminente dos tempos, ainda se consideravam coletivamente responsáveis por suas faltas diante de Deus e da comunidade (a lei mosaica). Já os romanos, por sua vez, consideravam o cristão que só pensava em sua felicidade e salvação pessoal como um indivíduo mau, não ético (M/A, §9). A noção de juízo final serviu ao cristianismo como um meio de vingança contra os romanos. Uma vez que eram impotentes para revidar efetivamente contra a opressão exercida por eles, o cristianismo inventou a existência de um juízo final no qual o império romano é subjugado <sup>24</sup>.

Essa vingança cristã contra tudo o que era romano se contrapõe a lógica moral da eticidade antiga. Em outras palavras, o cristianismo emerge de um solo em que predomina a lógica da eticidade do costume. Esta eticidade é o primeiro objeto trabalhado por Nietzsche em *Aurora*. Mas por que o filósofo investiga o longo passado da humanidade, quanto o seu principal objetivo é preparar uma nova aurora, quer dizer, um futuro livre de preconceitos morais? Nietzsche concebe este futuro como um prolongamento do processo histórico que nós faz abandonar a eticidade do costume. Tal processo começa com Sócrates e se amplia com o cristianismo. Podemos compreender isso como uma inversão de perspectiva. Nietzsche, contra os antropólogos ingleses progressistas, sustenta que o mundo primitivo em realidade era mais moral do que o nosso. Hoje, porém, a lógica moral desta eticidade nos parece estranha, uma vez que nós começamos a nos libertar da autoridade dos costumes <sup>25</sup>.

Se o poder de mando da tradição prevalece sobre o indivíduo, mesmo que em algumas circunstâncias coincida com a utilidade, isso não significa que a utilidade seja o

---

<sup>24</sup> Mais uma vez, essa interpretação de Nietzsche encontra apoio na historiografia inglesa do final do séc. XVIII. “O descaso negligente ou até criminoso pelo bem-estar público os expunha ao desprezo e às censuras dos pagãos, que muito frequentemente perguntavam qual deveria ser a sina do Império, atacado de todos os lados pelos bárbaros, se toda a humanidade adotasse os pusilânimes sentimentos de nova seita. A essa pergunta insultante os apologistas cristãos davam respostas obscuras e ambíguas, por não terem desejo de revelar a causa secreta de sua segurança – a esperança de que, antes de completar-se a conversão da humanidade, a guerra, o governo, o Império Romano e o próprio mundo não existissem mais, in GIBBON. E. (2012) *Os cristãos e a queda de Roma*. Trad. José Paulo Paes e Donaldson M. G.; 1º ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, p. 50.

<sup>25</sup> Para ler mais detalhes sobre esse ponto, ver SALANSKIS, E (2012) *La logique du monde primitif dans Aurora*, in V Congresso do GIRN (Cf. <http://www.euophilosophie.eu/recherche/spip.php?article701>).

fundamento da eticidade. Em última instância, a utilidade é apenas uma contingência, apenas a autoridade da tradição é necessária à eticidade do costume. Isso fica mais claro quanto Nietzsche mostra o predomínio da eticidade do costume nas comunidades primitivas, em que a obediência irrestrita ao costume se mostra como a primeira norma da civilização:

Entre os povos incultos há um gênero de costumes cujo propósito parece ser a moral mesma: determinações penosas e, no fundo, supérfluas (por exemplo, entre os Kanchadals, 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 infringir tais coisas!), que, no entanto, continuamente mantêm a consciência a permanente vizinhança do costume, a ininterrupta obrigação de observá-lo: para reforçar a grande norma com que tem início a civilização: qualquer costume é melhor do que nenhum costume (M/A, §16).

Com isso, torna-se claro que o objetivo da eticidade do costume não é necessariamente a utilidade por meio do costume, mas antes a obediência incondicional de todo indivíduo ao costume. O costume é a norma, não importa tanto a sua utilidade, importa mais a sua intensidade e extensão para a normatização da vida em comunidade. Nesse momento de constituição da moral, a submissão ao costume enquanto norma da civilização é marcada pelo sacrifício do indivíduo. O costume não visa o bem-estar do indivíduo, mas o fortalecimento da tradição para a comunidade. É justamente por isso que “a superação de si é exigida, *não* pelas consequências úteis que tem para o indivíduo, mas para que o costume, a tradição, apareça dominando, a despeito de todo apetite e proveito individual: o indivíduo deve sacrificar-se – assim reclama a eticidade do costume” (M/A, §9 trad. RRTF).

Portanto, a moralidade cristã, em comparação à eticidade do costume, realiza uma radical mudança na lógica moral antiga, capaz de colocar os indivíduos em um processo gradual de libertação da onipotência dos costumes. Isso ocorre graças à reorientação que o cristianismo foi capaz de promover no que diz respeito ao sentimento de potência dos indivíduos, ao permitir não apenas o desenvolvimento pessoal de potência, mas a máxima intensificação deste em detrimento do sentimento da eticidade. Desde então, com o cristianismo o indivíduo não precisa mais se subjugar à lógica do sentimento da eticidade, paulatinamente, a moralidade cristã o coloca no caminho de um desprendimento parcial dos preconceitos morais antigos, da obediência incondicional aos costumes tradicionais. Em todo caso, como veremos a seguir, essa liberação da

eticidade do costume, promovida por parte do cristianismo, não significa um progresso ou aperfeiçoamento da moral para a humanidade.

Em conclusão, na medida em que Nietzsche analisa em *Aurora* noções e práticas morais, notadamente cristãs, ao considerarmos o que ele nomeia por sentimento de potência como um “critério” crítico à moral, podemos dizer que esse seu raciocínio pode ser visto como sondagens preambulares que irão desembocar em algo característico de sua filosofia tardia. Enquanto obra de transição, devemos considerar, antes de tudo, que em *Aurora* Nietzsche não está operando nenhuma revolução no âmbito das valorações. Não obstante, podemos dizer que neste livro Nietzsche traz elementos indispensáveis para a sua filosofia posterior, ao criar um quadro teórico de transição. É nessa direção que a expressão sentimento de potência, enquanto critério de análise crítica dos sentimentos e preconceitos morais indica o despontar de novas auroras na filosofia de Nietzsche, seja, por exemplo, no sentido de se mostrar como uma espécie de proto-conceito da doutrina da vontade de potência <sup>26</sup>.

No livro *Aurora*, portanto, Nietzsche apresenta elementos teóricos capazes de iniciar uma nova maneira de abordar a moral. Essa nova maneira evidencia o quanto a história da moral é construída por continuas transformações nos modos de agir e avaliar dos homens. A fim de compreender essa nova abordagem da moral e localizar a posição de *Aurora* na filosofia nietzschiana, a expressão sentimento de potência pode nos auxiliar a compreender em que sentido Nietzsche já opera neste livro uma criteriosa crítica dos preconceitos morais, capaz de contribuir para o aparecimento de novas experiências de pensamento. De certa maneira, podemos afirmar que o sentimento de potência, tal como aparece pela primeira vez em *Aurora*, será decisivo para que Nietzsche possa viabilizar a hipótese da vontade de potência, à maneira como será formulada em *Para além de bem e mal* (JGB/BM, 36) <sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Nesse ponto estamos em acordo com Deleuze, ele diz que “Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de poder e de lhe ter dado toda a sua significação, falava já num *sentimento de poder*: o poder foi tratado por Nietzsche como caso de sentimento e de sensibilidade, antes de o ser como um caso de vontade”, in DELEUZE, G. (2001). *Nietzsche e a filosofia*. 2º ed, Rés-Editora, Portugal, p. 95.

<sup>27</sup> “Pode-se, conseqüentemente, considerar *Aurora* como um teste último, um ensaio geral antes que a vontade de potência seja proclamada como princípio fundamental do pensamento de Nietzsche”, in: KAUFANN, Walter (1974), *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University p. 161.



### Capítulo 3

#### TRANSMUTAÇÃO DA MORAL: O LIMIAR DE UMA NOVA AURORA

Nietzsche compreende o cristianismo como uma transmutação (*Verwandlung*) moral da eticidade do costume (M/A, §72). Enquanto transmutação da maneira costumeira de agir e avaliar dominantes, o cristianismo, segundo Nietzsche, mais do que uma religião, constitui-se como um fenômeno moral. Nessa direção, mostraremos neste capítulo que *Aurora* apresenta-se também como uma obra de transição, no sentido de propiciar uma nova aurora na filosofia de Nietzsche, qual seja, a transvaloração de todos os valores, pois, com a transmutação da eticidade em moralidade cristã, o filósofo trouxe em sua obra, pela primeira vez, a ideia de “transvalorar”.

\*\*\*

Como já dissemos nos capítulos anteriores, o cristianismo, segundo Nietzsche, constitui-se enquanto uma inversão da lógica moral da eticidade do costume. Com efeito, o filósofo considera que é do solo da eticidade do costume que provém os preconceitos e erros da mais recente e vigente moralidade, a cristã. Se a eticidade pode ser compreendida quando nos situamos sob o ponto de vista do sentimento da eticidade, a moralidade cristã poderia ser caracterizada ao nos situarmos sob o ponto de vista do que Nietzsche expressa por sentimento de potência. Uma coisa é ter no sentimento da eticidade o critério do que é ser moral, outra coisa é tomar a intensificação do sentimento de potência individual como critério de todo agir e avaliar. Em outras palavras, na eticidade do costume os homens intensificavam seu sentimento de potência na medida em que obedeciam as normas comunitárias, fortalecendo o sentimento da eticidade; ao passo que na moralidade cristã os homens intensificam seu sentimento de potência na medida em que não mais precisam obedecer aos costumes comunitários, ao passar a agir segundo o interesse pessoal.

Essa transmutação na história moral do ocidente, indiretamente, indica o despontar de uma nova aurora na filosofia de Nietzsche. Essa mudança do domínio da eticidade do costume (inclua-se aqui o que Nietzsche nomeia de valores nobres antigos) para a moralidade cristã é abordada amplamente em *Aurora* enquanto inversão de preconceitos morais. E, nesse sentido, antecipadamente indica o que em *Para além de*



*bem e mal* será denominado como “uma transvaloração de todos os valores antigos” (JGB/BM, §46)<sup>28</sup>.

Nessa direção, notamos que há uma contraposição em relação à posição de que Nietzsche teria combatido especificamente o cristianismo concebido conforme a filosofia de Schopenhauer<sup>29</sup>. Segundo este autor o combate de Nietzsche contra o cristianismo tem sua melhor parte fundada a partir da oposição à filosofia de Schopenhauer. Contra essa posição, veremos que o cristianismo criticado por Nietzsche, pelo menos no livro *Aurora*, pertence, principalmente, ao âmbito histórico, ao cristianismo primitivo, à sua formação originária e ao seu verdadeiro fundador, o cristianismo concebido por Paulo. Isso fica patente por meio da crítica que Nietzsche realiza contra a Igreja e sua formação do cristianismo enquanto uma moralidade capaz de “digerir antagonismos como seixos” (M/A, §70). Uma das estratégias do filósofo consiste justamente em combater a interpretação que pretende fundamentar a moralidade cristã na ideia de revelação (M/A, §62). Para Nietzsche, a tentativa de fundamentar a moralidade cristã numa revelação não passa de um erro grosseiro, um preconceito, uma vez que nem a religião nem a moral têm sua gênese nos desígnios de uma Providência, mas antes na longa pré-história dos costumes. Afinal, fundamentar a moralidade cristã a partir da concepção de revelação implica interpretá-la como tendo se constituído por meio de uma origem metafísica. Contra essa posição, Nietzsche descreve a moral cristã a partir de uma transmutação com a eticidade do costume, situa assim a sua emergência do ponto de vista histórico, e, por conseguinte nega a possibilidade de ela ter sua origem numa revelação, na utilidade, na razão ou na compaixão, como pretendia Schopenhauer.

De forma inovadora, em *Aurora* Nietzsche passa a compreender o cristianismo como um fenômeno moral<sup>30</sup>. Tal identificação é estabelecida na medida em que ele

---

<sup>28</sup> Em seu estudo comparativo das obras *Humano, demasiado humano* e *Para além de bem e mal*, Itaparica aponta que essas obras se complementam, no sentido de que “as questões sobre a moral formuladas na década de 70 estarão inseridas da década de 80 e no projeto global da transvaloração de todos os valores”, in ITAPARICA, A. L. M (2002) *Nietzsche: estilo e moral*. SP, Ijuí. Editora UNIJUÍ, p. 21. De fato, a moral empresta unidade à filosofia de Nietzsche; em todo caso, a leitura de cada obra em seu tempo próprio sempre irá apontar para transições, uma vez que o procedimento de análise da moral é diferente em cada uma delas.

<sup>29</sup> Essa é a posição defendida por GOEDERT, G. (1977) *Nietzsche, critique des valeurs chétiennes: souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne.

