

APOLINÁRIO, José Antônio Feitosa. “O ‘mal’ da má consciência em Nietzsche”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 13, n. 39, pp. 354-367, dezembro de 2014. ISSN 1676-8965

DOSSIÊ

<http://www.cchlha.ufpb.br/rbse/Index.html>

O ‘mal’ da má consciência em Nietzsche

José Antônio Feitosa Apolinário

Resumo: O presente artigo consiste numa tentativa de interpretação do sentido do adjetivo ‘mau’ vinculado à expressão *má consciência*, apresentada por Nietzsche na *Genealogia da Moral*, no contexto de sua crítica genealógica dos valores morais, bem como dos elementos argumentativos que a acompanham, muitos deles oriundos da problematização da moralidade decorrente de seu pensamento intermediário, com nítidas ressonâncias em sua filosofia madura. **Palavras-chaves:** moralidade, mal, crueldade, má consciência, doença

“O homem é mau’ – assim me falaram como consolo, os homens mais sábios. Ah, se isso ainda fosse verdadeiro hoje! Pois o mal é a melhor força do homem”¹.

A questão da origem do bem e do mal talvez seja entre todas as questões hauríveis das fendas do pensamento de Nietzsche, a que ilustra o compromisso mais explícito do filósofo consigo mesmo e com a própria filosofia, seu *leitmotiv*. Algumas justificativas a esse respeito se acham espalhadas ao longo de suas obras, conforme o expressado, por exemplo, no subtítulo de *Aurora* – ‘reflexões sobre os preconceitos morais’², e na parte condizente à refe-

rida obra, apresentada em *Ecce Homo*, em que garante: “a questão da origem dos valores morais é para mim, portanto uma questão de *primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade”³; algo que antes fora exposto no prólogo de *Genealogia da Moral*, no qual confessa que desde garoto “o problema da origem do bem e do mal” já se achava em seu encaço, tomando-o quase como o seu “*a priori*”⁴ particular.

O que parece emergir dessas considerações é precisamente a ideia de acordo com a qual quaisquer tentativas de discussão em torno do mal nos es-

¹NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zarathustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 273, VI – Do homem superior, § 5. Doravante esta obra será referendada com a sigla Z, seguida da página, da parte da obra e do respectivo parágrafo.

²Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais [*Morgenröte: Gedanken über die moralischen Vorurteile*]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Prólogo, § 3.

³NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 79, Aurora § 2. Grifo do autor. Doravante esta obra será referendada com a sigla EH, seguida da página, da parte da obra e do respectivo parágrafo.

⁴NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 09, Prólogo, § 3. Doravante esta obra será referendada com a sigla GM, seguida da página, da parte da obra e do respectivo parágrafo.

critos de Nietzsche, pelo menos à primeira vista, devem ser compreendidas no âmbito de sua crítica à moralidade. Disso se segue que o horizonte de perquirição apropriado ao conceito de *mal* no terreno nietzschiano parte do diagnóstico acerca dos juízos morais instaurado em obras do período intermediário e desemboca na empreitada genealógica de aferição dos valores morais, característica dos textos da fase tardia. Em segundo lugar, tal visão mostra a posição adotada pelo filósofo alemão de não compartilhamento da maneira tradicional de apreciação filosófico-teológica da questão do mal ou da maldade e de seu quadro referencial, o que significa dizer que não há em Nietzsche uma tematização desse conceito nos moldes de uma teodiceia⁵; no entanto, isso não lhe impediu de receber a alcunha de “o filósofo do mal”⁶, como fez Georges Bataille.

Por essas vias, conforme Nietzsche, o ‘mal’ (assim como o ‘bem’) é declarado tão-somente juízo de valor, interpretação, não existindo como substância, coisa (*res*), algo dado ou ontologicamente preestabelecido, o que coloca em xeque a possibilidade de edificar qualquer discurso moral sob uma base transcendente e de caráter universal: “[...] o que é bem e mal, isso ninguém ainda sabe – a não ser o criador! Mas é tal quem cria um fito para o homem e dá à terra o seu sentido e o seu

futuro: somente ele *faz com que algo seja bem e mal*”⁷. Porém, na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, ao aduzir a *má consciência* como uma das três formas de niilismo próprias da lógica de decadência da civilização ocidental⁸, Nietzsche manuseia um significado de ‘mal’ atrelado a tal expressão, o qual requer um exame mais acurado que permita identificá-lo e confrontá-lo com outros conteúdos de sua reflexão. Se o ‘mal’ só é possível na condição de interpretação, valor, sentido, e não existe enquanto entidade *em si*, supõe-se que o ‘mal’ da má consciência também não passaria de interpretação, construto. No entanto, o que faz Nietzsche optar por essa adjetivação? O que há de *mal* na má consciência? Guardaria alguma relação com a percepção da crueldade que o filósofo desenvolve em seu exame da moralidade? Que aspectos dimanam dessa adjetivação, que, mesmo como compreensão interpretativa, precisam ser sinalizados pelo filósofo? Dessa perspectiva, teria o *mal* da má consciência alguma função heurística no cerne da crítica genealógica dos valores?

Com base em tais premissas, o presente artigo tem por objetivo construir uma breve tentativa de interpretação do sentido entregue por Nietzsche à noção de ‘mal’ vinculada à expressão *má consciência*, aduzida em sua *Genealogia da Moral*. Em vista disso, faremos de início algumas considerações sobre a problematização nietzschiana acerca dos valores morais concebidos

⁵Termo criado por Gottfried W. Leibniz em seus *Ensaio de Teodiceia: sobre a Bondade de Deus, a Liberdade do Homem e a Origem do Mal*, de 1710, obra na qual lança uma especulação ponderando motivos sobre a posição de Deus em relação à substancialidade do mal, com grande proximidade com pensamento medieval a partir de Agostinho. Conforme aponta Nicola Abbagnano, Leibniz entende que “o mal não é uma realidade; portanto, a responsabilidade por ele não remonta a Deus” (ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 949).

