

# Tradução

Ciência e ascese no último Nietzsche. *Para a genealogia da moral*, Terceira dissertação, parágrafos 23 ao 28

**Eder Ricardo Corbanezi**

Professor de Filosofia da UFSCar  
edercorbanezi@hotmail.com

Andreas Urs Sommer

## GM III 23

Em seu início, GM III 23 retoma o motivo do precedente parágrafo 22, segundo o qual o “padre ascético” corrompeu, junto com a “saúde da alma”, também o “gosto” (392, 31; 393, 1)<sup>1</sup>, o que ali se ilustra com os exemplos do Novo Testamento e dos (primeiros) cristãos. No entanto, GM III 23 modifica o assunto: em vez do “padre ascético”, agora se fala outra vez diretamente do “ideal ascético” (395, 11, trad. RRTF), que é responsável por essa corrupção da saúde e do gosto – e que “corrompeu ainda uma terceira coisa, uma quarta e uma quinta, uma sexta” (395, 12, trad. RRTF), sem que o proeminente eu que aí aparece diga de que se trata nesse caso. É que aqui não se abordam os efeitos desse ideal, mas exclusivamente o que “ele *significa*, o que ele deixa adivinhar, o que, por trás dele, sob ele, nele, está escondido, aquilo de que ele é a provisória, indistinta expressão, carregada de pontos de interrogação e de mal-entendidos” (395, 16-19, trad. RRTF). Com isso, a questão fundamental da *Terceira dissertação*, que, contudo, havia colocado o ideal no plural, é retomada (cf. NK 339, 9)<sup>2</sup> e especificada: a questão da significação do ideal ascético não é apenas a questão de sua relevância no sentido de seu efeito histórico – na verdade, supostamente, trata-se menos dessa questão, embora anteriormente a *Terceira dissertação* tenha em larga medida se ocupado desses efeitos e os tenha utilizado com o intuito fundamental de descreditar o ideal em questão. São precisamente as consequências que fazem tão má figura. Em GM III 23, a pergunta pela significação equivale à pergunta por algo que está por trás, escondido, não revelado pela superfície do ideal. O que isso deveria ou poderia ser – eis o que diz de modo totalmente explícito apenas o último parágrafo do livro, a saber, a “*vontade de nada*”

1 As informações sobre as páginas e as linhas no texto dizem respeito a: GM = NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift [1887]. In: \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden* [= KSA]. COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). V. 5. Berlin: De Gruyter, 1999, pp. 245-412. [Nota do tradutor: para as citações de Nietzsche, foram utilizadas as seguintes traduções: 1) NIETZSCHE, F. *Para a genealogia da moral: um escrito polêmico* [...]. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (doravante RRTF). São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000; 2) NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza (doravante PCS). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.]

2 SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin, Boston: Heidelberg Akademie der Wissenschaften, 2019.

(GM III 28, KSA 5, 412, 11, trad. RRTF), enquanto GM III 23, mais vago, fala que o ideal ascético tem “um *alvo*” (395, 29, trad. RRTF) a que tudo o mais se subordina – trata-se do nada? Esse ideal aparece como o que há de mais potente sobre a terra, embora ou porque ele acredita em “sua prerrogativa diante de toda potência” (396, 5, trad. RRTF) e reclama para si uma “*distância hierárquica* em vista de toda potência” (396, 6, trad. RRTF) (o que soa como uma paráfrase daquela divisa aplicada ao soberano, cunhada conforme Jó 41, 24 – Lutero: 41, 25 – e que figura sobre o frontispício do *Leviatã* de Thomas Hobbes de 1651: “Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei”; “não há sobre a terra potência que se possa comparar com ele”).

