



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARINA DIAS OLIVEIRA BROTAS

**SOBRE CRUELDADE, CASTIGO E BOA CONSCIÊNCIA MORAL:
REVISITANDO A *GENEALOGIA DA MORAL***

Monografia apresentada como requisito parcial de
conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia.
Orientação: Prof. Dr. André Luís Muniz Garcia

Brasília
2025

SOBRE CRUELDADE, CASTIGO E BOA CONSCIÊNCIA MORAL: REVISITANDO A
GENEALOGIA DA MORAL

Monografia apresentada como requisito
parcial de conclusão de curso de
Licenciatura em Filosofia da Universidade
de Brasília.

Dissertação apresentada e avaliada em 26 de fevereiro de 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros

Prof. Dr. Abraão Lincoln Ferreira Costa

Agradecimentos

Muitas pessoas contribuíram para que este trabalho se tornasse possível, mas algumas delas foram imprescindíveis. Quero agradecer aos colegas e professores de graduação, que me proporcionaram um ambiente rico em aprendizados, experiências e trocas que foram essenciais para o meu desenvolvimento, e em especial meu orientador, André, que despertou meu interesse por este tema e que me guiou com dedicação e paciência em cada etapa desse processo.

À minha mãe, de quem herdei a teimosia que me conduziu até aqui, e cujo suporte e afeto foram fundamentais para a minha formação acadêmica e pessoal. Ao meu pai, poeta e filósofo informal, que gostaria de ter presenciado esse momento. À minha irmã, Laura, companheira de vida e artista que sempre me inspira.

E, por fim, à família que construí: Ao Vinícius, que esteve ao meu lado todos os dias me ajudando a crescer e me lembrando de levar a vida com humor; ao Isaac, cujo apoio e amizade foram essenciais para que eu não desistisse nunca; e ao Idy, que esteve comigo durante as minhas primeiras descobertas de mundo e se faz presente mesmo de longe. Todos vocês tornaram este trabalho possível.

Resumo

Esta monografia investiga a relação entre a boa consciência moral (*gutes Gewissen*) e os fenômenos da crueldade e do castigo na segunda dissertação da *Genealogia da moral* (doravante, GM II) de F. Nietzsche. Partindo da constatação de que tradicionalmente a literatura secundária enfatiza a má consciência moral (*schlechtes Gewissen*) como a principal chave de interpretação desses fenômenos, buscamos explorar a possibilidade de uma leitura alternativa, investigando o papel dos elementos produtores de dor/sofrimento na gênese e na constituição da consciência moral que se apresenta como alternativa à sua forma reativa.

A pesquisa foi desenvolvida em dois momentos principais. No primeiro capítulo, realizamos uma reinterpretação de parte da literatura secundária, selecionando, para este fim, os textos *Nietzsche como psicólogo*, de Oswaldo Giacoia, e *Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”*, de Antonio Edimilson Paschoal. Identificamos, na leitura de ambos os comentadores, uma tendência a privilegiar a relação entre os fenômenos da crueldade e do castigo em GM II com a emergência da má consciência moral.

No segundo capítulo, conduzimos uma análise direta de GM II, identificando passagens em que Nietzsche desenvolve, em contextos diversos, o conceito de boa consciência moral. Essa análise revelou que os impulsos e atos de violência (castigo e crueldade) possuem um papel constitutivo nessa forma da consciência moral, tidos até mesmo como elementos cruciais para a sua compreensão. Partindo desta constatação, buscamos investigar qual é o significado das noções de crueldade e castigo em relação a uma boa consciência moral, e de que modo seu sentido e alcance se distingue daqueles da má consciência moral. Optamos por uma perspectiva estética na interpretação desse significado e alcance da boa consciência moral, identificando no ver-e-fazer artístico o traço distintivo de sua tipologia.

Palavras-chave: Nietzsche, *Genealogia da moral*, boa consciência moral, castigo, crueldade.