⁶BATAILLE, Georges. **Sobre Nietzsche**. Voluntad de suerte. Madri: Taurus, 1986. p. 17.

⁷Z, p. 234, III – Das velhas e novas tábuas.

⁸Em relevante estudo, Clademir Araldi refere-se à investigação empreendida em *Genealogia da Moral* como “tentativa de caracterizar o niilismo em suas formas e em sua lógica intrínseca”, afirmando que nela o movimento próprio do niilismo ocidental é concebido “através de suas três formas fundamentais de manifestação: o ressentimento, a má-consciência e o ideal ascético” (ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: GEN-USP, n. 5, 1998. p. 80).

como a medula da civilização ocidental, em suas filosofias intermediária (tomando por base a concepção de *moralidade do costume*) e madura (a ideia de uma *genealogia da moralidade*), articulando sua compreensão de uma espécie de hermenêutica do *mal como construto*. Num segundo momento, buscaremos identificar em que consiste propriamente a maldade da má consciência no âmbito de sua “psicologia da consciência”⁹, instilada na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*. Partiremos mais detidamente de um análise de partes relevantes ao presente intento, constante nas obras *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *Genealogia da Moral*. Cumpre dizer que, para tanto, usufruiremos de alguns de seus fragmentos póstumos, caso se faça necessário.

Se no período intermediário a proposta é de levar adiante uma desconfiança radical sobre a moralidade, com a dupla perspectiva de indicação dos elementos não morais ou a-morais que a estruturam e da impossibilidade de fundá-la em bases a-históricas ou metafísicas, o período que enceta com *Assim falou Zaratustra* acaba por revelar uma hipertrofia desse projeto, cujo apogeu consiste na crítica genealógica da moral, assim enunciada à guisa de uma nova exigência: “necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deve ser colocado em questão”¹⁰. Destarte, haveria uma preocupação protogenealógica no modo de questionar a origem dos valores morais hegemônicos no Ocidente, a qual se desenvolve no itinerário da reflexão nietzschiana, na medida em que a adoção de uma compreensão histórica, cultural e psicofisiológica do problema já se faz valer antes do chamado ‘período de transvalorização’, embora instituída em meio a outras temáticas nodais, dispersas em seus escritos.

⁹EH, p. 97, *Genealogia da moral*.

¹⁰GM, p. 12, *Prólogo*, § 6. Grifo do autor.

A título de ilustração, no parágrafo 45 de *Humano, demasiado Humano* (1878), Nietzsche aponta uma dupla pré-história do bem e do mal, levando em conta elementos histórico-culturais e psicológicos. Em seu olhar, inicialmente, tais valores efluíram da alma de grupos dominadores e, num segundo instante, da alma de impotentes e oprimidos, concluindo hipoteticamente que “nossa moralidade atual cresceu no solo das tribos e castas dominantes”¹¹. Ao mesmo tempo em que parece antecipar aspectos da importante distinção entre *moral de senhores* e *moral de escravos*, alavancada em *Além do Bem e do Mal* § 260, e fundamental ao seu programa crítico, o filósofo de Röcken dá-nos um nítido sinal de como deve empreender a interpretação em torno dos valores morais: esta deve vir à luz com o concurso da história, da psicologia, da medicina, da fisiologia¹², da etimologia, da filologia, num sentido distinto do idealismo, escolasticismo e fundacionismo típicos do modo com o qual os filósofos anteriores trataram a moral –, adiantando igualmente o próprio procedimento genealógico da fase tardia. Consoante o alerta nietzschiano, “tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histó-

¹¹NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 52, § 45. Grifo do autor. Doravante esta obra será referendada com a sigla HDH, seguida da página e do respectivo parágrafo.

¹²Seria inclusive o papel daquilo que Nietzsche denomina grande política, “fazer da fisiologia senhora em quaisquer outros assuntos” (NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. v. XIII, 25 [1], p. 638.). Doravante os aforismos póstumos serão referendados com a sigla KSA, seguida do volume, do número do aforismo e da página.

rico é doravante necessário e com ele a virtude da modéstia”¹³.

Por conseguinte, para o Nietzsche de *Humano demasiado Humano*, bem e mal são postos como frutos de certas interpretações provenientes de posições político-sociais na história (mas que de alguma forma já nos enviam à concepção relacional de poder desenvolvida sob a perspectiva da vontade de poder). ‘Bom’ é o juízo pelo qual eram chamados os partícipes de castas dominantes, dotadas de poder de retribuição e de um sentimento comunitário, sendo ‘mau’ o incapaz de retribuir, o submisso e impotente. No julgamento desses últimos, ‘mau’ está relacionado a qualquer outro existente humano, independente de sua posição na hierarquia social: “‘mau’ é a palavra que caracteriza o homem e mesmo todo ser vivo que se suponha existir, um deus, por exemplo; humano, divino significam o mesmo que diabólico, mau”¹⁴. Essa acepção ‘orgânica’ e recíproca percebida nas antigas comunidades humanas queda implícita na hipótese da *moralidade do costume*, edificada ainda no período em tela.

Segundo tal hipótese, a moralidade é produto da existência de uma

*tradição*¹⁵ há muito sedimentada, e o indivíduo que a ela se sujeita – submetendo-se aos costumes por ela instaurados – acaba por ser designado como ‘bom’. Quando, na face oposta, “mau é ser ‘não moral’ (imoral), praticar o mal costume, ofender a tradição”, e em decorrência disso, “‘egoísta’ e ‘altruísta’ não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela”¹⁶. Donde se segue que os predicados *bom* e *mau* resultam de determinadas teias de significações arvoradas por uma tradição em razão de sua força edificadora de costumes. Nesse caso, o indivíduo não pode *ser mau* (de um ponto de vista ontológico), mas *se torna mau* à medida que se opõe ao sacrossanto domínio da tradição. E por que então indivíduos submeteram-se a tradições, e por sua vez, às injunções da moralidade do costume? Nietzsche responde, ofertando-nos uma espécie de filogênese da moral: “a moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto”¹⁷.

