



A GENEALOGIA DA MORAL EM NIETZSCHE: O PASSADO COMO ETERNO PRESENTE *

The genealogy of morals in Nietzsche: the past as eternal present

Vânia Dutra de Azeredo **

Resumo: Neste artigo, a partir de um estudo das fontes de Nietzsche, analisaremos a *Genealogia da Moral* desde o fio condutor histórico, objetivando mostrar que as denominações diferenciadoras das aristocracias introduzidas por ele na primeira dissertação, quais sejam, a sacerdotal e a guerreira encontram-se na Grécia Antiga como termos distintivos de modos de ser e de avaliar, correspondendo, em nossa hipótese, aos cultos órfico-pitagóricos a primeira e à aristocracia grega dos séculos VII-V a.C. a segunda. Ao fazê-lo, apresentaremos Nietzsche como um filósofo que em todos os momentos do percurso discursivo manteve-se situado no tempo e no espaço do passado, carregando consigo o mapa da Grécia Antiga, pois somente lá, na avaliação dele, encontra-se a exemplaridade do humano.

Palavras-chave: Aristocracia guerreira. Aristocracia sacerdotal. Culto órfico-pitagórico. Genealogia. História.

Abstract: In this article, based on a study of Nietzsche's sources, we will analyze the *Genealogy of Morals* from the historical common thread, aiming to show that the differentiating denominations of the aristocracies introduced by him in the first dissertation, namely, the priestly and the warrior, are found in Ancient Greece as distinctive terms of ways of being and evaluating, corresponding, in our hypothesis, to the Orphic-Pythagoreans first and the Greek aristocracy of the 7th-5th centuries BC. as second. In doing so, we will present Nietzsche as a

* Artigo recebido em 07.02.2025 e aprovado para publicação em 14.03.2025.

** Doutora em Filosofia pela USP. Professora Adjunto III do Departamento de Filosofia da UNIRIO. E-mail: vania.azeredo@unirio.br.

philosopher who at all moments of his discursive journey remained situated in the time and space of the past, carrying with him the map of Ancient Greece, because only there, in his assessment, can the exemplarity of the human be found.

Keywords: Warrior aristocracy. Priestly aristocracy. Orphic-Pythagorean cult. Genealogy. History.

Introdução

Neste artigo, analisaremos a *Genealogia da Moral* a partir do fio condutor histórico, objetivando mostrar que as denominações diferenciadoras das aristocracias introduzidas por Nietzsche na primeira dissertação, quais sejam, a sacerdotal e a guerreira, encontram-se na Grécia Antiga como termos distintivos de modos de ser e de avaliar, correspondendo, em nossa hipótese, aos cultos órfico-pitagóricos a primeira e à aristocracia grega dos séculos VII-V a.C. a segunda. Convém mencionar que não se trata de propor que a investigação presente em *Genealogia da Moral* seja conduzida somente pelo fio histórico, haja vista que, nela, encontramos muitos fios condutores do trato nietzschiano com a moral. Dentre eles, destacamos o linguístico, o psicológico, o fisiológico etc. Contudo, em que pese a interligação entre eles proposta pelo autor de *Ecce Homo*, faremos um recorte teórico que objetiva resgatar como o logos grego aparece no texto de 1887 desde o fio condutor histórico, permitindo-nos situar e diferenciar, a partir das aristocracias guerreira e sacerdotal, o modo aristocrático-guerreiro de formação do homem grego, cujo termo coincide com a invenção platônica do puro espírito e do bem em si, anunciando o advento do logos cristão. Ao fazê-lo, nos debruçaremos sobre as fontes de Nietzsche, especialmente Homero, Teógnis de Megara, Heródoto, Diógenes Laércio e Platão. Nossa ênfase será posta no cinza enquanto cor de uma genealogia conforme afirmação de Nietzsche na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*:

Pois é óbvio que há uma cor que deve ser cem vezes mais importante que o azul para um genealogista da moral: é o *cinza*, eu quero dizer os documentos, aquilo que é realmente constatável, aquilo que realmente existiu, em uma palavra, o longo texto hieroglífico, difícil de decifrar, do passado da moral humana!¹

Em termos genealógicos, a expansão de uma moral de escravos remonta à própria distinção entre uma aristocracia guerreira e uma aristocracia sacerdotal. No texto *Genealogia da Moral*, Nietzsche, utilizando-se da etimologia, toma por regra a relação entre a denotação de preeminência política e a correspondente proeminência espiritual. Ressalta, no entanto, parecer cons-

¹ NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Brasiliense, 1987, Prólogo, § 7, p. 15.

tituir-se como motivo de exceção a essa regra, embora não necessariamente, o fato de a casta sacerdotal ser a mais elevada. Inclusive, no parágrafo 5, o autor faz alusão à mudança de significação dos termos distintivos da nobreza quando se dá o declínio dessa nobreza – aristocracia guerreira – e sua passagem a designar a aristocracia espiritual: “...até que, finalmente, com o declínio da nobreza, a palavra resta para designar a aristocracia espiritual, tornando-se como que doce e madura”.² Tal citação aponta para a presença de diferenças entre as duas aristocracias, inclusive relativas às potencialidades de cada uma. A mudança de significação, segundo a designação, assim o mostra, indicando uma reorganização nas relações de potência. É esta reorganização que objetivamos retratar a partir da leitura das fontes de Nietzsche. Ao fazê-lo, apresentaremos Nietzsche como um filósofo que em todos os momentos do percurso discursivo, desde *O Nascimento da Tragédia* até a escrita de *Ecce Homo*, manteve-se situado no tempo e no espaço do passado, carregando consigo o mapa da Grécia Antiga, pois somente lá, na avaliação dele, conforme o parágrafo 23 da segunda parte de *Genealogia da Moral* encontra-se a exemplaridade do humano: “o *animal* no homem se sentia divinizado e *não* dilacerava a si mesmo e nem se enraivecia contra si mesmo. Por muito e muito tempo, esses gregos se utilizavam dos seus deuses precisamente para manter afastada a ‘má consciência’,³ para poder continuar gozando da liberdade da alma”.⁴

Ao retratar historicamente a dissolução da vida arcaica e a destituição do lugar conferido ao mito entre os gregos desde os conceitos de aristocracia guerreira e aristocracia sacerdotal, apresentaremos o filósofo Nietzsche a partir de uma certa aproximação procedural com o historiador Heródoto, já que o historiador grego entende como tarefa da investigação e da reflexão históricas expor e diferenciar o logos dos bárbaros do logos dos gregos desde uma exposição ao mesmo tempo histórica e etnográfica dos dois. A nosso ver, enquanto um pensador que carrega o mapa do passado, Nietzsche investiga e apresenta em *Genealogia da Moral* a diferença radical existente entre o logos grego e o logos cristão desde uma apresentação histórica e etnográfica de ambos, mostrando como ocorreu a transformação e a substi-

² NIETZSCHE, I, § 5, p. 24.

