

Considerações sobre a *Genealogia* de Nietzsche: má consciência e ideal ascético

Considerations about Nietzsche's *Genealogy*: bad conscience and ascetic ideal

Igor Alves de Melo
Doutorando PPGF-UFRJ
Bolsista da Capes

Resumo: Meu objetivo neste artigo é analisar a significação psicológica da má consciência na história da gênese do ideal ascético tomando a *Genealogia* como obra capital. Segundo minha hipótese, a má consciência se manifesta por meio de crises sucessivas, precisamente quando o corpo social atinge um limite no qual não consegue suportar a interiorização dos instintos agressivos, ao mesmo tempo em que o ideal ascético busca dar conta da crise com novos meios de consolo, sempre disfarçado sob novas roupagens e artifícios.

Palavras-chave: genealogia; má consciência; ideal ascético.

Abstract: My objective in this article is analyze the psychological significance of the bad conscience in the history of the genesis of the ascetic ideal considering the *Genealogy* as capital work. According to my hypothesis, the bad conscience manifests itself through successive crises, precisely when the social body reaches a threshold at which fails to support the internalization of aggressive instincts, while the ascetic ideal tries to solve with the crisis with new media consolation, always disguised under new guises and devices.

Keywords: genealogy; bad conscience; ascetic ideal.

1. A interiorização do homem: o Estado e a gênese da má consciência

No parágrafo 16 da segunda dissertação da *Genealogia*, Nietzsche apresenta uma hipótese provisória segundo a qual o Estado é concebido como condição para o surgimento da má consciência. “Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu — a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado

no âmbito da sociedade e da paz.” (GM/GM II, 16).¹ Com o sedentarismo implantado pela organização social do Estado, os indivíduos teriam tido o exercício de seus instintos extremamente tolhido, e isso teria ocorrido sob um terrível sentimento de desgraça como jamais visto. No entanto, os instintos primitivos jamais poderiam deixar de fazer suas exigências, mas teriam sido de tanto em tanto violentamente reprimidos. Então, segundo Nietzsche, o animal homem encerrado nas jaulas do Estado teve que buscar em outro lugar um canal para escoar suas necessidades mais agressivas. Assim surge o fenômeno da interiorização do homem, segundo Nietzsche:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* — isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. (GM/GM II, 16)

Mas todo esse amansamento custa caro à saúde humana ou de qualquer outro animal – a interiorização da crueldade se dá por um fenômeno de agressão ao corpo, assim como ocorre com muitas doenças. Com efeito, o corpo lesionado pela doença torna-se menos capaz de afetar e de ser afetado com a veemência que lhe é própria. “Apenas o excesso de força é prova de força.” (GD/CI, *Prólogo*). Assim diz o critério nietzschiano para diagnosticar a vitalidade de uma saúde, a potência de um corpo, a veemência dos afetos. Se a crueldade é inalienável aos instintos vitais de liberdade, como seria possível então concebê-la agora mediante um suposto arrefecimento senão por uma ilusão metafísica da moral? O estômago que não digere bem, o intestino que funciona mal etc., assim muitas doenças poderiam ser diagnosticadas sob tal lógica da interiorização das forças. Nesse processo, as forças se voltam contra o próprio corpo agredindo-o de tal forma que, lesionado, este se torna incapaz de produzi-las com o mesmo vigor de antes, quando essas forças rumavam livres para o exterior do corpo. Com efeito, se aquelas forças agressivas que se

¹ Adoto aqui a convenção proposta pela Edição Colli e Montinari das Obras Completas de Nietzsche. As siglas em português são precedidas pelas siglas em alemão: *Além do bem e do mal* (JGB/BM), *Genealogia da moral* (GM/GM), *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI) e *Ecce homo* (EH/EH).

descarregavam para fora do corpo se voltassem para dentro com a mesma intensidade, em pouco tempo estaríamos liquidados. Desse modo, essas forças não perdem sua agressividade, mas a partir de então se tornam muito mais fracas do que fortes. Este é também, aliás, num caso mais extremo, o modo de funcionamento de uma doença autoimune, pela qual as forças de defesa atuam não mais para defender, mas para atacar seu próprio produtor.

Diante desse contexto, o castigo² assume um papel estratégico na conformação da comunidade, agora, como repressor de toda espécie de crueldade primitiva que busca sua satisfação na descarga externa. Desse modo, as máquinas opressoras do Estado buscariam promover em todos os cantos a interiorização do homem:

Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, espicaçou, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata — esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava. (GM/GM II, 16)

² Para uma leitura mais completa sobre o problema do castigo, cf. GM/GM II, 1-15.

