



## A MORAL COMO “SEMIÓTICA DOS AFETOS” NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

*Morality as “semiotics of affects” in Nietzsche’s thought*

Átila Brandão Monteiro

UFPI

**Resumo:** Este artigo propõe uma leitura do pensamento de Friedrich Nietzsche em que a moral é compreendida como uma “semiótica dos afetos”, ou seja, como expressão simbólica de determinadas configurações pulsionais historicamente consolidadas em forma de valores. Explicitando o procedimento genealógico desenvolvido pelo próprio Nietzsche, a investigação busca interpretar os valores morais não a partir de sua validade normativa, mas a partir de sua proveniência, função e efeitos sobre a vida. A análise é conduzida por uma abordagem filosófico-conceitual, centrada na leitura crítica de obras como *Genealogia da moral*, *Além do bem e do mal* e *O crepúsculo dos ídolos*, e mobiliza ainda comentadores contemporâneos. Parte-se da hipótese de que os valores morais atuam como sintomas de uma organização afetiva específica do corpo e da cultura, expressando formas de obediência e interiorização que produzem o “indivíduo moral”. A tipologia entre moral dos senhores e moral dos escravos permite avaliar os efeitos dos valores sobre a potência vital, servindo como critério para um diagnóstico filosófico das formas de vida. O artigo pretende ressaltar que Nietzsche não visa fundamentar uma nova moral, mas interpretar a moralidade enquanto linguagem simbólica dos afetos e prática histórica de organização da vida.

**Palavras-chave:** Nietzsche; genealogia; moral; afetos.

**Abstract** This article proposes an interpretation of Friedrich Nietzsche's thought in which morality is understood as a "semiotics of affects"—that is, as a symbolic expression of specific pulsional configurations historically consolidated into values. Based on the genealogical method developed by Nietzsche, the investigation interprets moral values not through their normative validity, but through their origin, function, and effects on forms of life. The analysis follows a conceptual-philosophical approach centered on key texts such as *On the Genealogy of Morality*, *Beyond Good and Evil*, and *Twilight of the Idols*, along with relevant commentaries. The hypothesis is that morality operates as a symptom of affective organization, expressed in practices of obedience, memory, and guilt, which culminate in the emergence of the "moral individual." The typology of master morality and slave morality serves as a diagnostic tool for assessing the ways in which different forms of life affirm or negate vital potency. The article aims to emphasize that Nietzsche does not aim to establish a new morality, but interprets morality as a symbolic language of affections and a historical practice of organizing life.

**Keywords:** Nietzsche; genealogy; morality; affects.

### Introdução

A obra de Friedrich Nietzsche inaugura uma nova maneira de abordar o fenômeno moral, afastando-se das tradições racionalistas e universalistas que dominaram a filosofia ocidental. Em vez de procurar fundamentos absolutos para os valores morais, Nietzsche propõe uma abordagem genealógica que visa compreender a proveniência e a função desses valores enquanto expressões de modos de vida específicos. Neste sentido, pretendemos mostrar que a moral não é vista como um reflexo da razão ou da essência do humano, mas como um “síntoma”: um sinal que remete a uma organização pulsional subjacente, relativa à corporeidade. A partir dessa perspectiva, torna-se possível pensar a

moral como uma “semiótica dos afetos”, isto é, como linguagem simbólica de forças e relações de poder que atravessam o corpo e a cultura.

A reflexão nietzschiana se afasta, portanto, das interpretações que veem a moralidade como mera repressão ou como simples instrumento de controle social. Nietzsche propõe uma escuta mais atenta: a moral seria uma superfície visível de um processo subterrâneo de formação dos corpos e subjetividades. Suas normas, valores e ideais são compreendidos como expressões sintomáticas de determinadas configurações afetivas que se impõem historicamente sobre a multiplicidade instintiva do ser humano. Neste sentido, o procedimento genealógico revela-se, como esperamos mostrar, como um método interpretativo que procura compreender os valores em sua historicidade e sua corporeidade, investigando as forças que os criam, sustentam e naturalizam.

Partindo dessa hipótese, este artigo propõe uma análise da moral como expressão simbólica de formas de organização da vida, a partir dos conceitos nietzschianos de vontade de potência, comando e obediência e formas de vida. Ressaltando, contudo, que o objetivo da reflexão sobre a moral não é simplesmente o de criticar os valores morais estabelecidos, mas compreender o tipo de vida que eles tornam possível — ou que impedem de florescer. Neste contexto, a distinção entre “moral dos senhores” e “moral dos escravos” será especialmente relevante, pois permite vislumbrar dois modos fundamentais de valoração: um afirmativo e criador, outro reativo e ressentido.

Ao pensar a moral como linguagem dos afetos e não como expressão da razão, Nietzsche nos convida a deslocar a própria pergunta filosófica: não mais “o que é o bem?”, mas “que forças se expressam por meio do que chamamos de bem?” Essa mudança de perspectiva exige uma atenção crítica às formas pelas quais os valores operam no nível pré-reflexivo, inscritos no corpo e modulados pelas exigências da coletividade. A genealogia, nesse sentido, não busca justificar ou refutar valores, mas desvelar sua proveniência e avaliar seu valor para a vida.

### 1. Moralidade e sociabilidade: a produção do “eu”

Nietzsche elabora um sofisticado procedimento, que denomina de “genealógico”, para interpretar e avaliar os valores morais em função dos modos de vida que se expressam através deles. Estes modos de vida, por sua vez, são concebidos como certas configurações afetivas relativas ao modo de organização da corporeidade em termos de impulsos e afetos. O procedimento genealógico teria a vantagem de nos permitir observar a moral não como um sistema abstrato de normas, mas como o efeito de uma determinada economia dos afetos, resultante de disputas e ordenações entre forças pulsionais<sup>1</sup>. Ao investigar a origem e os efeitos das formações morais, Nietzsche procura compreender que tipo de vida se afirma ou se nega por meio delas, revelando que a moral é menos uma questão de verdade e mais uma questão de saúde, potência e criação — ou, inversamente, de decadência e ressentimento<sup>2</sup>. Com isso, a genealogia se torna uma clínica filosófica da cultura: não se trata apenas de julgar os valores, mas de diagnosticar as forças que neles operam e as formas de vida que os sustentam.

O filósofo percebe, assim, que os impulsos e instintos, como elementos vinculados à corporeidade e suas disposições afetivas, são constituintes fundamentais da existência humana, todavia não são auto-organizados e tampouco se configuram ao acaso. Como animal social e, portanto, linguístico e autoconsciente que é, todo indivíduo humano passa por uma série de aprendizados, sendo “educado” ou “formado”. A hipótese nietzschiana, que aqui será elaborada, propõe que o humano aparece originalmente como um excesso pulsional, polimorfo, repleto de tendências contraditórias, mas que se torna de alguma

<sup>1</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §13.

<sup>2</sup> Ibidem, prólogo, §3; NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo, ‘moral como antinatureza’*, §4

forma estabilizado em torno de determinados valores<sup>3</sup>. O processo de formação, de educação, nada mais é que o processo de *moralização*: “toda moral é, em contraposição ao *laisser aller*, um pouco de tirania contra a ‘natureza’ e também contra a ‘razão’.”<sup>4</sup>

Neste processo ocorre uma modulação de seus instintos e impulsos, onde há o estímulo de certos afetos e desestímulo de outros, visando o estabelecimento de um caráter, em que os instintos são *ordenados* e *hierarquizados*. E aqui chegamos propriamente à tematização da moral, que pode ser entendida como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’.”<sup>5</sup> Ou seja, a moral revela sobretudo estas relações de imposição de determinadas finalidades, direcionamentos e ordenação para os indivíduos-multiplicidades que por si mesmos (ou “naturalmente”) não teriam uma tendência definida ou, o que dá no mesmo, teriam inúmeras possibilidades. Por isso, a moral revelaria sobretudo uma relação de conflito entre direcionamentos e possibilidades sobre a matéria-prima vital.