Entretanto, o eu vê-se interrompido por um “homem”. Este lhe objeta que há muito se encontra ativa uma contraforça que colocou o ideal ascético em seu devido lugar e que triunfou sobre ele. Trata-se de “nossa inteira *ciência* moderna” (396, 16, trad. RRTF), que acredita completamente em si própria e que abandonou todos os conceitos teológicos e negadores da vida. O eu, todavia, não considera válida semelhante objeção; ele toma por mero “alarido e tagarelice de agitadores” (396, 22, trad. RRTF) esse entendimento que inúmeros representantes da ciência têm de si próprios, entendimento que se difundiu com amplitude desde o Iluminismo e, em particular, no século 19. Verdadeiro é antes o oposto: a ciência não tem ideal algum nem confiança em si própria, mas, “onde ela é ainda, em geral, paixão, amor, brasa, *sofrimento*” (396, 32, trad. RRTF), aí expressa ela precisamente o ideal ascético mesmo. Para o falante, não vale como argumento o fato de haver “povo bravo e modesto de trabalhadores também entre os eruditos de hoje” (397, 2, trad. RRTF), o qual está, em seu pequeno domínio, satisfeito consigo próprio e com os seus. Isso nada prova em favor da ciência como um todo, que, quando não é a mais nobre expressão do ideal ascético – “trata-se então de casos raros, nobres, seletos demais” (397, 15, trad. RRTF) –, apenas esconde uma variedade de afetos e de sentimentos negativos, uma “*intranquilidade* da ausência de ideal” (397, 19, trad. RRTF), de modo que, na incansável atividade de muitos eruditos, nada mais há a reconhecer senão “autoensurdecimento” (397, 27, trad. RRTF). Como prova, o eu apresenta a elevada sensibilidade dos eruditos, presenciada por ele próprio em suas relações, diante de crítica ao campo, seja ela autêntica ou presumida. Tal sensibilidade mostra que aqui se trata de “*sofredores*” (397, 34, trad. RRTF), os quais, como ensurdecidos, temem “*chegar à consciência...*” (398, 2, trad. RRTF).

De acordo com a resposta do eu à objeção do “homem”, há, portanto, três tipos de cientistas: mencionados em primeiro lugar são aqueles que, revelando-se raros, incorporam o ideal ascético em sua forma mais sublime e nobre. Os parágrafos subsequentes tratam deles em maior profundidade, a fim de compreender de maneira mais exata esse tipo específico de asceta. Mencionados em segundo lugar são os trabalhadores científicos que não sofrem nem são apaixonados, mas sim satisfeitos e bem resolvidos consigo mesmos. Tal satisfação – embora este segundo grupo talvez constitua, em termos numéricos, a maior parte da comunidade científica – não é admitida como argumento pelo falante, sem que este explique por que não. No caso dos cientistas do terceiro grupo, em que predominam a insatisfação e a intranquilidade, porque eles sofrem em segredo e utilizam a ciência somente para sedar a si mesmos, o eu recorre a uma suspeita psicológica como argumento, que se apoia apenas na experiência pessoal do contato com semelhantes cientistas. Permanece inexplicado por que,

quanto ao caráter global da ciência e quanto à sua idealidade ascética ou antiascética, esse argumento deve ter maior peso do que as observações referentes ao segundo grupo, o dos cientistas satisfeitos. No que diz respeito tanto aos satisfeitos como aos insatisfeitos, não está claro se o estado deles se encontra em alguma relação causal com o que fazem profissionalmente – ou se o que fazem como profissionais, ou seja, ciência, é particularmente apropriado para remediar o mau estado deles paliativamente, se não terapêuticamente, ou ainda, em outro caso, para propiciar-lhes o bem-estar. Não poderiam eles fazer algo totalmente diverso da ciência – ser comerciantes ou lavradores e também estar satisfeitos ou insatisfeitos consigo e com os seus? Considerado com exatidão, o estado do terceiro grupo diz tão pouco acerca da relação entre a ciência e o ideal ascético quanto o estado do segundo grupo. Em todo caso, do sofrimento dos pertencentes ao terceiro grupo não se segue que estejam entregues ao ideal ascético porque são cientistas. A ciência não lhes inspira nenhum ideal, mas apenas lhes serve para canalizar e atordoar os afetos. Mesmo assim, em oposição à objeção formulada pelo “homem”, pode-se deduzir daí que a ciência normalmente tem um ideal muito fraco e não pode oferecer uma alternativa ao ideal ascético. Por certo, tem de preocupar-se com a ciência e com a sua infiltração ascética somente aquele que aceita como diagnóstico indiscutível o predomínio enorme e invasivo do (singular!) ideal ascético, tal como se afirma em GM III 23. Se alguém tivesse de colocar em dúvida tal diagnóstico, seria possível também argumentar que a ciência não tem nada a ver com ascese ou com antiascese e que o seu ideal – verdade – não tem relação, nem negativa nem positiva, com o ideal ascético. É precisamente para destruir semelhante objeção desde o princípio que se esforça o parágrafo seguinte. Nele, encontra-se em primeiro plano o grupo de cientistas mencionado em primeiro lugar, embora em GM III 23 se afirme que a sua ocorrência é tão rara que, em relação a ela, “o juízo global” sobre a ciência não poderia “ser vergado” (397, 16, trad. modificada de RRTF).

