

SOBRE MORALIDADE, INDIVÍDUO E CONSCIÊNCIA EM NIETZSCHE

Gustavo Bezerra do N. Costa¹

Ruy de Carvalho R. Jr.²

RESUMO: Discutimos aqui algumas questões que orbitam o tema da moralidade em Nietzsche; particularmente quanto ao embate que permeia a relação: indivíduo - rebanho, com foco no problema da transição entre uma má a uma boa consciência [*schlechtes Gewissen; gutes Gewissen*]. Retraçamos a hipótese acerca do processo de arrebanhamento do animal homem e constituição da boa consciência moral, acentuando o descaminho em que se constitui, com a noção de pecado, a moral cristã. Em seguida, abordamos o tema dos indivíduos de exceção – em particular, do *espírito livre* – tendo como fio condutor as práticas de engano que permeiam sua formação, defendendo-a como uma reaquisição da boa consciência no indivíduo em relação ao que é gregário. Em um terceiro momento, discutimos o problema da consciência [*Bewusstsein; Bewusstheit*] em Nietzsche, reavaliando suas potencialidades a partir dos processos que, compreendidos como “má consciência”, possibilitam a transição entre estados distintos de boa consciência ou inocência. Como conclusão, indicamos em que sentido o pensamento nietzscheano não implicaria a defesa de uma ética individualista, mas antes, a necessidade de pensar o indivíduo sob dois aspectos: como um condutor de rebanhos e como alguém que existe ou resiste em meio e para além da hegemonia da moralidade.

Palavras-chave: Moral, Moralidade, Indivíduo, Consciência moral, Processos conscientes.

ABSTRACT: In this article, we discuss some issues that orbit the theme of morality in Nietzsche; particularly, in the clash that pervades the relationship: individual - herd, focusing the problem of the transition between bad and good conscience [*schlechtes Gewissen; gutes Gewissen*]. We depict the hypothesis about the process of taming the animal man and the constitution of a good conscience on morals, accentuating the embezzlement which constitutes, with the notion of sin, Christian morals. Then, we approach the theme of the exceptional individuals – particularly, the *free spirit* – having as leitmotiv the practices of deception that pervade his constitution in the midst of morality, and defending it as a reversion of good conscience in the individual in

1 Doutor em Filosofia (UERJ) e professor em estágio pós-doutoral (PNPD-UECE/CAPES).

2 Doutor em Filosofia (PUC-SP) e professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

relationship to what is gregarious. In a third moment, we discuss the problem of consciousness [*Bewusstsein; Bewusstheit*] in Nietzsche's thought, re-evaluating their potential through processes that, understood as "bad conscience", allow the transition between distinct states of good conscience, or innocence. In conclusion, we indicate in what sense nietzschean's thought does not imply the defense of individualistic ethics, but, the need to think the individual under two aspects: as a driver of herds and as someone who exists between and beyond the hegemony of morality.

Keywords: Morality, Individual, Moral conscience, Conscious processes.

Moralidade e moral

Publicada em 1887, *Genealogia da Moral* da corpo à maturação do pensamento de Nietzsche acerca da moral, aqui considerada sob um duplo viés: quanto à sua origem [*Ursprung*] ou *procedência* [*Herkunft*], ou seja, sob que condições foram criados, e principalmente quanto ao seu *valor* [*Werth*], isto é, se promovem um fortalecimento ou degenerescência do homem, tendo como instância de avaliação a *vida* enquanto plenificação de instintos, ou ainda, como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]³. Essa dupla é então desenvolvida nas três dissertações que compõem a obra, na forma de hipóteses genealógicas acerca: dos valores morais: "bom" [*Gut*] e "mau" [*Böse*]; do tipo sacerdotal asceta; e dos sentimentos de culpa [*Schuld*] e má consciência [*Schlechtes Gewissen*] – ao que é dedicada a *segunda dissertação*, que nos interessa mais de perto.

Com efeito, trata-se ali de compreender como teria sido possível ao animal de rapina homem tornar-se confiável, capaz de fazer promessas⁴. Tolhido pelo castigo do mais forte e impotente para agir, resta a ele introjetar a vingança não sucedida, fazendo voltar contra si os próprios instintos. Nietzsche retoma aqui hipóteses desenvolvidas ainda no período de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, em que dirige o seu "filosofar histórico"⁵ à pergunta pela origem das práticas morais, remetendo às épocas de *moralidade dos costumes* [*Sittlichkeit der Sitten*] – segundo ele, momento da...

3 GM-pr §5, 11-2. A lista de abreviaturas encontra-se nas referências bibliográficas ao final do texto.

4 GM-II §1, 47-8.

5 MA/HH-I §1, 15; §2, 16.

... verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, (...) enquanto o bem-estar era perigoso, (...) a compaixão era perigo, (...) a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína!”⁶.

Cada passo do animal homem em direção à moral, diz ele, teria sido obtido à custa de muitos “suplícios espirituais e corporais”⁷. Moralidade, então, não seria outra coisa “que obediência a costumes”⁸. Nesse estado, “‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’ (...) ‘imprevisível’”⁹. Nada mais danoso ao rebanho, portanto, que o *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição”¹⁰. Por isso a imposição da obediência a costumes requer a *domesticação* [*Zähmung*] do indivíduo – o que implica coibir-lhe os instintos e inculcar-lhe, na forma de “verdades” ou “fatos morais”, o sentimento de pertença a uma coletividade. Mas para ser subjugado, domesticado, esse animal deve sofrer – afinal, “só o que não cessa de causar dor fica na memória”¹¹.