Segundo Nietzsche, a gênese da má consciência está exatamente naquilo que ele chama de interiorização do homem. Eis o modo pelo qual o homem teria sofrido com a violenta separação dos seus instintos animais, inviolavelmente humanos. Trata-se de uma violenta privação dos instintos de violência pela qual o Estado, pela instituição do castigo, buscaria dominar e se proteger dos instintos mais primitivos de uma população vulnerável ou desorganizada. “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição”, tudo isso constituiria desde a raiz os velhos instintos de liberdade, mas com o advento do Estado o animal homem teria sido impedido de exprimi-los, gerando “o sofrimento do homem *com o homem, consigo*”: uma interiorização da doença ou uma doença que faz sofrer por si mesma. Cabe agora o questionamento genealógico para compreender a relação entre *quem* (que tipo) inventou a má consciência e *quem* (que tipo) criou o Estado, partindo da hipótese de Nietzsche segundo a qual o Estado comportaria as condições para o surgimento da má consciência. Quanto ao *valor* dos valores em jogo nessa relação, é necessário “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram,³ sob as quais se desenvolveram e se modificaram”⁴ (GM/GM, *Prólogo* 6) Já se sabe quem teria inventado a má consciência: o tipo homem primitivo recém encarcerado pelos costumes que oprimem seu instinto de liberdade. Isto implica necessariamente “novas situações e condições de existência”, novos valores, portanto. Já “o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má consciência” — o homem do ressentimento!” (GM/GM II, 11) No entanto, a má consciência não teria sido *inventada* no sentido ativo do termo, como invenção da saúde, mas como a invenção de uma doença. A má consciência se desenvolve como uma doença que, uma vez instalada, o doente pode tornar-se dela consciente, ou seja, pode inventar sua doença como tem de fazer o “homem *interiorizado*”. A má consciência é má porque é consciência de uma doença, a saber: a doença do homem que, oprimido pelo Estado, internaliza seus instintos agressivos quando não pode (*kann*) mais descarregá-los para fora.

³ Referente à *Herkunft* (proveniência) dos valores.

⁴ Referente à *Entstehung* (emergência, gênese ou formação) dos valores.

Tratei até aqui a respeito das condições e circunstâncias nas quais nasceu a má consciência: uma terrível opressão do Estado sobre os instintos de liberdade da besta homem. Mais adiante, abordarei sobre as condições e circunstâncias sob as quais a má consciência se desenvolveu e se modificou. Resta, ainda, discorrer sobre *quem* (que tipo) teria criado o Estado. Com isso, trago a imagem da besta loura citada na primeira dissertação da *Genealogia*. Com a palavra “Estado” Nietzsche se refere a “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade.” (GM/GM II 17) Assim sendo, a hipótese de Nietzsche sobre a gênese da má consciência pressupõe duas coisas:

em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência — que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. (GM/GM II, 17)⁵

O estado teria surgido segundo a grandeza do “principiar do princípio”,⁶ tomando de assalto uma população superior em número porém desorientada e *informe*. “Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra”, para serem sequer odiados.” (GM/GM

⁵ Com isso, Nietzsche se contrapõe alusivamente à tradição moderna do “contrato social” representada, neste caso, notadamente por Rousseau: “penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia [o Estado] começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos — que tem a ver com contratos!” (GM/GM II, 17). Sobre essa tradição do “contrato social, cf. por exemplo, ROUSSEAU, *Do contrato social ou princípios do direito político*.

⁶ LEAO, 2000, p. 78.

II, 17). Para Nietzsche, a má consciência surge no psiquismo dos malogrados sobre os quais a tirania da *besta loura* uma vez se abateu, mas é importante notar que isso ocorreria antes de o ressentimento se instalar de modo genérico. O que está em questão nesse caso é a duração necessária para a produção do ressentimento, um afeto que, por sua vez, precisa produzir uma memória *incapaz* de esquecer o ódio e a ofensa. Assim, a matéria-prima humana informe, ainda maleável, teria sofrido a imposição de uma plástica muito antes de o ressentimento chegar a enrijece-la. Mais adiante veremos como, após a recuperação dos primeiros atos de violência, o ressentimento dos maltratados pode contribuir para uma complexificação das formas mais básicas da má consciência. Antes disso, a comunidade dos malogrados buscaria refugiar-se num modo de vida pelo qual pudesse conservar-se; esse instinto de conservação pressupõe a necessidade de uma organização uniforme pela qual pudesse afastar os riscos e arroubos daquele princípio criador do Estado que não prevê progressão moderada, estabilidade nem uniformidade. Surgiria, com isso, uma exigência típica desses instintos de liberdade voltados para trás: a exigência de uma vida invulnerável à violência, o que só poderia ocorrer por meio de um consolo imaginário. Uma vez instalado o ressentimento, a comunidade dos “interiorizados” nasceria a partir de um princípio modesto rumo a um convívio social monótono. Por isso, uma nova exigência se faz necessária: a pequenez do princípio como ideal comunitário de conservação – começar pequeno e crescer de pouquinho em pouquinho, mas continuar pequeno para não enfrentar os riscos e desafios que a grandeza suscita. É nesse sentido que essa perspectiva de Nietzsche sobre a gênese do Estado pode ser observada, ainda que brevemente, a partir das considerações de Carneiro Leao acerca da “condição para o principiar do princípio” e da respectiva distinção entre grandeza e pequenez do princípio:

O que é grande, o criador, não começa pequeno, para depois, ir crescendo aos poucos, alcançar a plenitude e, então, virar o fio e decair, desfazendo-se pouco a pouco até desaparecer de todo. Não! Este é o modo de dar-se do pequeno, a vigência do mesquinho. O grande, o criador já principia grande, se conserva no viço de sua grandeza e quando chega ao fim, finda na plenitude de sua vitalidade. O grande, o criador também morre. Somente para o pequeno o grande tem de durar para sempre,

somente para o mesquinho o criador deve ser eterno. Pois a grandeza do pequeno é apenas quantitativa e se restringe quase sempre à extensão. Linear e uniforme, desdobra-se por derivação. Por isso, só pode mesmo apequenar tudo. Monótono e compulsivo, o pequeno não faz senão correr sem freio no trilho de uma só bitola, para dar continuidade a sua pequenez. (LEAO, 2000, p. 78)