### **GM III 24**

Inicialmente de modo interrogativo, GM III 24 retoma o que GM III 23 na realidade já revelou, na medida em que este parágrafo pergunta se o previamente mencionado como primeiro grupo de cientistas – isto é, “aqueles casos mais raros” (398, 4, trad. RRTF), que são animados por forte paixão – incorpora, “talvez, os *adversários* procurados do ideal ascético, seus *contraidealistas*” (398, 6-8, trad. RRTF). GM III 23 já destacou que eles não são os referidos adversários, mas, pelo contrário, permanecem até mesmo comprometidos com o ideal ascético, embora ali não se indique com clareza até que ponto tal é o caso. Retomando esse ponto, GM III 24 faz ver que, a julgar pela “crença” desses “descrentes”, eles seriam de fato os inimigos do ideal ascético. Mas precisamente essa crença desperta a desconfiança do “nós”, que aqui entra no lugar do “eu” predominante em GM III 23, visto que uma crença firme constitui justamente um forte indício de que o acreditado seja inverossímil. Esses “espíritos livres” (399, 3, trad. RRTF), livres aparentemente no mais alto grau, não são o que presumem ser, “*pois acreditam ainda na verdade...*” (399, 11, trad. RRTF). Eles não realizam o que os assassinos conseguiram, a saber, anular a crença na verdade. Essa “incondicional vontade de verdade é a *crença no próprio ideal ascético*” (400, 9-11, trad. RRTF). E, na mesma proposição,

acrescenta-se ainda um esclarecimento: trata-se de um “imperativo inconsciente” (400, 11, trad. RRTF), e essa crença é a crença “em um valor *metafísico*, em um valor *em si da verdade*” (400, 12-14, trad. RRTF). Por meio da referência a *A gaia ciência* e ao Prefácio da nova edição de *Aurora*, tal conhecimento deve tornar-se plausível com a indicação de que Deus e verdade se identificaram durante muito tempo, mas, com a morte de Deus, essa identificação caducou e agora a ciência precisa de uma nova “justificação” (401, 11, trad. RRTF). O “nós” determina agora isto como a sua “própria tarefa”: o “valor da verdade deve [...], experimentalmente, ser *posto em questão*” (401, 24, trad. RRTF).