Porém, não é o castigo infligido que desperta o sentimento de culpa ante uma dívida. Antes, ele o detém, criando a prudência e o senso de responsabilidade no castigado, ao tempo em que supre o algoz com uma satisfação equivalente ao objeto da dívida. Ao contrário, é a *falta de sentido* para o sofrimento que causa a maior dor. Por isso mesmo, a *má consciência* teria sido a mais sinistra e “profunda doença que o homem teve que contrair, sob a mais radical das mudanças que viveu (...) quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹². Em certo sentido, diz Nietzsche, a má consciência assemelha-se a um estado natural de “suspensão” dos instintos, quando acometidos por uma mudança brusca na qual perdem seu valor e que, ao invés de se descarregarem para fora, *interiorizam-se*¹³.

6 M/A §18, 25-6.

7 Idem.

8 M/A §9, 17-9.

9 Idem.

10 MA-MS/HH-OS §89, 45-6.

11 GM-II §3, 50.

12 GM-II §16, 72.

13 Idem.

Aqui se requer a força plástica do esquecimento para superação do círculo vicioso no qual se enreda a degenerescência de determinados instintos, a fim de se evitar que atinja aos demais – conduzindo a um *nada de vontade* – e de se permitir que outros instintos cheguem ao comando. No seio da comunidade, tal processo culminaria com a criação do “instinto de rebanho no indivíduo”¹⁴, a inculcação de uma *consciência moral* [*Gewissen*]¹⁵ e a constituição do *homem de rebanho* [*Heerdenmensch*]¹⁶. Efetua-se aqui a passagem de uma *má consciência*, estado de descrença nas *próprias* virtudes, a uma *boa consciência*¹⁷ enquanto crença nas virtudes *do rebanho*. Este viés processual fica particularmente claro quando cotejado com esse aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*:

O bom e a boa consciência. – Vocês acham que todas as coisas boas sempre tiveram uma boa consciência? – (...) A boa consciência tem como estágio preliminar a má consciência – não como oposto: pois tudo que é bom foi uma vez novo, portanto inusitado, contrário ao costume, *imoral*, e roeu como um verme o coração do feliz inventor¹⁸.

Longe de ser uma condição a ser evitada, a má consciência, nessa perspectiva, é apenas o sintoma, de certo modo natural, de uma troca de comando entre instintos ou virtudes. Um “estágio preliminar”, portanto, para a constituição de uma nova boa consciência. Por isso é que tal processo de domesticação não poderia ser associado necessariamente a um enfraquecimento ou adoecimento dos instintos. Ao contrário, como o próprio Nietzsche afirma: “O que desejo com todas as forças tornar claro: (...) que não há pior equívoco do que confundir *domesticação* [*Zähmung*]¹⁹ com

14 FW/GC §116, 142.

15 GM-II §2, 50.

16 KSA-XII:10[167] 1887. NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Doravante, KSA.

17 Para uma maior compreensão acerca da formação da *boa consciência* no pensamento de Nietzsche, bem com da relação entre esta e a *moralidade*, cf.: MA-WS/HH-AS §52; M/A §9; §18; §19; §26; e §38. Em *Além do bem e do mal*, cf.: GB/BM §214; §219; e em *Genealogia da moral*, cf. GM-II §2 e GM-III §9.

18 MA-MS/HH-OS §90, 46.

19 Costuma-se fazer distinção entre duas acepções para o termo *Zähmung* utilizado por Nietzsche: como “adestramento” e como “domesticação”. Embora o termo “adestramento” seja utilizado para diferenciar a forma plena de criação de si, entendemos que a etimologia de “domesticação” nos aproxima daquilo que Nietzsche compreende como um “domar” ou “tomar as rédeas” de si; ao passo

enfraquecimento [*Schwächung*]²⁰. Embora à custa da má consciência *no indivíduo*, a moralidade se põe como um “erro útil” e uma “mentira necessária”²¹, na medida em que *restitui* ao homem uma boa consciência – ainda que *de rebanho*.

O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir sua alma como algo *simples*; e toda a moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de “arte” incluiria bem mais do que normalmente se crê²².

Como vimos, o que causa dor maior é a falta de sentido para o sofrimento. E é por meio desse trabalho de certo modo artístico que a moralidade *restitui* ao homem a sua *inocência*, ou seja, a crença no *valor* da vida: “Nos instantes em que o homem foi enganado, em que ludibriou a si mesmo, em que acreditou na vida: oh, como esta cresceu nele!”²³.

Ora, diz Nietzsche, também a moral cristã visa a esse fim, de evitar no homem o *nada de vontade* e de lhe restituir a crença no valor da vida – o que teria sido obtido por meio de um “golpe de gênio”: a atribuição de um sentido para o sofrimento no qual o credor se sacrifica pelo devedor, tornando a dívida impagável e exponenciando o sentimento de culpa na forma do *pecado*. Na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o sacerdote judaico-cristão será aquele a operar tal “golpe”, canalizando a culpa interiorizada e forjando um sentido para o sofrer pela criação de ideais ascéticos. Estes, com efeito, nascem “do instinto de proteção e cura de uma vida que degenera”²⁴. E por certo, a tarefa do sacerdote é a de salvar o homem do ressentimento do niilismo, do *nada de vontade*. Porém, ele o faz inoculando o veneno da *vontade de nada*: o sentido desta vida não está nela, mas em outra, a ser alcançada

que “adestrar” nos remete à normatividade que toma o “destro”, o “direito” como sinônimo de “correto”.