³ A má consciência (*schlechte Gewissen*) aparece, em Nietzsche, como uma doença que faz do homem como projeto de soberania uma expressão da reação. O seu surgimento tem por base um rompimento, um salto, uma adaptação involuntária que se processa quando o animal homem precisa desligar-se propriamente do que há de animal em si, isto é, frear os seus instintos para viver em sociedade. Isso demonstra haver uma mudança de condição mesma, qual seja, a passagem da condição animal para a cultural/social. Nesse momento, o homem não pode mais liberar seus impulsos: todo o seu passado de guerras e correrias, em que via no perigo um bem-estar e na paz um perigo, teve de ser deixado para trás, a partir do momento em que passou a viver em sociedade: “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.” (NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 16, p. 89).

⁴ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 23, p. 102.

tuição de um pelo outro, resgatando a diferenciação entre uma aristocracia guerreira e uma aristocracia sacerdotal, assinalando a conjuntura em que se processa a alteração radical na formação do homem grego, manifesta, sobretudo, a partir da invenção platônica do puro espírito e do bem em si.

Partiremos, nos textos de Nietzsche, de um momento anterior às considerações sobre o puro espírito e o bem em si, uma vez que, em nossa ótica, nele encontramos o fito de Nietzsche. Situando-se em um lugar do passado onde, efetivamente, jamais esteve, paradoxalmente, Nietzsche nele permaneceu desde *O Nascimento da Tragédia* até a escrita de *Ecce Homo*. Ao percorrer este lugar sem lugar, o filósofo encontra a expressão afirmativa do homem, dos deuses e do mundo. Contudo, ao apogeu do homem trágico seguiu-se o declínio com o homem teórico, indicando uma reorganização nas relações de poder. Mas, em nossa ótica, trata-se para Nietzsche de resgatar o alvorecer da moral de escravos a partir dos germens que determinaram o início dessa moral. Historicamente, em torno do Século IV a.C. ocorre a substituição da aristocracia guerreira pela aristocracia sacerdotal na formação do homem grego enquanto primeira semente da rebelião escrava na moral. Semente esta que encontra a formatação no puro espírito e no bem em si de Platão enquanto elo inicial da cadeia formativa cristã.

I

No parágrafo 6 da primeira dissertação de *Genealogia da Moral* Nietzsche retoma a relação existente entre proeminência política e espiritual a partir do liame direto entre as significações, vinculando em termos designativos posição e constituição ao afirmar que existe uma ligação estreita entre o sentir-se bom e a correspondente avaliação daquilo que seria bom, enquanto produção de homens nobres. É mister assinalar que o juízo bom não é afirmado como algo que possa valer em si, mas tão somente como algo postulado a partir de um si. O juízo ruim era estabelecido por esses mesmos homens para designar o homem baixo, vulgar, e seu respectivo fazer. O deslizamento do termo ruim para o homem vulgar não era mais do que decorrência da oposição ao seu modo de ser nobre e superior, conduzindo Nietzsche à afirmação de que “Foram os próprios ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que se sentiram bons e estimaram os seus atos como bons, de primeira ordem, em oposição a tudo o que era baixo, de pensamento baixo e vulgar e plebeu”.⁵ Todavia, ele mostra que com a aristocracia sacerdotal ocorre uma diferença no uso dos conceitos no que tange ao que passam a designar, já que ao invés do liame entre posição e constituição, os termos designativos

⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 2, p. 21-22.

remetem à função desempenhada, isto é, ao fazer sacerdotal. Por isso, utilizam “puro” (*rein*) e “impuro” (*unrein*) como elementos de diferenciação de estamento, donde posteriormente passarão a desenvolver-se “bom” e “mau”, mas não mais para realizar distinções nesse nível.

Na avaliação de Nietzsche, o modo de ser da aristocracia sacerdotal, com seus hábitos de domínios hostis à ação, fornece indicativos para a respectiva cisão que ocorre entre as aristocracias no modo de valorar. Ainda no parágrafo 6 da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, lemos: “a natureza de uma aristocracia sacerdotal esclarece porque precisamente aí as antíteses de valores puderam bem cedo interiorizar-se e tornar-se mais intensas”, assinalando, na sequência, o processo de instauração de um abismo entre os homens: “através delas abriram-se finalmente abismos tais entre os homens”.⁶ Ao mesmo tempo, o filósofo afirma haver algo de doentio neste comportamento, manifesto através de uma espécie de neurastenia e debilidade intestinal que se torna como que inerente a todo e qualquer sacerdote:

Já de início existe algo de *malsão* nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente, (...) não é preciso dizer que afinal demonstrou ser mil vezes mais perigoso em seus efeitos ulteriores do que a doença de que deveriam curar? A própria humanidade sofre ainda os efeitos dessas veleidades de cura sacerdotais!⁷

Considerando que a humanidade ainda sofre com os efeitos da cura sacerdotal e que o começo da referida cura remete ao surgimento de uma aristocracia sacerdotal, a nós interessa o resgate histórico-geográfico dessas aristocracias, já que Nietzsche afirma que inicialmente houve uma espécie de luta travada entre a aristocracia-guerreira e a aristocracia-sacerdotal em termos da primazia das avaliações e, conseqüentemente, da afirmação de seus respectivos valores e das atinentes morais. Pode-se dizer que ambas eram oriundas de uma mesma casta dominadora, mas, embora tendo a proveniência em um mesmo estamento — não era exatamente o mesmo, já que houve um declínio da nobreza guerreira ao qual se seguiu a ascensão da aristocracia sacerdotal —, se diferenciavam pela adesão a princípios opostos. A primeira utilizava o princípio da força, enquanto a segunda, o da impotência. A moral sacerdotal desenvolveu-se em sentido contrário à moral aristocrática, embora tendo derivado da aristocracia guerreira, e verificou-se um grande conflito quanto à disputa hegemônica de seus valores, uma vez que os juízos de uma e de outra são totalmente antagônicos.

Na moral aristocrática guerreira desenvolve-se a musculatura, a saúde, a aventura e, enfim, quase todas as potências do vigor e da energia. Acrescente-se a prerrogativa conferida por Nietzsche ao nobre de julgar a

⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 6, p. 28.

⁷ *Ibid.*

partir de si o que lhe cabe honrar e o que lhe compete recusar. Em *Além de Bem e Mal*, § 260, Nietzsche o apresenta como “aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: ‘o que me é prejudicial é prejudicial em si’, sabe-se como único que presta honra às coisas...”⁸ A moral sacerdotal desenvolve-se ao contrário, ao propor o desinteresse como guia maior, fazendo justamente com que surja um ódio radical com relação à primeira, na avaliação de Nietzsche. Mas, diante da diferenciação estabelecida por ele, algumas perguntas se nos impõem: podemos encontrar no longo texto hieroglífico do passado moral humano a presença das aristocracias apontadas pelo filósofo genealogista? Em que momento histórico a aristocracia guerreira foi suplantada pela aristocracia sacerdotal? E, por fim, qual a relação delas com o logos grego e com o logos cristão?