Em *Aurora* (1881), parágrafo 9, Nietzsche reproduz *ipsis verbis* a conjectura antevista, desdobrando em sua

¹³HDD, p. 16, § 2. Essa tônica perscrutativa da filosofia nietzschiana recebe, entre outras, forte influência dos moralistas franceses dos séculos XVII e XVIII. A própria adoção da escrita aforismática nietzschiana acha-se igualmente inspirada na forma como Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvernagues e Chamfort, compuseram suas obras. Deles Nietzsche herda a negação de princípios transcendentais para fundar a conduta humana, analisando-a tal como é, sem referir-se a conteúdos finalistas e soteriológicos. Nesse sentido, divide com os franceses sobretudo o modo de pensar a dimensão humana, pois, conforme Scarlett Marton, “todos eles, sem exceção, interessam-se pelo homem sem recorrer à metafísica ou à teologia, examinam a conduta humana sem buscar fundá-la em princípios transcendentais” (MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 76).

¹⁴HDD, p. 51, § 45.

¹⁵Enquanto sinônimo de autoridade e condição de conservação de um povo.

¹⁶HDD, p. 73, § 96.

¹⁷HDD, p. 75/76, § 99. À época de *Humano, demasiado Humano*, principalmente em seu capítulo II (*Contribuição à história dos sentimentos morais*), Nietzsche ainda concebe o instinto de conservação e a intenção de buscar o prazer e evitar o desprazer, como motivadores das ações tradicionalmente interpretadas como ‘más’. Como é sabido, ao operar no registro da *vontade de poder*, o último Nietzsche dispensa uma lógica teleológica intrínseca à ação humana ao pensá-la no quadro de uma interpretação do acontecer em geral aliado à noção de atividade (*Aktivität*), propondo assim outra compreensão do agir. Veja-se *Genealogia da Moral*, II, § 12.

análise o corrimão que vai da coerção à introjeção instintual, passando pelo costume e pela obediência, insistindo na interdependência entre esses dois últimos aspectos. A obediência aos costumes espelharia a obediência a uma forma tradicional de agir e avaliar, posicionando-se como o modo historicamente consolidado da ação julgada ‘boa’, porquanto alinhada aos ditames de uma tradição, resultante do severo sacrifício aos costumes: “o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade dos costumes”¹⁸. Novamente, por oposição, reitera o entendimento sobre a interpretação da condição do ‘mau’ no cerne dessa moralidade, ao frisar que os imorais são justamente os que se desvencilham dos costumes (oferecendo Sócrates e os primeiros cristãos como exemplos), entregando-se a programas morais incipientes e aparentemente inócuos frente ao peso da tradição. Por isso, como vê o filósofo de Zaratustra, estes “afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção. Para um virtuoso romano da velha cepa, todo cristão, ‘que antes de tudo cuidava de sua própria salvação’, – parecia mau”¹⁹.

A gênese histórico-psíquica da moralidade que se pode desentranhar dessas colocações revela duas suposições que acompanharão doravante o percurso filosófico nietzschiano, sendo

¹⁸NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 18, § 9. Doravante esta obra será referendada com a sigla AU, seguida da página e do respectivo parágrafo.

¹⁹AU, p. 19, § 9. Com Nietzsche, resta claro que valores não podem ser tratados como estigmas, marcas das quais não mais nos livramos: “todo aquele que subverteu a lei de costume existente foi tido inicialmente como *homem mau*: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas acomodavam-se a isso, o predicado mudava gradualmente; – a história trata quase exclusivamente desses *homens maus*, que depois foram abonados, considerados bons!” (AU, p. 26/27, § 20. Grifo do autor).

decisivas à crítica genealógica: 1) a admissão de uma historicidade da perda de si, da sujeição de si, do sacrifício de si, da auto-imolação em nome da firmação das instituições morais como elemento ligado à fraqueza, numa equação: a *crueldade* contra si mesmo como indispensável à fixação e manutenção dos costumes; 2) a interpretação-avaliação deste fenômeno sugere que o mesmo está umbilicalmente ligado ao esmorecimento e à prostração das potências vitais de indivíduos. Essa última asserção é claramente refletida no final do parágrafo ora examinado, e ao mesmo tempo abre um meandro interpretativo ao problema que nos colocamos desde o início: “sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu *má-consciência*”²⁰. Nessa direção, examinemos mais de perto a dinâmica psicofisiológica de constituição da moral que têm no elemento crueldade um recurso capital.

Com efeito, a crueldade está associada à acepção habitual de mal ou maldade, como uma de suas diversas predicções (bem como a violência, a destrutividade, a perversidade, a negligência, o vício, a finitude, entre outras). Sob esse ponto de vista, predominante na cultura ocidental, o sujeito moral soergue-se num sentido oposto à crueldade, e, portanto, a moralidade mesma residiria nos seus antípodas. Tomando um viés distinto no trato desse fenômeno, Nietzsche parece dar conta de um horizonte que foi reputado segregado de toda instituição dignamente humana e lançado pela filosofia no limbo dos conteúdos a serem suposta e pretensamente superados, expulsos da cena humana por intermédio da conduta moral²¹. Em suas palavras, a crueldade é

²⁰AU, p. 19, § 9.