20 KSA-XIII:15[65] 1888.

21 KSA-XIII:15[64] 1888.

22 GB/BM §291, 176.

23 KSA-XIII:11[415] 1887-8.

24 GM-III §13, 109.

pela renúncia à primeira.

Para Nietzsche, é precisamente o *valor* dessa e de outras morais que está em jogo, isto é, se são um sintoma de plenificação ou degenerescência vital. Em certo sentido, todo o elogio nietzscheano²⁵ à moralidade grega calcada em um *páthos* trágico poderia ser vista sob esse prisma. E é precisamente a maturação de sua hipótese acerca da *vontade de poder* que torna possível distinguir, dentre as formas de moralidade, aquela que se mostra perniciososa à vida pelo que degenera os instintos e conduz, de modo tácito, ao *niilismo*. Conferindo um sentido sinuoso para o sofrer, tratando o doente como pecador²⁶, a moral da compaixão judaico-cristã se constitui como o último, mas mortal alento contra o niilismo: não por inculcar no homem uma má consciência, mas por perpetuá-la na forma do *pecado*.

Moralidade e indivíduo

O segundo enfoque relativo à moralidade, tendo como enfoque o problema da transição entre uma má e uma boa consciência, é de cunho de cunho ético e acentua o valor do indivíduo frente ao rebanho. Desde o período das *Considerações extemporâneas*, Nietzsche aponta para a possibilidade e mesmo necessidade, para além do homem mediano, de *formação* [*Bildung*] do caráter dos *homens de exceção*: daqueles que estariam a imprimir em um povo uma *unidade de estilo artística*²⁷ – aqui atrelada ao intento de um *mais elevado* conceito de cultura, à crítica ao “sentido histórico” de sua época²⁸ e à constituição de uma *segunda natureza*, tendo o *educador* [*Erzieher*] como aquele que, pela exemplaridade, inspira a construir a sua própria essência [*Wesen*]²⁹. A partir do período de *Humano, demasiado humano*, a pauta ética da formação de um

25 A despeito do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2009), compreendemos que a utilização de “nietzscheano” ao invés de “nietzschiano” vem a evitar a tendência a omitir-se a sonoridade do -e, como quando se pronuncia “Nietzsch”, ou “nietzschiano”. Ademais, a grafia com -e vem a acompanhar os adjetivos correspondentes em outras línguas: “nietzscheano” (esp.), “nietzscheéne” (fr.) e “nietzschean” (ing.).

26 GM-III §20, 130.

27 UB/CEEx-II §4, 35.

28 EH-CEEx-II, prólogo, 6.

29 UB/CEEx-III §1, KSA-I, p. 341.

caráter de exceção passa a se submeter a um *plano artístico*, para o qual importa não tanto a *busca* de uma suposta *essência* a partir de exemplos, mas a *criação* de si como singularidade, a partir da atenção e reinterpretação dos acasos e instintos, tomando “*a vida como meio de conhecimento*”³⁰ e tornando-a *obra de arte*³¹. Em seus últimos escritos, por fim, essa proposta aparece atrelada à constituição de um *páthos da distância*, cuja ressonância encontraria eco apenas na cultura nobre renascimento e passaria longe das virtudes da fraqueza próprias do *instinto de rebanho*³². Tomada em seu viés de excepcionalidade, a criação de si denota a *subversividade* que perpassa a relação agônica entre o indivíduo e a moralidade. Essa perspectiva, procuraremos apresentá-la naquilo que implica a constituição de dois tipos distintos de excepcionalidade: dos *condutores de rebanho* e do *espírito livre*, tendo como fio condutor as práticas de engano que permeiam essa subversão.

Como vimos acima, nada mais danoso ao estado de obediência que cria a moralidade dos costumes do que o *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição”³³. Em meio ao rebanho, resta-lhe a reclusão, o banimento ou a *loucura* – esta última, considerada divina, capaz de transvalorar e engendrar novos valores:

Em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados. Compreenderem por que tinha de ser a loucura? Algo que fosse, em voz e gestos, assustador e imprevisível (...) Algo que infundisse, no portador de uma nova ideia, não mais remorsos, mas reverência e temor ante si mesmo, levando-o a tornar-se profeta e mártir dessa ideia?³⁴.

Por sua excepcionalidade e nas diversas nuances que sua loucura pode assumir, é então esse homem livre aquele capaz de transvalorar e criar novos valores para o rebanho.

Colacionando a análise do período de *Aurora* com os escritos nietzscheanos

30 FW/GC §324, 215.

31 FW/GC §335, 224.

32 GD/CI-IX §37, 87.

33 MA-MS/HH-OS §89, 45-6.

34 M/A §14, 21-2.

de juventude – particularmente a *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e alguns fragmentos da época – poderíamos dizer que a estabilidade e submissão ao rebanho que caracteriza os períodos de moralidade dos costumes requer a constituição de um *dever da verdade* [*Pflicht der Wahrheit*] ou de *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*] – posteriormente radicalizado em *impulso* à verdade [*Wahrheitsstreben; Trieb zur Wahrheit*]³⁵. Necessário à conservação e coesão do rebanho, este dever constitui-se na obediência primeira à moralidade, contra as diversas formas de engano³⁶ que tornam possível a sobrevivência dos indivíduos frente ao rebanho, ou mesmo de rebanhos mais fracos frente aos mais fortes³⁷. No homem, tais práticas adquirem a forma de uma *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*]:

Como um meio para a conservação [*Mittel zur Erhaltung*] do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação [*Verstellung*]; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se (...). No homem, essa *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*] atinge seu cume: aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o *representar*, (...) o *mascaramento*, a convenção acobertadora, o fazer drama [*Bühnenspiel*] diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade³⁸.