II

Um fragmento póstumo de 1885 indica-nos um caminho, ao remeter a contraposição dos valores cristãos aos valores do mundo antigo. Nele, lemos: “Os juízos de valor *cristãos morais* como uma rebelião de escravos e como mendacidade de escravos (contra os valores aristocráticos do mundo antigo)”.⁹ Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta como porta-voz da distinção designativa da própria nobreza o poeta grego Teógnis de Megara, remetendo a ele a exposição da superioridade do nobre a partir de traços distintivos do caráter. No parágrafo 5, da primeira dissertação, lemos: “Mas também segundo *um traço típico de caráter*: e é este o caso que aqui nos interessa. Eles se denominam, por exemplo, ‘os verazes’; primeiramente a nobreza grega, cujo porta-voz é o poeta Teógnis de Megara”.¹⁰ Os estudos hodiernos do poeta grego mencionado por Nietzsche enfatizam a dimensão paidêutica presente na lírica grega arcaica de Teógnis de Megara. Teógnis de Megara pertencia ao grupo do gênero poético conhecido como elegia; por meio da poesia, ele transmitia exortações e ensinamentos formadores da nobreza grega, veiculando valores e tradições nas apresentações feitas a uma audiência selecionada, composta tão-somente pela aristocracia. Em “Paideia na ‘lírica’ grega arcaica: a poesia elegíaca e mélica”, Giuliana Ragusa e Rafael Brunhara afirmam que “a elegia tinha no simpósio sua principal, senão única, ocasião de performance”, acrescentando na sequência, tratar-se “da mais difundida e influente instituição a se desenvolver no mundo grego arcaico (séc. VII-V a.C.), o simpósio era uma reunião altamente ritualizada, exclusivamente composta por homens aristocratas de

⁸ NIETZSCHE, F. *Além de Bem e Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, § 260, p. 172.

⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos 1885-1887*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 105.

¹⁰ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 5, p. 25.

igual estatuto social”.¹¹ Era no simpósio que Teógnis de Megara ensinava ser a virtude prerrogativa da nobreza, tendo no nascimento a condição de viabilidade, pois em nascendo nobre é possível passar-lhe valores nobres, em caso contrário, será necessariamente um indivíduo vil:

Assim, aprende o seguinte: não busques a companhia de homens vis, mas apegate sempre aos de valor. Entre eles, come e bebe, e entre eles te assenta, agrada àqueles cujo poder é enorme. De nobres, aprenderás o que é nobre: mas, se aos vis te misturares, até a tua razão perderás; ciente disso, reúne-te aos bons, e um dia dirás que aconselho bem os meus amigos.¹²

Ora, a hipótese de que o juízo bom proviria daqueles que se sentiam como bons, isto é, justamente de homens distintos, poderosos e superiores, que julgavam como boas suas ações sem pensar na utilidade delas, mas com o intuito de diferenciar o seu ser, mais do que o seu fazer, de um ser e fazer baixo e vulgar apresentada por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, tem confirmação na elegia de Teógnis de Megara. Nela está presente a estreita ligação entre o sentir-se bom e a correspondente avaliação daquilo que seria bom, enquanto produção de homens nobres. O deslizamento do termo ruim para o homem vulgar decorria da oposição ao modo de ser nobre e superior. A referência do autor de *Ecce Homo* a Teógnis de Megara enquanto porta-voz da nobreza grega e da aristocracia guerreira está presente de modo explícito na exposição nietzschiana quanto à fonte do juízo bom. No parágrafo 2 da primeira parte de *Genealogia da Moral*, ele declara: “são os próprios ‘bons’, isto é, os nobres, os poderosos, os homens de condição superior e de espírito elevado, que se sentiram bons e estimaram os seus atos como bons, de primeira ordem, em oposição a tudo o que é baixo, mesquinho, comum e vulgar.”¹³ A afirmação vai ao encontro dos estudos hodiernos acerca da função social das elegias de Teógnis de Megara, cuja distinção entre nobre e vil assinala os valores compartilhados naquele momento histórico. Nele, Nietzsche situa o logos grego enquanto apogeu da condição e da cultura humanas.

Entre os séculos VII e V a. C, os termos distintivos do homem nobre designavam tanto a ascendência no poder, quanto o traço típico de caráter, conforme afirmação de Nietzsche que se encontra em consonância com os poemas de Teógnis de Megara aos quais o filósofo nos remete. A palavra distingue a nobreza e, conseqüentemente, o nobre frente ao homem co-

¹¹ RAGUSA, G.; BRUNHARA, R. Paideia na ‘lírica’ grega arcaica: a poesia elegíaca e mélica, in *Filosofia e Educação* [RFE] Volume 9, Número 1, Campinas, SP, fevereiro-Maio de 2017, p. 45-62. No texto, os autores escrevem sobre o simpósio que: “Como espaço ritualizado, o simpósio também permitia celebrar e idealizar valores ético-morais compartilhados pelos convivas (Vetta, 1995, p. lxi). As definições desse evento apresentam essencialmente a prescrição de um *ēthos*, constituindo-se, portanto, o simpósio como um espaço para a exibição de educação, cultura, e valores aristocráticos, bem como para a sua transmissão (Vetta, 1992, p. 178)”.

¹² TEÓGNIS, versos 27-28 apud RAGUSA; BRUNHARA, Paideia na ‘lírica’ grega arcaica: a poesia elegíaca e mélica, p. 49.

¹³ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 2, p. 25.

mum. Na dualidade de significação expressa-se a constituição de tipos: um homem nobre distinto de um homem comum. A Nietzsche interessa, particularmente, o traço de caráter por indicar o modo de ser daquele que avalia. Afinal, é a mudança de avaliação que promove uma alteração de designação e, conseqüentemente, de significação. A nós importa situar no tempo e no espaço as aristocracias guerreira e sacerdotal apresentadas por Nietzsche em *Genealogia da Moral*, visando a mostrar que o filósofo manteve a Grécia Antiga como horizonte permanente, haja vista que as caracterizações da nobreza na obra remetem às descrições encontradas nos textos gregos escritos entre os séculos VII e V a. C.¹⁴

III

No que concerne aos documentos do passado como fio condutor de *Genealogia da Moral*, a distinção entre as aristocracias guerreira e sacerdotal encontra-se também em Heródoto. No historiador viajante, que propôs como tarefa da investigação e da reflexão históricas apresentar e diferenciar o logos dos bárbaros do logos dos gregos, encontramos uma exposição diferenciadora das aristocracias. Fonte, a nosso ver, de inspiração e de relato, a ele Nietzsche tributa o iluminismo grego através das viagens que permitiram ao historiador reconstruir comparativamente a vida e o drama do seu tempo. Encontramos essas afirmações em um fragmento de 1869 em que lemos: “Aufklärung Grego através das viagens. Heródoto: que coisas ele viu? Reconstrução a partir de suas comparações do drama e da vida de seu tempo”.¹⁵ Mas, em *Humano, Demasiado Humano II*, texto escrito dez anos após a referência anterior, deparamo-nos com uma alusão similar em um parágrafo nomeado, a nosso ver não por acaso, *Para onde é preciso viajar*. Nele, Nietzsche tece considerações sobre a necessidade da história enquanto permite que o passado flua dentro de nós por meio da percepção de que somos a partir do discernimento desse fluir, e reconhece em Heródoto os resíduos das épocas históricas passadas como vivos. Com relação ao primeiro ponto, afirma: “A direta observação de si próprio não basta para se conhecer: necessitamos da história, pois o passado continua a fluir em mil ondas dentro de nós; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir”. No que concerne ao segundo, ele declara: “para entender a história, deve-se procurar os resíduos vivos das épocas históricas – de que se deve, como fez o patriarca Heródoto,