Sumário

Introdução.....	6
1. Capítulo 1: Convergências teóricas da pesquisa brasileira sobre o objeto da segunda dissertação da <i>Genealogia da moral</i> : as análises de Giacoia e Paschoal.....	10
1.1. A causalidade indireta da crueldade e do castigo com a má consciência moral.....	10
1.2. Sobre algumas condições prévias ao surgimento da má consciência moral.....	13
1.3. Caracterizações da má consciência moral e seu contraste com a boa consciência moral.....	19
2. Capítulo II: A crueldade e o castigo sob a ótica da boa consciência moral.....	25
2.1. Construindo uma hipótese sobre os conceitos de “boa consciência moral” e “indivíduo soberano”.....	26
2.2. Contexto e alcance dos fenômenos da crueldade e do castigo: uma chave estética de interpretação.....	35
Considerações finais.....	44
Bibliografia.....	46

Introdução

A presente monografia busca, a partir de uma releitura de pesquisas relevantes sobre a obra *Genealogia da moral* de F. Nietzsche, mais precisamente, sobre a segunda dissertação, intitulada “*Culpa*”, *má consciência moral e coisas afins*, investigar o problema da crueldade e do castigo sob uma nova ótica, a saber, a da boa consciência moral, questionando se é possível e como é possível compreender, a partir desses conceitos, outras pretensões teóricas que não apenas a de uma psicologia e história da culpa. A necessidade de explorar esse tópico se faz presente diante da escassez de estudos que tenham o conceito de boa consciência moral como foco investigativo da segunda dissertação, uma vez que a literatura secundária, quando investiga a crueldade e o castigo, tende a dar um destaque maior à (gênese e desenvolvimento da) má consciência moral, por vezes negligenciando os apontamentos presentes no texto de Nietzsche que indicam a existência de uma dupla forma de se pensar a crueldade e do castigo.

A tendência em analisar o problema da crueldade e do castigo sob a égide da má consciência moral (*schlechtes Gewissen*) não ocorre por acaso: o termo má consciência moral aparece de forma literal em 9 seções da segunda dissertação,¹ além de compor seu título — o que nos dá uma forte pista sobre o que seria o “assunto central” de Nietzsche na referida obra. A íntima relação entre a má consciência moral e o fenômeno da crueldade e do castigo é explicitada pelo filósofo ao longo de toda a segunda dissertação, e o intrincamento desses conceitos é tal que, na seção 22, ao descrever o “homem da má consciência”, Nietzsche o caracteriza como aquele que reinterpreta seus instintos de violência em face, dentre outras coisas, da “incomensurabilidade do castigo e da culpa”, apontando como uma particularidade desse tipo a “vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa” e a “vontade de infectar e envenenar todas as coisas com o problema do castigo e da culpa”².

Se uma consequência do desenvolvimento da má consciência moral é esse aprofundamento do ser humano no problema do castigo, da crueldade, da culpa, também o castigo e a crueldade estariam associados à má consciência moral por uma relação

¹ Precisamente em GM II 4, GM II 14, GM II 16, GM II 17, GM II 18, GM II 19, GM II 21, GM II 22, e GM II 23.

² GM II 22

“causal” — mas segundo uma relação que não é direta e nem necessária (*a priori*). Um dos pesquisadores que analisa essa relação, Antônio Edimilson Paschoal, situa a má consciência moral no pensamento de Nietzsche como um fenômeno que não tem origem direta na violência punitiva, mas que se desenvolve como um efeito indireto do modo como o ser humano passa a lidar com seus instintos de violência. Em sua visão:

Trata-se da má consciência que se produz como uma fatalidade decorrente da separação do homem de seu passado animal. (...) Quando aquela crueldade do animal homem foi reprimida e todo aquele “querer-fazer-mal” já não encontrava mais o “caminho natural”, tudo isso foi dirigido para o interior do homem, dando origem à má consciência.³