35 KSA-VII:19[97] 1872-3.

36 WL/VM §1, 30. Para Nietzsche, o que torna o engano um problema moral não seria propriamente a intenção aí envolvida, nem ainda que não se saiba estar sendo enganado, mas as consequências decorrentes de certas formas de engano. E é no momento em que a perspectiva de avaliação muda do indivíduo para a comunidade, ou seja, na instauração da moralidade dos costumes que essa condenação ocorre, canalizando as formas menos nocivas de engano para outras esferas, como a *arte*. Cf. também: KSA-VII:19[253] 1872-3; VII:19[97] 1872-3; e ainda: VII:29[17] 1873. O viés utilitarista com que trata a questão é também percebido em MA/HH §54, 56 e também em: KSA-XI:40[43], 1885.

37 Devemos evitar uma associação precipitada entre “fraqueza” e “inferioridade”. Em vários de seus textos Nietzsche aponta para o oposto: são os seres superiores aqueles mesmos que precisam de maior proteção. Cf. por exemplo KSA, XIII:14[123], 1888: “Isso soa deveras estranho: há de armarem-se os fortes contra os fracos; os felizes contra os desafortunados; os sãos contra os deteriorados e desafortunados pela herança”. E ainda: KSA, XIII:14[133], 1888: “Também na humanidade os tipos superiores, os mais felizes casos de desenvolvimento, sucumbem mais facilmente sob cambiante favor e desfavor”. Cf. também: KSA, XIII:15[65].

38 WL/VM §1, 28; grifos nossos.

A analogia entre as formas de dissimulação humanas e o engano no mundo animal é retomada novamente em *Aurora*, dessa vez, incidindo nas práticas que moldam a moral social, bem como na própria tendência à verdade:

Animais e a moral. – As práticas que são requisitadas na sociedade refinada (...) – tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundidade do mundo animal (...): quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adéquam suas cores à cor do ambiente (mediante a chamada “função cromática”) (...). Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais: não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios o erro (...); tudo isso o animal entende como o homem, também nele o autodomínio nasce do sentido para o real (da prudência)³⁹.

Ora, em relação àqueles modos de vida ancestrais, “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou”⁴⁰. Com o aumento de poder da comunidade, os “desvios do indivíduo” tornam-se menos “perigosos para a existência do todo” e aquela condenação tende a diminuir⁴¹. Porém, longe de implicar uma supressão das práticas subversivas, esse arrefecimento levaria ao seu refinamento na forma do *autodomínio* e da *prudência*⁴². A chamada *arte da dissimulação* reaparece aqui em pelo menos dois aspectos que, como procuraremos delinear, irão moldar duas formas distintas de individualidade em sua relação com o rebanho: a *vaidade* e seu papel na constituição dos *condutores de rebanho*, e o *refúgio* que vem a tornar possível o caráter do chamado *espírito livre*⁴³.

39 M/A §26, 29-30.

40 M/A §09, 19.

41 GM-II §10, 61.

42 M/A §26, 29-30.

43 Deixaremos aqui na sombra a tese no mínimo instigante de Derrida, que associa: *verdade, mulher, ceticismo e dissimulação*. Partindo da afirmação de Nietzsche, de que “a derradeira filosofia e o ceticismo da mulher se ancoram” (*die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkt ihre Anker wirft*), Derrida concluirá, entre outras coisas, que a mulher, enquanto *modelo da verdade*, seduz tanto o *filósofo dogmático* quanto o *artista impotente* e o *sedutor sem experiência*, sem entregar-se a nenhum deles. Pois ela, como verdade, não acredita mais nela, jogando *com a*

O primeiro aspecto ganha forma já no modo pelo qual o indivíduo se sobressai em relação à mediania: a loucura, ou a *impressão* de loucura que, em geral, “acometia” os homens superiores – dentre eles: o artista e o sacerdote – em seu “impulso à preponderância” frente aos demais⁴⁴. Retomando o aforismo de *Aurora* há pouco citado, temos que...

...todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, caso não fossem realmente loucos, senão tornar-se ou fazer-se de loucos – e isto vale para os inovadores em todos os campos, não apenas no uso da instituição sacerdotal e política: – até mesmo o inovador do metro poético teve de ser credenciar-se pela loucura. (...) “Loucura, para que eu finalmente creia em mim mesmo! Deem-me delírios e convulsões, luzes e trevas repentinas (...): mas que eu tenha fé em mim mesmo!”⁴⁵.