¹⁴ Em que pese a ênfase conferida por nós ao livro *Genealogia da moral*, convém assinalar que o capítulo 9 de *Além de Bem e Mal*, ‘O que é nobre?’, especialmente a sequência de parágrafos do 257 ao 296 encontra elucidação no mesmo fio condutor histórico proposto por nós para as distinções entre as aristocracias guerreira e sacerdotal.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Paris: Gallimard, 1971/1997, 18 vols., aqui vol. I, p. 213.

viajar pelas nações – que são apenas *estágios culturais* mais antigos que se fixaram, em que podemos nos *situar*”.¹⁶

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche viaja ao passado, procurando nele as tramas que permitem compreender as organizações e as reorganizações nas relações de potências expressas nas transformações dos juízos de valor. Ele se pergunta: o que quer aquele que cunhou este valor? O que quer quem transformou essa avaliação? A resposta, para ele, se encontra no texto do passado a decifrar. Heródoto é autor de um desses textos e fonte discursiva e procedural para Nietzsche. Na história de Heródoto encontramos o século V a. C. vivo. Dividindo os textos em narrativas, discursos, o historiador grego-jônio traz nelas o relato dos costumes e da cultura dos gregos e dos bárbaros a partir do início das hostilidades entre eles, indagando: “Quem foi que destruiu determinado império?”, “De que modo tal povo dominou até então?”, “Como o jugo daquela região foi alterado?” Reinterpretando a tradição épica e mítica, Heródoto aproxima-se de Homero e do mito ao encontrar, no primeiro, a inspiração para dilatar a história, prorrogando nela o desfecho e, no segundo, o motor que conduz e regula a explicação.¹⁷ Nos dois casos, o viajante-historiador indaga: “quem foi?”, “como foi?” e “onde foi?”, discorrendo sobre o que viu e como o viu. Ao fazê-lo, estabelece uma ligação entre a reflexão e a investigação na exposição do logos egípcio, persa, grego e congêneres. No preâmbulo do Livro I de sua *História*, lemos:

O resultado das investigações de Heródotos de Halicarnassos são apresentadas aqui, para que a memória dos acontecimentos não se apague entre

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, aforismo 223, p. 103.

¹⁷ No que concerne ao modo como Heródoto propõe a investigação histórica, convém consultar o artigo de Maria Aparecida de Oliveira Silva, “Heródoto e suas histórias”. Nele, a autora discorre sobre as características literárias, etnográficas e arqueológicas presentes na escrita de Heródoto que é, a nosso ver, fonte de inspiração para o trato nietzschiano na investigação do logos grego e do logos cristão em *Genealogia da Moral*. No texto, lemos: “Notamos ainda a influência, sobretudo, de dois gêneros já existentes em sua época: a poesia épica e a filosofia, as quais atuam na linha de pensamento que permeia a sua obra. A poesia épica representa a primeira obra da literatura Ocidental: a *Ilíada*, na qual Homero eterniza os episódios e os heróis da Guerra de Troia, tal como Heródoto faz com suas personagens e os acontecimentos que envolvem os homens de seu tempo. Pois, como notou Schlögl, o uso do mito em Heródoto serve para explicar os acontecimentos e esse é um elemento que tem suas raízes na epopeia (SCHLÖGL, 2000, p. 38). A filosofia se faz presente na sua tentativa de refletir sobre as causas e os efeitos das ações humanas, pensamento corrente em sua época para explicar os atores políticos do período clássico da história helena. As consequências das ações observadas por Heródoto sob a perspectiva de causas e efeitos ora são explicadas por um pensamento mítico, ora justificadas por fatos, ora por suas práticas culturais, ou ainda por seu caráter, por uma noção de justiça operada pelos deuses que é materializada nos revezes ou nos sucessos das suas personagens. Enfim, notamos na narrativa herodotiana a transição do pensamento mítico para um mais racional, que resulta em sua visão mais racional do mito, embora o maravilhoso não seja totalmente descartado de sua compreensão dos fatos.” OLIVEIRA SILVA, M. Heródoto e suas histórias, in *Revista de Teoria da História* Ano 7, Número 13, junho/2015 Universidade Federal de Goiás, p. 39-51, aqui p. 40.

os homens com o passar do tempo, e para que feitos maravilhosos dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados, inclusive as razões pelas quais eles se guerrearam.¹⁸

No livro encontramos a consagração às armas e à atividade guerreira como ápice da hierarquia entre os homens, seja na perspectiva dos gregos, seja na dos bárbaros, apontando para uma compreensão presente em Nietzsche de que os fortes são temidos e venerados, enquanto os fracos são tidos por desprezíveis. Heródoto, como posteriormente Nietzsche, situa na terribilidade daquele que é forte a condição para vir a sê-lo ainda mais. Afinal, a pergunta é endereçada a quem teve a capacidade de destruir impérios e de dominar territórios. O historiador grego mostra que a grandeza dos bárbaros está em uma relação diretamente proporcional com a dos gregos, pois a luta, a disputa, a batalha, enfim, a guerra só pode se dar entre os de potência similar, levando o historiador a descrever a grandeza egípcia enquanto forma de assinalar a grandiosidade dos persas que os gregos, em batalha, enfrentarão. Sobre a hierarquia guerreira, no parágrafo CLXVII do livro II, lemos:

Entre a maioria dos bárbaros, os que aprendem as artes mecânicas, e mesmo seus filhos, são encarados como cidadãos inferiores, enquanto se consideram nobres os que não praticam nenhuma de tais artes e, sobretudo, os que se consagram às armas. Daí a razão dessa preferência pela função guerreira. Todos os Gregos foram educados nesses princípios e, particularmente, os Lacedemônios.¹⁹

Na história de Heródoto a aristocracia guerreira aparece em consonância com a genealogia de Nietzsche e com a afirmação por ele feita no início do parágrafo 257 de *Além de Bem e Mal*, em que lemos: “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquia de valores entre um e outro homem”.²⁰ Mas é na história de Heródoto que também podemos localizar os gérmenes da aristocracia sacerdotal, situando-os, por um lado, no tempo e no espaço em que eles se presentificam e, por outro, no modo através do qual eles adentram a aristocracia guerreira grega, igualmente, em conformidade com o relato de Nietzsche em *Genealogia da Moral*. No parágrafo CXXIII do Livro II de sua *História*, Heródoto afirma:

Agora, quanto aos contos contados pelos egípcios, qualquer homem pode aceitá-los para quem tais coisas pareçam críveis; quanto a mim, deve ser entendido ao longo de toda a história que escrevo por ouvir dizer o que é relatado pelas pessoas em cada lugar. Os egípcios dizem que Deméter e Dionísio são governantes do mundo abaixo; e os egípcios também são os primeiros a relatar a doutrina de que a alma do homem é imortal, e que quando o corpo morre, a alma entra em outra criatura que por acaso está

¹⁸ HERÔDOTOS. *História*. Brasília: UnB, 1985, p. 19.