²¹Para Daniel Lins, há um *silêncio sacrificial* em torno da crueldade na filosofia que partiria de Aristóteles, por quem ela seria enxergada como exterior ao ser do humano: “Aristóteles, confundido pelo excesso não humano da

“um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura”²²; como assegura Rüdiger Safranski, em seu exame crítico da moralidade, Nietzsche intentaria “descobrir a crueldade primária escondida na moral”²³. Há aqui então uma total inversão do entendimento sobre a relação entre crueldade e moralidade: na primeira há algo reputado *funcional* à constituição histórica da segunda, e, da mesma maneira, à própria lógica do discurso filosófico-moral e à conduta que busca legitimar, em razão da consequente atestação interpretativa da participação da crueldade nas dinâmicas de construção dos tecidos socioculturais humanos.

Ainda em *Aurora*, Nietzsche desenvolve a hipótese da presença operante da crueldade na forjadura das arregimentações humanas, desde os antigos estágios de formação cultural. O agônico processo pelo qual uma cultura vem a ser até atingir um grau considerável de afirmação (não menos tenso e

transitório) subsistiria na razão direta da atuação de violentas dinâmicas de uma espécie crueldade imanente (concebida quicá na ideia de que o acontecer em geral se dá pela luta, pelo entrechoque de forças), que acabariam por compor a esfera historicamente serôdia do animal humano morigerado. Ademais, o filósofo vê no exercício da crueldade cultivado por povos antigos duramente cinturados pelos costumes (que segundo ele vivam em um suposto ‘estado de guerra’), uma instância inventiva e insaciável associada a um sentimento de prazer que os possibilitava reanimar-se e afastar-se da constante cautela quanto às ameaças exteriores, e ao mesmo tempo dar festejos espetaculares e sangrentas oblações aos seus deuses. É dessa perspectiva que afirma que “a crueldade está entre as mais velhas alegrias festivas da humanidade”²⁴, donde se segue a justificação da entrada no mundo da ideia de *sofrimento voluntário*, e com esta, o martírio deliberado protagonizado por tais povos passa a obter sentido.

A crueldade era então enaltecida como virtude, o sacrifício de si, o sofrimento, exaltados em meio a uma experiência cultural em que o indivíduo estava inteiramente dissolvido na comunidade. De acordo com o filósofo alemão, essa percepção escapou aos modernos, para os quais seria “quase impossível sentir como os imensos períodos de ‘moralidade dos costumes’, que precederam a ‘história universal’ como a verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade”²⁵. Mais detidamente, Nietzsche revela o paradoxo condizente à moralidade quando da atuação de aspectos cruéis consubstanciados a um sentimento de prazer no modo de sentir e avaliar, mas que, nesse instante da his-

crueldade, a exila no campo da bestialidade e da loucura”, e, portanto, fora da esfera propriamente ética; algo que Schopenhauer faz ver na própria condição vital ao pensar a crueldade como inerente à vontade de viver que perpassa o humano (filiando-a à noção de sofrimento), para o qual o compromisso ético será o abandono integral dessa mesma vontade: “para Schopenhauer, o sofrimento é a manifestação de uma força cruel, àquela mesma que subentende a Vontade; o sofrimento é para ele o ‘fundamento de toda a vida’. O homem em quem a Vontade se exerce, no mais alto nível, é o ser mais sofredor. Em Schopenhauer a crueldade encontra, de fato, uma explicação metodológica e se inscreve na natureza do homem” (LINS, Daniel. Nietzsche e Artaud: por uma exigência ética da crueldade. In: FEITOSA, C.; CASANOVA, M. A.; BARRENECHEA, M. A.; DIAS, R. (Orgs.). *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001. p. 50). Em ambos a condição ético-moral se dá no esvaziamento prático-existencial da crueldade, quer como virtudes éticas, quer como negação búdica da vida.

²²EH, p. 97, Genealogia da moral.

²³SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche*: biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editora, 2002. p. 171.

²⁴AU, p. 24, § 18. Essa hipótese é novamente aventada e desenvolvida em *Genealogia da Moral*, II § 6.

²⁵AU, p. 25, § 18. Grifo do autor.

toricidade humana, parece *dirigir-se para fora*, descarregando-se na exterioridade. Como indica ao versar sobre “a castidade da freira: que olhares castigadores ela não lança ao rosto das mulheres que vivem de outra forma”²⁶. Essa moral que o pensador designa como *moral da distinção* – um desdobramento da moralidade do costume – é por ele entendida como “o prazer na crueldade refinada”²⁷, prazer este tornado hábito, herdado pelas gerações ulteriores, e admitido como primeiro degrau do valor ‘bem’. É justamente nessa direção que compreende a sublimação pela qual gradualmente passa a crueldade nos costumes, reafirmando tal interpretação em *A Gaia Ciência*: “concedo apenas que a crueldade se torna refinada, e que suas formas mais antigas ofendem o gosto”²⁸.

Mas filósofo de Röcken não se contenta apenas em sugerir a existência historicamente determinante desse cultivo de uma violência mesclada a um gozo gerador de sensação de poder na vivência dos povos açambarcados por tal moralidade. Chama a sua atenção o fato de que esse componente *não-moral* da moral jamais a abandonou, pertencendo inclusive aos discursos éticos da Modernidade, pretensamente destituídos do selo da crueldade e de seus dispositivos psicofisiológicos (vingança, tortura, dor, sofrimento, entre outros). Nesse sentido, assegura:

a moralidade que se mede conforme o grau de sacrifício é aquela do estágio semi-selvagem. A razão obtém, no caso, apenas uma vitória difícil e sangrenta no interior da alma, há contra-impulsos violentos a serem derrotados; sem uma espécie de crueldade, como nos sacrifícios que exi-

gem os deuses canibais, isto não acontece²⁹.

Com essas palavras, Nietzsche indica o registro desde o qual busca interpretar as dinâmicas de desenvolvimento da moralidade: a vida, a existência, entendidas à luz do conflito³⁰, da tensão, da luta contínua entre aglomerados de impulsos edificadores de diferentes e efêmeros modos de organização da corporeidade humana. Ou, para dizer numa de suas muitas fórmulas: “moral como regulador do comportamento dos impulsos uns com os outros”³¹. Além disso, parece preparar o terreno para a suposição fisiológica segundo a qual a ‘consciência’ seria expressão tardia de um transitório apaziguamento de conflituosos processos entre impulsos na *dynamis* do corpo (a própria *razão* não é senão impulso), em estreita correlação com a coerção oriunda das injunções da vida gregária.