<sup>30</sup> “A compreensão nietzschiana do cristianismo como um fenômeno moral mostra-se na relevância dada à “ideia de castigo”, assim como se mostra também na ideia de compaixão”, aponta MÜLER-LAUTER, W. (2009) *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. de Claudemir Araldi. SP: Editora UNIFESP, p. 161. Esses dois conceitos são amplamente trabalhados em

interpreta que “o cristianismo converteu-se num brando *moralismo*” (M/A, §92). Nessa senda, entende que a moralidade substituiu a religião enquanto normatividade, e que a ciência, por sua vez, tende a cada vez mais colocar-se em seu lugar (M/A, §10)<sup>31</sup>. Com efeito, a moralidade cristã ocupou Nietzsche desde a juventude, atravessando parte significativa de suas obras, pelo menos desde o escrito de juventude *Fato e história* até o fim de sua produção intelectual. Entretanto, somente a partir de *Aurora* ele irá mostrar que noções transcendentais do cristianismo (imortalidade da alma, fim do mundo, puro espírito) são preconceitos morais utilizadas para promover uma moral negadora da vida, mostrando como o cristianismo, fundamentado nesses preconceitos, sustentou e deu impulso a uma moralidade de resignação e mortificação do corpo (M/A, §60)<sup>32</sup>.

Entre as suas obras, *Aurora* é a primeira<sup>33</sup> na qual Nietzsche realiza uma profunda análise da moralidade cristã, de forma a ampliar ainda mais suas investigações anteriores sobre a história dos sentimentos morais. Por esse meio, mostra como os cristãos, insatisfeitos com sua própria constituição fisiológica (corpórea), fomentaram um sentimento de vingança contra o mundo: “os cristãos nunca cessaram de descarregar numa vítima o seu desgosto consigo mesmo – seja ela o “mundo”, a ‘história’, a ‘razão’, a alegria ou o sossego de outros homens” (M/A, §94). Uma verdadeira moral de desprezo ao corpo, de exaltação e frenesi por algo requerido como puramente espiritual e menosprezo à saúde e higiene do corpo.

Contra a eticidade do costume, o cristianismo segue as “pegadas *socráticas*” que “inculcam no coração do indivíduo a moral do autodomínio e abstinência como seu *proveito* mais próprio, como uma chave pessoal para a felicidade” (M/A, trad. RRTEF

---

*Aurora*, o primeiro aludindo à religião e à moral e o segundo se relaciona ao cristianismo e a fundamentação da moral sistematizada por Schopenhauer.

<sup>31</sup> Isso mostra o quanto no livro *Aurora* Nietzsche já tinha em mente teses que serão desenvolvidas em *A gaia ciência*, (GC, §357)” e em *Para a genealogia da moral*, (GM, §27); semelhante ao fragmento póstumo escrito à época de *Aurora*, onde se lê: “as ciências representam a moral superior em relação aos decodificadores de enigmas e construtores de sistemas: moderação, justiça, sobriedade, o humor pacífico, bravura, paciência, simplicidade, concisão etc.” (FP, 4 [295]). Esse texto alude aos interlocutores de Nietzsche em *Aurora*: os filósofos sistematizadores, sempre preocupados em fundamentar a moral seja à razão como quer Kant ou à compaixão como faz Schopenhauer. Para ler mais sobre esse ponto, ver *Le refus du système*, WOTLING, P. (2008), p. 124.

<sup>32</sup> Essa interpretação de Nietzsche é amplamente corroborada pela historiografia inglesa do final do séc. XVIII: veja-se o que diz Edward Gibbon: “Desejos de exaltar a perfeição do Evangelho acima da sabedoria da filosofia, os ardorosos pais da Igreja levaram os deveres de automortificação (...) de pureza e de paciência a um extremo quase impossível de atingir (...); eles desprezavam todo conhecimento que não fosse útil à salvação e consideram toda leviandade de linguagem como um abuso desse dom”. In: GIBBON, E. (2012), p. 44-45.

<sup>33</sup> Isto é, em *Aurora* Nietzsche “apresenta a sua primeira, e de modo nenhum experimental, análise dos mecanismos da moralidade, e do gênero de autoridade que ela invoca (...)”. Essa moralidade “deriva, em grande medida, da tradição Hebraico-Cristã (...)”, in TANNER, M. (1997) *O pensamento de Nietzsche*. Trad. Carlos Leone. 1º edição, Lisboa, Editorial Presença, p. 40-46.

§9). Assim, o cristianismo desenvolve e consolida uma mudança moral iniciada com Sócrates<sup>34</sup> que se contrapõe diametralmente à eticidade do costume, para a qual toda ação individual está sempre orientada para o fortalecimento das normas da comunidade, onde cada indivíduo age de acordo com os costumes estabelecidos. Onde lesar o costume representava antes de tudo a possibilidade do castigo sobrenatural recair sobre toda a comunidade. E por isso, a comunidade se sentia no direito de punir o indivíduo que não agisse em obediência aos costumes, e se ele agia de modo individual, pessoal, o considerava como indivíduo não ético, mas perigoso, arbitrário. Conforme Nietzsche, isso explica porque “do mesmo modo aparecia a um romano virtuoso de velha cepa todo *cristão*, que “antes de tudo ambicionava sua *própria felicidade*” – como mau” (M/A, Trad. RRTF §9). Na eticidade do costume, o indivíduo livre, o pensador, todo e qualquer espírito livre era visto como uma espécie de princípio do mau, “pois, como crítico de todos os costumes, ele é o oposto do homem moral, e, quando não chega a tornar-se legislador de novos costumes, fica na memória dos homens como o ‘princípio do mau’” (M/A, §496).

Os pensamentos de Nietzsche em *Aurora* sobre as origens da religião cristã apresentam uma análise aprofundada do cristianismo e seus preconceitos morais. Tanto é assim que do §50 até o §96 o filósofo se dedica a desvelar a procedência do cristianismo; mais especificamente, nos §38 e §76, ensaia uma descrição dos juízos morais e das paixões cristãs que poderia ser caracterizado como uma espécie de tentativa de libertação dos preconceitos morais cristãos. Seu raciocínio remonta o cristianismo à longa história humana no tornar-se moral. Desse modo, compreende-se porque Nietzsche diz que “[a] igreja cristã é uma enciclopédia de cultos e concepções pré-históricas de proveniência (*Abkunft*) bem diversa” (M/A, §70 Trad. PCS modificada). É que a formação da Igreja (*der Kirchenbildung*) cristã remonta ao paganismo de seus hábitos: mas “suas ideias, que têm raízes simultaneamente judaicas e helênicas, desde o princípio souberam erguer-se acima de particularidades e sutilezas nacionais e raciais, como que acima de preconceitos” (M/A, §70). Segundo o raciocínio de Nietzsche, o cristianismo, portanto, diferencia-se completamente da eticidade do costume, promotora da obediência à tradição e, por conseguinte, inversa à

---

<sup>34</sup> Segundo Stegmaier, “Nietzsche rivalizou sobretudo com Sócrates, a quem, como pretendia denunciar, a “moral cristã” devia fundamentalmente sua força persuasiva”, in SILVA JR, Ivo da (Org.) (2011) *Filosofia e cultura: festschrift em homenagem a Scarlett Marton*. São Paulo: Editora Barcarolla, p. 196.

crístandade: fomentadora de uma moralidade menos comunitária e mais individualista, privada, pessoal e interiorizada.

Diante da eticidade do costume o cristianismo mostra-se como uma nova compreensão da moral. Mas essa nova compreensão da moral também possui seus embaraços, pois propicia, por exemplo, a emergência de uma moral do sofrimento voluntário. Por meio de seu sofrimento moral, o cristão insiste em afirmar “um ‘mundo da verdade mais profundo’ do que é todo o mundo restante”, e dessa maneira, prefere “bem mais sofrer, sentindo-se *elevado* acima da efetividade (mediante a consciência de assim avizinhar-se daquele ‘mundo da verdade mais profundo’), do que ficar sem sofrimento e sem este sentimento de elevação” (M/A, §32 trad. PCS modificada). Munido desse procedimento, o cristianismo insurgiu nos homens “o sentimento de que no fundo seriam bons e significativos demais para a Terra e nela se achariam apenas temporariamente” (M/A, §425), e assim, portanto, incutiu nos homens a própria negação do mundo mesmo.

Nietzsche admite que essa mesma moralidade, no fim, definiu o tipo de homem da mais alta perfeição que apareceu na Terra, a qual considera que “o altivo sofredor” ainda é, por enquanto, o mais elevado tipo humano” (M/A, §425). Em comparação à eticidade do costume, portanto, o cristianismo pode ser caracterizado como a inscrição da moralidade da compaixão no homem social (ou civilizado). Com o advento da moralidade cristã temos então a emergência de uma sociedade que promove as ações altruístas, a ampliação e interiorização dos impulsos, como a crueldade, dominantes na eticidade do costume. Mas a que preço? Seria a moralidade cristã um modo de agir e avaliar mais rigoroso do que a eticidade do costume, no sentido de que com ela teríamos substituído a incondicionalidade da obediência ao costume pela relativização de toda norma ao que é pessoal ou individual?

Em princípio, o que se pode afirmar é que Nietzsche mostra que da passagem da eticidade do costume para a moralidade cristã houve o afrouxamento do domínio dos costumes comunitários e a promoção de uma moral individualista, mais pessoal e menos comunitária. É por isso que o filósofo defende que atualmente sempre soa estranho falar em preservação da moral e dos bons costumes, visto que para os homens “nascidos tarde” (ou seja, para os homens cristãos da época de Nietzsche) as concepções fundamentais sobre a gênese da moral se tornaram difíceis de serem apreendidas (M/A, §9). Desde o cristianismo primitivo, para todo asceta e/ou santo cristão, a perda dos prazeres da carne passa a ser substituída e recompensada pelo orgulho espiritual; mais

tarde, pelo orgulho proveniente da crença no livre-arbítrio. Sendo assim, sempre e cada vez mais se encoberta a gênese da moral, pois ela exporia à moral vigente a contradições vergonhosas.

Nietzsche descreve o fenômeno da expansão e predomínio cristão relacionando a emergência do cristianismo à perda da intensidade e força da “potência do costume”, “assombrosamente enfraquecida”, junto ao “o sentimento da eticidade”, “tão refinado e tão transportado para as alturas que pode, do mesmo modo, ser designado como volatilizado” (M/A, §9 trad. RRTF). Primeiramente, consideremos que o surgimento do modo de estimar cristão constitui um impedimento para a investigação de sua própria emergência. E por quê? Porque em relação ao modo do agir e estimar da eticidade do costume, a moralidade cristã representa o nascimento do homem arbitrário, mau, do tipo apenas preocupado com sua felicidade e salvação pessoal, individualista, portanto, e, sobretudo, não ético (M/A, §9). Vejamos isso passo a passo.

A partir de *Humano demasiado humano I e II*, Nietzsche mostra uma explícita suspeita e recusa da moralidade cristã<sup>35</sup>. De forma indireta, o filósofo já anuncia a morte de Deus: “o guardião morreu agora, de repente” (WS/AS, *Os prisioneiros* §84). Entretanto, nesta fase das obras “a própria crítica ao cristianismo move-se com uma compostura contemplativa”<sup>36</sup>. Em todo caso, a centralidade conferida à moralidade cristã é marcante, ao ponto de comentadores da obra nietzschiana defender que “o primeiro livro de *Aurora* é todo dedicado a considerações sobre o cristianismo”<sup>37</sup>. Essa afirmação, porém, não é correta, pois o livro I de *Aurora* traz diversos temas que perpassam toda a obra. A história dos costumes e os preconceitos da moralidade de cristã tem uma presença forte. Além disso, embora o livro I também trate da história dos sentimentos e preconceitos morais, somente a partir do livro II se tornam mais presentes. Em todo caso, no livro I de *Aurora* encontramos uma crítica sistemática<sup>38</sup> de

---

<sup>35</sup> Consideremos que em “*Humano, demasiado humano* e em *Aurora* são adotadas as abordagens histórica e psicológica da moral, que evidenciam uma ruptura com as análises de Paul Rée e dos utilitaristas morais ingleses em relação à natureza e avaliação dos sentimentos morais”, in AZEREDO, V. Dutra, de e SILVA JR, Ivo da (Org.) (2012) *Nietzsche e a interpretação*. 1ed. –Curitiba, PR: CVC – Coleção Nietzsche em Perspectiva (Vol. 1) - coedição: São Paulo, SP: Humanitas, p 165.

<sup>36</sup> COLLI, (2000) *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria F. Molder. Ed. Relógio D’Água Editora, p. 62.

<sup>37</sup> BARBUY, B. S. (2005) *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, p. 78.