Esta forma de engano será interpretada em *O andarilho e sua sombra* a partir de uma genealogia da vaidade [*Eitelkeit*]:

Originalmente o indivíduo forte trata não só a natureza, mas também a sociedade e os indivíduos mais fracos como terrenos de uso intensivo: ele os explora ao máximo e depois segue adiante. (...) Sua manifestação de poder é também expressão de vingança contra seu estado de dor e de angústia: ele quer ser tido por mais poderoso do que é (...). Logo ele percebe o que o sustenta ou o derruba: não aquilo que *é*, mas aquilo pelo que *é tido* – eis a origem da *vaidade*. (...): originalmente ela é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação. E a vaidade será tanto maior quanto mais sagaz for o indivíduo: pois o aumento da crença no poder é mais fácil que o aumento do poder, mas apenas para aquele que tem espírito – (.s.) que é *astuto e dissimulado*⁴⁶.

dissimulação, o enfeite, a mentira, a arte, a filosofia artista; ela é uma potencia de afirmação. Cf. DERRIDA, J. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo; Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.

44 MA-WS/HH-AS §31, 184.

45 M/A§14, 21-2.

46 MA-WS/HH-AS §181, 244-5.

Como autoconservação e subjugação por meio da astúcia e dissimulação, a *crença no próprio poder*, converte-se em efetivo aumento do poder. Em contrapartida, vê-se também ela enredada em uma forma peculiar de autoengano, enquanto *crença naquilo que se supõe e se diz ser*. Advém daí a chamada *hipocrisia moral*: “uma espécie de querer *distinguir-se* pela moral, mas pelas virtudes do rebanho (...) que, fora do domínio do rebanho, não são reconhecidas nem dignificadas”⁴⁷. Afetando os tipos senhoriais, a virtude do mando é aqui mendazmente convertida em ilusão de obediência. Em seu modo mais refinado, essa inocência mendaz configura a chamada *pia fraus* ou “mentira sagrada”, que Nietzsche vê como um meio de santificar ou tornar inconscientes os processos pelos quais a moralidade é gestada. Do artista ao político e ao sacerdote, a individualidade que daí surge vem a caracterizar o *condutor de rebanhos*.

Constituído como expoente, esse tipo de caráter acaba por se reinserir na moralidade e submeter-se, com a boa consciência de rebanho, aos valores e convicções por ele mesmo criados⁴⁸. Pela necessidade de se tornar crível a si e aos outros, sua formação envolve não só a “gélida circunspeção” pela qual a *pia fraus* é arquitetada, mas também a submissão às próprias convicções criadas e o autoengano acerca de si como “obra acabada”⁴⁹. Como vimos, é simulando também para si – por meio de uma *áskēsis*⁵⁰ – as virtudes que criou para o rebanho, que o *sacerdote asceta* pode aplicar-lhe o remédio da *culpa* contra a dor da má consciência. Como afirma Nietzsche alguns anos antes, “os homens creem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte

47 KSA-XI:34[43] 1885.

48 KSA-XII:7[5] 1886-7.

49 KSA-XIII:15[45] 1888.

50 Voltando sua atenção à forma de ascese sacerdotal, Nietzsche a compreende em sentido próximo ao d a *áskēsis* [ἀσκησις] grega, na medida em que também ela envolve um penoso trabalho de *assenhoramento* de si [*Selbstbeherrschung*]. Porém, à diferença dos gregos, não é à plenificação dos instintos vitais que visa o exercício dos ideais ascéticos. A redução do sentimento vital, a atividade maquinal, as pequenas alegrias, a formação do rebanho e o excesso de sentimento (GM-III §19, 125-6) são os meios pelos quais o sacerdote, “artista dos sentimentos” (GM-III §20, 129) canaliza a má consciência em prol de uma sobrevida, da vingança sobre os instintos sãos e até de certo incremento momentâneo da vontade de poder. Isto, ao preço de instilar, em si e no rebanho, o veneno da vontade de nada.

crença”⁵¹. E “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes”⁵².

Ora, em um sentido diverso e até oposto ao do condutor de rebanhos, a compreensão de uma ética do *espírito livre* nos levaria a uma excepcionalidade pautada pelo permanente embate com os valores da moralidade⁵³ e “*extrema clarividência*” na qual as convicções não seriam fins, mas apenas meios para si próprio⁵⁴. Sob a sua ótica, as crenças não seriam sinal de força, mas de fraqueza – e a mudança de opiniões, uma “exigência de limpeza”⁵⁵. Também em seus últimos escritos, sob a ótica dos “espíritos tornados livres” [*freigewordenen Geister*]⁵⁶, enquanto a fé tem no “incondicional Sim e Não” um sintoma de fraqueza, a *grande paixão* “necessita, utiliza convicções [*Überzeugungen*], não se submete a elas – sabe-se soberana”⁵⁷. Para esse caráter, é a “inércia do espírito” que enrijece as convicções, daí a necessidade de “uma contínua mudança”⁵⁸, ou mesmo um *contínuo manusear*, pelo qual o espírito livre se mostra sempre senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter.

Ora, nada mais danoso ao rebanho que a contínua mudança, ainda mais quando operada em nome de uma singularidade que se excetua em relação à moralidade. Por isso mesmo, se ao caráter do condutor de rebanhos seria necessário o autoengano acerca de si e das convicções que cria, o espírito livre requer, ao contrário, a atenção constante ao engano como sobrevivência *em meio a e a despeito da* moralidade. Mentimos, diz Nietzsche, “quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação”⁵⁹. Como refúgio ou *proteção de si*, aquela “arte da dissimulação” assume a forma de engano que caracterizaria a postura ética do *espírito livre*. Para esses homens, “faz-se necessário envolver-se hábil e corajosamente no manto da solidão exterior e espacial”⁶⁰. E a melhor máscara que podem usar é a da mediocridade, que

51 MA/HH §52,55.

52 Idem, §55, 57.

53 MA/HH §225, 157.

54 MA/HH §637, 305.

55 MA-WS/HH-AS §346, 309.

56 AC§36-7, 42-3.

57 AC§54, 65-6.

58 MA/HH §637, 305.

59 MA/HH §104, 79.

60 KSA-XI:38[11] 1885.

disfarça o próprio mascaramento⁶¹. Tal “solidão de corpo presente”, manifesta no subtrair-se à moral e virtudes dominantes, é a falsidade necessária para que ele continue a permitir própria veracidade⁶², isto é, a construção das próprias virtudes.