Exploraremos minuciosamente os conceitos aqui mencionados mais adiante, a fim de compreender como a pesquisa Nietzsche, principalmente a realizada no Brasil, criou um certo consenso sobre a prevalência teórica da má consciência moral na segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Tomemos como foco, por ora, a relação estabelecida pelo comentador entre a crueldade, o castigo e a má consciência moral. O surgimento da má consciência é identificado por Paschoal como uma “fatalidade” que decorre do modo como o ser humano passa a lidar com seus instintos de crueldade, mas não como uma consequência necessária desses instintos. Segue-se daí que poderia existir um outro modo possível de lidar com esses instintos, fora do âmbito da má consciência moral.

Oswaldo Giacoia também identifica o castigo e a crueldade em uma relação causal indireta com a má consciência moral: ao reconstituir o contexto da pré história da humanidade segundo a *Genealogia da moral*, o pesquisador identifica na crueldade ritualizada do direito penal primitivo uma condição para o surgimento posterior de “categorias e conceitos” que, no decorrer do seu desenvolvimento, teriam dado origem a fenômenos dentre os quais está inclusa justamente a má consciência moral:

É no entrecruzamento entre a *obligatio* de direito pessoal e os rudes procedimentos penais primitivos que se configura o campo de surgimento das categorias e conceitos, de cujo aprofundamento e espiritualização resultarão formas mais requintadas de sociabilidade e figuras superiores do espírito, tais como a noção moral de culpa, o sentimento do dever, a consciência moral.⁴

³ PASCHOAL, 2011. P. 213.

⁴ GIACOA, 2001. P.111.

Parece, então, haver um certo consenso entre os pesquisadores segundo o qual tanto a crueldade como as práticas punitivas, aquelas referentes à produção da dor e do sofrimento, podem ser entendidas fora do âmbito da má consciência moral, uma vez que seriam fenômenos historicamente e psicologicamente anteriores ao surgimento desta, dado que, apesar de constituírem condições de possibilidade para a sua criação e desenvolvimento, não nutrem para com a mesma uma relação de dependência necessária e suficiente (isto é, não se trata de uma condição *a priori*)

Apesar desse consenso de que os impulsos violentos não teriam implicação direta e necessária com o fenômeno da má consciência moral, pouca coisa parece ter sido dita sobre uma reconsideração da crueldade e do castigo em um caminho teórico diverso, a dizer, um que explore a possibilidade de interpretação desses fenômenos a partir da ótica de uma boa consciência moral. É preciso deixar claro, no texto de GM II, do que se trata quando se fala em boa consciência moral e qual é a sua relação com fenômenos produtores de dor e sofrimento. Na verdade, o termo “boa consciência moral” (*gutes Gewissen*) só aparece de maneira literal uma vez ao longo de toda a segunda dissertação, precisamente na seção 14, quando o filósofo se refere a um “gênero de ações” violentas e violentadoras que, em um contexto extemporâneo ao surgimento da má consciência, são “aprovadas e praticadas com boa consciência”⁵.

Apesar do termo não aparecer de modo literal com frequência na segunda dissertação, a boa consciência moral é indiretamente referida em diversas outras passagens. Logo nas primeiras seções da segunda dissertação, Nietzsche fala de um tipo de consciência moral exercida pelo “indivíduo soberano”, identificada como um “orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo”⁶ e como um “poder responder por si, (...) poder também dizer Sim a si mesmo”⁷. Mais adiante, o filósofo argumenta, em face de uma relação de oposição entre o “homem da má consciência” e o tipo “ativo, violento, excessivo”, que “em todas as épocas este último possui o olho *mais livre*, a consciência *melhor*”.⁸ Há, ainda, menções a um modo “mais nobre” de encarar a crueldade e o castigo pela humanidade antiga, para a qual “a maldade

⁵ GM II 14

⁶ GM II 2

⁷ GM II 3

⁸ GM II 11

desinteressada (...) era vista como atributo *normal* do homem — logo, algo a que a consciência diz *Sim* de coração!”⁹.