A moral pode ser caracterizada, por um lado, como uma espécie de imposição espontânea e impessoal do todo social sobre cada indivíduo que o compõe, de determinadas condutas entendidas como socialmente necessárias, com vistas à manutenção de um grupo. Ou seja, a moral é uma imposição externa ao indivíduo enquanto tal e que o precede, aparecendo quase como uma lei natural, pois “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção”<sup>6</sup>. Na perspectiva histórico-naturalista que subjaz ao pensamento de Nietzsche, a moral é caracterizada em sua gênese pela *obediência* cega a uma série de hábitos e costumes tidos como tradicionais e que, por isso, aparecem como inquestionáveis. “Moralidade não é outra coisa (e, portanto, não *mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira tradicional de agir e avaliar.”<sup>7</sup>. Nesse sentido, é preciso destacar que o fundamental na moral é sobretudo o aspecto da submissão e adesão incondicional a uma determinada forma de agir e avaliar simplesmente por aparecer como a única e inevitável, naturalizada pela tradição, até mesmo se esta contraria alguma inclinação imediata do indivíduo, ou que lhe cause desprazer: “o essencial” para a moralidade, diz o filósofo, é que “se obedeça por muito tempo e numa direção”<sup>8</sup>.

Certamente a sujeição ao costume por parte dos indivíduos não se dá de forma passiva e tampouco por uma adesão automática. A tradição que sustenta os costumes aparece como uma “autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque ordena”, ou seja, principalmente pelo medo terrível do que pode acontecer em caso de transgressão, pois não se trata de um temor relativo a algo trivial, mas de “um medo ante um intelecto superior que manda, ante um incompreensível poder indeterminado, ante algo mais do que pessoal – há *superstição* nesse medo.”<sup>9</sup> Enquanto conjunto de costumes e valores que estabelecem o permitido e o proibido, a moral se sustenta em primeiro lugar sobre este alicerce da obediência irrefletida, do medo ante o que pode acontecer caso haja o desrespeito ou o desvio aos hábitos e costumes tradicionais, mas sobretudo da racionalidade pouco desenvolvida que fomenta simultaneamente o poder da autoridade – que se reveste de um caráter misterioso – e o medo ante a mesma. Destarte, há uma necessidade de que os costumes sejam absolutamente respeitados, o que ocasiona um comportamento forçosamente gregário, onde qualquer atitude minimamente individual ou questionadora seria vista como “imoral”.

Todavia, a moral não obstante ser coletiva, não se resume a uma imposição meramente exterior de obediência. Apontamos acima o que seria a moralidade apenas em

<sup>3</sup> Cf. GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 24 ss.

<sup>4</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimílio a uma filosofia do futuro*, § 188

<sup>5</sup> Ibidem, § 19

<sup>6</sup> Ibidem, § 188

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, §9

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimílio a uma filosofia do futuro*, §188

<sup>9</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, § 9

sua gênese, tomando por pressuposto todas as considerações anteriores sobre o humano, em um estágio descrito por Nietzsche como “moralidade dos costumes”<sup>10</sup>. Entretanto, a argumentação nos encaminha para um momento posterior, onde tais demandas oriundas da autoridade tornam-se exigências do próprio indivíduo para consigo mesmo, sem que seja necessária a coerção externa. É o momento em que a consciência adquire um papel fundamental nesse processo, isto é, quando da maturação do “indivíduo moral”, consciente de si, que age moralmente não por medo de ser punido, mas porque “sabe” ou porque tem gravado na memória (ou inscrito no próprio corpo) o que deve ou não fazer, independentemente de uma instância externa que lhe diga. Algo que se torna possível, como é de se supor, tão somente a partir da produção de uma “memória da vontade”<sup>11</sup>, onde se gravaram a ferro e fogo pelo menos “cinco ou seis ‘não quero’ com relação aos quais se fez uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade”<sup>12</sup>, a partir da qual a consciência ganha densidade no sentido moral – como responsabilidade. Nesse sentido, o indivíduo age ou deixa de agir porque tem consciência do que entende como seu “dever”, em suma, porque sente-se responsável e autônomo – acredita-se capaz de dispor de si mesmo, de autocontrole e autodirecionamento<sup>13</sup>. Pela demorada coerção dos instintos e impulsos, pela longa relação de obediência, surge, de forma aparentemente paradoxal, a “liberdade” e a “autodeterminação”, na medida em que no fim das contas “essa tirania, esse arbítrio, essa extrema e grandiosa estupidez educou o espírito”<sup>14</sup>, ao lhe impor ou selecionar uma forma determinada – introjetando em cada indivíduo uma hierarquia determinada de valores a que se deve obediência, a partir dos próprios conteúdos do agrupamento social específico.

O humano, como indivíduo moral, torna-se assim, um animal que pode fazer promessas, capaz de compreender e explicar os costumes, e mesmo de dar razões para o seu agir. Surge o “indivíduo soberano” e racional, “igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume”<sup>15</sup>, que carrega a lei consigo, que se lembra, que age de acordo com ela, que é capaz de distinguir o certo e o errado e de julgar por si mesmo a conduta que deve seguir. Esta situação favorece a convivência na medida em que se torna menos problemática pois a imposição das regras já não se faz de forma explícita, sem coerção externa: aqui a autoridade se torna implícita, oculta-se sem, no entanto, perder o poder, em suma, é interiorizada. Ocorre a introjeção da lei moral e, por consequência, a autorregulação e autocoerção pelo próprio indivíduo – a autoridade torna-se simultaneamente consciência moral (*Gewissen*) e lei positiva. O indivíduo moral supõe não obedecer a ninguém a não ser a si mesmo – ou, pelo menos, a uma parte de si, já que continua tendo desejos que devem ser, de acordo com os costumes, evitados e/ou suprimidos – pois se reconhece como racional e capaz de seguir a lei moral.

O desenvolvimento da consciência moral é um desdobramento histórico da situação descrita anteriormente, de imposição meramente externa desde a “moralidade dos costumes”, tendo sempre como fio condutor a ideia de obediência, uma vez que toda moral é normativa – mesmo num estágio mais desenvolvido da humanidade ou do

<sup>10</sup> Ibidem; NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano I: um livro para espíritos livres*, §96

<sup>11</sup> “[...] um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade de modo que entre o primitivo ‘querer’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. Mas quanta coisa isto não pressupõe!” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, segunda dissertação, §1)

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §3

<sup>13</sup> “O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundezas e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência...” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, segunda dissertação, §2)

<sup>14</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, §188

<sup>15</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, segunda dissertação, §2

indivíduo<sup>16</sup>. Ou seja, mesmo que haja uma maior “liberdade individual” quando da superação do estado de “moralidade dos costumes”, tal liberdade aparece atrelada ao fardo da *responsabilidade*, isto é, a consciência das consequências do agir que carrega consigo a possibilidade de autopunição ou do sentimento de honra, ou seja, de um autojulgamento independente de uma instância imediatamente exterior de observação, de um juiz ou executor da lei. Assim, pode-se dizer, que no tocante à obediência, não há uma grande mudança quando do aparecimento da autonomia nos indivíduos, pois estes devem dela se servir primordialmente para seguir os costumes ou os valores, para “dar a lei para si mesmo” por “livre espontânea vontade”, com a diferença, porém, de não se sentirem coagidos por um poder externo para seguir os costumes, pelo contrário, o indivíduo moral torna-se orgulhoso e satisfeito quando o faz – ostenta o fato de ser um animal obediente. Por outro lado, quando não segue a lei moral, ele mesmo se encarrega em primeiro lugar de punir-se, especialmente com o sentimento de culpa e má consciência<sup>17</sup>, não ficando isento, é claro, e dependendo do tipo de transgressão, da punição pela lei positiva ou, pelo menos, de um constrangimento em relação ao todo social.