Claro, em paralelo a essa forma de engano pautada pela dissimulação, que subverte os valores impostos pela moralidade, atua a *seletividade* própria do espírito nobre, pela qual ele “escolhe também os seus ouvintes; [e] ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’”⁶³. Vem aqui à tona a “força plástica” artística que nele deve constantemente atuar: “Somos enganados e temos de ser enganadores”, diz Nietzsche⁶⁴. É bem verdade que essa força é também requerida pelo condutor de rebanhos, na domesticação dos próprios impulsos e incorporação dos valores por ele mesmo criados: “O que é simulado por longo tempo torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia”⁶⁵. Porém, se naquele, finda-se por incorporar um papel definitivo, no espírito livre, ao contrário, a força plástica estaria precisamente na *impermanência*, configurando e interpretando “a si mesmos e ao seu ambiente como *natureza livre*”⁶⁶. Daí a importância da *autodisciplina*, no sentido de permitir o *esquecimento artístico* pelo qual o artista mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação a sua obra. Nietzsche a vê exemplificada no “‘pôr-se em cena’ para si mesmo” dos atores:

Pelo que deveríamos ser gratos. – Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinam a (...) arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da

61 MA-WS/HH-AS §175, 242.

62 MA/HH, pr §1, 8.

63 FW/GC §381, 284-5.

64 MA/HH pr §3, 10.

65 M/A §248, 170-1.

66 FW/GC §290, 195-6.

ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma⁶⁷.

No espírito livre, insubmisso às convicções da moralidade, é então o constante interpretar e a incessante troca de papéis⁶⁸ que moldam, em um plano artístico, o seu caráter – um caráter de ator.

Consciência moral e processos conscientes

Chegando a esse ponto, poderíamos tecer a seguinte consideração: se a passagem do indivíduo a uma condição de moralidade implica enveredar por um estado de má consciência até que se chegue a uma boa consciência de rebanho, sob que condições se efetuará o caminho de volta, de uma má consciência de rebanho novamente à singularidade? Uma resposta a essa pergunta, a nosso ver, passaria por uma compreensão, no pensamento nietzscheano, acerca dos processos conscientes, ou da noção de *consciência* [*Bewusstsein*; *Bewusstheit*].

Epifenômeno de processos inconscientes, resumo ficcional de uma determinada configuração da “luta e tirania” entre impulsos [*Triebe*] cujos *páthos* é vontade de poder⁶⁹, a consciência, ou o “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sichbewußt-werdens der Vernunft*] seria um instrumento do rebanho, desenvolvido por uma necessidade de comunicação e de disseminação de códigos de conduta⁷⁰, sendo mesmo desnecessária à existência individual. Por outro lado, como o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”⁷¹, com as funções ainda imaturas, a consciência seria fonte de inúmeros erros que, se podem levar um organismo a sucumbir, por outro lado, teriam a vantagem de impedir o seu rápido desenvolvimento, gerando assim um perigo maior. Os processos conscientes, nesse sentido, aparecem a Nietzsche como algo

67 FW/GC §78, 106.

68 KSA-XI:25[374]1884.

69 KSA-XIII:14[79] 1888.

70 FW/GC §354, 248.

71 FW/GC §11, 62-3.

incipiente, e por isso mesmo dúbio⁷². Daí ser necessário, dirá em *Ecce homo*, “manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície [*Bewusstsein ist Oberfläche*] – limpa de qualquer dos grandes imperativos”⁷³. Sob esse enfoque, sua crítica nos indicaria, antes, uma reavaliação de tais processos como “consciência da aparência [*Bewusstsein vom Scheine*]”⁷⁴; ou ainda, diríamos, como *consciência de artista*.

Produzindo “resumos” de configurações atuais de impulsos e afetos, o *estar consciente* [*Bewusstsein*] é o “palco” ou a “crista de onda” de excitações nervosas que nos chegam como *memória*⁷⁵, a partir da qual antecipamos e simulamos a ação futura a partir do passado. Por isso sua atividade seria antes uma *re-atividade*, que se de um lado nos permite a *atenção* aos instintos e acasos, de outro nos subtrai a espontaneidade do ato. Não por acaso, o “tornar-se consciente” [*das Bewußtwerden*] é para Nietzsche “sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, (...) um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente” – motivo pelo qual nega “que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente”⁷⁶. Também em um fragmento tardio ele nos diz: “todo agir perfeito é justamente inconsciente e não mais querido”; “a consciência exprime um estado pessoal imperfeito e (...) doentio” que “torna mesmo impossível a perfeição”, sendo essa a “forma do jogo de cena”⁷⁷.