O Estado, compreendido aqui como impulso criador de formas, já principiaria grande e só se conservaria na medida em que pudesse *perpetrar* sua grandeza, de modo que a expansão de poder se expressaria de modo dominante. Se viesse a morrer, o Estado levaria consigo a plenitude de sua vitalidade – ou vive plenamente ou morre plenamente; a grandeza se expressa unicamente pela intensidade, pelo excesso de força, por isso não admitiria meio termo. Morto, o Estado não deixaria herança para as gerações vindouras, pois só haveria plenitude naquilo que vive grandiosamente; antes, qualquer amesquinamento ou adulação das forças já anularia a grandeza de sua potência. A ausência de medo, a sede de vitória, a abundância e expansão de poder, a ânsia de domínio, tudo isso caracterizaria o princípio criador do Estado, mas o contrário caracterizaria o seu *status* de implementação e reprodução. A moral do rebanho, dos animais movidos pelo medo, não quereria outra coisa senão um avanço progressivo dos fins, uma duração eterna para tudo, enfim, uma conservação absoluta da morbidez dos instintos, a eliminação de tudo o que há de arriscado e inconveniente para um modo de vida sedentário. Há uma diferença de caráter fundamental entre a criação do Estado como acontecimento do novo e sua implementação como adulação das formas esvaziadas no tempo e no espaço. Traçando o gesto artístico do acontecimento, Nietzsche concebe o Estado como obra de arte, uma concepção da criatividade humana para além do bem e do mal. A obra daquele bando de bestas louras, dos “criadores” ou “organizadores” do Estado

consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas⁷ — logo há algo novo onde

⁷ Percebe-se aqui claramente a relação entre Nietzsche e Burckhardt. A esse respeito, cf. BURCKHARDT, *O Estado como obra de arte*. Para uma leitura mais completa sobre as considerações de Nietzsche sobre o Estado, cf. por exemplo, *Cinco prefácios para cinco*

eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra”, como a mãe no filho. (GM/GM II, 17)

O *modo de principiar* do Estado seria, antes de tudo, uma tarefa artística de criar e imprimir formas. Esta seria uma tarefa de artistas, mas Nietzsche fala dos “mais involuntários e inconscientes artistas”. Tal concepção nietzschiana de arte não implica, obviamente, uma noção metafísica de voluntariedade (livre-arbítrio) e consciência (tanto *Bewusstsein* quanto *Gewissen*), pois nada disso concorreria à noção nietzschiana de criação, definida pelo *instinto de liberdade*. Sob esse ponto de vista, a criação do Estado aparece como um esforço ávido de domínio que busca organizar uma nova estrutura, com segmentos e funções administradas de acordo com um sentido geral pré-definido, a saber: a busca por novas e maiores estruturas de poder, isto é, a criação e expansão dessas estruturas. No egoísmo de artista desses “criadores” do Estado observa-se um modo de funcionamento orgânico para o qual não há justificativa que não esteja relacionada à efetividade de cada elemento produzido – não haveria diferença substancial, mas apenas um contraste de perspectiva entre egoísmo artístico e egoísmo fisiológico, pois não haveria sustentabilidade orgânica sem egoísmo; quanto mais forte o egoísmo, tanto maior a obra por ele produzida.⁸ É nesse sentido que o artista se crê justificado na obra. Essa noção artística de egoísmo se contrapõe a noções morais e metafísicas, como livre-arbítrio, culpa e finalismo. Pelo visto, a má consciência não poderia nascer de um egoísmo de artista, se o egoísmo é sintoma de saúde, e se a doença é condição para a má consciência – considerando que entre saúde e doença não haja uma oposição necessária. Segundo Nietzsche, não foram os “organizadores

livros não escritos (*O estado grego*); *Humano, demasiado humano* (*Um olhar sobre o Estado*); *Aurora* (Livro III); respectivos fragmentos póstumos sobre a “grande política”.

⁸ “Quando, no interior do organismo, o órgão mais insignificante descursa, mesmo por um mínimo, de impor com total segurança sua autoconservação, sua renovação de forças, seu ‘egoísmo’, o todo degenera.” (EH/EH, *Aurora* 2).

do Estado” que desenvolveram em si a doença da má consciência, mas sem eles ela não teria condições para se desenvolver:

Neles não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro — mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente. Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força — já compreendemos —, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*. (GM/GM II, 17)

Sob as forças ativas que agem nos “organizadores do Estado”, esses artistas da violência, a má consciência teria nascido como usurpação do instinto de liberdade humano. Reprimido, esse instinto teria sido salvo pelo recurso fisiológico da interiorização da crueldade, fenômeno que, aliás, ocupa um lugar central na *Genealogia*, de acordo com a definição do próprio Nietzsche: “A segunda dissertação oferece a psicologia da *consciência* [*Gewissen*]: a mesma *não* é, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ — é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura.” (EH/EH, *Genealogia da moral*).