<sup>38</sup> Sistemático no sentido da coerência, da organização da crítica, no caso, desenvolvida numa ordem sequencial de aforismos dedicados à moral cristã. No mais, não seria estranho considerar que o pensamento de Nietzsche “apresenta-se como um sistema em aforismos”, in: MARTON, S. (2010) *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* – 3º ed. – Belo Horizonte: Editora. UFMG p. 42. Ou, como diz Wotling: “A maior parte das obras de Nietzsche se apresenta como sequências de

Nietzsche à moralidade cristã. Podemos afirmar que do aforismo 50 até o 96 o filósofo desenvolve uma crítica voltada para a história do cristianismo, desde a sua origem<sup>39</sup>.

Portanto, não seria interessante procurar dividir *Aurora* em temas fixos e isolados para cada um dos seus cinco livros, uma vez que os assuntos não respeitam esses limites, mas a atravessam. Entre os temas tratados, se destaca uma ampla e organizada investigação sobre a proveniência da moralidade cristã, realizando-se por meio de reflexões sobre a relação entre a história dos costumes e das religiões. Nessa direção, Nietzsche argumenta que nenhuma religião pode surgir de uma revelação (M/A, §62). É somente no âmbito dos costumes que se vislumbra a proveniência das religiões. Assim, considera que o cristianismo pode ser compreendido por meio da longa história do meditar sobre usos e costumes, pois aí é que as religiões foram elaboradas (M/A, §40).

Desse modo, Nietzsche mostra que o cristianismo representa uma verdadeira transmutação moral da eticidade do costume. Segundo o raciocínio empregado em *Aurora*, da passagem da eticidade do costume para a moralidade cristã houve um traspasse das normas morais (costumes, leis, hábitos). Isso teria ocorrido por meio da “contínua transformação e elaboração da moral – ocasionada pelos *crimes com desfecho feliz* (entre os quais estão, por exemplo, todas as inovações do pensamento moral)” (M/A, §98). Como já visto um ato ou sentimento moral pode ser qualificado como moral em determinado momento, mas podem ser considerados imorais em uma época anterior. Como, então, compreender essa transição entre épocas morais completamente distintas, por exemplo, entre a eticidade do costume e a moralidade cristã? Seria possível compreender essa transformação da moral, conforme Nietzsche, como uma “transmutação” moral (M/A, §339)?

Quanto a isso, primeiro podemos dizer, conforme Nietzsche, que do ponto de vista das avaliações que prevaleciam anteriormente, as inovações sempre aparecem como imorais. Aqueles que querem inovar são percebidos primeiro como transgressores ou

---

parágrafos lapidares e independentes. No máximo, é possível apontar séries recorrentes que tratam de um mesmo problema – a moral, o fenômeno religioso, os filósofos, a arte e os artistas, a mulher, a civilização” (...). “Deve-se, então, considerar os aforismos como mônadas de sentido”, in: WOTLING, P (2013) *Nietzsche o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. 1. Ed. – São Paulo: Editora Barcarolla, p. 42.

<sup>39</sup> Antes de tudo, consideremos que “Em Nietzsche, a questão da origem nunca se apresenta como busca de um primeiro princípio explicativo, visto ser a origem um elemento secundário diante da diversidade de sentidos que um fato pode ter. Por isso, o recurso à origem constitui-se como retomada de sentidos expressos na história, buscando a verificação da mais remota postulação”, in AZEREDO, V. D. de. (2000) *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo / Ijuí: Discurso Editorial; UNIJUÍ, p. 138.

mesmo como criminosos, ou seja, “todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como homem mau” (M/A, §20). Por isso, para compreendermos a passagem da eticidade do costume para a moralidade cristã “há que retirar boa parte da calúnia lançada sobre os homens que romperam através de uma *ação* a autoridade de um costume – [que] geralmente são chamados de criminosos”. Não obstante, uma vez alcançado o momento em que não se consegue mais restabelecer a autoridade do costume, “as pessoas acomodam-se a isso” e o que antes era crime passa gradualmente funcionar como norma (M/A, §20).

Por causa do não cumprimento da moral dos costumes, os primeiros discípulos de Jesus foram perseguidos, tomados como criminosos e frequentemente punidos com a morte. Entretanto, uma vez produzida uma definitiva transmutação moral, o que de início era crime, funda gradualmente uma nova norma moral. Ocorre assim uma inversão moral e a nova norma passa a condenar o que antes impedia seu surgimento. Esse é o caso do cristianismo em relação ao judaísmo: os cristãos acusaram os judeus de se oporem ao nascimento do cristianismo. Isso ilustra que essa nova moralidade (no caso, cristã) emerge de seu oposto, de tal modo que do ponto de vista de uma a outra é imoral.

De um lado, enquanto a moralidade cristã eleva a compaixão à condição de virtude e promove o indivíduo de ações simpáticas, refinadas, desinteressadas, de utilidade geral, como seu típico homem moral; de outro, de acordo com a eticidade do costume e seu tipo moral, este pareceria imoral ao cristão, uma vez que luta com força por seu ego e contra a empatia. Temos, então, desse modo, dois sistemas morais completamente diferentes. Nas palavras do filósofo:

[...] Como se modificam os juízos morais em conjunto! Os antigos prodígios da eticidade antiga, como Epicuro, por exemplo, nada sabiam da glorificação do pensar em outros, do viver para outros, que é agora habitual. De acordo com nossa moral, eles teriam de ser chamados imorais, pois lutaram com todas as forças *por* seu *ego* e *contra* a empatia com os outros (sobretudo com os sofrimentos e suas fraquezas morais). (M/A, §131 trad. PCS modificada).

A partir disso, podemos comparar o cristianismo com duas tradições morais antigas, as quais ele se opõe desde seu nascimento e que em seguida as substituiu parcialmente. Essas duas tradições morais antigas são a judaica e a filosofia moral greco-romano. Em relação a elas, o cristianismo corresponde a um relaxamento das exigências morais. Mas, para chegarmos a isso, é preciso explicar porque, segundo Nietzsche, o desprendimento parcial da eticidade do costume ocasionado pelo

cristianismo não representou um progresso moral para a humanidade, como defendem alguns pensadores.

Quanto a isso, Nietzsche estabelece um diálogo com alguns autores ingleses, os quais, até certo ponto, alimenta sua reflexão sobre a eticidade do costume. Contra tais pensadores, contesta a crença de que teria havido um progresso moral da humanidade ao longo da história (M/A, §2). Assim, se opõe ao “preconceito dos eruditos”, segundo o qual a humanidade de hoje saberia melhor do que a humanidade do passado o que é bem e mal. Nietzsche contesta essa crença como um preconceito moral. Como alvo principal, ele toma os eruditos progressistas e os historiadores da moral ingleses. Uma vez tendo tomado de empréstimo diversas informações de Lubbock e Tylor, desenvolve uma crítica aos antropólogos evolucionistas. Com isso, ele deixa entender que irá utilizar seus trabalhos para fazer valer um ponto de vista axiológico oposto<sup>40</sup>.

Para melhor compreendermos isso, consideremos a comparação entre cristianismo e filosofia moral antiga, presente no aforismo §58. Esse texto é sem dúvida o mais claro a esse respeito. Nele Nietzsche afirma que:

No cristianismo ouve-se também um grande protesto popular contra a filosofia: a razão dos antigos sábios desaconselhou os afetos, o cristianismo quer restituí-los aos homens. Para esse fim, nega à virtude, tal como era concebida pelos filósofos – como triunfo da razão sobre o afeto – todo valor moral, condena a racionalidade em geral e convida os afetos a manifestar-se na sua força e esplendor extremos, como *amor* a Deus, *temor* a Deus, como fanática *fé* em Deus, como cega *esperança* em Deus (M/A, §58).

Antes, porém, é necessário esclarecer que Nietzsche compara a exigência dessas duas moralidades do ponto de vista de sua definição da eticidade. Na eticidade é fundamental a extensão dos costumes como regras normativas para a vida em comunidade. Isso porque, em todos os âmbitos da vida, os costumes é que regulam o casamento, a saúde, a educação, enfim, todos os aspectos morais da vida. Além do critério de extensão, Nietzsche também introduz o critério de intensidade, capaz de permitir uma comparação entre os indivíduos. Com isso, Nietzsche explica que, em cada sistema moral, é o critério de extensão ou de intensidade dos costumes que predomina (M/A, §9).

Se os critérios de intensidade e extensão permitem comparar os indivíduos a partir de uma moral particular, isso torna possível estabelecer uma tipologia das moralidades. Em cada moral predomina ou o critério de extensão, a mais frequente

---

<sup>40</sup> CF. SALANSKIS, E (2012). V Congresso do GIRN.



obediência, ou de intensidade, a mais difícil obediência. Em todo caso, a moral mais exigente é aquela que exige mais sacrifício. Porém, seria possível imaginar sacrifícios muito frequentes ou sacrifícios muito intensos.

Essa distinção esclarece a comparação entre o cristianismo e a filosofia moral antiga. Nietzsche afirma que “a razão dos antigos sábios desaconselhara os afetos, [já] o cristianismo quer *restituí-los* aos homens” (M/A, §58). É nesse sentido que Nietzsche declara que o cristianismo quis libertar os homens do fardo das exigências morais (M/A, §59). Isto é, abandonar os homens a determinados afetos é o mesmo que diminuir a exigência de intensidade da moral. A moralidade dos filósofos gregos exigia dos homens o domínio de seus afetos por meio da razão, portanto, um sacrifício mais difícil do que apenas cultivar determinados afetos. Dessa maneira, como afirma Nietzsche, o cristianismo se mostra um protesto popular contra a filosofia. As exigências de uma moral superior selecionam uma elite, caso da filosofia estoica: a severidade e dificuldade de sua moral seduzia a aristocracia romana. E, ao contrário, o povo sempre prefere a moral menos exigente. O que talvez explique o popular sucesso do cristianismo, na medida em que nele a intensidade do sacrifício moral é menor, havendo assim menos tensão moral, capaz de criar o que se poderia chamar de distensão moral.

Afinal, como diz Nietzsche:

o cristianismo conhece, no âmbito moral, apenas o milagre: a súbita mudança de todos os juízos de valor, o súbito abandono de todos os hábitos, o súbito e irresistível pendor para novos objetos e pessoas”. Sob o jugo dessa moral relaxada, diz Nietzsche, “– tudo o mais que se chama de eticidade, e que não tem relação com esse milagre, vem a ser indiferente para os cristãos [...] (M/A, §87, trad. PCS, modificada).

Considere-se também que cristianismo sempre “fez o máximo para fechar o círculo e proclamou a dúvida como pecado”. E nesse círculo estreito todo indivíduo passava a ser “lançado na fé sem razão, por um milagre, e nela banhar-se como no mais claro e inequívoco elemento”. Portanto, não se queira de forma alguma cultivar algo rígido, nenhum pensamento rigoroso e imparcial, mas “o que se quer é cegueira e vertigem, e um eterno cântico sobre as ondas em que se afogou a razão!” (M/A, §89). Temos assim, de um lado, uma eticidade cuja extensão e intensidade dos costumes mostram-se em completa oposição com uma moral que pretende justamente afrouxar,

relaxar, distender até a supressão qualquer lei demasiado rígida, até a abolição de toda lei do costume <sup>41</sup>.

Em oposição a essa distensão moral ocasionada pelo cristianismo frente à eticidade do costume, Nietzsche apresenta “[o] homem de Epiteto” como um tipo moral contraposto ao cristão. Ao considerar que Epiteto distingue formas sadias e exercitadas, formas doentias e desequilibradas de tensão moral, argumenta que nele “[a] contínua tensão de seu ser, o incansável olhar voltado para dentro, o que há de reservado, cauteloso, incomunicativo em seus olhos (...): tudo são características da mais severa valentia” (M/A, §546). Diante de Epiteto, o homem cristão pareceria participar das formas doentias e desequilibradas de tensão moral. Epiteto não é o tipo fanático, “nele falta completamente o temor a Deus, que acredita estritamente na razão, que não é um pregador da penitência”. Ele não era excessivamente tenso, nem totalmente relaxado, graças à tensão própria de sua mente, pretendeu resistir ao sofrimento e subjugar as paixões.

Nietzsche compreende a tensão como uma força ou um signo de força, via um sinal de grandeza na tensão da alma que resiste ao sofrimento<sup>42</sup>. Nietzsche confronta a impassibilidade estoica, toda a sua indiferença ao sofrimento, contra a moralidade compassiva cristã. De acordo com o ideal grego, ao indivíduo era prescrito o controle racional de seus afetos e paixões. Os estoicos consideravam que graças à tensão que lhe é própria, a mente é capaz de resistir ao sofrimento e de subjugar as paixões. O caso de Epiteto é exemplar, pois embora tenha nascido escravo, ele se diferencia do cristão na medida em que ele próprio é que proporciona a si mesmo tudo o que possui de melhor, ao passo que o cristão “vive na esperança, na promessa (...), se deixa presentear, e espera e aceita o melhor do amor e clemência divinos, e não de si” (M/A, §546). De outro modo vive Epiteto, ele “não tem esperança e não deixa que seu melhor seja presenteado” (M/A, §546). Assim, notamos que Nietzsche diferencia a moralidade

---

<sup>41</sup>A historiografia confirma em detalhes essa transição da eticidade do costume para a moralidade cristã. Em *História da vida privada* (1989), Paul Veyne afirma que “esse quadro de duas faces – paganismo e cristianismo – articula-se como um drama: o drama da passagem do “homem cívico” ao “homem interior”. Na moral do casamento, “o estoicismo era uma doutrina da autonomia moral, do controle do indivíduo racional sobre si mesmo (...), exigindo dos esposos que controlem o menor gesto e que antes de ceder ao menor desejo possam demonstrar que tal desejo se fundamenta na razão”. “Em certa época, pagãos e cristãos igualmente dizem: “Não façais amor a não ser para ter filhos”. Tal proclamação, no entanto, não tem as mesmas consequências se é feita por uma doutrina de sabedoria que dá a indivíduos livres, para sua autonomia neste mundo, conselhos que seguirão como pessoas autônomas, caso os achem convincentes; e se a mesma proclamação é feita por uma Igreja todo-poderosa que entende governar as consciências para sua salvação no além e deseja legislar sobre todos os homens, sem exceção, estejam eles convencidos ou não” (p. 59).