Por mais que no século 21, após 150 anos de exercício de desconstrução e de crítica em relação à metafísica, a ligação entre vontade de verdade científica e ideal ascético pareça compreensível, não se deve ignorar que tal ligação levanta algumas dificuldades, às quais o “eu” acena com autocitações. Antes de tudo, toda forma de concentração, de foco em algo único, com forçoso descuido de tudo mais que há no mundo, estaria sob a suspeita de contaminação pelo ideal ascético. Em sua paixão, os poucos cientistas querem uma única coisa, precisamente a verdade, e estão prontos para fazer grandes sacrifícios por ela. Todavia, eles não precisam de modo algum acreditar forçosamente em uma verdade que tenha algo a ver com Deus – essa equiparação cristã e platonizante raramente foi mais do que uma metáfora –; tampouco precisam eles acreditar em uma entidade metafísica denominada verdade, mas simplesmente querer aplicar a sua aspiração por conhecimento na investigação em busca de ‘afirmações verdadeiras’ ou ‘fatos verdadeiros’. Que com isso eles renunciem a outras coisas – por exemplo, a diversões que a vida normalmente não lhes oferece – é de fato manifesto, mas de forma alguma demonstra uma coação para negar o mundo ou para afirmar um além, coação que a *Terceira dissertação de Para a genealogia da moral* vê instalada nos ideais ascéticos. O cientista apaixonado considera tudo em favor de seu interesse pelo conhecimento – mas também não o faz todo artista, todo filósofo, todo político que se dedique a algo? GM III 24 supõe que o conceito de verdade do cientista apaixonado seja metafísico, mas o comprova apenas com a antiga igualação teológica entre Deus e verdade, igualação que, após a morte de Deus tanto quanto antes, pode ser muito indiferente ao cientista: provavelmente ele não quer “a verdade”, um monstro metafísico, mas pesquisar fatos para formular a respeito deles afirmações verdadeiras, científicas. Ele realmente precisa, de maneira forçosa, de um ideal superior – para o que, até o momento, apenas o ideal ascético se encontra à sua disposição? A ligação entre ideal ascético e aspiração científica por afirmações verdadeiras é por certo colocada em cena de modo vistoso em GM III 24, mas não é nem extraída de maneira dedutiva nem tornada irrefutável por indução.

### **GM III 25**

GM III 25 começa com um decidido “Não!” (402, 2, trad. RRTF), nomeadamente como resposta à conjectura, já rejeitada nos dois parágrafos precedentes, de que justamente a ciência seria a adversária natural do ideal ascético. Com isso, a ciência aparece como constitutivamente fraca e oscilante, sendo que ela “nunca é criadora de valores” (402, 9, trad. RRTF), mas antes carece de um ideal de valor. E, se surge a impressão de que a ciência combate o ideal ascético, essa luta, na verdade, toca apenas o seu “revestimento”

(402, 14, trad. RRTF) exterior – portanto, algo como a religião cristã – e revitaliza o ideal precisamente porque a ciência se encontra sobre o mesmo fundamento que ele, a saber, a “superestimação da verdade” (402, 19, trad. RRTF). Quem pergunta pelo valor do ideal ascético pergunta também pelo valor da ciência, que quer verdade – à diferença da arte, regida pela “*vontade de engano*” (402, 30, trad. RRTF). Para antecipar uma resposta negativa à estimativa de valor, antes de propagar uma tese histórico-filosófica, o eu começa por mencionar o “empobrecimento da vida” (403, 8, trad. RRTF) que se faz notar em cientistas tão esforçados em prol da “*seriedade*” (403, 11, trad. RRTF) e que é associado a problemas de metabolismo. Assim, são épocas de declínio os períodos em que eruditos e, com eles, a ciência se tornem socialmente dominantes. O “não!” inicial é mais uma vez pronunciado (403, 24) e seguido pela afirmação de que a “ciência moderna” é “por enquanto a *melhor* aliada do ideal ascético” (403, 24-26, trad. RRTF). O que virá após a ciência “moderna”, que procede com tal seriedade patética – e o que ocorrerá após o “por enquanto”, eis o que devem perguntar os leitores aos quais GM III 24 lembrou que Nietzsche também foi o autor de um livro que traz no título a divisa “*gaia ciência*”.

A segunda metade de GM III 25 trata das “*célebres vitórias*” (403, 33, trad. RRTF) que em aparência a ciência conquistou sobre o ideal ascético, com as quais, entretanto, ela apenas contribuiu para o seu efetivo fortalecimento. Como principal exemplo serve ali a substituição da imagem de mundo cristã e geocêntrica pela imagem de mundo copernicana e heliocêntrica, com a qual a astronomia finalmente exilou o homem num rincão mais longínquo do universo – do mesmo modo que a pesquisa biológica ensinou a entender o homem como animal entre animais. As consequências são a humilhação do orgulho humano e o seu autorrebaixamento, de tal modo que o eu pode progredir rapidamente para a generalização segundo a qual “toda ciência” aspira por “dissuadir o homem do apreço que teve até agora por si” (404, 26-29, trad. RRTF). Com isso, a ciência revela-se quase que como uma passagem ideal para o ideal ascético, o que claramente se faz de modo conclusivo com Kant e com seus epígonos, os quais teriam por certo eliminado os antigos conceitos teológicos, mas apenas para encontrar um novo “caminho dissimulado” (405, 12, trad. RRTF) para o antigo ideal. Agora, do não-saber, do não-poder-saber, extrai-se uma vez mais, magicamente, um descarado Deus (ver 405, 25 e seguintes).