Pode-se retirar uma inferência inicial sobre as ilações nietzschianas acerca da crueldade em *Aurora*, a qual tem significativas implicações no itinerário de sua crítica dos valores morais: a crueldade, a violência, a exploração, a edificação de hierarquias entre humanos, fazem parte da agonística dos processos vitais, não consistindo em subs-

²⁹AU, p. 162, § 221.

³⁰Discutindo a interpretação de Bataille sobre o mal em Nietzsche, Antônio Edmilson Paschoal sustenta a conjectura segundo a qual “a idéia de ‘mal’ para o filósofo e escritor francês tem a função de traduzir o caráter conflitante do que existe”; dessa perspectiva, Nietzsche conceberia “o mal, entendido como um litígio, como o movimento de violência que arranca o homem de sua cômoda integridade e o expõe ao risco de se perder – característico da disputa. Um estado de tensão no qual se revela, tanto para Bataille quanto para Nietzsche, a condição paradoxal do homem, com a qual ele tem que se defrontar caso queira se tornar o que é: um “animal interessante” (PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Bataille: em torno da questão do “mal”. **Tempo da Ciência**. Curitiba: PUC-PR, n. 15, v. 30, 2008. p. 46/47).

³¹KSA IX, 7 [154], p. 348.

²⁶AU, p. 32, § 30.

²⁷AU, p. 32/33, § 30.

²⁸NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 74, § 23.

tratos ou faces de uma maldade inerente à condição humana, como todo raciocínio naturalizador do mal preconiza³². Embora se refira a uma ‘maldade da força’, Nietzsche o faz inscrevendo-se no âmbito fisiológico, lendo-a em termos de desafogo de impulsos e diferenciando-a de uma ‘maldade da fraqueza’ à qual atribui o desejo de fazer e ver sofrer: “a maldade da força fere o outro sem pensar nisso – ela *tem* que se desafogar; a maldade da fraqueza *quer* ferir e ver os sinais do sofrimento”³³. Longe de sustentar que tais forças são substancialmente más, posto que só há maldade como interpretação, Nietzsche revela a *percepção de si* e a *percepção de outrem* como decisivos a essa distinção, pois “quando o homem está com o sentimento de poder ele se percebe como *bom* e assim se denomina: e precisamente então os outros, nos quais ele deve *descarregar* seu poder, percebem-no como *mau* e assim o chamam!”³⁴. Como registra Marco Brusotti, “o forte não pode ser de outro modo, ele precisa desafogar sua força sobre os outros. Ele também não se sente como mal, apenas os outros – especialmente suas vítimas – o sentem como tal”; arrematando ao afirmar que nessa asserção de *Aurora* já está posta “a dupla óptica do enfoque de *Genealogia da Moral* determinada

³²A imagem-conceito da vontade de poder é o recurso que Nietzsche cria e utiliza para dar conta dessa percepção. A título de ilustração, em *Além do Bem e do Mal*, escreve o filósofo: “em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o ‘caráter explorador’ – a meus ouvidos isto soa como se alguém promettesse inventar uma vida que se abstinhasse de toda função orgânica. 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, que é precisamente vontade de vida” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 171, § 259).

³³AU, p. 207, § 371. Grifo do autor.

³⁴AU, p. 133, § 189. Grifo do autor.

como moral dos senhores e moral de escravos”³⁵.

A hipótese genealógica deslinda dos escombros da linguagem as condições de criação e recriação dos valores morais dominantes na tradição ocidental, encontrando na dicotomia moral entre tipologias senhoris e escravas uma chave hermenêutica. Por meio dos signos morais Nietzsche ausculta profundos arranjos vitais – “estados morais são estados *fisiológicos*”³⁶ – os quais reverberam modos de doar sentido e avaliar, pensados já sob a perspectiva da vontade de poder. Tal como aponta,

nosso intelecto, nossa vontade, e também nossas sensações dependem de nossas *estimativas de valor*: estas correspondem a nossos impulsos e a suas condições de existência. Nossos impulsos são redutíveis à *vontade de poder*. A vontade de poder é o derradeiro fato a que chegamos³⁷.

Por este ângulo, o vir a ser histórico das estimativas de valor ‘bom’ e ‘ruim’, e ‘bom’ e ‘mau’, exposto na dissertação inaugural de *Genealogia da Moral*, obedeceria a circunstâncias de produção de alguma maneira já alvitradas em *Aurora*. O Nietzsche genealogista defende que o juízo de valor ‘bom’ resultaria de indivíduos que se sentiam como bons (o *sentir-se* como um *interpretar-se* a partir de uma experiência de fruição de si), passando assim a se avaliar como bons. Estes seriam os poderosos de castas nobres e senhoriais. Além disso, como esclarece Vânia D. de Azevedo, “há uma estreita ligação entre o sentir-se bom e a correspondente avaliação daquilo que seria bom, enquanto

³⁵BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis**: Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997. p. 71.

³⁶KSA IX, 6 [445], p. 313. Grifo do autor.

³⁷KSA XI, 40 [61], p. 661. Grifo do autor.

produção desses mesmos homens”³⁸. Também o juízo de valor ‘ruim’ adviria de tais indivíduos, enquanto algo derivativo porque fruto da afirmativa diferenciação destes com relação àqueles de linhagem baixa, plebeia, e àquilo que fazem. Destarte: “o *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’”³⁹. Recorrendo a inferências etimológicas, Nietzsche constata uma gama de termos nos quais são divisadas radiculares articulações entre o que se entende como *bom* e a condição nobiliárquica nas culturas senhoriais, e igualmente o que se entende como *ruim* e a condição de não-nobre, adotando essa atestação como justificação de sua hipótese⁴⁰.