¹⁹ HERODOTUS. *The history of Herodotus*. Translated into English by G. C. Macaulay. The Project Gutenberg EBook of The History Of Herodotus, by Herodotus. 2013. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/2707>. Acesso em 26 de abril de 2024.

²⁰ NIETZSCHE, F. *Além de Bem e Mal*, § 257, p. 169.

chegando ao nascimento, e quando ela passou pela ronda de todas as criaturas da terra, do mar e do ar, ela entra novamente em um corpo humano quando chega ao nascimento; e que ela faz essa ronda em um período de três mil anos. Essa doutrina certos helenos adotaram, alguns antes e alguns depois, como se fosse de sua própria invenção, e desses homens eu sei os nomes, mas me abstenho de registrá-los.²¹

IV

Em que pese Heródoto não proferir os nomes daqueles que trouxeram do Egito para a Grécia as noções de imortalidade e de transmigração da alma, os tradutores e os intérpretes dele o fazem, nomeando Ferécides de Siro, Sirio e o discípulo Pitágoras como aqueles que propagaram a doutrina da eternidade e da transmigração da alma na Grécia.²² Diógenes Laércio afirma, igualmente, ter sido Ferécides o primeiro grego a escrever sobre a alma e os deuses.²³ Em Nietzsche, encontramos uma referência a Ferécides em *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. No parágrafo 3, denominando-o de órfico, o apresenta como um pensador empenhado em captar abstrações e as pensar sem imagens, e o situa em uma zona intermediária em que ele uniria o mito à alegoria. Sobre o mesmo tema, em um fragmento póstumo de 1870, 7 [62], o autor de *Ecce Homo* considera que a medida severa imposta aos homens, enquanto fim da ética apolínea, visa à formação do artista e do poeta sacerdotal. Ali lemos: “Portanto, os “indivíduos” de Apolo são ‘sacerdotes poetas’”.²⁴

Em *A Gaia Ciência*, no parágrafo 149, intitulado *Fracasso das reformas*, ao discorrer sobre a elevada cultura dos gregos em contraposição às tentativas fracassadas de fundar na Grécia novas religiões, Nietzsche menciona em paralelo Pitágoras e Platão como entusiastas dos cultos órficos em busca da criação de novas religiões: “tiveram tão genuínas almas e aptidões de fundadores de religião, que é impossível não nos admirarmos de seu fracasso: mas eles chegaram apenas a seitas”,²⁵ ainda que nesse parágrafo a ênfase seja dada ao fracasso, nela, como em muitas outras referências,²⁶ encontra-

²¹ HERODOTUS, *The history of Herodotus*. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/2707>. Acesso em 26 de abril de 2024.

²² Encontramos a afirmação na nota 96 da tradução da História de Heródoto para o espanhol, conforme HERODOTO. *Los Nueve Libros de la Historia*. Trad. P. Bartolomé Pou. Elaleph.com, 2000. www.elaleph.com. Na nota, lemos: “Foram Ferécides de Siro, Sirio e seu discípulo Pitágoras que propagaram o dogma da Metempsicose”, Tomo II, p. 72.

²³ Cf. LAERCIO, D. *Vidas Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres*. Buenos Aires: EMECÉ, 1947, Tomo I, p. 82-85.

²⁴ NIETZSCHE, *Oeuvres Philosophiques Complètes*. vol I, p. 272.

²⁵ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, § 149, p. 159.

²⁶ Convém consultar *A Filosofia na Era Trágica dos Gregos*: § 1, § 2 e § 3; *A Gaia Ciência*, § 149; *Cinco Prefácios a Cinco Livros Não Escritos*, § 5; *Além do Bem e do Mal*, § 28 e os fragmentos póstumos de: 1869, 2[29], 3[84], 1870, 5[94] 7[38], 7[62], 1871, 16[17], 16[21], 16[24], 1 872, 23[34], 19[111], 3[5], dentre outros.

mos a presença no desiderato dos órficos, dos pitagóricos e de Platão de introduzir um discurso em contraposição ao da aristocracia guerreira, conforme o encontrávamos em Homero, em Teógnis de Megara e em Heródoto, levando-nos a identificar a aristocracia sacerdotal com os cultos órfico-pitagóricos. Afinal, para Nietzsche, no que concerne à genealogia da moral, a expansão de uma moral de escravos remonta à distinção entre uma aristocracia sacerdotal e uma aristocracia guerreira, remete à luta travada entre as duas pela primazia das respectivas avaliações, terminando por nos mostrar que, ao declínio da aristocracia guerreira, seguiu-se a ascensão da aristocracia sacerdotal.

Convém lembrar que é por meio das narrativas da aristocracia sacerdotal, sucedâneas das narrativas da aristocracia guerreira, que, na ótica de Nietzsche, a alma humana ganha profundidade e se torna má, conforme o parágrafo 6 da primeira parte de *Genealogia da Moral*. No texto, encontramos a seguinte afirmação: “somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa* de existência humana, a sacerdotal, é que o homem se tornou um animal interessante, então apenas a alma humana *ganhou profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má*”.²⁷ Assim, ao lermos a *Genealogia da Moral* a partir do fio condutor histórico e das viagens de Nietzsche pelo mapa do passado, reconhecemos no discurso da aristocracia sacerdotal um ataque a Homero enquanto expressão dos valores da aristocracia guerreira, em consonância com o fragmento póstumo de 1871. Nele, Nietzsche escreve: “Triplo ataque contra Homero, (...), para suplantá-lo. Platão. Se apenas Platão nos tivesse sido transmitido desde a Antiguidade, nós julgaríamos Homero como julgamos os sofistas”.²⁸

A nosso ver, o ataque de Platão a Homero está diretamente relacionado com a Paideia presente e condutora do livro *A República*, enquanto propõe uma nova formação para o homem grego. Através da expulsão dos poetas e da alteração do sentido anteriormente conferido à virtude, o autor de *Górgias* transfere o valor para o plano imaginário por meio da introdução da ideia, transformando a visão grega dos deuses, do homem e do agir desse homem. O início da transposição coincide com o nascimento das seitas filosóficas na Antiguidade Grega, conforme o fragmento póstumo de 1872. Nele, Nietzsche remete a alteração no que tange ao modo de ser e de avaliar no espírito helênico à ascensão dos cultos pitagóricos e da ética socrática. No texto, o autor de *Ecce Homo* escreve:

O nascimento das seitas filosóficas na Antiguidade Grega.

Pela mais profunda transformação do espírito helênico. Começando pelos pitagóricos, com quem Platão aprendeu.

A Academia fornece o *tipo*. Estes são centros de oposição contra a vida helênica.

²⁷ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 6, p. 29.

²⁸ NIETZSCHE, *Oeuvres Philosophiques Complètes*, vol I, p. 467.