Identificada, no texto de Nietzsche, a existência de uma possibilidade de se pensar a crueldade e o castigo para além da má consciência moral, faz-se necessário compreender no que consiste essa possibilidade, como ocorre seu desenvolvimento dentro do contexto das pesquisas genealógicas de Nietzsche e como esse modo de conceber os elementos produtores de dor e violência se identifica com a boa consciência moral.

Nossa investigação será conduzida em duas etapas: faremos, em um primeiro momento, uma revisão crítica de como o problema do castigo sob a égide da má consciência moral é trabalhado por uma parte da pesquisa (parte, aliás, bastante influente) já produzida em torno da *Genealogia da moral*. Como seria impossível (além de pretensioso por demais) tratarmos da maior parte da pesquisa, selecionamos, para este fim, as obras *Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”*, de Antônio Edmilson Paschoal, e *Nietzsche como psicólogo*, de Oswaldo Giacoia, devido à influência desses pesquisadores no cenário de produção filosófica e estudos nietzschianos no Brasil e, também, devido à atenção dedicada por ambos à análise da *Genealogia da moral*. Exploraremos, neste primeiro momento da pesquisa, quais são as contribuições dos respectivos autores para a nossa compreensão da questão da crueldade e do castigo em relação à má consciência moral.

Em um segundo momento, investigaremos, a partir da leitura e análise da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, como esses mesmos elementos podem ser ressignificados no contexto da boa consciência moral. Essa abordagem busca lançar luz sobre aspectos menos discutidos de GM II e, com isso, contribuir para uma compreensão mais abrangente do problema da crueldade e do castigo no interior da obra de Nietzsche.

⁹ GM II 6

Capítulo 1: Convergências teóricas da pesquisa brasileira sobre o objeto da segunda dissertação da *Genealogia da moral*: as análises de Giacoia e Paschoal

A partir da leitura dos textos de Giacoia e Paschoal selecionados para esta pesquisa, identificamos três convergências na produção teórica desses comentadores acerca da crueldade e do castigo e dos tipos de consciência moral segundo Nietzsche: (i) de modo geral, constatou-se que ambos estabelecem uma relação causal indireta (não *a priori*) da crueldade e do castigo com a má consciência moral; (ii) ambos identificam o castigo como instrumento que domestica e produz memória em um período extemporâneo ao surgimento da má consciência moral; (iii) ambos descrevem a boa consciência moral a partir do contraste com a má consciência moral. Vejamos como isso se dá nos textos que mais nos interessaram em nossa pesquisa.

1.1. A causalidade indireta da crueldade e do castigo com a má consciência moral

Ao investigarem, na *Genealogia da moral*, a gênese da má consciência moral, Giacoia e Paschoal destacam, com algumas diferenças sutis, a crueldade e o castigo como condições de surgimento desse tipo de consciência moral, mas enfatizam que esses elementos, em si mesmos, não a produzem.

Paschoal descreve a má consciência como uma “fatalidade decorrente da separação do homem de seu passado animal” e identifica a violência punitiva como uma etapa fundamental dessa ruptura, uma vez que, sem o emprego dos castigos/violência, o processo civilizatório não teria sido possível, e um trecho em especial no qual ele destaca enfaticamente que o castigo não gera diretamente a má consciência moral:

Segundo Nietzsche, conquanto a violência aplicada sobre o homem tenha uma participação decisiva nessa etapa do processo civilizatório, ela não produziu qualquer “aflição interior”, da mesma forma como não despertou no culpado o “sentimento de culpa”, entendido como remorso.¹⁰

¹⁰ PASCHOAL, 2011. P. 212.