Se a oposição entre ‘bom’ e ‘ruim’ acha-se por sua vez tematizada no caráter distintivo dos tipos nobres, resta ao filósofo analisar a situação axiológica mediante a qual vem ao mundo a oposição entre ‘bom’ e ‘mau’. Para Nietzsche, esta resultaria de uma *inversão* dos valores aristocráticos, uma *transvaloração* nutrida pela impotência (uma condição fisiológica), geratriz de um ódio vingativo capaz de rearranjar valores, protagonizada pelo povo judeu: “foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática”⁴¹. Com eles inicia-se a moral de escravos, tendo no *ressentimento* seu motor propulsor: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna

criador e gera valores”⁴². Doravante, a esteira de compreensões ligadas aos juízos ‘bom’ (como sinônimo de potente, guerreiro, nobre, dominador) e ‘ruim’ (designando baixo, ignóbil, simples, comum) dentro da moral aristocrática, sofre uma radical reavaliação quando o ‘bom’ desta moral é então julgado como ‘mau’, e o ‘ruim’ como ‘bom’, no solo ressentido-reativo da moral de escravos. Conforme expressa Nietzsche,

como são diferentes as palavras ‘mau’ e ‘ruim’, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’: perguntemo-nos quem é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento⁴³.

De início, a suposição nietzschiana denota a volatilidade com a qual os valores são criados e impingidos, na medida em que não são atributos fixos, mas interpretações fixadas em um referente, e inteiramente franqueáveis⁴⁴. Em específico, é possível deduzir que a interpretação consagrada da *maldade* pela cultura ocidental de matriz judaico-cristã seria um fruto da reviravolta axiológica promovida pelo ressentimento judeu. E mais, a inversão ressentida operada por estes se dá porquanto a espécie de organização fisiológica neles atuante é marcada pelo *negativo*: demanda a existência de outrem o qual nega, como única possibilidade de valo-

³⁸AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003. p. 59.

³⁹GM, p. 19, I § 2.

⁴⁰Veja-se *Genealogia da Moral*, I § 4, 5, 6, 10 e 11.

⁴¹GM, p. 26, I § 7. Essa conjectura fora lançada pela primeira vez em *Além do Bem e do Mal* § 195.

⁴²GM, p. 28, I § 10.

⁴³GM, p. 32, I § 11. Grifo do autor.

⁴⁴Conforme Antônio Edmilson Paschoal, “para o Nietzsche adulto, não existe um conceito de bem e mal anterior às contingências do mundo, que poderia ser tomado como um pressuposto para avaliar todas as coisas e todas as ações humanas” (PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Bataille: em torno da questão do “mal”. Op. cit. p. 48).

rar e vir a ser. Portanto, uma tal moral seria resultante de uma composição vital reativa, impotente, incapaz de por si mesma instaurar valores. Entretanto, ao mesmo tempo em que se desenvolveu negando a diferença e edificando uma unilateralidade político-moral⁴⁵, a reação escrava logrou persuadir por meio de uma manobra imaginária os tipos fortes a se considerarem fracos através da noção de *culpa*: “todo esse mecanismo construído tem por objetivo inculcar na força uma culpa pelas suas manifestações espontâneas”⁴⁶. Com base nesse paralogismo que ficticiamente separa a força daquilo que ela pode, o forte é convencido de que é culpado pelas suas ações espontâneas e livres, e ao mesmo tempo, a ficção de um *agente* (alma, sujeito) subjacente às ações ganha terreno.

É exatamente nesse contexto da reflexão nietzschiana que vem à tona a problematização da *má-consciência* e uma densa retomada da perspectiva outrora esculpida sobre a crueldade. Na primeira vez que menciona a expressão má-consciência em *Genealogia*, segunda dissertação § 4, Nietzsche a relaciona com o sentimento de culpa, propondo uma genealogia do conceito de culpa alicerçada na noção de *dívida*, baseando-se na relação material entre

credor e devedor. Sustenta haver na humanidade antiga uma correspondência entre dano e dor que servia de suporte às relações entre credor e devedor: uma dívida contraída e não honrada colocava em jogo dispositivos reparatórios sanguíneos. “Nesta esfera, a das obrigações legais”, escreve o filósofo, “está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue”⁴⁷. Isso posto, compensava-se qualquer dívida infligindo dor mediante toda sorte de torturas, mutilações, privações, o que revela uma apoderação do corpo do outro apenas para consolidar junto ao credor o direito de ser cruel, seja ele um indivíduo ou o poder institucionalizado da comunidade.

Mas tal dinâmica, como Nietzsche faz ver, não ficou para trás na história humana. Segundo entende, toda cultura reputada superior (civilizada, emancipada, racional, numa expressão, moderna), e, sobretudo, todos os bastiões morais que lhe conferem essa condição, não podem ser compreendidos em sua lógica intrínseca sem “o processo de internalização e espiritualização da crueldade”⁴⁸. Nietzsche também procura rechaçar a ideia segundo a qual o castigo despertaria nos castigados o sentimento de culpa, ao depreender que na pré-histórica⁴⁹ trama humana de constituição das armações da moralidade, e das próprias relações de justiça, a vivência do castigo estaria longe de fazer florescer no castigado uma culpabilidade, pertencendo este unicamente à

⁴⁵Compartimos o exame do instinto judeu (*jüdischer Instinkt*) realizado Jorge Luiz Viesenteiner, especialmente quando vincula a negação absoluta do diferente insita ao ressentimento judaico à perspectiva de edificação de uma *unilateralidade* homogeneizadora e aniquiladora do outro, discurso imposto na razão direta do abafamento de qualquer alteridade moral: “o triunfo da perspectiva judaica de valorização e a negação de todo o resto e de todo *outro* como consequência, significam os primeiros passos também para o triunfo da própria unilateralidade, que como bem se percebe possui como sua principal produtora a *dinâmica do nihilismo*” (VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 38).