2. Psicologia do sacerdote: a aparente contradição do ideal ascético

Para Nietzsche, o aspecto mais terrível do sofrimento produzido pela má consciência primitiva é a sua falta de sentido, o silêncio perturbador do “para que sofrer?” sem resposta. Diante disso, o *sacerdote ascético* (tipo psicológico que “cria a má consciência e constrói ideais negativos”)⁹ criou para si a má consciência e, com isso,

⁹ GM/GM II, 18. É necessário esclarecer que, em Nietzsche, os tipos psicológicos, como é aqui o caso do *sacerdote ascético*, não são indivíduos, nem representam determinadas raças, classes sociais ou religiosas. O tipo refere-se, sobretudo, a um determinado *traço*

criou também um sentido para o seu sofrimento – fazer sofrer a si mesmo, seu único prazer. Quando o sacerdote inventou o “não-egoísmo” como valor moral ele também construiu no mundo ideais negativos.¹⁰

Apenas nas mãos do sacerdote, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma — e que forma! O “pecado” — pois assim se chama a reinterpretação sacerdotal da “má consciência” animal (da crueldade voltada para trás) — foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa. Sofrendo de si mesmo e algum modo, em todo caso fisiologicamente, como um animal encerrado na jaula, confuso quanto ao porquê e o para quê, ávido de motivos — motivos aliviam —, ávido também de remédios e narcóticos, o homem termina por aconselhar-se com alguém que conhece também as coisas ocultas — e vejam! ele recebe uma indicação, recebe do seu mago, o sacerdote ascético, a *primeira* indicação sobre a “causa” do seu sofrer: ele deve buscá-la *em si mesmo*, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*... (GM/GM III, 20)

O sacerdote se coloca com um salvador diante do rebanho dos sofredores agrilhoados pela má consciência passiva. Ele se distingue do rebanho pelo insaciado instinto de liberdade voltado para trás, expresso no prazer que sente com a autoviolentação; o sacerdote tem poder suficiente para criar um sentido ativo para a má consciência. Então, diante do rebanho ele pensa: “é vão ensinar o que não se *pode* (*kann*) aprender” (cunhagem minha). Com isso, ele constata que o rebanho padece com a má consciência porque é fisiologicamente incapaz de interpretá-la ativamente, isto é, o rebanho é incapaz de agir, logo padece facilmente. Além disso, o sacerdote buscaria a todo preço dominar o rebanho dos malogrados a fim de prosperar seu ideal de negação da vida. Assim sendo, ele reinterpretou a má consciência primitiva como *pecado*: este foi o mais poderoso

típico do caráter. “Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes.” (GM/GM III, 11).

¹⁰ Cf. GM/GM II, 18.

estratagem por ele lançado, “o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa” (GM/GM III, 20). Nisso é bom prestar bastante atenção. O sacerdote ofereceu exatamente aquilo que o rebanho ansiava e para o qual era capaz – um pretexto que o rebanho pudesse tomar como um fardo da rotina, isto é, a expensas de um fiapo do instinto de liberdade já extremamente puído. Mas a ovelha ansiava não só por motivos, mas também por remédios e narcóticos, ou seja, ansiava por menos sofrimento, um sofrimento passivo, já que não dispunha de um mínimo qualquer de coragem (força ativa) para se *aprofundar* no malogro, condição em que talvez pudesse olhar poço abaixo e de súbito se achar num reflexo desconcertante, pelo qual pudesse descobrir sua própria feiura e a partir dela criar para si alguma beleza, tal como fez o sacerdote quando ousou insinuar sobre a terra um ideal (GM/GM II, 18). Portanto, o sacerdote é categórico e preciso na prescrição dos motivos, remédios e narcóticos: por experiência, ele indica um motivo para o sofrimento: a ovelha deve buscá-lo em si mesma, construir uma memória incapaz de esquecer toda espécie de culpa e por fim “entender seu sofrimento mesmo como uma *punição*” (GM/GM III, 20). Enquanto isso, do outro lado, o sacerdote também busca em si mesmo o sofrimento, mas pelo prazer da autoviolentação, com o que busca ao mesmo tempo conservar e afirmar seu instinto de liberdade contra a própria vida: sintoma de uma doença das mais terríveis e enigmáticas. Com isso, o sacerdote domina, impõe medo.

Segundo Nietzsche, o sacerdote cria nas ovelhas doentes uma expectativa pela assistência de médicos e enfermeiros. Mas está claro que dificilmente poderíamos chamar o sacerdote de médico ou enfermeiro, pois a última coisa que ele poderia querer seria a cura da doença (má consciência), com o que se extinguiria o poder que ele tem sobre e contra si mesmo e seu rebanho (GM/GM III, 17). O sacerdote só pode atuar como médico ou enfermeiro como um doente travestido de máscaras multiformes. Seu principal interesse é angariar e dominar um rebanho de malogrados e sofredores. “*A dominação sobre os que sofrem é o seu reino*” (GM/GM III, 15). Todavia, é lógico que para manter domínio diante do rebanho, ele tem de ser mais forte e mais senhor de si do que o rebanho por ele dominado. Seu instinto de liberdade, embora substancialmente pequeno, é grande no instinto estratégico de proteção frente às ameaças externas representadas por aqueles cuja vontade é incomparavelmente mais ativa ou *plenamente*

afirmadora, cuja vontade tenha suficiente “*liberdade de vontade*”¹¹ – como demonstrei com o tipo humano inscrito sob a imagem das *bestas louras*, das forças organizadoras do Estado. A força do sacerdote consiste em resistir a todo combate suicida, a tudo contra o qual não há luta – por instinto de sobrevivência, o sacerdote busca o tempo todo uma regressão dos corpos a um *metabolismo basal*. Este é, a um só golpe, seu artigo supremo de subsistência e seu fundamento tático por excelência. Mas ele quer dominar a qualquer preço e para isso tem de defender o rebanho que sustenta e propaga o seu ideal (GM/GM III, 15).