<sup>42</sup> BRUSOTTI, Marco. (2011) *Tensão: um conceito para o grande e o pequeno. Dissertatio*, p. 62.

cristã da eticidade antiga grega, pois para ele “o cristianismo foi feito para uma outra espécie de escravos antigos, para os fracos de vontade e de razão, portanto para a grande massa dos escravos” (M/A, §546).

Além da antiga eticidade grega, Nietzsche também nos oferece elementos para apreciar a relação entre o cristianismo e a lei judaica (M/A, §68). Para tanto, o filósofo interpreta o apóstolo Paulo como “o *primeiro cristão*, o inventor do cristianismo!”. Sustenta que “até então havia apenas alguns sectários judeus” (M/A, §68 trad. RRTF). Essa tese já tendia a ser aceita entre os historiadores das religiões, por exemplo, o amigo de Nietzsche, Franz Overbeck, historiador do cristianismo, já lutava por uma interpretação histórica do Novo Testamento. Por sua vez, Nietzsche defendia a interpretação rigorosa, tanto do ponto de vista histórico, bem como do ponto de vista psicológico dos textos de Paulo. Assim, pretendia desvendar a desonesta filologia do cristianismo, ao sugerir uma leitura filológica e honesta dos textos do Novo Testamento (M/A, §84). Isto é, uma abordagem oposta “a filologia do cristianismo”, que lê o texto na intenção de encontrar edificação e consolo pessoal. De acordo com a proposta de leitura de Nietzsche, para compreendermos o texto por ele mesmo é necessário ter domínio de si e não projetar para o interior do texto nossos próprios desejos e expectativas. Esta, segundo Nietzsche, poderia ser considerada uma leitura com probidade <sup>43</sup>.

Como se sabe, Paulo deixou seus textos, as epístolas. Segundo Nietzsche, para reconstituir as motivações psicológicas dele é preciso ler seus textos como confissões involuntárias. Isso tornaria manifesta as circunstâncias e motivações que levaram Paulo a romper com o judaísmo. É justamente essa ruptura que permite comparar o cristianismo e o judaísmo do ponto de vista moral. Conforme afirma Nietzsche, desde que se saiba ler com método e probidade, podemos encontrar a história da alma de Paulo inscrita em suas epístolas. Nietzsche defende a leitura filológica da bíblia como o verdadeiro meio de se libertar do cristianismo. Afirma que “se tivéssemos lido os textos de Paulo não como revelações do “Espírito Santo”, mas como livre e honesto espírito próprio, e sem pensar em nossa própria miséria pessoal”, o cristianismo não teria se

---

<sup>43</sup> Em favor da filologia, Nietzsche se opõe às técnicas de interpretação desonestas do cristianismo, denuncia os erros e incoerências da exegese do texto bíblico e reprova a “*arte da má leitura*” dos eruditos cristãos. “Em sua “nova linguagem”, a referência à filologia destaca a minúcia, a atenção que a decifração do texto impõe ao leitor e, por seu elogio, Nietzsche visa, antes de tudo, ao escrúpulo que caracteriza a atividade do filólogo e traduz seu respeito ao texto”. In: WOTLING, Patrick. (2013), p. 71.

imposto, isto é, “se os tivéssemos *realmente lido* – por mil e quinhentos anos não houve tal leitor –, há muito o cristianismo já teria acabado (...)” (M/A, §68)<sup>44</sup>.

Nessa direção, por meio da investigação da história do cristianismo a partir de seu principal protagonista, Nietzsche interpreta que Paulo não teve êxito no rigoroso cumprimento da lei judaica: “[...] ardoroso, sensual, melancólico, maligno no ódio como era – não *podia* ele próprio cumprir a lei [...]” (M/A, §68 Trad. RRTF). Sabemos, por meio das epístolas, que Paulo era um judeu fariseu, grupo religioso à parte que aconselhava uma estrita observância à lei judaica, e que inicialmente havia inclusive perseguido os cristãos convertidos a Jesus. Paulo, segundo os Atos dos Apóstolos, além de perseguir chegou também a participar do apedrejamento de um cristão, Estêvão, que é transformado depois em mártir do cristianismo. Nietzsche então se pergunta como Paulo, de perseguidor dos primeiros discípulos de Jesus, passou à conversão.

Desse ponto de vista, para Nietzsche, Paulo se coloca como um problema psicológico. Como teria ele passado da condição de perseguidor a convertido? Será mesmo que ele inverteu sua atitude psicológica original? Conhecemos a explicação religiosa desse fenômeno da conversão. No caminho de Damasco, onde foi justamente para perseguir cristãos, Paulo teve uma visão do Cristo ressuscitado, e assim se converteu a Jesus<sup>45</sup>, não necessariamente ao cristianismo, pois o que havia até então era somente uma seita formada pelos discípulos, no interior do judaísmo.

É evidente que Nietzsche recusa essa explicação religiosa (a revelação), a qual pressupõe a verdade do cristianismo. Ele anuncia como tratar deste tipo de fenômeno (M/A, §62). O problema psicológico de Paulo localiza-se na ideia de “revelação”. Ou seja, a questão é explicar como alguém experimenta sua própria opinião sobre algo como uma revelação. Por detrás dessa atitude há motivações compreensíveis, demasiado humanas:

---

<sup>44</sup> Em nome da leitura filológica, da leitura feita com probidade intelectual, Nietzsche condena o cristianismo: “que devemos esperar das consequências de uma religião que, nos séculos de sua fundação, representou aquela inaudita farsa filológica em torno do Antigo Testamento, afirmando que não contém senão doutrinas cristãs e que *pertence* aos cristãos, como o verdadeiro povo de Israel: enquanto os judeus o teriam apenas usurpado (...). Considere-se que a Igreja não hesitou em aumentar o texto da *Septuaginta* (p. ex., no Salmo 96, versículo 10), para depois usar no sentido da profecia cristã o trecho contrabandeado. Estava-se numa *batalha*, pensava-se nos inimigos, não na honestidade” (M/A, §84).

<sup>45</sup> Ver Atos dos Apóstolos, cap. 9: Saulo, respirando ainda ameaças de morte contra os discípulos do Senhor, dirigiu-se ao sumo sacerdote. Foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém, presos, os que lá encontrasse pertencentes ao Caminho, quer homens, quer mulheres. Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que dizia: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” Ele perguntou: “Quem és, senhor?” E a resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer”. Bíblia de Jerusalém (2002), p. 1916.

Como pode alguém perceber a própria opinião sobre as coisas como uma revelação? Este é o problema da origem das religiões: a cada vez havia um homem no qual esse fato foi possível. O pressuposto é que ele já acreditasse em revelações. Um dia ele tem, subitamente, o *seu* novo pensamento, e o regozijo de uma grande hipótese pessoal, que abrange o mundo e a existência, surge tão fortemente em sua consciência, que ele não ousa sentir-se criador de uma tal felicidade e atribui a seu Deus a causa dela, e também a causa da causa desse novo pensamento: como revelação desse Deus [...] (M/A, §62).

Desse modo, resolver o problema da proveniência do cristianismo é também analisar a psicologia da revelação de Paulo. A hipótese de Nietzsche é que a conversão de Paulo decorre de seu sentimento de culpa, portanto, de sua má consciência (*böses Gewissen*)<sup>46</sup>. Ou seja, sua conversão não era de fato uma inversão, mas antes sintoma de má consciência, culpa pelo não cumprimento e defesa fanática da lei judaica. Ao perseguir e apedrejar em nome de um motivo religioso ele manifestou seu fanatismo, depois, para livrar-se do sentimento de culpa, nomeou um culpado que possa expiar sua própria culpa e lhe devolver a inocência. Assim, sua má consciência apenas mudou de forma por meio da conversão, todavia não desapareceu. Sua saída psicológica foi se vingar da lei judaica abolindo-a por meio da conversão a Cristo. Com a ideia da conversão, Paulo, “o doente da altivez torturada sente-se de um só lance restabelecido, o desespero moral é com que varrido, pois a moral foi varrida, aniquilada – ou seja, *cumprida*, ali na cruz!” (M/A, §68 Trad. RRTF).

Com tudo isso, o cristianismo mais parece um atalho para a perfeição moral, inclusive, segundo Nietzsche, um atalho perigoso. A proveniência do cristianismo não se esgota na análise da psicologia da revelação de Paulo. De certo modo, podemos dizer que da passagem da eticidade do costume para a moralidade cristã ocorreu uma verdadeira transmutação moral, isto é, a eticidade do costume que tanto reclamava o sacrifício do indivíduo e subjugava-o às regras de organização comunitária passou gradualmente a ser substituída por uma moralidade que se coloca justamente em contraposição e esse modo de agir e avaliar. A moralidade cristã tornou possível o surgimento de um tipo de indivíduo capaz de alcançar certo desprendimento da autoridade tradicional estabelecida em favor de seu benefício próprio, felicidade e salvação pessoal. A eticidade do costume se caracteriza pelas experiências acumuladas sobre o útil e o prejudicial, constituindo-se como tradição antiga, isto é, sob os traços do

---

<sup>46</sup> Aqui, má consciência significa culpa. Todavia, não se trata, portanto, da consciência moral tal como será trabalhada no período tardio da obra de Nietzsche, quando ele opera com a noção de valor.

que é santo e venerável, mas ela mesma, porém, não provém das experiências enquanto tais, os costumes são apenas disfarces do pano de fundo que lhe dá a formação. Em última instância, a eticidade do costume provém dos impulsos, por exemplo, de crueldade e vingança (M/A, §18). A moralidade cristã, por sua vez, também provém dos impulsos, mas ela dá outro tratamento à crueldade: o impulso por distinção torna-se a forma mais refinada de crueldade e vingança (M/A, §30).

Eis uma moralidade que se baseia inteiramente no *impulso para a distinção* – não pensem muito bem dela! Pois que impulso é esse e qual o pensamento por trás dele? Queremos que a nossa simples vista *cause dor* ao outro e desperte sua inveja, o sentimento de impotência e de declínio (...) – O tema é breve, as variações em torno dele podem ser inúmeras, mas dificilmente tediosas – pois é ainda uma novidade paradoxal e quase dolorosa que a moralidade (*moralität*) da distinção seja, em última instância, o prazer na crueldade refinada [...] (M/A, §30).

Aqui, o critério para medir a ação moral não pode ser retirado da moral da compaixão cristã, mas do impulso para a distinção. O que é considerado bom não é a benevolência, mas, através do impulso para a distinção, a afirmação do sentimento de potência sobre si e sobre o ‘próximo’. Nesse sentido, o impulso da compaixão é relevante para a compreensão nietzschiana da moralidade cristã. A compaixão evidencia em que medida o cristianismo é na verdade um fenômeno moral. Na verdade, a exigência cristã de que se deve sentir compaixão pelo ‘próximo’ é uma maneira de medir o outro, medir sua alegria e tudo o que ele quer e pode (M/A, §80). Diante da ação do próximo o cristão sob o julgo da exigência de uma moral compassiva se fixa nas consequências do que deriva da alegria e poder do ‘próximo’.

Além disso, o sofrimento por meio do compadecimento ao sofredor mostra-se como uma duplicação do sofrimento, que evidencia a fraqueza e abandono a um afeto, e prova que a compaixão é prejudicial<sup>47</sup> (M/A, §134). Assim, Nietzsche desmascara a pretensão dos impulsos altruístas e desinteressados da compaixão cristã, e mostra que eles são a expressão de fenômenos fisiológicos, e que as ações humanas são sempre interessadas, visam sempre à intensificação do sentimento de potência. Mesmo a humildade e o altruísmo visam, antes de tudo, à fruição de si mesmo como prazer da satisfação no exercício do aumento de potência.

---

<sup>47</sup> MÜLER-LAUTER, W (2009) comenta que para a “confiança dos compassivos em relação aos que lhe são próximos [...], revela-se uma tendência ao *nivelamento*”. Comenta ainda que a “compaixão cristã quer aniquilar os homens a partir dos quais poderia brotar a grandeza humana”, “busca manter pequeno o homem”, p. 161.