⁴⁶AZEREDO, Vânia Dutra de. Op. cit. p. 106.

⁴⁷GM, p. 55, II § 4.

⁴⁸GIACÓIA JR., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolia, 2000. p. 64.

⁴⁹Numa asserção, Nietzsche deixa clara a adoção de uma *pré-história* por ele concebida à guisa de postulado, enquanto experiência humana aberta e insuperável: “sempre utilizando a medida da pré-história (pré-história aliás, que está sempre presente, ou sempre pode retornar)” (GM, p. 60, II § 9).

lógica compensatória do dano a ser reparado.

Após tecer essas interpretações, o filósofo se vale de uma primeira visão sobre a origem da má-consciência: “vejo a má consciência como a *profunda doença* que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”⁵⁰. Nietzsche acredita ter havido nessa origem a experiência mais lastimável pela qual o ente humano até então passou, geratriz de um enorme mal-estar, quando instintos que antes se descarregavam na exterioridade são inibidos, interditados, voltando-se para um *dentro* do humano até então ainda não existente, que se constrói na medida em que retém os impulsos que retornam por esse movimento reverso. O que se encontra em jogo é a própria constituição da ‘alma’ ou ‘consciência’ humana segundo sua conjectura, obra de um processo violentíssimo em que instintos do homem selvagem são freados e reconduzidos para trás, para uma ‘interioridade’ simultânea e duramente engendrada por ele mesmo: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência”⁵¹. Com esta, inoculou-se na humanidade uma *doença* da qual ela ainda não conseguiu curar-se: o terrível sofrimento do humano consigo mesmo.

Ao desenvolver essa percepção, Nietzsche a complementa sustentando que tal alteração no estágio semi-selvagem da humanidade não ocorreu de modo gradativo ou voluntariamente, mas à maneira de uma grande ruptura, de uma cisão irreprimível. Também assegura que a arregimentação de populações inteiras em uma forma de or-

ganização social mais ou menos estável somente fora possível por atos de profunda violência praticados por bandos de indivíduos guerreiros conquistadores, fundadores de ‘Estado’ enquanto estruturas de dominação. A participação destes na produção da má consciência é um componente lógico do discurso nietzschiano, o que não significa dizer que eles compartilhem dela: “*neles* não nasceu a má consciência [...] mas *sem* eles ela não teria nascido”, achando-se apenas nos arrebanhados, nos quais medrou e ganhou contornos mais amplos: “esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*”⁵². Disto se pode deduzir que a má consciência foi um engendro concomitante da cessação do extravasamento instintual motivado pelo cruel represamento imposto desde fora pelos violentos organizadores sociais, e da forçada interiorização de impulsos ocorrida consoante a mesma dinâmica violenta, em escala menor, cujos desdobramentos geram o enraizamento de um ‘eu’.

Os próximos passos conduzem da fixação cada vez mais epidêmica do humano domesticado até a condição na qual esse humano detentor-cultivador da má consciência reinterpreta o âmbito de seus impulsos vitais como âmbito da culpabilidade, já no quadro referencial da deidade judaico-cristã. Para Nietzsche, “esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância”⁵³. Em síntese, o derradeiro degrau operativo da má consciência leva às últimas consequências a relação entre credor (Deus) e devedor (homem) e a própria execução dos instintos, que de agora em diante (junto à natureza, à vida e à existência) são culpados, sua expiação é tida por irreparável (dívida

⁵⁰GM, p. 72, II § 16. Grifo nosso.

⁵¹GM, p. 73, II § 16. Grifo do autor.

⁵²GM, p. 75, II § 17. Grifo do autor.

⁵³GM, p. 81, II § 22.

eterna). O sentido dado pelo homem da má consciência às dores de sua tortura interna é o de culpar-se por elas – culpa torna-se *falta*, e a má consciência, a consciência que catalisa essa culpa: “o homem passa, assim, a ser responsável pela própria dor porque é culpado”⁵⁴. Nisso residiria, segundo Nietzsche, a mais bestial crueldade psicológica que o homem doentio criou para si. E para tanto, teve o auxílio inventivo do sacerdote ascético, mediante a introjeção da ideia de *pecado*: “assim se chama a re-interpretação sacerdotal da ‘má consciência’ animal (da crueldade voltada para trás)”⁵⁵.

A sutileza argumentativa nietzschiana em torno dessa concepção nos permite então ventilar algumas possibilidades interpretativas sobre a questão que nos propomos responder acerca do sentido do *mal* da má-consciência, e se ele guarda ou não afinidades com a percepção da crueldade trabalhada pelo filósofo de Röcken. Em nossa primeira tentativa de inferência, consideramos que o ‘mal’ da má consciência parece ser a única compreensão de *mal* válida para Nietzsche, porquanto interpretação que se reconhece perspectivística (uma vez que nada existiria ‘em si’ para o pensador alemão), tomada unicamente como algo que possui uma ‘gênese’ histórico-fisiológica e um ulterior desenvolvimento concomitante ao próprio desenvolvimento hipertrófico da moral ocidental e de sua aparelhagem ficcional. Dizemos ‘válida’ porque essa noção é – de acordo com nosso entendimento – claramente assumida por Nietzsche em sua relação de tensão com a própria linguagem filosófica, contaminada segundo ele por preconceitos morais, e incorporada a seu pensamento no ambiente da crítica genealógica da moral a fim de cumprir uma função heurística. Tal função afigura-se a nós apenas se se levar em conta os importantes compo-

nentes fisiológicos, biológicos e psicológicos aos quais Nietzsche recorre para dar vasão à sua argumentação.