Tangenciamos aqui o problema nietzscheano da relação entre *memória* e *esquecimento*, que nos leva de volta à segunda dissertação de *Genealogia da moral*. É pela *dor* que se imprime uma memória, uma “crista”: “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”⁷⁸. Reside aí o *valor do castigo*, naquilo que provoca de “intensificação da prudência” e “alargamento da memória”⁷⁹ – mas também, diríamos, pelo que intensifica de dissimulação, malícia e astúcia. Não por acaso, *mentiri*, em latim, carrega consigo as acepções de: “mentir”, “inventar”, “imaginar” e ainda, “pensar”⁸⁰. Mas para que cesse a reatividade diante da *dor* e se evite com isso o

72 KSA-XIII:11[83] 1887-8.

73 EH-II §9, 48-9.

74 FW/GC §54, 92

75 KSA-IX:2[80], 1880.

76 AC§ 14, 20.

77 KSA-XIII:14[128] 1888.

78 GM-II §3, 50.

79 GM-II §14, 69-71.

80 Cf. a nota do tradutor Paulo C. de Souza ao aforismo 157 de *A gaia ciência*, em que aponta para a

ressentimento [*Gewissensbisse*], é preciso que a consciência seja agora o “pano de fundo” para o *esquecimento*, ou seja: para o processo *digestivo* e também *seletivo*, pelo qual se chega finalmente a uma boa consciência [*gutes Gewissen*], estado de *inocência* [*Unschuld*] e *certeza de si* no qual se diz: “*Sim a si mesmo*”⁸¹ – seja como *rebanho*, seja como *indivíduo*. Trata-se, como já o vimos, da passagem de uma má [*schlechtes*] a uma boa consciência [*gutes Gewissen*] – ou, na moral cristã, de seu recrudescimento na forma da *culpa* [*Schuld*]⁸².

Aqui podemos lançar luz ao que nos parece ser um papel ambíguo da consciência: ao mesmo tempo instrumento do rebanho e da criação de si. Afinal, se a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano e está a serviço daquilo que nele é gregário, como poderia vir a ser um catalisador para a tarefa de *tornar-se o que se é*, ou seja, do *cultivo de si* [*Selbstzucht*] como singularidade? Com efeito, se por um lado, a consciência moral [*Gewissen*] confunde-se com a *inocência* e a *espontaneidade* dos instintos – e “[s]ó se age perfeitamente enquanto se age por instinto” – por outro lado, com o *tornar-se consciente* [*das Bewußtwerden*] “exprime-se um mal-estar do organismo”: “um sinal de que a moralidade propriamente dita, isto é, a certeza de instinto do agir, foi para o diabo...”⁸³.

Seguindo o pensamento de Nietzsche acerca da condição de *má consciência* [*Schlechtes Gewissen*] não seria de todo absurdo compreender os processos conscientes como um rearranjo de instintos em desuso que teria por fim restaurar a *boa consciência* [*Gutes Gewissen*], seja de rebanho, seja no indivíduo. A nosso ver, seria essa a “tarefa inteiramente nova” atribuída por Nietzsche à consciência [*Bewusstheit*]: caberia a ela “*incorporar o saber* [*das Wissen sich einzuverleiben*] e torná-lo instintivo” – “uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a *erros!*”⁸⁴. Por meio da *atenção* e *incorporação* de acasos e instintos, e ainda que por trilhas erradas, o

relação entre “mentir” e “pensar”. *Mentiri*, em latim clássico, significa: “mentir”, “imaginar”, “inventar”, derivando do substantivo *mens* [mente]. NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, nota 53, p. 324.

81 GM-II §3, 50.

82 GM-III §20, 129-130.

83 KSA-XIII:14[142]; 15[25] 1888.

84 FW/GC §11, 62-3.

tornar-se consciente nos permitiria trasladar entre estados de boa consciência ou de *inocência*⁸⁵ – agora não mais de rebanho, mas do *indivíduo* frente ao rebanho.

Todo “tornar-se consciente” *cria* o objeto – e também o sujeito – como *obra*⁸⁶, simplificando os impulsos e configurações de forças que se apresentam, sendo o “apresentar” mesmo uma *falsificação* e uma forma *assenhoramento*. É pela consciência que a *imaginação*, fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir”, recorre a situações e estados vividos anteriormente e transfigura pulsões de má consciência em “demônios aos quais se dá combate”⁸⁷. É por isso que, se a *consciência* é de certo modo uma forma de *má consciência*, ela o é “tal como a gravidez é uma doença”⁸⁸.

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência (...) que aqui (...) cria a má consciência e constrói ideais negativos. (...) Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, (...) em se impor a fogo e ferro uma vontade, (...) essa má consciência ativa também fez afinal (...) vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não tivesse dito a si mesma “eu sou feia”?⁸⁹.

Embora uma ferramenta do rebanho, portanto, a consciência poderia vir a se por contra esse mesmo rebanho, reconstituindo, assim, a *boa consciência da singularidade*. Para Nietzsche, são precisamente esses grandes homens, os espíritos livres, os *caracteres de exceção*, os responsáveis, por sua *exemplaridade e excepcionalidade*, pela condução de si e do próprio rebanho. Daí ser um “profundo mal-entendido” não compreender o *rebanho* como “meio” e atribuir-lhe “uma posição mais elevada que a do indivíduo isolado”⁹⁰.