Neste ponto de vista, poderíamos pressupor, tal como os pensadores ingleses, que a passagem da eticidade do costume para a moralidade cristã representa um progresso moral para a humanidade. Não obstante, sobre esse ponto, a posição de Nietzsche diverge completamente da dos pensadores ingleses, com os quais ele então dialoga. Considera que, de um lado, se o cristianismo quis libertar os homens das exigências morais, “imaginando mostrar um *caminho mais curto para a perfeição*: exatamente como alguns filósofos acreditaram poder evitar a trabalhosa e enfadonha dialética e a coleção de fatos rigorosamente testados e apontar um “caminho real para a verdade””. (M/A, §59), de outro lado, no entanto, “a boa nova” colocou a humanidade em perigo, pois “os pretensos “atalhos” sempre puseram a humanidade em perigo; com a boa-nova de que um tal caminho mais curto foi achado, ela deixa seu caminho – e *perde o caminho*” (M/A, §55).

Para esclarecer esse ponto, considere-se a expressão “caminho real”, com ela Nietzsche deseja apresentar que, em comparação com as moralidades antigas o cristianismo não é um caminho real, nem mais longo e mais difícil, mas é um caminho mais curto (um atalho) e mais fácil. Isto é, o cristianismo é um atalho perigoso para a perfeição moral <sup>48</sup>.

Ao mostrar o cristianismo como uma espécie de descaminho, uma vereda, um atalho perigoso para a moral, *Aurora* contribui para a crítica de Nietzsche à moralidade cristã, sobretudo no que diz respeito à proveniência de seus preconceitos morais. Visto a partir da pré-história da moral, o cristianismo mostra-se, desde o seu nascimento, como um fenômeno constituído por meio de uma transmutação moral, alcançada por meio do afrouxamento da intensidade e da extensão dos costumes, uma tentativa de diminuir o esforço do cumprimento da lei, como a própria pretensão de abolir todas as leis da eticidade do costume. Ao cabo, mostrou-se como um novo embaraço, e, tal como a própria eticidade, um impedimento à criação de novas leis e costumes, em estorvo, em obstáculo ao pensamento livre, ao instituir pela Igreja e suas doutrinas a proibição da dúvida e nesse sentido, lutar contra o livre exercício de pensamento (M/A, §89). Com

---

<sup>48</sup> A expressão “caminho real” faz lembrar uma anedota relatada por Proclus sobre Euclides, em seus *Comentários sobre o primeiro livro dos Elementos de Euclides*. Conta-se que, um dia, um rei perguntou a Euclides se não existia um método mais simples para aprender geometria e que ele teria respondido: “*Não existem caminhos reais para se chegar à geometria*”. Ou seja, mesmo um rei não pode compreender sem estudar – mas Euclides faz também referência, mais sutilmente, aos caminhos que eram reservados aos correios reais. O rei pedia o mesmo gênero de caminho privilegiado em geometria. Ora, justamente, não existe nada disso nesse domínio. É nesse sentido que Nietzsche transpõe essa metáfora, para dizer que o cristianismo é uma espécie de atalho, e não um caminho real para a moral.

sua crítica aos preconceitos morais cristãos, Nietzsche realiza uma hierarquia dos seres humanos: de um lado os que podem legislar e comandar, criar e ter independência e, de outro, os que apenas conseguem obedecer e desprezar, que são sempre dependentes e subjugados à moralidade tradicional, isto é, estabelecida.

Em *Aurora*, portanto, ao abordar a eticidade do costume, Nietzsche mostra que nela o sofrimento, a crueldade, a privação e a vingança eram tidos como virtudes, viabilizavam o fortalecimento da comunidade e do homem ético (M/A, §18). Já o bem-estar, a felicidade individual, a compaixão eram repudiadas, compreendidas como imorais por causa da ameaça que traria para a comunidade. Nesse sentido, em relação à eticidade, colocar a compaixão como princípio da ação implica cair numa transmutação moral, uma profunda mudança dos modos de agir, de viver, de criar. Por isso é que o cristianismo, diz Nietzsche, realizou uma transmutação moral, no sentido de enfraquecer a potência do costume em favor do predomínio de uma moralidade que promove a intensificação não do sentimento da eticidade, mas do sentimento de potência do indivíduo. Essa transmutação moral, como se pode ver, já prenuncia o que Nietzsche viria a conceber apenas depois, o seu projeto de transvaloração de todos os valores.





## CONCLUSÃO

A título de conclusão, a partir do que já foi exposto, agora será possível avaliar em que sentido a associação feita entre *Aurora* e o projeto da transvaloração favorece a uma compreensão da obra e em que sentido apenas a obscurece.

Até aqui, defendemos que *Aurora* – a despeito de alguns comentadores – não faz parte do projeto da transvaloração de todos os valores. Para encontrar seu lugar no contexto da filosofia nietzschiana, tentamos interpretar esse livro de Nietzsche como um momento de transição no seu pensamento, no sentido de construção das condições de possibilidade teóricas que lhe permitiram mais tarde chegar à concepção de uma transvaloração de todos os valores vigentes até então no ocidente cristão. *Aurora* mostra-se, portanto, como obra de transição, ao apresentar elementos decisivos para a consolidação de ferramentas teóricas necessárias à realização desse projeto no horizonte da filosofia de Nietzsche.

Uma breve reflexão sobre a expressão transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*) nos permitirá verificar qual a sua relação com *Aurora*. Pode-se pensar que ela não deixa dúvida quanto à centralidade da noção de valor. Quanto à sua extensão conceitual, também indica não se limitar a transvalorar valores apenas morais, mas todos os valores, tais como os valores religiosos, epistemológicos e filosóficos. Nesta expressão, portanto, a noção de valor aparece com uma conotação completamente diferente daquelas utilizadas em obras anteriores a *Assim falou Zaratustra*. A partir desta obra a noção ganha uma nova e ampla significação, e, nesse sentido, o projeto da transvaloração de todos os valores encontra-se estreitamente ligado ao emprego ressignificado da noção de valor e, por conseguinte, também ao procedimento genealógico. Assim, o projeto da transvaloração está ligado aos principais núcleos teóricos da filosofia nietzschiana, o problema valor, a doutrina da vontade de potência e ao procedimento genealógico, os quais se mostram como condições teóricas prévias e necessárias.

De modo geral, podemos encontrar a presença do termo desde os primeiros textos do filósofo, mas não com o mesmo conteúdo e centralidade com que será desenvolvido nos últimos escritos. Na *Nietzsche-Forschung* atual é comum encontrarmos o conceito de valor considerado sob um ponto de vista específico, ou seja, caracterizado em termos de condições de vida e relacionado ao âmbito do projeto da

transvaloração de todos os valores e da vontade de potência. De acordo com Marton, “[o] período da transvaloração dos valores tem fortes razões para ser assim denominado: é nele que se torna operatório a ideia de valor”<sup>49</sup>.

Por isso, contra a tendência que enquadra *Aurora* no projeto da transvaloração, concordamos com Marton, na medida em que ela considera que a epígrafe do livro tente elucidar o projeto filosófico da transvaloração, ao qual Nietzsche se dedicará mais intensamente apenas em seus últimos escritos. Quanto ao que o filósofo diz no parágrafo §1 do capítulo de *Ecce homo* dedicado ao livro *Aurora*, a autora acredita que ele corrobora a sua hipótese interpretativa, isto é, de que a epígrafe de *Aurora* – “Há tantas auroras que não brilharam ainda” – “não se limita a remeter ao projeto de transvaloração dos valores, mas se dedica a elucidá-lo”. A partir desse ponto de vista poderíamos considerar que o projeto da transvaloração de todos os valores não está contido em *Aurora*. Não obstante, podemos considerar que o livro pode realmente ser interpretado como uma espécie de indicação ao projeto global nietzschiano da transvaloração de todos os valores, configurando-se como um momento de transição na filosofia de Nietzsche.

Para ilustrar isso seria importante considerar o que Nietzsche traz já a partir das obras imediatamente anteriores a *Aurora*, onde ele coloca em evidência as contradições lógico-epistemológicas subjacentes à imputação moral da existência (ver WS/AS, §28, M/A, §13). A partir daí o filósofo já criticava fortemente qualquer imputação moral que subjugu a vida, o mundo, a existência em geral, entre outras razões porque tal procedimento repousa em preconceitos morais e pressupostos epistemológicos, axiológicos e ontológicos refutáveis. Nestas obras Nietzsche investiga a moral em termos de sentimentos, preconceitos e/ou prejuízos. De modo geral, desde então ele já se colocava a passos largos no caminho de conceber a ideia de uma transvaloração de todos os valores, mas não ainda a realizá-la.

Em oposição à inclusão de *Aurora* como parte do projeto da transvaloração, nossa análise mostra que tal pretensão não se coaduna com o conteúdo e os objetivos do

---

<sup>49</sup> A autora comenta que, “Antes, *Aurora* apresentava como subtítulo ‘Pensamentos sobre os preconceitos morais’, *O andarilho e sua sombra* tratava de sentimentos morais, *Humano demasiado humano* examinava conceitos morais. O filósofo ocupava-se com conceitos, pré-juízos, sentimentos em suas considerações sobre a moral e até podia empregar, eventualmente, o termo “valor” ou a expressão “apreciação de valor”. Mas é a partir de *Assim falava Zaratustra* que passa a trabalhar com a noção de valor. Isso possibilita uma reorganização de seu pensamento: suas ideias são submetidas a nova articulação; seus escritos são por ele mesmo encarados segundo nova ótica, como deixam entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; suas reflexões sobre os valores e, em particular, os valores morais ganham nova consistência” in MARTON (2010) p.86.

livro. Com efeito, no capítulo de *Ecce homo* dedicado ao livro, Nietzsche identifica seu projeto da transvaloração de todos os valores com uma nova aurora que começava a despontar a partir de *Aurora*. Assim, o livro seria antes uma primeira manhã, uma transição, um desprendimento inicial dos preconceitos morais, para em seguida desembocar no projeto da transvaloração. Livro no qual, de fato, Nietzsche já constata a existência de uma transmutação da moral, mas ela opera com a noção de valor.

Isso não significa que *Aurora* não tenha importância para o projeto da transvaloração. Esta obra marca o início da centralidade da moral na filosofia nietzschiana. Nos livros imediatamente anteriores, a moral figura como um tema entre outros, já a partir de *Aurora* a ela subordinam-se todos os outros temas. Daí decorre a ênfase dada ao problema de sua gênese e para as reflexões que se encaminham no sentido de buscar um desprendimento dos preconceitos morais, desembocando posteriormente na questão do valor dos valores.

Enfim, é nesse sentido que questionamos os comentários que insistem em incluir *Aurora* no projeto da transvaloração. Entendendo que a noção de valor é uma condição teórica decisiva para a realização do projeto da transvaloração, e que Nietzsche ainda não opera com ela em *Aurora*, então este livro não deveria ser incluído ou interpretado à luz do referido projeto, na medida em que isso prejudica a sua compreensão integral. Em outras palavras, *Aurora* é uma obra que deve ser compreendida a partir dela mesma, em seu tempo próprio e não em função de um projeto filosófico que será desenvolvido apenas posteriormente. De fato, esta obra está inserida sim num projeto, aquele no qual Nietzsche se dedicou no livro: buscar um desprendimento e futura libertação dos preconceitos morais. Apenas nesse sentido poderíamos interpretar que *Aurora* realmente já trazia indicações do que posteriormente viria a ser denominado como transvaloração, e, embora não faça parte, mostra-se como o despontar dessa nova aurora na filosofia de Nietzsche.

Portanto, enquadrar *Aurora* como parte do projeto da transvaloração não contribui para a sua compreensão, ao contrário, na medida em que impõe conceitos e noções que o livro não aborda, acaba por obscurecê-lo. A tendência de associar *Aurora* e o projeto da transvaloração não favorece a uma compreensão dessa obra, esse procedimento antes a coloca cada vez mais fora de seu eixo reflexivo: os preconceitos morais. *Aurora* é uma obra de transição no pensamento de Nietzsche, mas também independente, uma vez que possui seu próprio projeto filosófico. Mas isso somente

pode ser vislumbrado quando o livro é lido em seu tempo próprio, sem ser submetido ao antes nem ao depois, mas quando interpretado à luz de seu empreendimento filosófico que, no caso, foi capaz de direcionar seu autor para novas experiências de pensamento.

Assim, em vez de afirmar que *Aurora* opera com a noção de valor, com o procedimento genealógico, que está inserida no projeto da transvaloração, nos parece mais pertinente defender que nesta obra Nietzsche insiste sim, sem dúvida, em sugerir maneiras novas de valorar, mas de modo mais paulatino, com mais vagar, “em pequenas doses” (M/A, §534), por meio de “pequenas ações divergentes” (M/A, §149), a fim de alcançar uma transmutação da moralidade vigente, isto é, da moral cristã.