Heuristicamente, *má* é, portanto, a ‘crueldade voltada para trás’, o movimento de descarga para a exterioridade, característico dos instintos animais, voltando-se contra si próprio, consistindo num processo ‘antinatural’⁵⁶ que de alguma forma é possibilitado em razão do modo de conceber a energética vital, vista como incessante combate entre forças, pulsões, instintos, a assenhorear-se e apoderar-se provisoriamente uns dos outros em uma multiplicidade incomensurável e inconciliável (vontade de poder). Disso resulta igualmente um paradoxo da reflexão nietzschiana: não obstante em seu estágio ulterior de desenvolvimento a má consciência revele-se *locus* de negação dos instintos e da corporeidade, violentando-se refinadamente (a imagem de Nietzsche é a do humano como ‘câmara de tortura’), não é senão enquanto mergulhada na dinâmica mesma da vontade de poder e, por conseguinte, da expansividade e assenhoreamento, que procura manter-se (aqui também deve-se levar em consideração o papel central exercido pelo sacerdote ascético, no redirecionamento do ressentimento⁵⁷).

Outrossim, a crueldade pode ser aqui apreendida em um quadro ambivalente, pois, como notamos, se ela reside nas entranhas da vida mesma, comparecendo em meio às produções desta, seja num grau maior ou menor (mais espiritualizadamente), não significa dizer que Nietzsche não a interpreta em profunda consonância com o caráter

⁵⁶Em *Crepúsculo dos Ídolos*, afirma Nietzsche: “a moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos” (NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 36, V § 4. Grifo do autor).

⁵⁷Cf. *Genealogia da Moral*, III § 15.

⁵⁴AZEREDO, Vânia Dutra de. Ibidem. p. 165.

⁵⁵GM, p. 129, III § 20.

mau da má consciência, não tomando, conseqüentemente, partido por ela. Inclusive, uma de suas críticas desferidas contra o imperativo categórico da ética de Kant, a fim de desqualificá-lo, consiste em nele ver o aspecto coercitivo da crueldade⁵⁸. Isso nos dá a entender que o filósofo de Röcken abriria mão da *forma* através da qual o fenômeno da crueldade adentra na composição da má consciência, principalmente no momento de seu exacerbado no cerne da moral cristã, e daqueles reputados seus rebentos filosóficos. Talvez, e aqui arriscamos uma errância, a chave conceitual a ser usufruída no ensaio de pensar a ‘maldade’ da má consciência esteja justamente em sua frequente designação como sendo uma *doença*.

Nesse sentido, Nietzsche utilizaria uma significação do mal bastante próxima da ideia de *mal médico*, donde se segue uma vez mais a presença da fisiologia como horizonte inerente à sua filosofia, na medida em que a má consciência é lida em termos de condição patológica, debilitação fisiológica, e o exame genealógico de sua ‘origem’ e desenvolvimento, tal como uma *patogênese*. Dessa perspectiva é igualmente possível depreender o discurso nietzschiano da saúde, dos indícios acerca daquilo a que chama de uma grande saúde⁵⁹, como transbordamento dos impulsos, plasticidade da potência, sentimento de poder, plenitude, característicos a nosso ver de uma expansiva dinâmica de exercício instintual, como discurso ao qual parece filiar-se o filósofo alemão. Mas em quantas outras passagens Nietzsche não nos convida a interpretar um certo caráter necessário da doença, da debilitação dos impulsos, quando por exemplo versa sobre o *nihilismo* em todas as suas manifestações na

cultura ocidental, como condição para uma humanidade futura mais saudável?

Destarte, partindo da visada genealógica nietzschiana, teria então o período no qual a humanidade apostou na moralidade um duplo significado? Poder-se-ia tomá-lo como um período de declínio e decadência e, simultaneamente, uma faixa de tempo na qual são preparadas as condições para o desenvolvimento posterior de uma humanidade altiva (saudável)? Não estaríamos desse modo ante uma dura contradição? Utilizando uma indagação de Müller-Lauter, para quem os antagonismos fazem parte do exercício filosófico característico dos escritos nietzschianos, “a má consciência, tomada como exemplo disso, seria a doença do fastio da vida que leva ao autoaniquilamento, ou se trataria de uma doença, apenas no sentido ‘em que a gravidez é uma doença?’”⁶⁰. Talvez seja precisamente nesse ponto que deva ser compreendida a senha nietzschiana da experiência de um futuro ‘para além do bem e do mal’.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ARALDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: GEN-USP, n. 5, p. 77-94, 1998.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2003.
- BATAILLE, Georges. **Sobre Nietzsche**. Voluntad de suerte. Madri: Taurus, 1986.
- BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also**

⁵⁸“O imperativo categórico cheira a crueldade” (GM, p. 55, II § 6).

⁵⁹Veja-se a título de ilustração *Humano, demasiado Humano*, Prólogo § 4 e *A Gaia Ciência* § 382.

⁶⁰MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: UNIFESP, 2009. p. 119.

- sprache Zarathustra. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.
- GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.
- LINS, Daniel. Nietzsche e Artaud: por uma exigência ética da crueldade. In: FEITOSA, C.; CASANOVA, M. A.; BARRENECHEA, M. A.; DIAS, R. (Orgs.). **Assim falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche**: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. São Paulo: UNIFESP, 2009.
- NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke**. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. Nietzsche e Bataille: em torno da questão do "mal". **Tempo da Ciência**. Curitiba: PUC-PR, n. 15, v. 30, p. 45-58, 2008.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche**: biografia de uma tragédia. São Paulo: Geração Editora, 2002.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. **A grande política em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2006.

Abstract: This article is an attempt to interpret the meaning of the adjective 'bad' expression linked to *bad conscience*, by Nietzsche in *Genealogy of Morals*, in the context of his critique of moral values, as well as the argumentative elements that accompany it, many of them coming from the problematization of morality deriving of its intermediate thought, with clear resonances in his mature philosophy. **Keywords:** morality, evil, cruelty, bad conscience, disease