É sempre um desafio interpretar a significação da contradição do ideal ascético em Nietzsche. Neste artigo busco no âmbito dessa aparente contradição apenas um punhado necessário para uma crítica dos juízos de valor que constituem aquilo que, por uma imprescindível contribuição do ideal ascético, mal entende-se como má consciência. Em Nietzsche, o ideal ascético pode ser visto, ao mesmo tempo, como uma contradição aparente e efetiva, dependendo apenas da perspectiva sob a qual se olha. *Grosso modo*, a concepção nietzschiana de vida envolve necessariamente a contradição como um de seus elementos mais característicos. A vida se constitui a partir das contradições: sua tessitura expressa a poética do *vir a ser* inscrita sob a multiplicidade dos jogos de antagonismo. Nesse contexto, o ideal ascético confere ao animal homem uma contradição própria, que o torna um animal *interessante* e o permite se autovalorar como superior aos outros animais (GM/GM I, 6).

Deve ser uma necessidade de primeira ordem, a que faz sempre crescer e medrar essa espécie *hostil à vida* — deve ser *interesse da vida mesma*, que um tipo tão contraditório não se extinga. Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto [...] que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fencimento, no feio, na

¹¹ GM/GM III, 10.

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

Segundo Nietzsche, o sacerdote ascético conserva um ressentimento extraordinário pelo qual busca se apropriar das “condições maiores, mais profundas e fundamentais” da vida: basicamente nisso consiste a avidez ou a *potência fraca* do ideal ascético. Para interpretar a contradição de uma vida ascético-idealista, é necessário, antes de tudo, ter olhos para além do bem e do mal, para além de qualquer dualismo conceitual ou teórico. Em Nietzsche, seria inconcebível um *status* de impotência humana, o que seria da ordem de um nada de vontade (GM/GM III, 28). É que a potência humana pode se expressar pela atividade ou reatividade de qualquer afeto, mesmo quando se declara guerra à própria potência. Sabe-se que Nietzsche concebe distinções (*não* dualismos) segundo uma fisiologia e sintomatologia dos *afetos* humanos, como aquela entre moral nobre e moral escrava,¹² ou como aquela entre afetos ativos e afetos reativos,¹³ ou ainda, como aquela entre linha ascendente e linha descendente da vida.¹⁴ Há de se considerar a qualidade das forças que constituem os afetos, ou seja, o grau de forças ativas dos afetos que disputam com os afetos reativos e o grau de forças reativas dos afetos que disputam com os afetos ativos, “pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas”¹⁵ permeada por relações de dominação. A coexistência, num mesmo indivíduo, de afetos ativos e afetos reativos não afiguraria contrassenso algum, visto os antagonismos e contrariedades que constituem o *humano* e a vida em geral. Quanto à já mencionada distinção entre *moral dos senhores* e *moral de escravos*, Nietzsche imediatamente esclarece: “em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre duas morais, e, com ainda maior frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência — até mesmo num homem, no interior de *uma só* alma.”

¹² JGB/BM, 260; GM/GM I, 10-13.

¹³ GM/GM II, 11.

¹⁴ GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 33.

¹⁵ JGB/BM, 19.

(JGB/BM, 260). O ressentimento, por exemplo, se define como um afeto reativo por excelência, o que, no entanto, não exclui a expressão de um grau mínimo de forças ativas, como ocorre no caso emblemático do sacerdote ascético. As forças, sejam elas ativas ou reativas, constituem um pressuposto para vida. Mas o que chama a atenção no caso do sacerdote é a possibilidade de exercer um grau maior de *atividade* (aumentar a potência) ao diminuir a vitalidade fisiológica: com isso, a desarmonia de sua contradição torna-se mais triunfante e confiante, conforme argumenta Nietzsche. Em resumo, as forças ativas do sacerdote se expressam na negação da vida; a partir de uma necessidade fisiológica, ele *tem de* negar a vida para viver – a sua afirmação da vida é antes de tudo uma negação:

o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal — a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida. [...] este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este negador — ele exatamente está entre as grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida... [...] O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição — é a própria ferida que em seguida o faz viver... (GM/GM III, 13)

Já disse que as contradições de todo tipo constituem o que chamamos de vida, mas aqui Nietzsche mantém estrategicamente o termo “contradição” para evidenciar um contrassenso fisiológico, algo mesmo inconcebível do ponto de vista da *sustentabilidade fisiológica*, por isso Nietzsche justifica a contradição do sacerdote como uma “aparente contradição”. “Está claro que uma contradição como a que se manifesta no asceta, ‘vida *contra* vida’, é, considerada fisiologicamente, não mais psicologicamente, simplesmente um absurdo. Só pode ser aparente” (GM/GM III, 13). Segundo o argumento de Nietzsche, o sacerdote é um *aparente inimigo* e não um *verdadeiro inimigo da vida*, pois ele é inimigo, isso sim, de um