A incursão pela história da ciência – que em larga medida deixa de lado como o homem desde o Renascimento também cresceu em autoconsciência graças à ciência e que apenas soma doenças narcisísticas – deve tornar irrefutável a posição enunciada no início, segundo a qual a ciência é demasiado fraca para formar os próprios valores e por isso não pode liberar-se do controle dos valores estabelecidos. A desilusão em virtude do próprio lugar periférico no universo deve expor a ciência e seus atores à força paralisante do nada, à qual ela só pode opor-se caso homenageie novamente o ideal ascético – com um Deus novo e adornado. As evidências da história da ciência apresentadas podem parecer um pouco fracas para tantas consequências de tão vasto alcance na história da mentalidade.

## GM III 26

Infectadas pelo ideal ascético, como quer comprovar GM III 26, encontram-se não apenas as ciências naturais e a filosofia, mas também a história enquanto ciência. Em uma fórmula hoje predominante, ela prescreve-se a si e aos seus leitores quase que um choque gelado: ela renuncia a todo juízo, não vai além da descrição e penetra de forma niilista regiões em que o gelo eterno domina: “Há apenas neve, a vida emudeceu; as últimas gralhas que se fazem ouvir dizem ‘Para quê?’, ‘Em vão!’, ‘Nada!’ – nada mais cresce ou medra” (406, 9-11, trad. PCS). A outra fórmula contra a qual o eu falante expressa forte aversão não pode efetivamente combinar com o nada e por isso oscila entre vida e ideal ascético. “Contemplatividade” (407, 10, trad. PCS) em vez de fria descrição é o lema dessa forma de historiografia, que, porém, nada mais é do que “lúbrico ‘eunuquismo’ diante da história” (407, 10, trad. PCS). A decidida repugnância a esse tipo de história conduz pouco a pouco a um diagnóstico do presente que vê a Europa em sua totalidade marcada por uma doentia necessidade de estimulantes, por um falso heroísmo e idealismo, que, se fosse para apresentar uma sarcástica proposição aos esforços missionários religiosos e culturais dos estados imperialistas da Europa, poderiam ser bens ideais de exportação colonial: “Evidente que com esta superprodução abre-se uma nova possibilidade de *comércio*, evidentemente há um novo ‘negócio’ a fazer com pequenos ídolos de ideais e correspondentes ‘idealistas’” (408, 16-19, trad. PCS).

Portanto, também lá onde, de acordo com as proclamações desse segundo grupo de historiadores, a vida parece tornar-se mais enfática, o eu, que fala enfurecido, pressente uma fraude, a saber, uma forma particularmente pérfida da eficácia do ideal ascético. E essa camuflagem não aparece como um problema específico da historiografia, mas como uma deficiência da cultura em sua totalidade, incluindo os “novos especuladores em idealismo, os antisemitas” (407, 24, trad. PCS), que vão de par com o “*definhamento do espírito alemão*” (407, 32, trad. PCS) e com o nacionalismo transbordante.

### GM III 27

Discutidos nos dois parágrafos anteriores, os pormenores do diagnóstico relativo à ciência e à sociedade são colocados de lado em GM III 27 como secundários em comparação com o verdadeiro “problema da *significação* do ideal ascético” (408, 28, trad. RRTF). Decisivo é que, “na esfera mais espiritual, [...] por enquanto” (409, 4, trad. RRTF), apenas uma forma autêntica de adversários contrastaria com o ideal ascético, a saber, “os comediantes desse ideal” (409, 6, trad. RRTF). Entretanto, permanece indeterminado quem são tais “comediantes”: supostamente, devem-se excluir aqueles que travestem o ideal, como aquela espécie de historiadores indiferentes criticada em GM III 26, que quer ao mesmo tempo a vida e o ideal ascético, “*parfum Renan*” (406, 31, trad. PCS); supostamente, também aqueles “*comediantes do ideal cristão-moral*” – que “deveriam ser exportados hoje da Europa” (408, 14, trad. PCS) para se ter de novo ar decente na Europa –, os quais, de modo manifesto, não prejudicam o ideal ascético. Em vez disso, pergunta a si mesmo o leitor, pensa-se num gaio cientista – e o próprio Nietzsche talvez desempenhe o papel de tal comediante, como, por exemplo, em *Assim falava Zaratustra?* Ou talvez em *Para a genealogia da moral?*