Desse modo, em *Aurora*, à medida que Nietzsche avança a pesquisa da moral, seu raciocínio torna-se cada vez mais central para a sua metodologia filosófica vindoura, inicia uma etapa preliminar e decisiva para a construção de sua genealogia da moral. Enquanto história elementar da moral, a eticidade do costume se tornará fundamental para a genealogia, principalmente na configuração que esta adquire a partir de *Para Além de Bem e Mal* e *Para a Genealogia da Moral*. Nestes livros, a eticidade do costume e seu confronto com a moralidade cristã é o ponto de partida de uma investigação ampliada sobre a genealogia das valorações e ações ditas morais, sobre o valor desses valores. Já o exame desses mesmos temas em *Aurora* poderia ser caracterizado como uma análise pré-genealógica da moral, capaz de refletir sobre sua procedência, tal como Nietzsche defende quando afirma que o homem “Torna-se moral – não porque é moral” (*Man wirdmoralisch, – nicht weilman moralischist!*) (M/A, §97). Com este raciocínio ele desmascara a proveniência contraditória da moral, de seus juízos (ou preconceitos) diametralmente opostos ao que de imediato costumam expressar.

Por essa via, Nietzsche, ao constatar a transmutação moral que o cristianismo realizou frente à eticidade do costume, propõe uma libertação de toda imputação moral da existência. Com o propósito de tentar interpretá-la despreconceituadamente, o livro permitiu a Nietzsche o despontar de novas auroras, isto é, transitar para novas experiências filosóficas. Despreconceituadamente significa não apenas livre de pré-juízos morais, mas também livre dos exageros dos eruditos, dos seus pressupostos científicos, religiosos, metafísicos, dogmáticos etc. Sua atitude, portanto, com tal obra, era não apenas desprender-se dos preconceitos morais, mas também dos pressupostos das ciências especializadas. Nietzsche contava, acima de tudo, que há muitas auroras não brilharam ainda, em outras palavras, buscava libertar-se dos preconceitos morais

milhares que depreciam o mundo, diminuem e o empobrecem, em troca de um olhar mais livre, despido de toda a visão moral que lhe foi impregnada ao longo de milênios.

## Bibliografia:

### Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari).

\_\_\_\_\_. *Aurore: pensées sur les préjugés moraux*. (2012). Trad. Éric Blondel, Ole Hansen-Løveet Théo Leydenbach; introdução, notas, cronologia e bibliografia de Éric Blondel. Paris: Flammarion.

\_\_\_\_\_. *Aurore: réflexions sur les préjugés moraux*. (1901). Trad. Henri Albert. Paris: Mercure de France.

\_\_\_\_\_. *Aurora: pensieri sui pregiudizi morali*. (1946). Trad. Emma Sola. Milano: editora Fratelli Bocca.

\_\_\_\_\_. *Aurore: Pensées sur les préjugés moraux*. (1989). Trad. Julien Hervier. Paris: Editions Gallimard.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. (1978). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril cultural (Col. “Os Pensadores”).

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os pensamentos morais*. (2004). Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se tonar o que é*. (1995). Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. (1998). Trad. Paulo Cesar de Souza – São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. (1992). Trad. J. Guinsburg. – São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *Les Philosophes préplatoniciens*. (1994). Apresentação de Paolo D’Iorio & Francesco Fronterota. Trad. Franc. de Nathalie Ferrand. Paris: L’Éclat.

### Comentadores de Nietzsche

ANDLER, C. (1958). *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 3v.

AZEREDO, V. Dutra, de e SILVA JR, Ivo da (Org.) (2012). *Nietzsche e a interpretação*. 1ed. –Curitiba, PR: CVC – Coleção Nietzsche em Perspectiva (Vol. 1) - coedição: São Paulo, SP: Humanitas.

\_\_\_\_\_. (2000). *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo / Ijuí: Discurso Editorial; UNIJUÍ.

\_\_\_\_\_. (2007). *Eticidade do costume: a inscrição do social no homem*. Dissertatio (UFPeI), v. 25, p. 73-89.

BENOIT, Blaise *Du volontarisme moral à l'autorégulation des pulsions? Quelques remarques à propos d'Aurore, §109*. In: Lisboa, V Congresso do GIRN, quinta-feira, 21 junho de 2012.

BRUSOTTI, Marco. (2011). *Tensão: um conceito para o grande e o pequeno*. Dissertatio [33] 35 – 62.

BARBUY, Belkiss Silveira (2005). *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD.

BAILEY, Tom. (2011). As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas, in *Cadernos Nietzsche*, nº 29, Volume II. São Paulo: GEN.

COLLI, Giorgio. (2000). *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria F. Molder. Ed. Relógio D'Água Editora.

DELEUZE, Gilles. (2001). *Nietzsche e a filosofia*. Trad. António M. Magalhães 2º ed., Rés-Editora. Portugal.

CLARK, Maudemarie. (1997). *Daybreak: thoughts on the prejudices of morality*. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge University Press.

FINK, Eugen. (1988). *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. 2º edição, Lisboa.

FORNARI, Maria Cristina. (2008). O filão spenceriano na mina moral de Aurora. Trad. Maria João Mayer Branco, in *Cadernos Nietzsche*, nº 24: GEN.

GIACOIA JUNIOR, O. (1989). *O Grande Experimento: sobre Eticidade e Autonomia em Nietzsche*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 12, p, 97-132.

\_\_\_\_\_. (2013) *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.

GOEDERT, Georges. (1977). *Nietzsche, critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne.

ITAPARICA, André Luís Mota. (2002). *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ.

KAUFANN, Walter. (1974). *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University.

LEBRUN, Gérard. (1988). *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo; Companhia das Letras.



MARTON, S. (2010). *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* – 3º ed. – Belo Horizonte: Editora. UFMG.

\_\_\_\_\_. (2009). *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. 3º ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla.

\_\_\_\_\_. “Esgiebtsovieler Morgenröthen (...)”. *Nietzsche e o projeto de transvaloração dos valores*. In: V Congresso Internacional do GIIN – Grupo Internacional de Investigações sobre Nietzsche, 21-23 de Julho 2012- Lisboa. Aurora: uma viragem na obra de Nietzsche? A inversão dos valores e o futuro da humanidade. (Cf. <http://www.europphilosophie.eu/recherche/spip.php?article701>).

MÜLLER-LAUTER, W. (2009). *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. de Claudemir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP.

\_\_\_\_\_. (1997). *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: ANNABLUME.

MELO, Eduardo Rezende. (2004). *Nietzsche e a justiça: crítica e transvaloração*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP.

OWEN, David. (2003). *Nietzsche, Re-evaluation and the Turn to Genealogy*. European Journal of Philosophy, 11:3, p. 249-272. Blackwell Publishing Ltd.

ONATE, Alberto Marcos. (2003). *Entre o eu e o si, ou, A questão do humano na filosofia de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

PIAZZESI, C. (2010). “Was Alles Liebegenannt wird”: FW/GC 14, KSA 3.356 como exemplo de exercício pré-genealógico, in *Cadernos Nietzsche* n° 27: GEN.

TANNER, Michael. (1997). *O pensamento de Nietzsche*. Trad. Carlos Leone. 1º edição, Lisboa, Editorial Presença.

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

\_\_\_\_\_. (2012). A afirmação trágica do eterno retorno nos *Ditirambos de Dioniso*, in *Cadernos Nietzsche*, n° 30: GEN.

SILVA JR, Ivo da (Org.) (2011). *Filosofia e cultura: festschrift em homenagem a Scarlett Marton*. São Paulo: Editora Barcarolla.

SALANSKIS, E (2012). *La logique du monde primitif dans l'Aurore*, V Congresso do GIIN (Cf. <http://www.europphilosophie.eu/recherche/spip.php?article701>).

WOTLING, Patrick. (2008). *La philosophie de l'esprit libre, Introduction à Nietzsche*. Paris: Éditions Flammarion.

\_\_\_\_\_. (2007). *La Pensée d'Aous-sol*. ÉDITIONS ALLIA, Paris.

\_\_\_\_\_. (2013) *Nietzsche o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. 1. Ed. – São Paulo: Editora Barcarolla (Sendas e Veredas).

#### Demais obras

ARIÈS, Phillippe, DUDY, George (orgs).(1989).*História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, V. 1.

BÍBLIA. (2002). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulo.

GOLDSCHMIDT, Victor. (1963). “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”:*A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

GIBBON, Edward. (2012). *Os cristãos e a queda de Roma*. Trad. José Paulo Paes e Donaldson M. G.; 1º ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

FOUCAULT, M. (1985). *Microfísica do poder*. 5º ed. Rio de Janeiro: Graal.

HEGEL, Geor Wilhelm Friedrich. (1998). *Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad.: Marcos Lutz Müller. Campinas: IFFCH/UNICAMP. Parte III: A eticidade; 3º Seção: O estado.

ISSAC. Jules. (1986) *Jesus e Israel*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva.

KANT, I. (2009). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido A. de Almeida – São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla (Col. philosophia).

PLATÃO. (2006). *A República [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado – São Paulo: Martins Fontes.



## APÊNDICE

### OS PRIMEIROS ANOS DE FORMAÇÃO

#### I - Introdução

Goethe dividiu a vida de sua personagem Wilhelm Meister em dois momentos, “os anos de aprendizado” e “os anos de peregrinação”. No primeiro momento, o foco está posto na formação do indivíduo Wilhelm Meister, enquanto o segundo desloca esse foco para as relações desse indivíduo com a sociedade a qual pertence. Tomei contato com as obras de Goethe e mais especificamente com a literatura denominada romance de formação (*Bildungsroman*) durante a minha graduação em Filosofia, na Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Aqui, porém, trazer isso à lembrança serve apenas de pretexto, a motivação principal é pensar sobre a minha formação intelectual, refletir sobre meus primeiros anos de aprendizado.

Nesse sentido, meu objetivo neste apêndice é refletir sobre a minha formação universitária. Meus primeiros anos de formação acadêmica são marcados por dois processos antagônicos. O processo de formação técnica-especializada-profissional, por um lado, mas também, por outro lado, a formação intelectual autônoma focada em Filosofia. Trata-se de uma formação em processo, portanto inacabada, ao lado de algumas etapas já realizadas: Graduação – Bacharelado e Licenciatura – e Pós-graduação em Filosofia pela UNIFESP. Assim, com esta reflexão sobre a minha formação universitária, pretendo ainda, por fim, servir de sismógrafo capaz de registrar certas variações (altos e baixos) do Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni).

A primeira etapa desse processo de formação ocorreu inteiramente dentro do projeto de Extensão da UNIFESP, na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - EFLCH, localizada no bairro Pimentas, Guarulhos, São Paulo. Eu pertencço à primeira turma de estudantes do período vespertino da Graduação em Filosofia, iniciada em 2007; concluí o Bacharelado em 2010 e a Licenciatura em 2011.

A segunda etapa começa em Agosto de 2011, quando iniciei o Mestrado na linha de pesquisa História da Filosofia Contemporânea – com especialização na filosofia nietzschiana, sob a orientação do Prof. Dr. Ivo da Silva Júnior, que me convidou a fazer parte do *Grupo de Estudos Nietzsche* (GEN). Esta segunda etapa de formação ultrapassa

os limites da EFLCH, uma vez que eu passava a frequentar outras universidades, outros ambientes de formação acadêmica. Desde o momento em que passei a participar das reuniões do GEN base Universidade de São Paulo (GEN-USP), a minha formação, e particularmente a minha Dissertação, passa a ser desenvolvida, portanto, não mais estritamente no universo acadêmico unifespiano, mas também no ambiente universitário uspiano.

Essas duas etapas tornaram-me sujeito importante de um projeto nacional de expansão das vagas do ensino superior no Brasil. Mais especificamente, sou parte de um processo de profissionalização da Filosofia. Isso porque, afinal, minha formação em Filosofia significa profissionalização especializada em Filosofia universitária, a qual se realiza por meio do aprendizado da leitura-análise e do comentário dos textos da tradição filosófica. Desde os primeiros anos da graduação fui iniciado à leitura estrutural de texto. Depois da graduação, no mestrado especializei-me em um filósofo e, mais ainda, em uma única obra. De certo modo, a meu ver, a universidade forma restringindo, ao operar recortes, ao tornar a Filosofia um bloco com o qual o estudante é estimulado a defrontar-se utilizando ferramentas estratégicas: os métodos. Não obstante, neste ambiente universitário, o estudante pode buscar uma formação autônoma, pois, enquanto indivíduo ativo no processo, ele é quem decide, até certo ponto, por quais caminhos andar.