Há, portanto, em cada individualidade, como parte constituinte da mesma, um elemento do social, que garante a estabilidade na convivência e uma certa sensação de liberdade. Este elemento, que aqui chamamos de consciência moral ou “memória da vontade”, e que Freud, por exemplo, chamará de “*Supereu*”, está tão intrinsecamente ligado ao indivíduo maduro e a constituição da individualidade nas sociedades que aparece como algo desde sempre existente. E de fato, se pensarmos que o indivíduo só passa a “existir” propriamente quando supera uma determinada fase onde ainda não domina a linguagem e tampouco está consciente de si, então, a afirmação tem alguma razão de ser. Ora, se a consciência, a linguagem e a capacidade de agir de forma regulada são características de um indivíduo comum, podemos dizer então, que o indivíduo só é indivíduo porque é um ser social, porque uma coletividade o precede e o torna possível. Em outras palavras, o indivíduo “nasce” quando é capaz de auto-observação e se crê capaz de autodeterminação, ou seja, quando dispõe de consciência. Mas esta lhe traz uma falsa sensação de liberdade incondicionada, ao ponto de ele acreditar-se como absolutamente responsável por si mesmo, pelas suas escolhas, pelas suas ações, pelas suas ideias – quando só pôde ter estes elementos em virtude dos valores do todo social que precede sua existência individual.

O desenvolvimento de um indivíduo desde seu nascimento até alcançar a vida adulta obedece uma lógica semelhante: as crianças, em geral, são educadas sob coerção externa – uma forma de “moralidade dos costumes” – e aprendem modos de se comportar, de agir, de sentir e de pensar que lhes são impostos: ela não dispõe ainda de “liberdade de escolha”, não é autônoma. Com o seu desenvolvimento, a caminho da vida adulta ela é incentivada a entender as razões (ou inventá-las) dos valores que segue, e portanto, é tomada pela ilusão de segui-los não mais pela simples imitação ou coerção, mas porque os entende como válidos ou necessários. Quanto aos valores, eles geralmente não são questionados – e se por algum acaso o forem, o indivíduo sofre uma série de constrangimentos e sente novamente algum tipo de coerção, tanto mais sutil quanto

<sup>16</sup> “Na medida em que sempre, desde que existem homens, houve também rebanhos de homens (clãs, comunidades, tribos, povos, Estados, Igrejas), e sempre muitos que obedeceram, em relação ao pequeno número dos que mandaram – considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de consciência formal que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’. Esta necessidade procura saciar-se e dar um conteúdo à sua forma; nisso ela agarra em torno, conforme sua força, impaciência e tensão, de modo pouco seletivo, como um apetite cru, e aceita o que qualquer mandante – pais, mestres, leis, preconceitos de classe, opiniões públicas – lhe grita no ouvido. A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar. Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimício a uma filosofia do futuro*, §199, grifos nossos).

<sup>17</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, segunda dissertação.

poderosa, já que a autopunição da má consciência e da culpa são ferramentas poderosíssimas de controle de conduta.

Desta forma, a consciência moral presente em cada indivíduo – que emerge da convivência social entre humanos e que se torna suma representante da autonomia – traz consigo, em virtude de suas origens, também as *exigências sociais* relativas a uma série de condutas que aparecem como adequadas ou inadequadas à coletividade e que se agrupam em torno da noção de costume e, portanto, de moral. É preciso ter em mente, segundo Nietzsche, que “originalmente fazia parte do domínio da moralidade toda a educação e os cuidados da saúde, o casamento, as artes da cura, a guerra, a agricultura, a fala e o silêncio, o relacionamento de uns com os outros e com os deuses [...] Originalmente, portanto, tudo era costume [...]”<sup>18</sup>. Ora, então quando estamos discutindo sobre a moralidade, mais especificamente sobre os *valores morais*, falamos como eles são fundamentais para a compreensão do humano, pois representam sobretudo o modo de ser deste enquanto integrante de um todo social – por isso, nesta perspectiva, a moral não é representativa de uma “natureza espiritual” do ser humano, ou sinal de algum caráter inteligível do homem, mas, sim, um produto histórico de um determinado ser natural, biológico e social – isto é, a moral condensa as normas relativas a uma determinada forma de vida humana historicamente constituída, à medida que estabelece modos de agir, sentir e pensar condensados em *valores*, oriundos e simultaneamente mantenedores de uma coletividade, de um todo social.

Portanto, o “Eu”, que já foi pensado como algum tipo de “substância” metafísica ou algum elemento autodeterminado, é mais social do que parece à primeira vista. Essa complexidade engloba justamente a dimensão do corpo e das tendências instintivas ou pulsionais, formando hierarquias temporárias para a totalidade do corpo. Estas relações, é preciso acrescentar, são *moduladas segundo determinados costumes*, segundo exigências que não lhe são intrínsecas, exigências externas relativas ao todo social que antecede o indivíduo e que inscreve em seu corpo uma determinada configuração mediante a longa obediência. Estas exigências ou valores que compõem uma determinada moral, mostra o quanto os valores se inscrevem no próprio corpo em sua hierarquia pulsional, garantindo tanto sua efetividade e poder quanto sua invisibilidade e sutileza ao nível da consciência. Em outras palavras, a moral é muito mais enraizada na dimensão “inconsciente” do corpo do que na consciência moral<sup>19</sup>.

Assim, se o indivíduo soberano, “eu pensante”, despreza em certa medida a própria corporeidade, tampouco tem ciência imediata desses costumes enquanto costumes: pelo contrário, estes lhe aparecem como sua própria natureza, como integrantes de sua essencialidade, como o “modo de ser” do próprio humano em geral. Os valores e modos de ser aparecem assim como eternos, existentes “desde sempre” – perspectiva que surge apenas da falta de sentido histórico – e, com isso, torna-se bastante difícil que se perceba como tendo vindo-a-ser, como produção humana, como uma possibilidade entre outras que por algum motivo se tornou efetiva. Nesse sentido, torna-se possível uma cegueira diante dos valores que orientam o nosso pensar e agir: sem este ofuscamento nenhuma moral teria força, se desde o princípio se soubesse que sua validade é relativa; nenhum valor teria poder suficiente para se impor e se manter, se não fosse pela obediência irrefletida que, ao perdurar, torna-se obediência voluntária, ou, pelo menos, autoimposta que, por sua vez, torna o indivíduo capaz de buscar explicações e fundamentações “racionais” para sua obediência, ou seja, para o fato de não poder facilmente agir de forma diferente daquela que se foi acostumado. O “Eu”, em suma, é resultado das demandas sociais gregárias sobre a diversidade de instintos e impulsos que constituem o corpo,

<sup>18</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais, §9

<sup>19</sup> “A moralidade efetiva do homem na vida de seu corpo é cem vezes maior e mais sutil que toda a moralização erigida por conceitos. O número de ‘tu deves’ que trabalham continuamente em nós! As considerações que possuem os que comandam e os que obedecem entre si! O saber sobre as funções superiores e inferiores que está aqui em obra!” (NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, 1884, 25 [437] apud WOTLING, Patrick. *Befehlen und Gehorchen*. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luis. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2017, p. 337)

garantindo que essas imposições morais sejam ativamente assimiladas e também propagadas<sup>20</sup>.