A superficialidade de toda ética pós-socrática! A profunda ética dos antigos helenos não podia ser expressa em palavras e em conceitos.²⁹

Se a transformação do mundo helênico teve início com os pitagóricos, não é com eles que ela tem termo, pois inicialmente, houve uma luta travada entre as aristocracias guerreira e sacerdotal em termos da primazia das avaliações e, por conseguinte, das respectivas morais. Ao seguirmos o fio condutor da história que realmente houve, encontramos como germe do levante dos escravos na moral os cultos órfico-pitagóricos enquanto seitas religiosas antigas contrapostas aos valores da aristocracia guerreira, momento que coincide com o uso distintivo de termos que designam a função sacerdotal como “puro” e “impuro”. Mas, como nos adverte Nietzsche, devemos ter cautela para não tomar os termos “puro” e “impuro” de modo demasiado amplo, isto é, não podemos transpô-los para nosso sistema de significação. Afinal, como ele afirma na primeira seção de *Genealogia da Moral*: “os conceitos da humanidade antiga foram inicialmente compreendidos de modo grosseiro, tosco, improfundo, estreito, sobretudo *assimbólico*”.³⁰ Puro é o homem que se lava e se proíbe certos alimentos enquanto o impuro não o faz, “pouco mais do que isso”,³¹ diz Nietzsche.

A descrição que se encontra tanto em Aristóteles e Diógenes Laércio quanto nos estudiosos da antiguidade grega que nos são contemporâneos corresponde quase literalmente às considerações trazidas por Nietzsche. No texto de Charles Kahn, *Pitágoras e os Pitagóricos*, encontramos uma lista de restrições dietéticas, assinalando a importância delas para os discípulos de Pitágoras. No que concerne à permanência e à influência das avaliações dos pitagóricos na Grécia, lemos: “O que essas tradições arcaicas refletem é uma maneira de vida em comunidade que parece ter persistido até o tempo de Platão”, acrescentando na sequência: “A sociedade pitagórica pode muito bem ter servido como inspiração para a instituição educacional que Platão, por sua vez, organiza como Academia”.³²

Somente no livro X da República Platão faz menção nominal a Pitágoras, mas o pensamento órfico-pitagórico o acompanha em praticamente todos os textos, tanto os que antecedem a proposição de uma república ideal quanto os que a ele se sucedem, como, particularmente, o *Timeu*. No diálogo *Górgias*, Platão diz, por meio de Sócrates, que: “Não faz muito tempo, ouvi de um sábio que presentemente estamos mortos”.³³ Em nota, o tradutor comenta que: “A ideia é pitagórica e órfica, talvez colhida, como as comparações adiante, nos escritos de Filolao, que expulso da Itália, ensinava em Tebas”.³⁴ Ao tratar de Filolao, Diogenes Laercio afirma sobre

²⁹ NIETZSCHE, *Oeuvres Philosophiques Complètes*, vol II, p. 192.

³⁰ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 6, p. 28.

³¹ *Ibid.*

³² KAHN, C. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 27.

³³ PLATÃO. *Górgias*. São Paulo: DIFEL, 1970, p. 131.

³⁴ BRUNA, Jaime. Nota 116. In: PLATÃO. *Górgias*, p. 131.

ele que: “Escreveu um livro, que é aquele que Platão, tendo passado na Sicília [...], comprou dos parentes de Filolao por 40 minas alexandrinas, e que deste livro copiou seu Timeu”.³⁵

V

Ao partirmos do fio condutor histórico em *Genealogia da Moral*, fomos conduzidos da distinção entre a aristocracia guerreira e a sacerdotal à presença das avaliações da segunda em detrimento da primeira em Platão. Isso nos possibilita compreender e explicar duas afirmações de Nietzsche em *Além de Bem e Mal*. Na primeira, encontrada no parágrafo 28 do livro, lemos sobre a importância de Aristófanes para a Grécia enquanto expressão do que nela havia de saudável e de libertador. Apresentando Aristófanes como um espírito transfigurador que traz em si a plena justificativa afirmadora do passado, Nietzsche enfatiza que é imprescindível compreender o que, para o filósofo genealogista, exige transfiguração e perdão; plausivelmente o autor antigo conduziu Nietzsche à reflexão sobre a natureza enigmática de Platão, haja vista que este, ao morrer, trazia consigo Aristófanes. No parágrafo, lemos:

E quanto a Aristófanes, esse espírito transfigurador e complementar, em razão do qual se *perdoa* toda a Grécia por haver existido, pressupondo que se tenha compreendido em profundidade tudo o que, no caso, exige perdão e transfiguração: — nada me fez refletir mais sobre a reserva e a natureza esfíngica de Platão do que esse *petit fait* felizmente conservado: que sob o travesseiro do seu leito de morte não se encontrou nenhuma “Bíblia”, nada egípcio, pitagórico, platônico – mas sim Aristófanes. Como poderia até mesmo um Platão suportar a vida – uma vida grega à qual ele disse não – sem Aristófanes?³⁶

Dramaturgo grego nascido em Atenas, considerado o maior representante da comédia antiga, em *As nuvens* Aristófanes compara Sócrates aos sofistas e o considera um charlatão, através da fala de Fidípides: “Blergh!, São uns velhacos, bem sei. Estás falando daqueles charlatães branquelos e de pés descalços, entre os quais estão o miserável Sócrates e Querefonte”.³⁷ Em outra passagem, em conversa com Estrepsíades, o discípulo, referindo-se aos ensinamentos de Sócrates, o faz em tom jocoso e depreciativo ao dizer:

DISCÍPULO: Mais cedo, um lagarto tirou-lhe um grande pensamento.

ESTREPSÍADES: [170] Como assim? Me conta.

³⁵ LAERCIO, D. *Vidas Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres.*, Tomo I, p. 166.

³⁶ NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, § 28, p. 36.

³⁷ ARISTÓFANES. *As Nuvens* (Trad. Raphael Zillig, versos 1 a 152), in *Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, nº 32, jan-jun, 2013, p. 1-98, p. 18.

DISCÍPULO: Quando ele investigava os trajetos e as revoluções da lua, à noite, com a boca aberta e a cabeça levantada, do telhado o lagarto cagou nele.

ESTREPSÍADES: Adorei isso de o lagarto cagar na cabeça de Sócrates!³⁸

É imprescindível perguntarmos o porquê de tais comentários depreciativos endereçados a Sócrates. Afinal, o mestre de Platão contrapunha-se aos sofistas e é, por todos, considerado o fundador da filosofia ocidental. Poderia ser um engano de Aristófanes, mas acreditamos que para o autor de *As Nuvens* estava em questão a formação do homem grego a desvirtuar-se progressivamente, seja através do discurso de Trasímaco, seja através do de Sócrates, já que nos dois casos encontramos o continuado distanciamento dos deuses olímpicos, do mito, da tradição épica. Convém lembrar que a escrita de Aristófanes se situa entre o início e o fim da Guerra do Peloponeso, isto é, entre o apogeu e o declínio de Atenas, e que ele considerava a sofística nascente uma contraposição e subversão dos preceitos religiosos, políticos e culturais que defendia. Fábio Amorim de Matos Júnior, em tradução comentada de *As Nuvens*, tece considerações que corroboram nossa argumentação ao afirmar que:

Um primeiro ponto, nesse sentido, inscreve-se na esfera da religião grega, mais especificamente no que diz respeito à veneração e ao culto dos deuses tradicionalmente evocados pela cidade. Em sua primeira apresentação, como era de se esperar, pai e filho aparecem em consonância com os preceitos da religião tradicional; como comprovam as frequentes juras que eles dirigem aos deuses reconhecidos pela *pólis*: seja a Zeus soberano e olímpico, evocado tanto por Estrepsíades (v. 1; 150; 330; 365) quanto por Fidípedes (v. 815; 1330); seja a Poseidon (v. 83) e a Dionísio (v. 90; 105), evocados por Fidípedes. Não obstante, tal disposição ver-se-á modificada tão logo eles, cada um a seu turno, submetam-se à iniciação no Matutatório. A partir de então, dois movimentos uníssonos advirão por meio da transformação das personagens: em um primeiro momento eles renegarão a existência dos deuses tradicionais; e, posteriormente, manifestarão culto às novas divindades, estranhas tanto à *pólis* quanto ao panteão helênico.³⁹

Ora, há mais de 100 anos, em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche tributava a Aristófanes a percepção da degeneração grega por meio de Sócrates, de Eurípidés e da nova música dos ditirambos. Conjugando nos três o sentimento de ódio, os vê converter a música em retrato imitativo da aparência. Na ótica do autor de *Ecce Homo*, a tragédia antiga desvirtuou-se devido à inserção da dialética socrática na cultura grega, levando-o a discorrer sobre a luta existente entre, de um lado, a consideração trágica do mundo e, de outro, a consideração teórica dele. Situando Aristófanes no primeiro e Sócrates no segundo, Nietzsche mostra como o continuado

³⁸ *Ibid*, p. 21.

³⁹ MATOS JÚNIOR, Fábio Amorim. *Tradução Comentada das "Nuvens" de Aristófanes*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP: [s.n.], 2020, p. 40-41.

avanço da ciência sobre o mito teve por decorrência a expulsão da poesia dos domínios formadores da Hélade e, com ela, o abandono da consideração trágica do mundo. No parágrafo 17 de *O Nascimento da Tragédia*, lemos: “o mito foi aniquilado e, como por esse aniquilamento, a poesia veio a ser expulsa de seu solo natural ideal, tornando-se daí por diante apátrida”.⁴⁰ Em um fragmento de 1871, 16 [17], intitulado “Os filósofos pré-platônicos”, o investigador da tragédia grega apresenta dez filósofos que antecedem temporal e discursivamente Sócrates e Platão como uma era paralela à da tragédia, dentro dos limites do helênico, como afirma. Ao final da lista, porém, apresenta Sócrates como o primeiro filósofo negativo e agressivo a romper com o modo de existência grego e, depois dele, “Finalmente, Platão”.⁴¹

Ora, Platão foi apresentado por Nietzsche nos fragmentos de 1871 como aquele que buscou suplantar Homero. Considerado um amálgama de elementos heraclitianos, pitagóricos e socráticos, desde os textos de 1870 Nietzsche vê na teoria das ideias a combinação das três vertentes. Mas, em *Além de Bem e Mal*, atribui a Platão a invenção e a propagação do puro espírito e do bem em si, considerado pelo autor de *Ecce Homo* como o pior e mais insistente erro já visto. Em nossa ótica, tal endereçamento deve-se à consolidação, com Platão, de uma nova proposta de formação do homem grego. Afinal, Platão expulsa os poetas de sua República, mostrando que a educação por eles introduzida deve ser banida de uma República Ideal, pois ao apresentarem as qualidades antropomórficas dos deuses, isto é, como tendo ira, desejo, maldade, cobiça e, ainda, metamorfoseando-se em algo menor, os poetas prestariam um desserviço à unidade e à coesão da república ao fazerem com que os modelos dela fossem vulneráveis ao invés de inquebrantáveis. De outra parte, a mesma vulnerabilidade expressa no herói pelos poetas, exigindo ser presenteado pelos feitos ao invés de fazê-lo conforme o que lhe cabe pela sua natureza, poderia comprometer a formação dos guardiões. Acrescente-se a isso as considerações que Platão tece sobre a música, cuja harmonia, conforme afirmação presente no Livro III, “deve imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra ...”⁴² Ao retomarmos essas afirmações, podemos entender a importância da instrução e da educação para formar o cidadão da república platônica, bem como para a unidade dela, pois é através da educação que se tornarão homens comedidos e capazes de perceber os preceitos que devem seguir. No capítulo III da *República*, afirma-se:

a república, uma vez que esteja bem lançada, irá alargando como um círculo. (...) uma educação e instrução honestas que se conservam tornam

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 104.

⁴¹ NIETZSCHE, *Oeuvres Philosophiques Complètes*, vol I, p. 463.

⁴² PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987, p. 128.

a natureza boa, e, por sua vez, naturezas honestas que tenham recebido uma educação assim, tornam-se ainda melhores que seus antecessores, sob qualquer ponto de vista, bem como sob o da procriação, tal como sucede com os outros animais.⁴³

Platão considera que aqueles que estão encarregados da cidade devem apegar-se a esse sistema de educação, evitando qualquer inovação que afete as regras estabelecidas para a ginástica e a música. Na ótica platônica, a educação tem um papel importante como impulso que, ao ser dado, determinará o que o educado irá seguir a fim de atingir um ponto perfeito e sólido. Por isso, não há necessidade do estabelecimento de leis para os homens de bem, já que eles as descobrirão por si mesmos, enquanto os demais poderão passar a vida inteira a fazer leis e a corrigi-las em busca de uma perfeição que, segundo esse entendimento, foi comprometida pela ausência de um impulso inicial, de uma educação que, de fato, prime pela honestidade. Daí a educação ser fundamental para a formação da cidade em termos de coesão e de honestidade de todas as partes que a compõe.

As afirmações encontradas, especialmente na *República* de Platão, no que concerne à proposta de uma nova formação para o homem grego, juntamente com a transformação do sentido de virtude e a invenção do puro espírito e do bem em si permitem-nos compreender e elucidar a segunda afirmação de Nietzsche em *Além de Bem e Mal*, em que ele menciona “a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o ‘povo’, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois o cristianismo é platonismo para o povo”.⁴⁴ Com ela entendemos o sentido da tensão do arco para Nietzsche, bem como da seta, da tarefa e da meta enquanto expressão do caminho por ele discursivamente seguido nos escritos de 1887. Inscrever-se na perspectiva de resgate das configurações morais que se efetivaram ao longo da história, buscando determinar o próprio valor da moral, caracteriza, por um lado, o empreendimento teórico de Nietzsche: “percorrer de alguma maneira com novos olhos, pondo questões inteiramente novas ao vasto e longínquo país escondido da moral — a moral que verdadeiramente existiu, que foi realmente vivida: não se tratava, com isso, por assim dizer, de *descobrir* esse país?”⁴⁵ O objetivo do filósofo alemão seria, desse modo, retirar as máscaras que encobriam sempre o sentido e o valor da moral pela própria exclusão de seu exame, resgatando a história efetiva da construção dela desde a aristocracia sacerdotal, dos cultos órficos-pitagóricos, até o cristianismo que tem nestes cultos o primeiro alimento.

Por outro lado, expressar e reafirmar a escolha há muito realizada desde o ano de 1869 e que permaneceu, a nosso ver, até 1888. Aquela que vê na

⁴³ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁴ NIETZSCHE, *Além de Bem e Mal*, Prólogo, p. 8.

⁴⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, Prefácio, § 7, p. 15.