## II - Graduação na EFLCH

O projeto de Extensão da UNIFESP tem enfrentado muitas dificuldades para consolidar os novos *campi*. A EFLCH, por exemplo, enfrenta contínuas crises. Em 2012 fora criada uma comissão incumbida de discutir e reavaliar seu projeto e localização. A fase mais negativa de sua crise, e nesse sentido, um ponto baixo na implantação do Reuni, girou em torno da polêmica sobre a permanência da EFLCH no bairro Pimentas. Segundo parte considerável de professores e estudantes, a localização e as condições estruturais do *campus* tornara inviável a realização do projeto da EFLCH<sup>50</sup>. No entanto, na contramão da situação estrutural precária, a EFLCH abriga o que é considerado o

---

<sup>50</sup> Prova disso é que a EFLCH mudou, provisoriamente, para outro bairro, no centro de Guarulhos, onde alugou um prédio conhecido de uma universidade privada (com aspecto de escola), até a construção do prédio definitivo.

maior Departamento de Filosofia do Brasil, comportando mais de quarenta Doutores, especialistas das diversas áreas e épocas da História da Filosofia.

Assim, com excelentes doutores, porém numa infraestrutura precária, logo no primeiro ano da graduação fui iniciado na problemática do método da Filosofia e da Ciência. Em vários cursos eu era instigado a aprender a ler os clássicos da tradição filosófica à maneira de Martiel GUEROULT, segundo a ordem das razões do texto. Dessa maneira fui introduzido à leitura de obras de Descartes, o *Discurso do Método*, as *Meditações Metafísica*, e assim aprendia a identificar os grandes temas da filosofia cartesiana, tais como a ruptura com a escolástica e a instauração de um novo método, a dúvida metódica, o problema da subjetividade como princípio do conhecimento, etc.

Visando o aperfeiçoamento da leitura dos textos originais da tradição, tivemos durante todo o primeiro ano aulas de inglês e francês, prática que foi abandonada já a partir do segundo ano e desde então cabe aos estudantes buscarem esse aperfeiçoamento. Comparado a outras Universidades, neste ambiente acadêmico nada havia de estranho quanto à abordagem dos textos, haja vista que boa parte dos professores do Departamento de Filosofia da EFLCH formou-se na USP e de lá traziam suas metodologias.

O processo de expansão das universidades federais se sustenta no tripé ensino, pesquisa e extensão. Entretanto, é claro que uma formação intelectual universitária não se limita a esse tripé, mas é feita também de militância política (partidária ou em movimentos sociais ou populares), de engajamento pedagógico no ensino, na pesquisa e no desenvolvimento de projetos de extensão. Eu realizei e/ou passei por todos esses processos de formação. Nos primeiros anos da graduação militei no movimento estudantil; participei assiduamente dos cursos da grade oficial de Filosofia, desenvolvi seminários, trabalhos dissertativos e monografias; participei da criação e consolidação de um projeto de extensão voltado à comunidade, um cursinho popular que prepara os alunos secundaristas para o vestibular e concursos públicos; desenvolvi projeto de iniciação científica e trabalhei lecionando em escolas públicas estaduais. Com a iniciação científica começava minha especialização, meu recorte na história da filosofia, minha diferenciação e afunilamento em uma rede de conhecimento restrita, com ela teve início a minha inserção no GEN e minha especialização na filosofia nietzschiana. Fiz esse percurso por conta própria, até certo ponto, por decisão e escolha individual.

Contudo, hoje, praticamente da mesma forma que em 2007, quando a EFLCH iniciava seu projeto, a situação do estudante de Filosofia da UNIFESP e, de modo geral

do ensino superior público, está em seu ponto mais baixo. No caso da EFLCH, a situação é crítica, a falta de assistência estudantil, de moradia, de espaços de convivência e, principalmente, a paupérrima infraestrutura do *Campus*, aliada às dificuldades de acesso e permanência, junto às péssimas condições do bairro interdita a realização plena de seu projeto e, por conseguinte, compromete a formação do estudante. A EFLCH, instalada no bairro Pimentas, não parece um ambiente acadêmico, falta o básico: uma biblioteca (que no caso possui um enorme acervo indisponível por falta de espaço) adequada, falta laboratórios de informática equipados, um lugar para manter as pastas dos cursos dos professores junto a um lugar capaz de fazer cópias com qualidade e em tempo hábil, não há espaços para a produção intelectual dos estudantes.

Certo dia, muito ocasionalmente, já concluída a graduação, a Prof. Dr. Olgária Matos (mentora do curso de Filosofia da EFLCH) perguntou-me: “Então, você se sente formado?”. Não! Respondi de imediato. Em seguida, num tom meigo e bonachão, ela disse: “Não se preocupe, você irá se acostumar com isso”. Ela tinha razão, em certo sentido eu tive de aprender a conviver com uma formação sempre incompleta, que nunca termina, e que está em contínuo processo, em vir-a-ser.

### III - Mestrado no GEN

Além de possuir um grande número de Doutores bem especializados, todos trabalhando em regime de dedicação exclusiva, outro ponto alto do Reuni foi possibilitar que, a partir de 2010, a EFLCH passasse a abrigar o Programa de Pós-Graduação em Filosofia, concentrando-se na produção filosófica da tradição e da Contemporaneidade, estruturando-se em quatro linhas de pesquisa: Metafísica, Ciência e Linguagem; Subjetividade, Arte e Cultura; Política, Conhecimento e Sociedade; História da Filosofia. Portanto, o Reuni, além de contribuir para a ampliação e especialização do ensino superior na EFLCH, me possibilitou entrar em contato estreito com outras universidades.

Assim, diferente da graduação, no mestrado minha formação se deu em outro ambiente acadêmico. Eu cumpria disciplinas obrigatórias na EFLCH e, assim, em termos institucionais e burocráticos minha formação “oficial” ocorria na UNIFESP, porém, minha Dissertação de Mestrado sobre Nietzsche era construída no GEN; eu não mais utilizava, por exemplo, a biblioteca da EFLCH, mas da USP. Fielmente, toda semana o GEN realiza reunião para discutir textos de comentadores de Nietzsche, os

textos dos mestrandos e doutorandos (membros do grupo, no caso, estudantes de Filosofia da USP orientados pela Prof. Dr. Scarlet Marton), e reuniões dedicadas às explicações de textos de Nietzsche e outras, ainda, de caráter inteiramente metodológico, voltada à produção textual dos membros participantes. Na medida em que o GEN é o responsável pela organização dos *Encontros Nietzsche* e a revista semestral *Cadernos Nietzsche*, nessas duas frentes desenvolvi diversas tarefas e adquiri valiosas experiências.

Neste período de minha formação, as reuniões do GEN eram então coordenadas pelo Prof. Dr. Emmanuel Salanskis, que realizava seu Pós-doutorado na USP/FAPESP. Por isso, principalmente no início, as reuniões foram ministradas em língua francesa. Emmanuel chegava da França e à sua maneira francesa passava a desenvolver junto ao grupo o método de leitura estrutural de texto, no caso, rigorosamente aplicado aos textos de Nietzsche. Entre as tarefas que eu realizei no GEN destaco a redação das atas das reuniões, a participação na organização e apresentação de pesquisa nos *Encontros Nietzsche* e a tradução e transcrição de textos para os *Cadernos Nietzsche*. E ainda, por fim, a tarefa oportuna que foi apresentar para discussão meu texto de Dissertação nas reuniões do grupo.

Com pesquisadores especializados na filosofia nietzschiana, segundo a fundadora do grupo, Scarlet Marton define o GEN como uma experiência de formação<sup>51</sup>. O grupo forma principalmente por meio do desenvolvimento e aplicação da leitura estrutural e da análise genética aos textos nietzschianos. Foi neste ambiente, pode-se dizer neste “Departamento francês ultramar” que durante dois anos experimentei uma formação especializada. Com Emmanuel Salanskis à frente da coordenação do GEN-USP, o grupo abrigava novas experiências, mantinha e fortalecia o espírito de formação, indo de encontro ao que Scarlett já realizava anteriormente. O rigor e comprometimento de Emmanuel com os trabalhos de pesquisa dos membros; o trato dedicado e aprofundado nos textos de Nietzsche; sua inovação ao introduzir no grupo reuniões de caráter metodológico imprimiu uma forte consciência metodológica em mim e no grupo. Na reunião de sua despedida do grupo, dizia Scarlett que ele encarnou o modelo de trabalho acadêmico que era realizado na USP em certo período

---

<sup>51</sup> Ver *Cadernos Nietzsche*, SP – 2012 n°30. GEN – uma experiência de formação, p. 33.



ainda recente de nossa história universitária, em que os textos dos filósofos eram lidos rigorosamente à maneira estrutural<sup>52</sup>.

Assim, minha formação no GEN pode ser descrita em quatro pontos principais: a aprendizagem da metodologia genética-estrutural aplicada na abordagem dos textos nietzschianos; a aprendizagem de estratégias para estudar e utilizar os comentadores do filósofo; a elaboração de textos-comentários próprios e, por fim, a experiência de apresentar para discussão minha produção textual para o grupo e comunicar minha pesquisa nos *Encontros Nietzsche*.

Exercitar a análise estrutural dos textos da tradição filosófica é uma experiência riquíssima para a formação em Filosofia. Porém, no caso específico de análise dos escritos de Nietzsche, talvez seja melhor não falar propriamente do famigerado método estrutural de leitura, mas sim de uma análise genética e estrutural. Isso porque, para a leitura-análise dos textos de Nietzsche exige-se, de fato, um mergulho vertical, mas sem nunca dispensar também um panorama horizontal, possível por meio de uma pesquisa das fontes e da massa de fragmentos póstumos do filósofo. Para bem ler o texto nietzschiano é indispensável lançar mão de elementos de contextualização internos e externos; recorrer a um plano explicativo para demarcar sua ordem de razões, identificar assim seus movimentos lógicos; ensaiar uma formulação da ideia ou tese central. Com isso, estaremos aptos a discutir tensões ou dificuldades conceituais e/ou filosóficas do texto. A fim de introduzir-nos à leitura-análise do texto deve-se manter certa atenção para a importância da contextualização interna, ela traz à mente a estrutura geral da obra, seu objeto, problema e a estratégia de abordagem utilizada pelo autor. Para aprofundar esse panorama, uma contextualização externa do texto poderá apontar para as obras e autores com os quais o filósofo dialogava quando então escrevia. A identificação e demarcação das razões lógicas auxiliam na especificação do conteúdo, a estrutura e o estatuto dos movimentos argumentativos. Afinal, saber diferenciar no texto o que é uma premissa, um problema, um exemplo ou uma tese é de fundamental importância para a leitura-análise de qualquer texto filosófico. Com isso, é possível refletir sobre dificuldades conceituais, tensões filosóficas ou méritos do texto, ver em que sentido está em consonância e divergência com seu tempo e, quem sabe, retirá-lo o

---

<sup>52</sup> Miguel Reale, todavia, sobre esse mesmo período da Filosofia no Brasil, argumenta que “No Departamento de Filosofia da USP houve e há pensadores que procuraram e procuram ter uma atitude própria; porém nunca foi, digamos assim, um objetivo permanente. Eles deixaram algo de próprio ao fazerem interpretações, em seu trabalho hermenêutico, mas nunca houve a preocupação da revelação autônoma, sobretudo quando dominou a escola estruturalista, dificultando uma nova tomada de posição criadora”, in NOBRE, M. (2001). *Conversas com filósofos brasileiros*, SP, Ed. 34, p. 20.

máximo possível de seu tempo histórico, tentando mantê-lo somente em seu tempo de composição própria do autor, para então compreender o texto por ele mesmo.

De modo geral, os comentadores nos auxiliam a compreendermos a filosofia de Nietzsche, mas, em último caso, o corpo a corpo com o texto é tarefa indispensável do leitor. Em última instância, cada comentador possui seu método próprio de abordagem dos textos do filósofo. Eles criam uma literatura em torno da filosofia nietzschiana e, portanto, um ambiente de aprendizagem para quem está interessado em estudar o pensamento de Nietzsche. Mas, para o leitor-estudante interessado em produzir filosofia a partir de Nietzsche os comentadores de nada servem, quase sempre eles mesmos interditam justamente qualquer pretensão de pensar ou filosofar a partir dos textos, tratam antes de se restringir a comentar o texto. Entretanto, os comentadores podem e devem ser utilizados estrategicamente; é imprescindível diferenciá-los, e não se esquecer de separá-los dos filósofos leitores de Nietzsche. Deleuze, Foucault e Heidegger, por exemplo, não se limitaram a somente comentar os textos de Nietzsche, mas se apropriaram da filosofia nietzschiana para a construção de seus projetos filosóficos próprios. Junto ao GEN-USP tive a oportunidade de discutir textos dos clássicos comentadores de Nietzsche. E ainda, sobre esse ponto o grupo realiza algo muito rico: convida os comentadores a participar da reunião dedicada a discutir seu texto. Desse modo, participei de reuniões em que não apenas discutimos o texto, mas o discutimos com o próprio autor. Assim foi com Patrick Wotling, Blaise Benoit, Stefano Buselatto e outros.