determinado *tipo de vida*. No que diz respeito à vida *lato sensu*, o sacerdote declara guerra precisamente ao “florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria” (GM/GM III, 11). Por outro lado ele empenha toda sua força para defender o seu *modo de vida*, inventado a partir de uma condição doentia que se expressa no ressentimento do modo de valorar escravo, pelo qual “*busca* satisfação no malogro, na desventura, no fencimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício.” (GM/GM III, 11). A questão básica é: como um modo de vida degenerativo pode se expressar como uma grande potência conservadora e afirmadora da vida? O ideal ascético não busca destruir a vida de uma só vez – a virtude desse ideal consiste na longevidade do processo de degenerescência: para o sacerdote ascético, a vida tem de degenerar; seu automartírio nunca é definitivo, lhe servindo apenas como um poderoso “instinto de cura e proteção”, afinal ele tem de ferir-se e permanecer ferido para continuar vivendo, em vez de buscar a morte de maneira terminante: “quando ele se fere”, vale lembrar, “é a própria ferida que em seguida o faz viver” (GM/GM III, 13). É estritamente nesse sentido que o sacerdote ascético “está entre as grandes potências *conservadoras* e *afirmadoras* da vida” (GM/GM III, 13). Pois quanto mais o sacerdote se aprofunda na mortificação da doença, tanto maior será sua capacidade de lutar por uma sobrevida: precisamente nisso, portanto, consiste sua potência conservadora e afirmadora da vida, uma potência que é grande em condições de degeneração, mas ínfima comparada às potências que se expressam sob condições de superabundância fisiológica.

A partir da própria experiência, o sacerdote buscaria gerir a vida do rebanho sob seu comando valendo-se de uma medicação capaz de ao mesmo aliviar o sofrimento e gerar uma dependência pelo poder de consolo. Em outras palavras, a medicação sacerdotal produziria uma imunização contra as possibilidades de autossuperação das condições doentias.

Apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, *não* a sua causa, *não* a doença propriamente — esta deve ser nossa objeção mais radical à medicação sacerdotal. [...] A *mitigação* do sofrimento, o “consolo” de toda espécie — isto se revela como o seu gênio mesmo; com que inventividade compreendeu ele sua tarefa

de consolador, de que modo irrefletido e ousado soube escolher os meios para ela! (GM/GM III, 17)

Em suma, “Já se vê que uma tal ‘medicação’, uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira *cura* de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura.” (GM/GM III, 16). Com efeito, nem todo instinto de vida buscaria a cura da doença, especialmente quando o doente em questão não é capaz de afirmar a plenitude da vida. Para juízos de valor que depreciam a vida, que coloca o *valor* da vida em questão,¹⁶ o meio mais potente de viver talvez consista em afirmar a cronicidade da doença ou definitivamente postergar a cura.¹⁷

Por outro lado, vale salientar que o instinto de vida do qual nasce o ideal ascético nada tem a ver com um instinto suicida, o que seria um contrassenso, segundo o pensamento nietzschiano. Com isso, Nietzsche exclui qualquer conjectura acerca de uma vontade que fosse ela mesma um instinto de servidão, de refreamento ou diminuição da própria potência, ou ainda, num grau mais extremo, uma vontade de morte, de autoaniquilação. A vida se conserva sobretudo por meio de um esforço para o aumento e a expansão de suas forças, ou seja, a vida expressaria o sentimento máximo de potência de cada elemento vivo. Nesse sentido, o sentimento de vida, o exercício de poder e o prazer supremo do sacerdote justificam-se exatamente no automartírio e na autoviolentação que acompanham a disposição negadora de toda espécie de potência legítima. As forças do sacerdote seriam, pois, muito mais reativas do que ativas. Desse modo, ele busca no ideal ascético um poderoso meio de conservação, preservação e afirmação (ainda que reativa) da vida. Ele é um sofredor por excelência, mas também um artista transfigurador de sua doença. O modo de vida sacerdotal é um modo de vida extremamente perigoso porque se conserva no limite da sobrevida, ou seja, é um modo de vida hostil à

¹⁶ Sobre o problema do *valor* da vida, cf. GD/CI, *O problema de Sócrates 2 e Moral como antinatureza 5*.

¹⁷ A medicação sacerdotal também envolve a prescrição de pequenas alegrias, a saber: a atividade maquinal ou “benção do trabalho” (é sempre relevante assinalar a etimologia da palavra “trabalho”, do latim vulgar *tripalium*, literalmente “três paus”, que significa, segundo sua proveniência, um instrumento romano e medieval de tortura utilizado, inclusive, na Inquisição) e o “amor ao próximo”: meios estratégicos refinados para controlar a carga explosiva do ressentimento gregário. Sobre a prescrição sacerdotal das pequenas alegrias do “amor ao próximo”, cf. GM/GM III, 18 e MELO, 2014, p. 91-95.

vida. O ideal ascético mantém o homem no limiar das condições fisiológicas mínimas, por isso os instintos remanescentes, muitos talvez ainda virgens, lutam pela sobrevivência “com novos meios e invenções”. As terríveis condições da doença obrigam o sacerdote a lutar com forças extraordinárias e a encontrar formas mais propícias de se conservar, assim como o corpo do cego é obrigado a compensar a falta de visão apurando os demais sentidos. Contudo, a potência do sacerdote seria afirmadora apenas sob a pressão da má consciência, numa “escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no ‘labirinto do peito’, como diz Goethe¹⁸” (GM/GM II, 18); tratar-se-ia, então, de uma afirmação ressentida, reativa, embora conservasse um pequeno *quantum* de força ativa suficiente para tornar o sacerdote ascético capaz de inventar um sentido para o seu sofrimento através do prazer na autoviolentação e na negação de toda potência legítima ou plenamente afirmadora da vida. Dotado de um sentido que o prende à imanência, o sacerdote domina o rebanho vulnerável às ameaças agressivas do meio externo.