## 2. Moral como semiótica dos afetos

É válido ressaltar que no estágio da consciência moral desenvolvida, onde a moralidade já preenche parte significativa da vida psíquica dos indivíduos, a autoridade moral já está de alguma forma garantida, e isso permite alguma variação nos modos de ser. Contudo, os valores mais fundamentais permanecem – uma vez que a própria individualidade crescente é garantida e mantida pelo elemento social introjetado –, em especial, aqueles valores de que o indivíduo soberano sequer tem consciência, que orientam os juízos por ele emitidos e que tornam possível todas as avaliações e prescrições relativas aos domínios supracitados da existência cotidiana. Por seu caráter subterrâneo – são valores incorporados de geração em geração, inscritos no próprio corpo, relativos à organização afetiva – eles não são facilmente tematizados ou sequer podem ser diretamente apontados, pois fogem ao âmbito da consciência, e a moral serve, por isso, enquanto *signo do modo de organização daqueles*, como um fio condutor para que possamos interpretá-los. Nas palavras de Nietzsche:

Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação. O julgamento moral é parte, como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”. Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contra-senso. Mas como semiótica é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não sabiam o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito<sup>21</sup>.

A moral, nesse sentido, torna possível uma “semiótica dos afetos”, ou seja, é entendida como uma espécie de símbolo que guarda sob si uma interpretação dos elementos constitutivos da totalidade do corpo vivo, à medida que apresenta uma determinada ordenação ou hierarquização dos impulsos e um sistema de finalidades. A moral é que torna possível para nós pensarmos sobre a dimensão inconsciente que nos escapa, pois dá sinais da organização vital avaliativa da qual emerge, e de onde retira sua força e razão de ser. Pode ser pensada, por isso, como o resultado dos enfrentamentos vitais pelos quais passou coletivamente o animal homem na tentativa de perseverar na

<sup>20</sup> Neste sentido, é preciso destacar que principalmente a filosofia é carregada de moralidade, especialmente quando se pretende “fundamentar” valores morais, e cai num círculo vicioso de justificação racional do costume, do que já está dito, de uma moral vigente, sem se perguntar pelas origens da moralidade ou sequer se há morais distintas – isto é, sem pôr a moral como um problema, tomando-a antes como o mais precioso, sem suspeitar dela por acreditar estar o mais distanciado possível de um senso-comum que não pensa rigorosamente. Segundo Nietzsche, “Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais. Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, §186)

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou, como se filosofa com o martelo*, “os ‘melhoradores’ da humanidade”, §1

existência, a partir dos quais determinados sistemas de valores se impuseram e se mantiveram de formas variáveis ou mesmo deixaram de ser. Pode ser entendida também como resultado de experimentações, a partir das quais o humano, coletivamente, interpretou a si mesmo, a vida e a realidade circundante, adaptou-se e transformou-se diante de circunstâncias imprevisíveis.

Nesse sentido, como uma interpretação do mundo, a moral tem tanto valor quanto as explicações religiosas, isto é, não tem como fornecer alguma explicação minimamente coerente e/ou consistente para os fenômenos que pretende descrever, a medida que ela é apenas o resultado de avaliações habituais destas coisas, uma interpretação que sequer se sabe como interpretação, pois torna-se costume, mantém-se pela autoridade, torna-se “naturalizada” pela falta de crítica. Todavia, Nietzsche chama atenção aqui justamente para o caráter fundamental da genealogia e que gostaríamos de destacar de agora em diante: é preciso não refutar ou comprovar tais interpretações e visões de mundo, *mas sim interpretá-las, avaliá-las*. Interpretar as interpretações é uma das funções centrais do procedimento genealógico<sup>22</sup>.

A tematização da moral revela, por meio da reflexão sobre os interesses, finalidades e interpretações, que a preocupação genealógica é mais ampla e fundamental: não visa a apenas descortinar a historicidade dos costumes e animalidade do humano, e tampouco a um “simples” desvelamento do fundo amoral da moralidade<sup>23</sup> – apesar de serem estas etapas importantes para a argumentação – mas sim da reflexão sobre a vida mesma, ou melhor, sobre o tipo de vida que se expressa por meio de determinados valores morais. Ora, acreditamos já ter ficado claro que “ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida”, uma vez que “a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores...”<sup>24</sup>. A moral, portanto, serve-nos não como um fim, mas como um meio, uma ponte e uma travessia, para a reflexão sobre a própria vida e seus modos de organização. Em especial, para *avaliarmos* a nossa própria forma de vida historicamente constituída que tornou possível tantas ilusões, autoenganos, má compreensões do mundo, da vida e do humano sobre si mesmo. Talvez devesse ser essa a reflexão propedêutica a qualquer proposição de cunho ético e político, e também de qualquer interpretação sobre as possibilidades do pensamento e potencialidades da filosofia.

A investigação genealógica, histórica e naturalista, nos mostra, então, que a própria vida é o ponto de partida das valorações, das criações de valores, uma vez que estes não caem do céu ou são descobertos pela razão abstrata, mas são produtos de seres vivos gregários, inventivos e linguísticos, resultantes de seus esforços por perseverar na existência. Assim, se é a vida que valora através de nós, então diferentes valores expressam diferentes tipos ou formas de organização da vida. Nietzsche entende que é possível interpretá-las – aproximá-las, distanciá-las, agrupá-las e, principalmente, avaliá-las – a partir do modo como são expressos direta ou indiretamente quaisquer tipos de juízo, pois estes são orientados pelos valores que constituem as organizações vitais das quais surgem,

<sup>22</sup> Neste sentido, remeto à instigante discussão que Michel Foucault empreende sobre este aspecto da filosofia nietzschiana, encaminhando a sua compreensão da mesma como uma “filologia sem fim”, que torna a atividade interpretativa “infinita” ao não acrescentar novos símbolos ao pensamento, e procura trazer à luz o que se encontra mascarado nos signos já existentes – vinculando, além disso, o procedimento crítico-interpretativo de Nietzsche aos de Karl Marx e Sigmund Freud. (Cf. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx – Theatrum philosophicum*. São paulo, SP: Princípio editora, 1997)

<sup>23</sup> Uma vez que a moral não é um fato espontâneo da razão e tampouco resultado de um procedimento racional, mas antes fruto de relações de forças, relações de comando-obediência, resultado de imposições violentas sobre o corpo e seus afetos, de ordenações que visam a coesão de um agrupamento pelo costume e hábito mediante a manutenção de determinados valores contingentes. Estes elementos encaminham para a conclusão de que a moral é no fundo “amoral”, como resultado de lutas e embates, muito mais vinculada à natureza e aos interesses do que parece ao indivíduo maduro e racional – visão que só se alcança a partir da perspectiva genealógica ou “extramoral”.

<sup>24</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo, “moral como antinatureza”*, §5

ou seja, por meio das diferentes formas de moral<sup>25</sup>. Uma vez que comprehende os valores morais como criados em algum momento e lugar, Nietzsche torna possível vê-los como problema, colocá-los em questão:

sob que condições o homem *inventou* para si os juízos de valor “bom” e “mal”? E que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indício de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?<sup>26</sup>

O que se visa é uma dissecação da moral, ao expor suas entranhas e pôr em questão o seu valor para a vida, isto é, uma avaliação dos próprios valores existentes ao analisá-los sob a lente do crescimento ou *obstrução* das possibilidades da vida<sup>27</sup>. Isto torna possível uma outra compreensão da moral, histórica e natural, como ficção e “símbolo”, que permite produzir uma *tipologia* da moral<sup>28</sup> em vez de tentativas de fundamentação da mesma. Em outras palavras, trata-se de procurar observar a moral como “síntoma, máscara, tartufo, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno”<sup>29</sup>, compreendendo as diversas morais existentes como realizações humanas a serviço de tipos distintos de vida. Tal “interpretação de interpretações” diz respeito a uma avaliação daquelas interpretações, visando descortinar o valor daquelas em relação à vida. Aponta, portanto, muito mais para um diagnóstico do que refutação, justificação ou fundamentação. É com a genealogia que a crítica passa a ser também uma espécie de *clínica*: é preciso ouvir e se deter sobre os “sintomas”, na forma de valores, mas a questão mais fundamental é o quadro geral que os faz vir à tona, a condição em que a vida se encontra quando aqueles emergem.