Para eu produzir, junto ao grupo, textos-comentários sobre Nietzsche, foi preciso aprender algumas estratégias metodológicas e conceituais básicas. Para produzir um texto-comentário competente foi preciso aprender alguns procedimentos elementares, como, por exemplo, escolher e definir claramente um objeto de estudo (um assunto específico); questionar e construir uma problemática sobre esse objeto; delimitar e justificar o *corpus* da pesquisa; definir uma metodologia de abordagem e desenvolver um plano de trabalho com etapas articuladas de maneira lógica e conceitual etc.

Finalmente, o GEN oferece a oportunidade de apresentar para a discussão essa produção textual, isto é, a pesquisa individual, no meu caso, de mestrado. Isso ocorre em dois momentos: em reunião do grupo, onde os participantes se dedicam a discutir o texto, fazer observações e contribuições, enfim, por o texto à prova. O segundo momento importante dessa produção está na oportunidade de realizar a comunicação do texto nos *Encontros Nietzsche*, em que a pesquisa é comunicada à comunidade de

pesquisadores da filosofia nietzschiana. Este é um momento decisivo, em que novos caminhos são abertos à pesquisa. Certas perguntas ou objeções podem contribuir para o desenvolvimento da pesquisa, seja ao sugerir bibliografia até então não conhecida, seja ao discutir estratégias ou métodos, recortes etc.

Eis aqui um breve testemunho de minha formação intelectual, focada na leitura-análise estrutural dos textos filosóficos, caminho inevitável de minha especialização acadêmica em Nietzsche, via de acesso à profissionalização em Filosofia universitária, ou seja, o comentário competente dos textos da tradição. Essas qualidades acadêmicas são indispensáveis à produção de textos “filosóficos” hoje.

#### IV - Para além da formação profissional-especializada

Imerso neste ambiente universitário, um estudante arredio, não satisfeito com a perspectiva de vir a ser um comentador de ideias filosóficas, poderia se perguntar se não é possível ir além dessa formação profissional-especializada. Tendo por premissa a ideia de que se limitar a comentar o texto é o mesmo que interditar uma reflexão a partir dele, ou por meio dele, poderia considerar a metodologia estrutural de análise e explicação de textos uma interdição, em que é proibido tomar o texto como modelo, como inspiração para a composição e criação de outros textos. Enfim, um formando que procura ter uma atitude própria, que se preocupa com a sua formação intelectual, que tenta se colocar para além da profissionalização-especializada, poderia considerar o modelo estruturalista francês um impedimento para que ele possa ter uma atitude própria, criadora?

Quero dizer, seria a minha formação universitária (realizada de acordo com o modelo francês estruturalista) estritamente profissional-especializada? Tal como muitos pensadores brasileiros (considerados filósofos) defendem.<sup>53</sup> Uma formação que, em vez de colocar o formando no caminho da atitude filosófica, na verdade o colocaria

---

<sup>53</sup> No XXXIV *Encontros Nietzsche*: “Metodologias no trato do texto nietzschiano”, realizado na PUC-Campinas (de 14 à 16/8/2013), essa questão foi retomada e amplamente discutida. Na ocasião, o filósofo Julio Cabrera expos as suas ideias a esse respeito. Elas podem ser conferidas em seu livro *Diário de um Filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Ed Unijuí, 2013. A literatura que discute essa questão, ou seja, de que a metodologia estruturalista não propicia ao formando a oportunidade de alcançar uma atitude filosófica própria, é bastante ampla. Para citar alguns autores, consideremos ARANTES, P. *Um departamento francês de ultramar*. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. São Paulo: Paz e Terra, 1994; REALE, M. *Estudos de Filosofia brasileira*. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1994; e PORCHAT, O. “Discurso aos Estudantes sobre a Pesquisa em Filosofia”, in DE SOUZA, José C. (Org). *A Filosofia entre nós*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

justamente na situação oposta. Que justamente retira a *priori* a possibilidade da reflexão autônoma, dificultando a tomada de posição criadora diante do texto. Que, enfim, não permitiria ao formando tornar-se um filósofo. Faz sentido pressupor que o formando possa decidir se ele pretende ser um comentador ou um filósofo? Um filósofo não poderia ser também, ou ter sido, um comentador? Schopenhauer não teria sido, de certa forma e em alguns textos, também um comentador, no caso, especialista em Kant? A mim não parece haver, a *priori*, nenhuma incompatibilidade entre ser um comentador e a possibilidade de realizar uma reflexão autônoma, de ter uma atitude filosófica.

Um estudante com atitude própria poderia reconhecer vantagens e desvantagens na leitura estrutural aplicada aos textos filosóficos, em especial aos textos de Nietzsche. A primeira vantagem é que este método oferece ao formando a oportunidade de travar um contato mais aprofundado com o texto, realizar uma leitura-análise rigorosa, vertical; trata-se de tentar analisar o texto sem a utilização de elementos exteriores, sem recorrer a causas genéricas, mas ler o texto por ele mesmo, sem impor a ele nossas opiniões anacrônicas. Uma desvantagem é acreditar que os textos, em especial os de Nietzsche, apresentem uma lógica imante, clara e universal para todo leitor atento ou metódico. Acreditar que os textos irão dispor para todos os leitores as suas confecções lógico-argumentativas, uma tese central e tensões conceituais, isso me parece enganoso. Além disso, acreditar que possamos ler um texto sem dele se apropriar, mas ler de modo imparcial ou neutro, também isso me parece ilusório.

Precisamos, para bem ler um texto, primeiro, libertá-lo de nossas pretensões para com ele, libertá-lo de toda e qualquer metodologia a *priori*. Não parece nada salutar exigir do texto uma coerência interna universal, por essa via, a pluralidade de leituras inerente ao texto logo nos levaria a constatar que nem todo texto precisa, para ser filosófico, ter encadeamentos lógicos empenhados em defender uma tese. Porque, neste quadro estreito, qualquer texto digressivo – nada mais digressivo do que os textos aforismáticos de Nietzsche – e sem um propósito prévio se prestaria a uma leitura estrutural, uma vez que não apresentaria profundidade a ser explorada, mas apenas superfície extensiva e sem ordem, portanto, sem uma concatenação de argumentos organizados para a defesa de uma ideia.

A partir dessas considerações sobre a leitura de textos filosóficos, eu poderia inclusive me perguntar quem são “os pobres-diabos” denunciados por Nietzsche, sempre tão dedicados a “trazer seu comentário!” “em todos os acontecimentos” (M/A, §173). Seriam os profissionais acadêmicos (os intelectuais) de sua época? Em que

consiste a “produtividade autêntica”, defendida por Nietzsche, contra a ambição e dever dos comentadores que se dedicam a fazer nada mais do que comentários? Nos estabelecimentos de ensino superior de hoje não mais se cultiva, diria Nietzsche – que justamente nesse seu período de produção intelectual afastava-se da universidade de Basileia –, entre os filósofos acadêmicos, o silêncio (as condições de produção?) e, “Ainda que anseiem muito por fazer grandes obras, nunca lhes vem o profundo silêncio da prenhez!”.

Contra as recomendações do modelo estruturalista, eu posso trazer o texto nietzschiano à minha realidade, convocá-lo a dialogar sobre as condições dos estabelecimentos de ensino atuais. Afinal, que distância haverá entre a produtividade autêntica defendida por Nietzsche e as precárias condições do projeto de expansão das Universidades Federais (Reuni) no qual “estou sendo formado”? Certamente que o ambiente adequado para a produtividade autêntica não foi alcançado. O governo federal não conseguiu realizar o crescimento do ensino superior público com qualidade, as condições para que as universidades federais promovam a expansão física, acadêmica e pedagógica da rede federal de educação superior não foram alcançadas plenamente. Mas, ao contrário de Nietzsche, ainda não posso me tornar andarilho, abandonar a formação universitária e o ensino de filosofia, eu não teria nenhuma pensão, nenhuma bolsa de estudos.

Mas, já avisado por Nietzsche, tomarei o cuidado de não me tornar alguém apenas preocupado em comentar os acontecimentos e os textos da tradição. Embora vivendo em uma cidade rebelde, barulhenta, não quero perder a chance de também mergulhar meu rosto nos silêncios, de ficar gravido e dar à luz. Para aprender a solidão, viver o silêncio, estar só, ensaiar e tentar produzir, não necessariamente será preciso retirar-se da cidade, como um anacoreta. Neste caso, deve-se viver dentro de si, abrigar-se num si próprio. Tal como Nietzsche critica a formação universitária de seu tempo, que, como a nossa também era técnica-especializada, dedicada a fazer comentários, precisamos tentar uma autocrítica, refletir com probidade intelectual sobre a nossa própria formação.

Desse modo, eu estaria sendo coerente com Nietzsche, pois para ser coerente com este filósofo não podemos nos restringir ou nos limitar a apenas comentar seus textos; na verdade, devemos devorar seus escritos com muita atenção. Por que, se por um lado ele critica os intelectuais de seu tempo, por outro ele aconselha os pobres trabalhadores de seu tempo a imigrarem para outros continentes e por lá espalharem os

valores de sua velha Europa decadente (M/A, §206). Como pensar o incentivo de Nietzsche a que os trabalhadores europeus imigrem para fora da Europa? Para onde iriam esses pobres escravos da produção fabril do final do século XIX? Para as Américas? Interessado em espalhar e fazer predominar uma vez mais as “virtudes da Europa” pelo novo mundo, esse movimento migratório seria outra colonização das Américas? Quem estiver obrigado a dissecar, comentar o texto nietzschiano por ele mesmo, talvez não encontre respostas satisfatórias para essas perguntas, elas são externas ao texto.

O que fazer, então? Ler Nietzsche não à maneira nietzschiana, mas ser um leitor rebelde, que põe resistência e quer pensar junto ao texto nietzschiano outro texto, inspirado no primeiro? É preciso negar Nietzsche para ser nietzschiano. Além disso, consideremos que não há um texto original, fora do tempo e do espaço, mas que é preciso apropriar-se do texto que temos à mão, submetê-lo ao nosso próprio tempo, assim ele terá validade enquanto instrumento de comunicação. Os textos de Nietzsche poderiam ser compreendidos nessa chave de leitura, não podemos ser inteiramente neutros com o texto, nós sempre nos apropriamos dele. Ao considerar que não há um texto original para ser apreendido, o que podemos fazer é nos apropriar do que ele coloca diante da leitura-análise.

Podemos aprender com o texto nietzschiano sempre que não o absolutizamos, mas o deixamos falar para o que temos ouvido, para as nossas vivências. Aprendemos com Nietzsche que negar a possibilidade de um mundo ordenado moralmente não implica negar o mundo amoral em que vivemos. Mas também é preciso ir contra Nietzsche, contra o texto, pois em muitos deles seu autor mostra-se demasiado autossuficiente, pedante, preconceituoso, desconhecedor, despropositado, fora do tom.

Não podemos desculpar Nietzsche de seu etnocentrismo (eurocentrismo). Já sabemos que as virtudes da Europa que ele tanto incentiva a que os trabalhadores imigrantes espalhem pelo mundo não são, todavia, nada salutares para as culturas sul-americanas ex-colônias. Devemos ficar atentos, resistentes a alguns preconceitos explícitos nos textos nietzschianos. De Nietzsche podemos recusar o que não é saldável a nossa cultura e, do mesmo modo, podemos nos apropriar de tudo o que nos fortalece e impulsiona à liberdade de pensamento. Para ser nietzschiano, portanto, não basta ser um comentador dos textos de Nietzsche. É preciso comer seus textos, suas ideias, pensamentos, suas loucuras e sofrimentos precisam ser sentidos profundamente.

Em todo caso, o ambiente universitário de hoje não encoraja o formando a realizar uma leitura-análise antropofágica dos textos da tradição filosófica. É possível ler e comentar rigorosamente os textos de Nietzsche, mas é também possível devorar o pensamento nietzschiano, assimilar todo o seu pensamento filosófico a fim de saciar a sede de conhecimento de quem ler seus textos, incorporar toda a sua sabedoria louca para produzir mais visões de mundo. Claro que é impossível comer a filosofia de Nietzsche por inteira e quem o faz pode ter indigestão. De tudo o que devoramos de sua filosofia, nem tudo deve ser completamente incorporado: certamente não nos interessa os erros e preconceitos ou desconhecimentos do filósofo. Contudo, muitas vezes são justamente os erros e preconceitos do filósofo que ajudam a entender a sua obra. Mas, antes de tudo, interessa ler Nietzsche no sentido de que seu pensamento é importante para quem busca uma formação em Filosofia que não se limite ao ambiente universitário.

Assim, meu percurso de formação tende a evidenciar que a aprendizagem do método estrutural de leitura de textos da tradição filosófica, em vez de ser um impedimento ao desenvolvimento intelectual autônomo, marca o momento de conquista e domínio de ferramentas teóricas (quase sempre de ordem metodológica) capazes de propiciar justamente a possibilidade de uma abordagem própria do texto filosófico, no intuito de criar outro texto, outra experiência de pensamento.