O sacerdote defende seu rebanho contra os sãos e contra a inveja que as ovelhas têm dos sãos, pois ele vê um grande risco em todo afeto envenenador, como é o caso do ressentimento. Assim sendo, a direção do ressentimento primitivo é mudada sob uma estratégica medida de *sustentabilidade fisiológica*, isto é, “o sacerdote é aquele que *muda a direção* do ressentimento.” (GM/GM III, 15). Sua missão é descarregar o excesso de veneno dos afetos reativos que afetam seu rebanho: “ele combate, de modo sagaz, duro e secreto, a anarquia e a autodissolução que a todo momento ameaçam o rebanho, no qual aquele mais perigoso dos explosivos, o *ressentimento*, é continuamente acumulado.” (GM/GM III, 15). O ódio e a inveja, assim como todo afeto que provém da doença, precisam agora de um *novo sentido* para garantir um mínimo de sustentabilidade da própria doença: precisam transformar-se num ressentimento pelo qual seja possível desprezar – e não mais entorpecer-se – por um ato de vingança imaginária.

ele tem que ser o opositor e desprezador natural de toda saúde e toda a potência tempestuosa, dura,

¹⁸ “No labirinto do peito”: citação do poema *An den Mond* [À lua], de Goethe. A estrofe em que está o verso diz: “Aquilo que, não sabido/ ou não pensado pelos homens,/ No labirinto do peito/ Vaga durante a noite” (*Was, von Menschen nicht gewusst/ Oder nicht bedacht/ Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht*). (N. do T.)

desenfreada, violenta e rapace. O sacerdote é a primeira forma do animal mais delicado, que despreza mais do que odeia. Não lhe será poupado fazer guerra, uma guerra de astúcia (de “espírito”) mais que de violência, está claro — para isto lhe será necessário, em certas circunstâncias, desenvolver-se quase que em um novo tipo de animal de rapina, ou ao menos *representá-lo* (GM/GM III, 15).

A doutrina do desprezo pregada pelo sacerdote continua tendo o ressentimento como fundamento último, mas um ressentimento que despreza mais do que odeia. A astúcia do sacerdote consistiria basicamente numa violência psíquica, ou seja, além de um mestre da interiorização e da autoviolência, ele seria também um mestre na aplicação da crueldade refinada, transfigurada por uma estratégia do ressentimento mais astuciosa. Além disso, o sacerdote precisa construir um “Estado” imaginário para domesticar a escassez do instinto de liberdade ainda restante no rebanho; assim, ele transmite sua doença e ao mesmo tempo legitima seu domínio. Porque é incapaz de violentar efetivamente, ele oportunamente envenena potenciais “animais de rapina” com uma antecedência fatal:

Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, envenena no mesmo ato a ferida — pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso. (GM/GM III, 15)

Mas, como já comentei, dificilmente o sacerdote poderia ser chamado de médico ou enfermeiro, porque ele precisa primeiro aliviar a dor do rebanho doente para dominar, e para dominar por tempo indeterminado, esse ditador precisa conservar no rebanho uma doença incurável.

Passo agora à conclusão a respeito desse poderoso estratagema do sacerdote, através do qual ele muda a direção do ressentimento gerado com o desenvolvimento da má consciência. Vejamos como se expressa o ressentimento primitivo, o risco que ele representa para o rebanho e como o sacerdote dele se apropria, Segundo Nietzsche,

todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento — em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causa fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* [...] Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos; eles fruem a própria desconfiança, a cisma com baixeiras e aparentes prejuízos, eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis, em que possam regalar-se em uma suspeita torturante, e intoxicar-se do próprio veneno de maldade — eles rasgam as mais antigas feridas, eles sangram de cicatrizes há muito curadas, eles transformam em malfetores o amigo, a mulher, o filho e quem mais lhes for próximo. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” — assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém — somente você é culpada de si!...”. Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é — *mudada*. (GM/GM III, 15)

Segundo a justificativa do fisiologista Nietzsche para o sofrimento primitivo (pobre de sentido), todo sofredor busca uma causa para o seu sofrimento, “um agente *culpado* suscetível de sofrimento”, ou melhor, um *causador do seu sofrimento* suscetível de sofrimento, pois aqui ainda se trata de uma reação fisiológica, e não de sua consequência ou interpretação, da necessária valoração moral do ressentimento. Além disso, Nietzsche apresenta a hipótese de que a “causação fisiológica do ressentimento” encontra-se num “desejo de *entorpecimento da dor através do afeto*”. Tomado pelo ressentimento, o sofredor buscaria entorpecer-se descarregando todo o ódio acumulado contra supostos causadores de seu sofrimento; isto ocorreria *in actu* (contra pessoas de semelhante condição, isto é, “oprimidas”: o amigo, a mulher, o filho etc.) ou *in effigie* (contra seus

“opressores” ou qualquer expressão coercitiva de poder); neste último caso, a memória entorpece o sofredor incapaz de esquecer ou digerir o ódio e todo o tipo de ofensa; a imaginação das causas e dos causadores do seu sofrimento o mantém numa disposição vingativa sem resolução, de modo que assim os afetos envenenadores não param de circular pela corrente sanguínea e voltam novamente a ocupar sua imaginação. O entorpecimento da dor através do ressentimento imaginário atuaria, portanto, como uma descarga da dor que, não podendo se projetar para fora, contra o suposto culpado, volta-se para dentro, contra quem a descarrega. Essa teria sido a *plástica* assumida pela má consciência a partir do caráter negador do ideal ascético. Em vez do egoísmo de artista daquele bando de bestas loiras, daqueles terríveis organizadores do Estado, nessa configuração “metafísica” da má consciência, é o sacerdote ascético que se ocupa em dotar o rebanho de uma forma, mas uma forma aprofundada em termos de decadência fisiológica.