Grécia de Homero, Píndaro, Ésquilo, Fídias e Péricles a expressão maior e singular da excelência cultural e humana, levando-nos a compreender o último parágrafo da primeira parte de *Genealogia da Moral* como confirmação da avaliação e da escolha de Nietzsche. Ali o filósofo afirma: “supondo que há muito tenha ficado claro o que *pretendo*, o que desejo com a perigosa senha inscrita na frente do meu último livro: ‘*Além do bem e do mal*’... Ao menos isso não significa: ‘*Além do bom e do ruim*’”.⁴⁶ Almejando colocar-se para além da interpretação que tem início com a aristocracia sacerdotal e conduz ao cristianismo, o autor de *Ecce Homo* permaneceria admitindo os juízos bom e ruim. Situar-se no domínio do bom e do ruim não implica a admissão da oposição bom e mau/bom e ruim, mas, a partir da exclusão dessa oposição, reconhecer a diferença como fundante do estabelecimento de valores e, nesse caso, propor bom e ruim como expressão mesma dessa diferença e de sua afirmação. Nela encontramos, historicamente, a eticidade do costume, a presença da aristocracia guerreira, dos deuses olímpicos e do mito enquanto caracterizando o modo exemplar do humano. A Nietzsche interessa verificar como se seguiu ao logos grego o logos cristão; como a partir de um dado momento histórico ocorreu a substituição da *Ilíada* e da *Odisseia* pela Bíblia e, com isso, a passagem da luz às trevas. Através do fio condutor da história, da genealogia debruçada sobre o cinza, Nietzsche descortina o presente por meio das tramas do passado. Ao fazê-lo, a nosso ver, jamais saiu da Grécia Antiga, ainda que nunca tenha, de fato, estado nela. Ao percorrer este lugar sem lugar, o filósofo, de fato, renuncia, como nos diz Habermas, “a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento”,⁴⁷ fincando o pé no mito enquanto o outro da razão. Afinal, nele Nietzsche encontra a exemplaridade do humano e depois dele o declínio. Na ótica do autor de *Ecce Homo*, em todas as épocas em que a humanidade associava a crueldade à festa e à alegria, seja para o prazer dos deuses “Que sentido tinham no fundo as guerras de Tróia e semelhantes trágicos? Não há como duvidar: eram *festivais* para os deuses”,⁴⁸ seja dos homens, sem incutir nela um valor depreciativo, não havia pessimismo na avaliação da vida. A existência era mais leve e alegre e o homem não sentia vergonha de seus impulsos. O peso e o pessimismo estão diretamente relacionados com o homem domesticado, aquele que nega a vida e os impulsos por deles se envergonhar. O pessimismo e o niilismo surgem a partir da moralização das noções de “culpa”, “consciência”, “dever” e dos demais valores da moral judaico-cristã, que vê nas manifestações espontâneas do homem algo imoral e, com isso, decreta a vergonha do homem diante do homem.

⁴⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, I, § 17, p. 55.

⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 125.

⁴⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da Moral*, II, § 7, p. 71.

Em conclusão, reconhecendo na narrativa judaico-cristã a condição humana enquanto expressão de uma doença, Nietzsche a ela se contrapõe em seu discurso filosófico, mostrando que, historicamente, à projeção de qualidades nobres nos deuses gregos substitui-se a projeção de um além-mundo, de um Deus universal que propaga a doença através da negação de tudo o que é eminentemente humano, o passado de guerras e correrias, em que se via no perigo um bem-estar e na paz um perigo, assimilando a vida sem negá-la. Ao perguntar: “Quem quer os deuses gregos?”, Nietzsche nos mostra que há somente uma resposta, qual seja, os senhores, que neles projetam as qualidades nobres. O que quer aquele que cria os deuses gregos? Expressar a força, a vontade de potência afirmativa, afirmar a diferença. O objetivo maior na criação de tais deuses é o anuir à existência, inclusive com todos os seus sofrimentos, associando a dor ao prazer e, com isso, mantendo-a na exterioridade, permitindo ao humano viver plenamente sem incluir na vida as noções de culpa, de dever e de falta, compreendendo a crueldade como uma festa. A questão “Quem quer o Deus cristão?” aponta para o tipo escravo como fiel cultuador, como um tipo que precisa negar o outro para conseguir afirmar-se. A divisa entre eles remonta à oposição valorativa presente entre a aristocracia guerreira e a aristocracia sacerdotal. Daí a distinção radical na obra de Nietzsche entre o logos grego que corresponde ao apogeu helênico enquanto produção de um tipo forte, nobre, e o logos cristão que se encontra de modo germinal nos cultos órfico-pitagóricos, e em seguida na narrativa de Platão, até constituir-se na visão cristã do mundo, remetendo desde o surgimento a um tipo fraco, vil.

Referências

ARISTÓFANES. As Nuvens (Trad. Raphael Zillig, versos 1 a 152), in *Cadernos de Tradução*, Porto Alegre, nº 32, jan-jun, 2013, p. 1-98.

BRUNA, Jaime. Nota 116. In: PLATÃO. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: DIFEL, 1970.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HERÓDOTOS. *História* (Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury). Brasília: UnB, 1985.

HERODOTUS. *The History of Herodotus* (Translated into English by G. C. Macaulay). The Project Gutenberg EBook of The History of Herodotus, by Herodotus. 2013. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/2707>. Acesso em 26 de abril de 2024.

HERODOTO. *Los Nueve Libros de la Historia* (Trad. P. Bartolomé Pou). Elaleph.com, 2000. Disponível em www.elaleph.com. Acesso em 26 de abril de 2024.

- KAHN, C. *Pitágoras e os Pitagóricos* (Trad. Luís Carlos Borges). São Paulo: Loyola, 2007.
- LAERCIO, D. *Vidas Opiniones y Sentencias de los Filósofos más Ilustres* (Trad. José Ortiz Y Sanz). Buenos Aires: EMECÉ, 1947, Tomo I-II.
- MATOS JUNIOR, Fábio Amorim. *Tradução Comentada das “Nuvens” de Aristófanes*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP: [s.n.], 2020, p. 40-41.
- NIETZSCHE, F. *Oeuvres Philosophiques Complètes*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1971/1997, 18 vols.
- NIETZSCHE, F. *Para Além de Bem e Mal* (Trad. Paulo César Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral* (Trad. Paulo César Souza). São Paulo: Brasiliense, 1987.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos Póstumos 1885-1887*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano, II* (Trad. Paulo César Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia* (Trad. J. Guinsburg) 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* (Trad. Paulo César Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- OLIVEIRA SILVA, M. Heródoto e suas histórias, in *Revista de Teoria da História*, Ano 7, Número 13, junho/2015, Universidade Federal de Goiás, p. 39-51.
- PLATÃO. *Górgias* (Trad. Jaime Bruna). São Paulo: DIFEL, 1970.
- PLATÃO. *A República* (Trad. Maria Helena da Rocha Pereira), 5 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.
- RAGUSA, G.; BRUNHARA, R. Paideia na ‘lírica’ grega arcaica: a poesia elegíaca e mélica, in *Filosofia e Educação [RFE]* Volume 9, Número 1, Campinas, SP, fevereiro-Maio de 2017, p. 45-62.