Em contraste com os comediantes encontram-se aqueles que, com a vontade de saber e com a ciência, ostentam a seriedade acima de tudo, aqueles que, em seu “ateísmo” (409, 10, trad. RRTF), renunciam a todas as ilusões e a todos os ideais – aqueles que abrem mão de tudo, à exceção da própria “*vontade de verdade*”: “Essa vontade, porém, esse *resíduo* de ideal, é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação” (409, 10-13, trad. RRTF). O “nós”, que se coloca entre os “homens mais espirituais” (409, 15, trad. RRTF) – enquanto eles não entram em qualquer relação de identidade com os eficazes combatentes do ideal, os comediantes! – praticam a proibidade ateísta e abandonaram a “mentira da *crença em Deus*” (409, 22, trad. RRTF), e a bem da verdade, conforme se ilustra com uma citação de *A gaia ciência*, em consequência de uma posição originalmente ligada a uma proibidade cristã em alto grau, sendo que a proibidade se desenvolveu nas Índias e, de maneira paralela, levou à eliminação dos deuses. Trata-se de um devir autorreflexivo no processo histórico-universal que parece uma paródia do autodesenvolvimento do espírito em Hegel.

De modo apodítico, GM III 27 anuncia que “grandes coisas vão ao fundo por si”, isto é, elas se autossuprimem, “assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘autossuperação’” (410, 13-15, trad. RRTF). De onde provem essa “lei” e onde mais ela aparece, além da história religiosa e espiritual, GM III 27 deixa-o em aberto para, no lugar de tais precisões, afirmar que o cristianismo, como estrutura dogmática e como dogma, destrói-se por sua própria “moral” – mas, “*como moral*”, ainda deve ser destruído (410, 19, trad. RRTF). Agora, a “veracidade cristã” (410, 21, trad. RRTF) volta-se para si mesma e pergunta o que significa “*toda vontade de verdade*” (410, 24, trad. RRTF) – “significar”, por sua vez, considerado pelo menos em duplo sentido, a saber: que relevância tem essa vontade e o que ela esconde. E, ao final, aqueles que são designados pelo “nós” exercem um gesto de autoconhecimento: neles, a vontade de verdade toma “consciência de si mesma *como problema*” (410, 29, trad. RRTF). O exercício não permanece exercício, se se pergunta “que sentido teria *nosso ser inteiro*” (410, 27, trad. RRTF), caso não tivesse ocorrido precisamente essa tomada de consciência do problema: “Nesse tomar-consciência-de-si da vontade de verdade vai de agora em diante – disso não há dúvida nenhuma – a moral *ao fundo*” (410, 30-32, trad. RRTF): eis o destino da história universal nos próximos dois séculos.

Ainda uma vez, GM III 27 salienta com considerável pompa retórica a conexão entre vontade de verdade e ideal ascético, já afirmada nos parágrafos anteriores, mas não pode demonstrá-la de modo irrefutável. Leitores atentos da *Terceira dissertação* objetarão, por exemplo, que o padre ascético não é animado pela vontade de verdade, mas sim pela vontade de ilusão. Por que então a vontade de verdade deve expressar o ideal ascético? Apenas porque ele é focado e, portanto, renuncia a muitas coisas para impor-se? Toda forma de concentração seria então ascética. Ou porque ele estaria disposto a sacrificar tudo pela verdade, portanto até mesmo a vida, por exemplo? Mas seria apropriado opor “verdade” e “vida”? Até que ponto “verdade” e “vida” se encontram num mesmo nível, de maneira a que possam estorvar-se e concorrer? Outras dificuldades são evidentes:

1. De que verdade se está falando? Apenas da grande verdade metafísica – Deus como verdade – ou também da verdade em sentido mais modesto, quer dizer, da ciência como busca por proposições verdadeiras ou pelo menos verossímeis? Nesse sentido, também uma ciência pós-metafísica busca a verdade. Acrescente-se ainda que essas pequenas verdades aniquilam grandes verdades – *minutiae* da crítica histórica da Bíblia ou da pesquisa astronômica podem provocar o desmoronamento de um sistema dogmático inteiro.
2. Se a vontade de verdade aniquila as falsas verdades (metafísicas), ela dirige-se para as verdades morais e as aniquila, sugere GM III 27. Em que medida? Por exemplo, na medida em que “nós” reconhecemos que nossas convicções morais – tais como a igualdade de direito entre todos os homens – não são verdadeiras e, por isso, “nós” renunciemos a elas? Não “verdadeiro” em algum sentido metafísico ou como pequena verdade empírica factual?
3. Supondo que a vontade de verdade seja expressão do ideal ascético, por que não deveríamos “nós” deter essa vontade, antes de ela destruir a moral? Por que deveríamos permanecer submissos à vontade de verdade? Não deveríamos desistir dela, em vez de sacrificar-lhe a moral?
4. A vontade de verdade deve ser frustrada pela vontade de inverdade ou de ilusão, como ocorre, de modo característico, na arte (ver GM III 25, KSA 5, 402, 27-30)? Devêssemos “nós” querer a inverdade, não teríamos então de saber o que é a verdade? Então “nós” permaneceríamos presos à verdade. A vontade de ilusão como vontade artística seria de fato uma resposta não ascética à vontade de verdade existente até agora, mesmo sendo também o artista um mestre da focalização e da concentração, as quais determinam o hábito do asceta? GM III 2 a 5 tentam precaver-se em relação a esse ponto e, apesar de algumas exceções, não considerar os artistas como comprometidos de forma genuína com o ideal ascético.
5. Ou a resposta à vontade de verdade seria uma vontade de in-verdade, portanto de indiferença em relação à questão da verdade? A solução seria uma radical relativização da questão da verdade, para opor-se ao dilema da negação, a qual se prende indissolúvelmente à vontade de verdade?
6. Nesse contexto, como fica então a *Genealogia da moral* em seu conjunto, já que essa obra se apresenta como sendo animada por uma vontade de verdade – já que ela quer informar sobre a verdadeira história da moral, à diferença dos genealogistas existentes até então, que só difundiram falsidades? Nessa obra, encontra-se ao mesmo tempo em operação uma vontade de ilusão típica da arte ou da gaia ciência, operação essa que consiste em arranjar, ajustar, mudar as coisas de acordo com as circunstanciais necessidades de demonstração, além de manipular os leitores com desvios e argumentos aparentes? E por fim:

7. O que acontece com o “nós”, se é nesse “nós” que a vontade de verdade se manifesta como “*problema*” (410, 29) e se é precisamente nesse ponto que se revela o verdadeiro “sentido” (410, 28, trad. RRTF) da existência desse “nós”? Em *Para a genealogia da moral* desaparece a diferença semântica entre “sentido” e “significação”. Se a pergunta inicial pela significação dos ideais ascéticos é também a pergunta pelo sentido que eles têm para a vida – então, no caso do “nós”, esse sentido residiria precisamente no tornar-se problemático.