Para a realização desta, porém, Nietzsche precisa vincular a discussão sobre a moralidade às suas descobertas no campo da “fisiopsicologia”. As relações de comando-obediência que caracterizam o motor da vida “pulsional”, englobadas sob o termo “vontade de potência”, devem orientar não apenas as relações entre impulsos no indivíduo, mas também as relações no interior dos agrupamentos sociais<sup>30</sup>. Em outras palavras, o

<sup>25</sup> De acordo com Scarlett Marton, “se o valor dos valores ‘bem’ e ‘mal’ não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como existindo desde sempre: instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo suprasensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas ‘humanos, demasiado humanos’: em algum momento e em algum lugar, simplesmente foram criados. Assim, o valor dos valores está em relação com a perspectiva segundo a qual ganharam existência. Não basta, contudo, relacioná-los com os pontos de vista de apreciação que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valores estes partiram para criá-los. Em outras palavras, a questão do valor apresenta duplo caráter: os valores supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam.” (MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 87)

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica* prólogo, §3, grifo nosso)

<sup>27</sup> Ainda aos olhos de Scarlett Marton, essa exigência significa que “para fazer a crítica dos valores, não basta questionar sua proveniência; é preciso ainda avaliá-la. Torna-se necessário, pois, adotar um critério de avaliação que, por sua vez, não possa ser avaliado; caso contrário, haveria círculo vicioso. O único critério que se impõe por si mesmo, no entender de Nietzsche, é a vida.” (MARTON, Scarlett, *op. cit.*, p. 102)

<sup>28</sup> “Deveríamos, com todo o rigor, admitir o que se faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, §186)

<sup>29</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, prólogo, §6

<sup>30</sup> O que Nietzsche argumenta de diversas formas, seja numa proposição em que a gênese do Estado se dá de forma tirânica, violenta e forçada, por parte de seres terríveis e impetuosos que visavam organizar, ordenar e dar forma a um sem-número de indivíduos nômades (cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, segunda dissertação, §17), ou pela exposição do caráter conflituoso sempre presente nas sociedades, por meio da apropriação, opressão, sujeição, exploração entre indivíduos: “Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade à do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). Mas tão logo se quisesse levar adiante esse

desenvolvimento histórico das diversas morais e das relações sociais podem ser lidos como o desenrolar das mesmas relações de comando-obediência que operam nos indivíduos, a medida que estes também são, de algum modo, “agrupamentos”, multiplicidades, “estrutura social de muitas almas”<sup>31</sup>, reunidas em torno da unidade fictícia do “Eu”. Unidade esta que, por sua vez, não é *causa sui*, mas sim produzida e reproduzida pelo agrupamento social que organiza a multiplicidade de indivíduos sob determinados valores, que exige obediência e uma “memória da vontade”. Assim, torna-se possível para Nietzsche sustentar, a partir desta correlação, que a história da moral é uma história de disputas por expansão e domínio, por imposição de configurações e formas, uma história perpassada por relações conflituosas e tensões entre indivíduos e/ou povos, com vistas ao comando.

A partir dessa lógica própria a tudo o que vive, e tomando a vida como ponto de partida – mas também como critério de avaliação dos valores, de interpretação da moral – Nietzsche desenvolve uma espécie de caracterização tipológica da moral e, por consequência, das formas de vida que lhes subjazem – elaborando um procedimento para decifrar os símbolos e elaborar diagnósticos. Assim, em sua investigação genealógica da moral, o filósofo alemão argumenta sobre a existência de, pelo menos, dois tipos de moral que podem ser extraídas das diversas formas de moralidade historicamente produzidas – retomando sua intenção de elaborar uma tipologia, não apenas a partir da história mas também por meio de análises etimológicas, em torno das diversas significações que podem ser remetidas às noções de “bem” e “mal” e suas variantes nas principais línguas da Europa. Sustenta assim ter identificado uma tendência que se repete, uma caracterização geral em dois tipos: uma moral dos dominantes e outra dos dominados, ou uma “moral dos senhores” e uma “moral dos escravos”. Estas denominações visam tanto mais à distinção de “um traço típico do caráter”<sup>32</sup>, ou do aspecto (fisiopsicológico que se destaca, do que uma mera descrição sociológica, e têm como elemento distintivo o modo de valoração ou da criação e estabelecimento de valores por parte de cada tipo. Nas palavras de Nietzsche:

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram **dois tipos básicos**, e uma **diferença fundamental** sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* e uma *moral de escravos*; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de **mediação** entre as 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*. **As diferenciações morais de valor se originaram ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônscia da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau.**<sup>33</sup>

É preciso destacar ainda o critério que orienta tal tipologia: munido da perspectiva comando-obediência própria à “Vontade de Potência”, Nietzsche sustenta que as mais

princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de negação da vida, princípio de dissolução e decadência. [...] a vida mesma é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração [...] A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da essência do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder [potêncial], que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, §259)

<sup>31</sup>NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 19

<sup>32</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §5

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 260, grifos nossos

diversas formas de moral se dividem entre aquelas onde se sobressai um impulso ao comando, ordenação, criação; e outras onde se sobressai uma impossibilidade de comando e uma paradoxal necessidade de obediência, que se desdobra em manutenção, limitação. Este elemento diferencial predominante é o que distingue os tipos, a partir das próprias apreciações de valor, que por sua vez se refletem nos valores engendrados. Cada tipo moral revela, então, o mais característico de uma hierarquia fisiopsicológica que, por meio de sua atividade avaliativa, deixa sua marca nas avaliações, isto é, “maneiras de ser, modos de existência daqueles que julgam e avaliam, servindo precisamente de princípios para os valores em relação aos quais eles julgam”<sup>34</sup>. Ainda de acordo com o trecho supracitado, é preciso ressaltar que o que se busca caracterizar com as duas formas de moral são tipos gerais, que não representam absolutamente um determinado povo ou indivíduo, mas que coexistem nestes em diversos graus. Nesse sentido, a tipologia nietzschiana tem tanto mais a função de fornecer alguma inteligibilidade ao emaranhado e complexo âmbito da existência humana, histórica e culturalmente observada, do que descrever empiricamente um determinado agrupamento social.

Por conseguinte, na “moral dos senhores” ou dos “nobres”, revela-se o elemento diferencial de um tipo fisiopsicológico robusto, cujas valorações partem de uma sensação de potência, da consciência de sua diferença e distinção, e de uma afirmação deste sentimento e desta distinção – em suma, de um *afeto* que orienta a valoração na direção de uma autoafirmação e autodiferenciação, ou seja, de um “*pathos* da distância” que não cessa de se apresentar<sup>35</sup>. Em outras palavras, “quando os dominantes determinam o conceito de ‘bom’, são os estados de alma elevados e orgulhosos que são considerados distintivos e determinantes da hierarquia”<sup>36</sup>, o que termina por gerar valores que correspondem a estes estados, isto é, que expressam a potência e disposição de uma forma de vida dotada de força e disposição suficientes para *criar* valores, para determinar algo como “bom” e *distinguir* o que não se coaduna ou assemelha a este “estado de espírito” como algo desprezível ou “ruim”, do qual se quer distanciar. Note-se que mesmo neste desprezo há afirmatividade, na medida em que não se trata de uma acusação, desqualificação ou deturpação daquilo que se despreza, pois neste desdém “se acham mescladas demasiada negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência, mesmo demasiada alegria consigo, para que ele seja capaz de transformar seu objeto em monstro e caricatura”<sup>37</sup>. O traço típico do caráter da “moral dos nobres” ou dos “senhores” é, sobretudo, a consciência agradável de um estado de ânimo criador, da capacidade de realização de um ser que se sente apto e dotado de força e tenacidade suficientes para, a partir de si, ordenar as coisas a seu redor, determinar finalidades e sentidos, apontar os caminhos e direções.