Considerações finais

Com o fenômeno da interiorização, ficou demonstrado que a crueldade primitiva se volta para dentro do homem, mas agora vemos que o ressentimento agressivo não cessa de mirar para fora. O fenômeno da interiorização do homem não poderia se concretizar enquanto o ressentimento não fosse também interiorizado. Ao promover a *endogênese afetiva*, o sacerdote ascético revela-se como um segundo opressor depois daqueles “organizadores do Estado”, um opressor oprimido, é verdade, mas com algum talento para dominar o rebanho dos malogrados e nele imprimir uma forma. O sacerdote cumpre sua tarefa ligeiramente plasmadora mudando a direção do ressentimento, ou seja, promovendo o fenômeno da interiorização desse afeto corrosivo, pelo qual o sofredor pode reconhecer-se agora como culpado, causador de seu próprio sofrimento – aí estaria, então, a gênese da interiorização do ressentimento como interiorização da culpa. Além disso, ao mudar a direção do ressentimento, o sacerdote muda também a direção do entorpecimento; desse modo, a dor é entorpecida por uma descarga *direta* contra o próprio sofredor, em vez de procurar primeiro um culpado contra o qual não se pode fazer nada. É interessante observar que, sob essa nova direção, o ressentimento produziria um efeito consolador pelo qual o sofredor, consciente e

convencido de sua culpa, buscaria remediá-la por obediência a uma obrigação moral imposta pelo sacerdote, tendo antes que se conservar vivo para redimir-se da culpa, o que, por sua vez, evitaria eventuais tentativas de suicídio como forma de autovingança. Em suma, o sacerdote define como culpado o próprio sofredor-ressentido, dotando de *sentido* o sofrimento *sem sentido* que até então ameaçava o rebanho de um suposto autoaniquilamento.¹⁹ O ressentimento deixaria de se expressar como um perigoso explosivo para se tornar um instrumento de domesticação e amansamento do tipo homem.

No âmbito dessa dinâmica social dominada pela imagem multiforme do sacerdote ascético, hoje podemos observar que no *Facebook* e no *YouTube*, por exemplo – assim como, naturalmente, nos demais canais de comunicação e relacionamento da *internet*, mas também nos velhos meios de relacionamento “presenciais” –, o ressentimento encontra oportunamente uma nova direção para eliminar o excesso de agressividade interiorizada e cada vez mais complexificada segundo as exigências da civilização capitalista e globalizada. A agressividade do ressentimento foi interiorizada, mas precisa ainda de uma válvula de escape para que o corpo tipo homem ressentido seja ainda ao menos capaz de suportar em si o excesso de ressentimento produzido por si mesmo. Ou seja, a *endogênese do ressentimento* ou o redirecionamento do ressentimento pelo sacerdote ascético representa, ainda, sob as formas industrializadas da cultura, uma nova ameaça ao rebanho que se renova incessantemente. Os novos aparelhos da cultura oferecem uma via alternativa para o escoamento desse ressentimento agressivo, mas o corpo dos indivíduos já começa a sofrer com a sobrecarga daquele *quantum* residual que não pode ser escoado; a válvula de escape para os afetos reativos já começa a sofrer obstrução e o ressentimento volta a se descarregar *in effigie* para fora ao mesmo tempo em que não deixa de se voltar de alguma forma para dentro. É importante que se note isso: apenas o excesso de ressentimento, proveniente da sobrecarga interna, volta a se descarregar para fora – o que, no entanto, descarta a hipótese de um retorno àquele modo de expressão mais primitivo do ressentimento, supostamente anterior ao domínio metafísico do ideal ascético. Por outro lado, esse escoamento do ressentimento continua funcionando como uma medicação sacerdotal que mantém a doença num estado incurável. Perdido na *nuvem*, o ressentimento,

¹⁹ Cf. GM/GM III, 28.

constantemente reinventado sob novos signos, parece tomar novamente uma direção ameaçadora, e suspeito que ainda não tenhamos encontrado, supondo que venha a existir, que tenha que existir, um novo remédio para essa nova configuração do ressentimento e da má consciência. Ao longo da formação histórica do ocidente, teríamos atravessado e talvez continuemos atravessando inúmeras crises do ressentimento, da má consciência e doenças afins. Isso já seria o bastante para despertar a descrença no mundo em larga medida, como se espera de todo modo de vida gregário. Todavia, junto com Nietzsche sabemos que não faltam nem poderiam faltar, por outro lado, disposições afetivas afirmadoras capazes de promover uma autossupressão (*Selbstaufhebung*) dessas doenças mitigadas pela civilização cristã.

Referências bibliográficas

BURCKHARDT, Jacob. *O Estado como obra de arte*. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2012.

LEAO, Emmanuel Carneiro. “O porvir de Nietzsche”. In: *Revista Tempo Brasileiro*, n. 143, out.-dez., 2000, p. 73-79.

MELO, Igor Alves de. *A moral da compaixão segundo a Genealogia de Nietzsche*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) auf der Grundlage der „Kritischen Gesamtausgabe Werke“, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und „Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe“, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D’Iorio, 2011. Disponível em: <www.nietzschesource.org>. Acesso em 17 de abril de 2014.

_____. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*, ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social ou princípios do direito político*. Organização de Maurice Cranston. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.