Há decadência onde há fraqueza e desagregação; há ascensão onde há força

85 GM-II §3, 50.

86 KSA-XII:7[2] 1886-7.

87 KSA-XII:8[4] 1887.

88 GM, II §19, 76.

89 GM, II §18, 75-6.

90 KSA-XII:5[108] 1886-7.

e coordenação sob um impulso de comando⁹¹. Por isso a importância atribuída à *autodisciplina* [*Selbstdisziplin*] e ao *assenhoramento de si* [*Selbst-Beherrschung*] enquanto meios para a *criação* ou *cultivo de si* [*Selbstzucht*]. É certo que coordenação também implica, em contraposição ao *laissez aller*⁹², a *coerção* ou mesmo tirania dos instintos – que pode vir a ter como consequência o adoecimento e enfraquecimento de determinados impulsos, ou seja, a *má consciência* no rebanho como no indivíduo. Porém, foi graças a essa “tirania de leis arbitrárias” que se desenvolveu “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra (...) tanto nas artes como nos costumes. (...) O essencial (...) ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção”⁹³. “Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve ‘*deixar-se ir*’”⁹⁴ – é preciso, então, dominar “o caos que se é”⁹⁵. Poderíamos então apontar para uma analogia entre tais processos de assenhoramento e incorporação que ocorrem no organismo e os que ocorrem em uma coletividade; e que propiciam o desenvolvimento ou decadência de um indivíduo, casta, povo ou cultura⁹⁶. O indivíduo, nesse sentido, não é considerado senão em relação ao todo, seja esse todo: ele mesmo, a humanidade ou, em última instância, a vida – e não seria o caso de se universalizar essa excepcionalidade como norma, caso em que, evidentemente, não seria mais exceção. Por isso mesmo, a ética nietzscheana, como ele amiúde salienta: “dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista”⁹⁷. Não uma hierarquia de indivíduos,

91 KSA-XIII:14[219] 1888.

92 Como diz Nehamas, “Nietzsche não é (como se tem pensado amiúde) um inimigo dos fins e dos propósitos claros, únicos e distintos”. O que não aceita “é a direção particular escolhida pelo cristianismo”, sua pretensão de verdade única. NEHAMAS, A. *La Vida como literatura*, p. 69.

93 GB/BM §188, 76-8.

94 GD/CI-IX §47, 96-7.

95 KSA-XIII:14[61] 1888.

96 Tal analogia justifica-se porque vida, humanidade, cultura etc. são perpassados pelo *quantum* de força comum da *vontade de poder*. No indivíduo, há que se pensar uma humanidade (KSA-XI:26[231], 1885; CI-IX §33, 81-2; GM-II §10, 61; §11, 65). Cf. também: FREZZATTI Jr., W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche, p. 115-135. A tese do autor é a de que há em Nietzsche uma forte analogia entre os processos culturais e biológicos, tendo como ponto em comum os “impulsos ou forças: igualmente ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si por mais potência”. Idem, p. 120. Tal analogia teria suas raízes na chamada “lei da filogenia” proposta pelo biólogo Ernst Haeckel, com a tese de que “a ontologia repete a filogenia”, ou seja, “em seu desenvolvimento individual, um ser vivo repete o desenvolvimento evolutivo de sua própria espécie” – lei que em Nietzsche (GB/BM§264) é transportada para o campo cultural. Cf. HAECKEL, E. H. *Les merveilles de la vie – Etudes de philosophie biologique*, p. 299-312, *apud* FREZZATTI, Jr., W. *Op.cit.*, p. 121.

97 KSA-XII:7[6] 1886-7.

classes ou pátrias, portanto, mas de *tipos*: *ascendente* e *decadente*, que bem podem, aliás, coexistir em uma mesma pessoa, de acordo com um maior ou menor estado de plenificação de instintos. E é também por isso, concluindo, que a criação e coexistência do indivíduo em meio ao rebanho não deve ser pressupor não uma, mas várias morais:

O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, — mas não deve ultrapassá-lo; os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc⁹⁸.

Em *Ecce homo* (“Por que escrevo livros tão bons”), e antes disso, em alguns fragmentos de 1885 e 1886, Nietzsche associa a necessidade de ser mal entendido a certa fidelidade a si mesmo, isto é, à própria individualidade. Toda compreensão seria uma forma velada de imposição de uma igualdade, e ser compreendido corresponderia a ser ofendido. Em certo sentido, essa compreensão viria a implicar que indivíduos não podem *compreender-se* enquanto indivíduos – embora possam *interpretar-se* –, senão enquanto seres de linguagem; ou seja: enquanto seres sociais, de rebanho, por assim dizer, mansos, que já não pastam soltos, nos campos. Se assim for, o indivíduo deve sempre permanecer um *incompreendido*: “Parece-me que é melhor ser mal-entendido do que não ser entendido: há algo que ofende nisso, a saber, ser entendido. Ser entendido? Vocês não sabem o que isso significa? – Comprendre c’est égal”⁹⁹.

98 Idem.

99 KSA-XI:35[76] 1885. A tradução desta passagem é de André Luís M. Garcia, com revisão de O. Giacóia Jr. Cf. STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, p. 138.

Referências

- COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.). *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal* (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *O anticristo* (A) - *Ditirambos de Dionísio* (DD). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *A gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Genealogia da moral* (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano demasiado humano* (MA/HH). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças* (MA-MS/HH-OS) / *O Andarilho e sua sombra* (MA-WS/HH-AS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: *Sobre verdade e mentira*. Trad. e Org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- DERRIDA, J. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo; Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.
- LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

NEHAMAS, A. *Nietzsche – La vida como literatura*. Trad. esp. Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. André Luis M. Garcia; Oswaldo Giacóia Jr. *et. al.* Petrópolis: Vozes, 2013.