O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: “o que me é prejudicial é prejudicial em si”, sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que cria valores. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> DELEUZE, Gilles. Nietzsche e a filosofia. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 9-10

<sup>35</sup> “Sem o *pathos* da distância, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar altivo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, amplos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo ‘homem’, a contínua ‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 257)

<sup>36</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 260, grifo nosso

<sup>37</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §10

<sup>38</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, § 260

A valoração “positiva” da moral dos senhores é resultado, então, dessa energia e disposição que transborda em seus valores, da prerrogativa do comando, que se caracteriza como ato primordial mobilizado pelo “*pathos da distância*”. Nesse sentido, o modo de avaliar nobre “age e cresce espontaneamente” por meio desta autoafirmação, e “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”, gerando assim “o seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’”<sup>39</sup> para caracterizar apenas aquilo que não se assemelha a um produto desse estado de ânimo elevado e orgulhoso, ou seja, aquilo no qual se percebe a falta de uma vontade “forte”, falta de ordem, meta e potência – como “uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão”<sup>40</sup> com o qual se distingue. Em suma, o tipo nobre é aquele que cria valores a partir de uma disposição autoafirmativa e de um ímpeto formador e configurador por excelência, que por meio do nomear, entende dispor de uma potência de distinção, circunscrição e ordenação do próprio mundo a partir de uma espécie de transbordamento de si mesmo.

Na caracterização desta moral, Nietzsche a vincula em grande medida a indivíduos de ação, conquistadores, guerreiros, bárbaros, etc., e por isso ela representa também um tipo de “saúde” própria de seres ativos<sup>41</sup> – que transparece também no aspecto psicológico. Todavia, embora se destaque certo aspecto fisiológico e mesmo físico deste tipo, é preciso ressaltar que a “sua preponderância não estava primariamente na força física, mas na psíquica”<sup>42</sup>, o que não dispensa, certamente, graus de agressividade, dureza, apropriação, expansão, etc., próprios aquelas figuras supracitadas, mas não se restringe a elas. Como dissemos, a tipologia não visa a uma caracterização sociológica, mas fisiopsicológica. Nesse sentido, nossa compreensão é a de que este tipo designa uma moral onde as relações entre indivíduos se configuram por uma declarado e duradouro tensionamento, bem como da necessidade de conflito, cultivado e constantemente incitado – seja pela necessidade de amigos e inimigos igualmente poderosos<sup>43</sup>, seja pelo “*pathos da distância*” supracitado – que possibilita um jogo de diferenciações e singularizações, por meio da necessidade de distinção e afirmação dos estados elevados, que não limitam ou impossibilitam as configurações duráveis, que tampouco as nega ou mascara, mas estimulam e impulsionam constantes arranjos distintos.

Por outro lado, algo muito diverso ocorre na “moral de escravos” ou de “ressentidos”, marcada fatalmente pela falta de afeto direcionador ou de um ímpeto que a torne afirmativa. Como o “dominado” em uma relação de forças, o traço típico do caráter da “moral de escravos” é estar distanciado daquilo que pode, a impossibilidade de dispor de si mesmo, de comandar e de se comandar, numa eterna obediência e opressão – por isso, termina por ser um tipo fisiopsicológico desorganizado, anônimo, enfraquecido, despotencializado. Este tipo se torna facilmente “cético e desconfiado”<sup>44</sup> em relação às virtudes dos “poderosos” e tudo o que deles advém, em especial dos seus valores<sup>45</sup>. Desconfia de todo “*pathos da distância*” ou mesmo de qualquer *pathos*, que lhe aparece como ameaçador justamente por representar o que ele não pode exercer e também o que

<sup>39</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §10

<sup>40</sup> Ibidem

<sup>41</sup> “A casta nobre sempre foi, no início, a casta de bárbaros [...]” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimílio a uma filosofia do futuro*, §257) ou ainda, “Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §7)

<sup>42</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimílio a uma filosofia do futuro*, §257

<sup>43</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §10

<sup>44</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimílio a uma filosofia do futuro*, § 260

<sup>45</sup> “Supondo que os violentados, oprimidos, prisioneiros, sofredores, inseguros e cansados de si moralizem: o que terão em comum suas valorações morais? Provavelmente uma suspeita pessimista face a toda a situação do homem achará expressão, talvez uma condenação do homem e da sua situação. O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem *finura* na desconfiança frente a tudo de ‘bom’ que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelimílio a uma filosofia do futuro*, §260)

o oprime. Nietzsche supõe então que “a moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade”<sup>46</sup>, uma vez que o útil é marcado por ser uma *valoração de baixa exigência fisiopsíquica*, como uma avaliação que parte de estados de espírito empobrecidos e limitados – isto é, de uma valoração *incapaz de se impor por si mesma*, como autoafirmação ou transbordamento, e que por isso se realiza apenas com o auxílio de uma sustentação “externa” (útil para algo, em função de algo), de um poder externo de onde retira alguma potência, necessitando sempre da referência a algo fora de si, algo que suplante sua carência de afeto ordenador, tonando possível, por uma espécie de desvio, uma “afirmação” de si, tímida e pusilânime, mas de um “*si mesmo*” tão pálido e opaco ao ponto de engendrar apenas uma sombra ou fantasma de afirmação.

Por conseguinte, a utilidade como marca da “moral de escravos” diz respeito também à certa autodesconfiança, de um pesado sofrimento consigo mesmo, ou ainda uma necessidade de indiferenciação, vontade de rebanho e homogeneização – intenções de um tipo de vida em que falta direção e ordem, onde a ausência de um “*pathos da distância*” gera um negativo *pathos* da gregariedade que visa uma mínima potencialização mútua, já que há a necessidade de apoio externo, como dissemos. Assim, em seu modo receoso de valorar, tudo parece ocorrer de forma a garantir ausência de diferenciação e mesmo desconfiança ante a singularidade, a medida que a utilidade se diz aqui em função da manutenção de uma vida oprimida, como “propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem” como, por exemplo, “a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade [...]”<sup>47</sup>. Tudo isso mostra, de acordo com Nietzsche, que a “moral de escravos” é diametralmente oposta a “moral dos senhores”, especialmente em relação ao modo de apreciação que produz os valores: *aqui são os estados mais baixos de potência, o cansaço e a vida empobrecida que mobilizam a valoração* – que surge quase como um resto, um resíduo, uma reação contra a ostentação de potência fisiopsicológica dos poderosos, senhores, nobres. Nesse sentido, há uma característica desta moral que é ainda mais fundamental, a saber, que esta é fruto de uma negação primordial que constitui seu “ato criador”:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.<sup>48</sup>

Na “moral de escravos”, a constituição de valores termina por se revelar como resultado de uma reação, pois se faz a partir de uma negação primária de um outro em vez de uma autoafirmação, que termina por gerar não uma efetiva criação, mas uma mera inversão de valores a partir dos que já existem, isto é, dos valores que foram efetivamente criados pelos “senhores”<sup>49</sup>. A denominação “escravo” não é escolhida, a nosso ver, por acaso: designa a posição daquele cuja existência é atravessada por uma referência negativa a algo “fora” que é visto como aquilo que oprime, subjuga, trava ou impossibilita; uma instância em relação a qual há dependência e vínculo, sendo também é obstáculo e limitação. Denota, então, a existência de um ser ao qual é impossibilitado o autodomínio e autocomando, que nada pode determinar e organizar, ao qual só restaria a reação em relação a alguma configuração estabelecida na qual ele se insere e mesmo constitui. Por conseguinte, caracteriza um ser ressentido e vingativo, ao qual “é negada a verdadeira