### GM III 28

GM III 28 retoma o conceito de sentido do parágrafo precedente, no qual se fala sobre o sentido da existência do “nós”, isto é, em si mesmo trazer à “consciência” o “*problema*” da “vontade de verdade” (410, 28-30, trad. RRTF). Agora, porém, já não se trata daqueles poucos designados pelo “nós”, cujo sentido como espíritos filosóficos talvez seja muito específico, mas sim do homem como tal. “Sentido” e “alvo” (411, 5, trad. RRTF) acoplam-se intimamente e se condensam na pergunta: “para que em geral homem?” (411, 6, trad. RRTF). Para essa pergunta, houve até então somente uma resposta, a saber, a resposta do ideal ascético, a qual suspeitava que tudo seria “em vão!” (411, 9, trad. RRTF). À exceção do ideal ascético, o homem nunca teve uma resposta para a pergunta pelo sentido. Ele sofreu do problema do sentido, e, ademais, atestasse em GM III 28 – implicitamente com Buda e com Schopenhauer – a predominância do sofrimento na existência humana. O verdadeiro problema, entretanto, não é o sofrimento, mas a ausência de sentido do sofrimento – o fato de que não se sabia, para além do ideal ascético, para que se sofria. E, de acordo com GM III 28, o ideal ascético deu respostas virtuosas: ele inventou a “perspectiva da culpa” (411, 30, trad. RRTF) e, eis o ponto principal, conservou o querer: “a vontade mesma estava salva” (412, 3, trad. RRTF). A vontade salva, porém, é uma “vontade de nada” (412, 11, trad. RRTF): “o homem prefere ainda querer o *nada*, a não querer...” (412, 15, trad. RRTF).

Segundo a exposição de GM III 28, o sofrimento não deve ser nem silenciado nem suprimido. Sofrimento e vontade – também nesse ponto se encontra, não mencionado, o apadrinhamento de Schopenhauer – são manifestamente características fundamentais da existência humana, embora aqui não se elucide em detalhes essa antropologia específica (nem se pergunte por suas possíveis condições culturais). No tocante ao sofrimento, não entra em jogo nenhuma estratégia de alívio, como, por exemplo, a negação estoica ou a redução epicurista da tensão como opções de instituição de sentido. E, de modo explícito, não se fala da ausência de sentido da vida, mas apenas da ausência de sentido do sofrimento. Apenas o sofrimento precisa de um “*para-quê*” (411, 19, trad. RRTF) – e até agora somente o ideal ascético ofereceu esse “para-quê”.

Diante do tom moderado, é possível sentir-se propenso a dizer que em GM III 28 Nietzsche deixou de lado seu rancor contra a ascese em si e agora se agita apenas contra a posição do ideal ascético como finalidade e como sentido absolutos. Mais ainda, a ascese poderia ser um meio para uma finalidade superior (eventualmente, até mesmo um meio necessário). Permanece em aberto o que poderia ser essa finalidade, assim como o que poderia eliminar a ausência de sentido do sofrimento. Claro é apenas o

seguinte: trata-se de uma finalidade fabricada, fixada, uma ficção – como a arte (ou ainda como a religião). Naturalmente, o sofrimento não tem finalidade nem sentido.

Na leitura do último parágrafo de *Para a genealogia da moral* nota-se quão enfática é a afirmação de que até o momento inexistiu uma alternativa à atribuição de sentido ao sofrimento oferecida pelo ideal ascético. Em toda a *Terceira dissertação* de *Para a genealogia da moral*, Nietzsche não indicou com frequência alternativas, como, por exemplo, no caso dos fortes, que atribuem um sentido alternativo ao sofrimento? A afirmação de que houve somente uma instituição de sentido e a recusa de indicar uma alternativa no capítulo conclusivo constituem uma provocação e um desafio aos leitores. Contra essa afirmação, eles devem formular o seu decisivo não, após três dissertações de longa instrução oferecida por Nietzsche. Não, existem alternativas, há o sentido do sofrimento pela arte, pela filosofia ou por algo semelhante, e acima de tudo: pela afirmação da vida! É a isso que o leitor é provocado. O final de *Para a genealogia da moral* rejeita uma resposta quanto ao sentido; ali (ao contrário da perspectiva de *Para além de bem e mal*) não se apresentam filósofos do futuro que se comportem como legisladores e como doadores de sentido. GM III 28 deixa os leitores no vazio, ao qual eles próprios devem agora dar forma.

### Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, K. (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006.

HÖFFE, O. (Hg.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

MAY, S. (Ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden [= KSA]*. COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). V. 5. Berlin: De Gruyter, 1999, pp. 245-412.

SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SOMMER, A. U. On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins. In: GILDENHARD, I.; RUEHL, M. (Ed.). *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London, pp. 87-103, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin; Boston: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2019.

STEGMAIER, W. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

STERN, T (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.