<sup>46</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, §260

<sup>47</sup> Ibidem

<sup>48</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §10

<sup>49</sup> Nas palavras de Marton, “o fraco só consegue afirmar-se negando aquele a quem não se pode igualar. Negação e oposição: essa é a lógica da moral do ressentimento. Aqui força e maldade confundem-se. Radicalmente diferente, a moral dos nobres surge da afirmação e, mais, da autoafirmação.” (MARTON, Scarlett. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 87-88)

reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtém reparação<sup>50</sup>, ou seja, um revide que não ocorre pela afirmação de uma posição distinta, mas apenas pela negação do outro, do fora, desta referência que caracteriza sua existência negada e carente. Mas tal “vingança imaginária”, muito embora evite o conflito, resulta em uma forma de existência concreta, nos valores que a “moral de escravos” sustenta, gerando e conservando um tipo fisiopsicológico que se alimenta e se fortalece pela negatividade e torpeza, pelo ódio que alimenta em relação a tudo o que se apresente como distinto, poderoso, enérgico, afirmativo – ou seja, tudo o que remeta ao que lhe falta.

O específico do modo de valoração do tipo “escravo” é, portanto, a negação *originária*, que se dá pela sua impossibilidade de criar, “o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava”<sup>51</sup>, a qual gera uma secundária e impotente “afirmação” de si mas como mera consequência da desfiguração do outro, da desqualificação do outro. Em outras palavras, a “moral de escravos” sempre surge diante de algo já estabelecido, de uma configuração, ordenação ou hierarquia de valores que são resultantes, como toda criação, de um “tipo nobre”. Os valores “nobres” são, assim, tomados pelo “tipo escravo”, como referência para sua própria valoração, mas a partir de uma transformação radical oriunda do “caldeirão do ódio insatisfeito”<sup>52</sup> que altera completamente o elemento diferencial de que partiam os valores outrora criados, pois aqui os valores nobres são “pintado[s] de outra cor, interpretado[s] e visto[s] de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento”<sup>53</sup> – ao ponto de sua valoração reativa ser tão somente uma caricatura, uma deformação, uma adulteração que deixa ver não um transbordamento de si, mas uma carência sofredora e ofendida que visa em todas as suas produções tão somente uma vingança que nunca se concretiza.

Em suma, nesta moral de “escravos” ou de “ressentidos” – que se tornam aqui sinônimos – não há propriamente criação de valores, no sentido estrito do termo. Toda criação, já o vimos é resultado de uma ordenação, configuração, circunscrição, que exige comando, ânimo e disposição para o nomear e organizar. Na ausência destas, o tipo “escravo” torna-se reativo e ressentido pela carência de ânimo, de distinção, de “*pathos* da distância” e de afeto condutor – move-se apenas pela falta, pela potência que lhe falta e se alimenta pela despotencialização do outro, causando também a falta no outro pela deformação de sua imagem, homogeneizando, indiferenciando. Na valoração “negativa” da moral de escravos, então, sobressai uma impossibilidade e impedimento para o “comando” e para a diferenciação: quanto mais comum, quanto mais idêntico, quanto mais obediência melhor – mas uma obediência “universal”, obediência sem comando, sem caminho a percorrer, movendo-se apenas pela ausência de força e incapacidade de criar, pela simples negação e inversão, por uma obediência e manutenção, que visa tão somente à conservação. Ao fim e ao cabo, este tipo só consegue exercer o “comando” sem fazer referência a si mesmo, mas a uma instância externa que o estimularia a agir ou reagir, deixando ver também certa covardia, medo e autonegação; num “comando velado” e padronizado, como se agisse apenas por obediência a um comando neutro e desinteressado, exterior a si em todo caso, de onde retiraria alguma força.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, primeira dissertação, §10

<sup>51</sup> Ibidem, §11

<sup>52</sup> Ibidem

<sup>53</sup> Ibidem

<sup>54</sup> De acordo com Roberto Machado, “três características distinguem, de modo geral, a ‘moral gregária’ [de escravos] da ‘ética aristocrática’ [moral dos nobres]. A ética aristocrática é afirmativa, é o resultado de um sim a si mesmo. É nobre, é bom, é forte aquele que cria, que determina valores e sabe muito bem disto. [...] Ela também é positiva no sentido em que os aristocratas se posicionam como bons, se sentem bons, estimam seus atos bons, sem se incomodarem com os maus que – não interferindo nesta autoposição de valores – são considerados secundários ou simplesmente desconsiderados. Finalmente, a ética aristocrática pressupõe uma atividade livre, criadora e alegre; no forte, atividade e felicidade estão intrinsecamente ligadas. [...] Em contrapartida, a moral dos escravos, além de considerar a felicidade como passividade, paz, repouso, é negativa e reativa: funda-se na negação dos valores aristocráticos, daquilo que lhe é exterior e diferente. E, como é esse não que instaura valores, sua ação nada mais é do que uma reação.” (MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 2002, p. 63)

## Considerações finais

Assim, encaminhando-nos à conclusão, queremos ressaltar que é a partir do modo de valorar, ou de sua relação com a criação dos valores, que uma moral pode ser interpretada como símbolo dos afetos e impulsos, ou seja, de um tipo de vida a partir de sua caracterização fisiopsicológica. Compreendemos, então, que uma moral pode ser *afirmativa*, se ela promove ou impulsiona a vida, entendida nos termos da relação pulsional que caracteriza a “vontade de potência”. Em outras palavras, a moral é símbolo de uma *vida afirmativa* se ela revela um tipo fisiopsicológico que permite, incentiva ou fomenta as possibilidades de novas e distintas configurações entre os impulsos, que incita a criação de formas e configurações, que potencializa as variações e diferenciações nas relações comando-obediência, resguardando o valor da multiplicidade, da disputa, do jogo de forças.

Este é o caso da “moral nobre”, como apontamos acima, uma vez que todas essas condições são expressas por seu caráter ativo, afirmativo e criador; que não dispensa o conflito e a diferenciação, resultante de uma contínua mobilização de afetos de comando. Esta moral caracteriza um tipo de vida afirmativa e sadia, que busca expansão, potencialização e criação de formas. Em linhas gerais, uma moral que não nega os impulsos e instintos que constituem a grande razão do corpo, uma vez que “toda moral *sadia*, é dominada por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de ‘deves’ e ‘não deves’, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado”<sup>55</sup>.

Mas a moral também pode ser símbolo de um *tipo de vida negativa* se ela apresenta-se como resultado de um tipo fisiopsicológico no qual as condições da vida se encontram em risco, em condições difíceis, obstaculizadas, em crise. A partir da mesma compreensão da vida sustentada na lógica da vida como “vontade de potência” – ou seja, como contínua necessidade de expansão e estabelecimento configurações duráveis entre impulsos ou forças – podemos entender que um tipo de vida é considerado negativo por permitir ou incentivar a interrupção ou obstrução desta relação diferencial e variável. Em outras palavras um tipo de vida negativo é aquele que se mostra de alguma forma contrário ao processo vital, atentando contra a lógica pulsional, caso imponha, por exemplo, a manutenção *ad infinitum* de uma única configuração, a obstrução dos processos mutáveis, ou ainda caso se empenhe por estabelecer uma organização onde a própria tensão entre as forças pulsionais se anule e tenda a “zero”, a um “equilíbrio” que dure o máximo possível, ainda que ao custo do empobrecimento da própria vida.

Vimos que a “moral de escravos” possui características que podem ser circunscritas neste tipo de vida negativo, sobretudo a partir de sua tendência à homogeneização e sua reatividade ressentida, que a torna passiva e impotente. Neste caso, a moral de escravos remete a um tipo de vida adoentado que atenta contra si mesmo, que nega o que lhe é mais próprio, seus impulsos e instintos, negando a própria vida. Esta se constitui, nas palavras de Nietzsche, como “a moral antinatural, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada” que se volta, por isso, “justamente contra os instintos da vida – é uma condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos”<sup>56</sup>.

A moral como semiótica dos afetos é, no fundo, uma *semiótica das condições em que se encontra a vida que se desenvolve sob determinados valores*, ou seja, da hierarquia de impulsos numa determinada situação e sobretudo da força e vitalidade que elas testemunham. Assim, podemos compreender que, em relação às formas de vida subjacentes às distintas morais, a própria história humana se caracterizaria sobretudo como o desenrolar de um embate contínuo e imprevisível entre as duas formas de

<sup>55</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, “moral como antinatureza”, §4)

<sup>56</sup> Ibidem

organização da vida que expusemos acima, que se expressariam tanto em sociedades e culturas distintas, quanto por vezes em uma mesma sociedade e ou mesmo em único indivíduo: um tipo de vida frágil e debilitado *versus* um tipo de vida sadio e potente<sup>57</sup>. Nietzsche sustenta que essa disputa não cessa de ocorrer, que ela permanece em todas as sociedades, mesmo em seus níveis mais elementares, em cada instituição, em cada família, em cada indivíduo<sup>58</sup>.

O filósofo ressalta, porém, que o tipo de vida potente é algo raro, ocorrendo em “acacos felizes”<sup>59</sup> enquanto que o tipo de vida em declínio, representado pela “moral de escravos”, como uma moral conduzida por uma “vontade de rebaixamento, de aviltamento, de nivelamento, de atraso e ocaso do homem”<sup>60</sup>, adquiriu grande predominância na civilização ocidental estabelecendo um “privilegio da maioria”<sup>61</sup> em vez de um “pathos da distância” – o que representa um sinal e um perigo. Pois, ao tipo de vida que se remete à moral de escravos, falta, como vimos, sobretudo o “afeto de comando” que orienta a multiplicidade de impulsos para alguma direção, para a elaboração de alguma configuração, para o estabelecimento de hierarquias temporárias – de modo que numa situação em que esta moral se torna predominante, a vida se encontra numa situação crítica, em vias de se dissolver, negando a si mesma, sem “meta” e organização, numa “anarquia dos impulsos”<sup>62</sup>, ou seja, em estado de decadência, a partir da desagregação dos impulsos que formam as totalidades vivas<sup>63</sup>.

A “semiótica dos afetos” mostra, então, que a falta do “afeto de comando” – ou seja, a situação de uma forma de vida calcada na falta, na carência, na debilidade – e a consequente trilha de decadência vital para a qual rumou a cultura ocidental sob o domínio da “moral de escravos”, o *niilismo*, é o problema fundamental do qual se ocupou Nietzsche em sua crítica da moral. Em suas palavras: “Bem e Mal’ é apenas uma variante

<sup>57</sup> “Eu anuncio a guerra indiscriminadamente através de todos os absurdos acasos de povo, classe, raça, profissão, educação, formação escolar: uma guerra como entre ascensão e queda, entre vontade de viver e rancor vingativo contra a vida, entre honestidade e perfido engodo... Que todas as ‘camadas sociais mais elevadas’ tomem partido a favor da mentira, isso nem sequer depende do livre-arbitrio delas – isso elas até precisam fazer: não está ao alcance da mão arrancar do corpo maus instintos.” (NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, 25 (1)).

<sup>58</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*, terceira dissertação, §14

<sup>59</sup> Ibidem

<sup>60</sup> Ibidem, primeira dissertação, §16

<sup>61</sup> Ibidem

<sup>62</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, “o problema de Sócrates”.

<sup>63</sup> Ou “décadence”, como originalmente utilizado por Nietzsche em suas últimas obras. A nosso ver, esta noção nomeia a situação geral da vitalidade empobrecida tornada possível pela predominância da moral de escravos. Nas palavras de Nietzsche: “A moral, tal como foi até hoje entendida – tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como ‘negação da vontade da vida’ –, é o *instinto de décadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz ‘pereça’! – ela é o juízo dos condenados...” (NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*, ‘moral como antinatureza’, §5). Por outro lado, essa noção também sintetiza boa parte da reflexão nietzschiana sobre a vida, uma vez que, desde suas primeiras obras, a questão do apequenamento da vida em seus diversos matizes está posta, ainda que implicitamente. Sobre esse ponto nos remetemos à Wolfgang Müller-Lauter que em artigo intitulado *Décadence artística enquanto décadence fisiológica* (1999), corrobora nossa posição sobre ambas as afirmações acima: “Desde cedo, Nietzsche refletiu sobre a questão da *décadence*, mas só em 1888, em seu último ano de atividade, a palavra converteu-se num dos conceitos centrais de seu filosofar. Para tanto, concorreu a leitura que fez do primeiro volume dos *Essais de Psychologie Contemporaine* de Paul Bourget, onde encontrou o conceito empregado de maneira específica. [...] Bourget descreveu um movimento de desagregação, em particular na literatura francesa contemporânea. Desagregação dessa espécie o próprio Nietzsche discutiu em múltiplos contextos. Que as suas próprias análises aprofundassem aquelas em que Bourget permaneceu reservado, em nada altera que por ele se sentisse não só estimulado mas também confirmado. Impressionara-o, pois, a caracterização que Bourget faz da *décadence* literária no ensaio de Baudelaire. Lá Bourget explica a *décadence* enquanto processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo. Esse processo tem por consequência a ‘anarquia’. A língua, como a sociedade, constitui um tal organismo” (MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto décadence fisiológica*. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, 1999, p. 12-13). Essa concepção se tornou então, para Nietzsche, bastante adequada para descrever os processos fisiológicos, da falta do afeto de comando nas relações comando-obediência, no interior das configurações da vontade de potência, que termina por gerar uma vida sem “meta” ou sem configuração e forma, como arremata Müller-Lauter: “[...] pode-se descrever *décadence* como perda da capacidade de organização. Segue-se daí desorganização e desagregação de uma pluralidade reunida num todo: desintegração de uma estrutura disposta em ordem” (idem, p. 24).

desse problema. Tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, comprehende-se também a moral – compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida empobrecida, a vontade de fim, o grande cansaço.”<sup>64</sup>

### Referências bibliográficas

- BARRENECHEA, Miguel Angel. 2009. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- DELEUZE, Gilles. 2007. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70.
- DIAS, Rosa Maria. 2011. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FOUCAULT, Michel. 2017. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. 2001. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. 2014. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- MARTON, Scarlett. 2010. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2012. *A Gaia Ciência* (Trad. Paulo César de Sousa). 1<sup>a</sup> ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2007. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005b. *Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2004. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1999. *O Caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2006. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2008c. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2009. *Genealogia da Moral: uma polêmica* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005c. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2008d. *Humano, Demasiado Humano, volume II* (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. *O mundo como Vontade e como Representação, 1<sup>o</sup> Tomo*. São Paulo: Editora UNESP.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*, prólogo

WOTLING. Patrick. 2017. *Befehlen und Gehorchen. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche*. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. *Nietzsche no século XXI*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk.

---

Doutor em Filosofia (UFC)  
Pós-Doutorando em Filosofia (UFPI)  
Professor do Departamento de Filosofia/UFPI  
E-mail: [atila.monteiro@ufpi.edu.br](mailto:atila.monteiro@ufpi.edu.br)