Paschoal, em nossa leitura, identifica o surgimento da má consciência moral no pensamento nietzschiano como resultado de um jogo de forças de violência: a violência coercitiva, que se abate sobre o humano, molda-o para a vida social, porque impede que os instintos de violência dele se descarreguem. Essa crueldade inibida, no entanto, acabaria por converter-se em ação, voltando-se contra o próprio ser humano, isto é, ela é internalizada. Na interpretação de Paschoal, a má consciência moral seria, em sua gênese, resultado desse processo de interiorização dos instintos de violência. É uma hipótese hermenêutica amplamente conhecida pela pesquisa especializada, que tem relação direta com a seguinte passagem: Isso tem relação direta com a seguinte passagem: “Quando aquela crueldade do animal homem foi reprimida e todo aquele ‘querer-fazer-mal’ já não encontrava mais o ‘caminho natural’” tudo isso foi dirigido para o interior do homem, dando origem à má consciência”¹¹.

Em uma linha interpretativa semelhante à de Paschoal, essa interiorização dos instintos, que criaria o terreno para o surgimento da má consciência moral, é descrita por Giacoia como um processo de “satisfação substitutiva”, que consistiria, em resumo, no redirecionamento das pulsões de violência, quer dizer, em um movimento reativo às forças coercitivas que inibiram a liberação do primitivo instinto à crueldade humano:

Compelido à vida em comum no interior de rígidas formas sociais, o “animalesco, velho eu” do homem teve que privar de satisfação natural os seus impulsos mais vigorosos, justamente aqueles que constituíam seu prazer animal e sua terribilidade, sem que estes, no entanto, deixassem de fazer sentir suas exigências. Por essa razão, não resta outro caminho senão aquele da satisfação substitutiva, inevitavelmente degradada e desviada de seu fluxo natural.¹²

Vale notar que o termo “satisfação substitutiva” é empregado por Giacoia, no texto que estamos analisando, em um duplo contexto: ora em referência ao fenômeno subjetivo de interiorização dos instintos, ora em um sentido mais amplo, quando ele disserta sobre as formas de organização social de uma humanidade pré-histórica, que teria, a partir de uma lógica de compensação de um dano pela satisfação obtida ao castigar o causador do dano, cultivado o terreno propício para o surgimento de fenômenos dentre os quais está inclusa, justamente, a má consciência moral:

¹¹ Ibid. P. 213.

¹² GIACOA, 2001, p. 116.

(...) seu foco originário de surgimento é constituído pelas modalidades semi bárbaras de satisfação substitutiva, de regimes de equivalências e formas de reparação que a imaginação grosseira do homem primitivo foi capaz de instituir. É nesse terreno que a humanidade adivinhou no castigo, no causar dor e infligir sofrimento um modo adequado de compensação e na reparação pela quebra da palavra empenhada, pelo inadimplemento de uma dívida¹³

Tanto Paschoal como Giacoia situam a gênese da má consciência moral no direcionamento dos instintos de violência do humano pré-histórico de si para si em reação à violência sociabilizadora. Esta hipótese em comum encontra suporte na própria *segunda dissertação* da *Genealogia da moral*: segundo Nietzsche, o ser humano em sua condição pré-histórica era regido pelos seus “instintos de liberdade”. Nesse estágio anterior à invenção da má consciência, esses instintos eram externalizados, isto é, eram diretamente descarregados, em um movimento de dentro para fora. No entanto, com o surgimento das comunidades organizadas, esses instintos passaram a ser reprimidos, uma vez que a convivência em sociedade exige a contenção dessas forças para garantir estabilidade e coesão. Com essa repressão, os instintos de liberdade não desapareceram, mas foram redirecionados para dentro do indivíduo. O redirecionamento dos instintos (sua internalização) cria um estado de tensão interna no indivíduo, gerando um movimento de autoagressão e sofrimento interior. Justamente esse processo teria marcado o início da má consciência moral, que Nietzsche descreve como uma condição na qual o homem se volta contra si próprio. Esse movimento é descrito na seção 16 da segunda dissertação, em que Nietzsche diz:

Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade¹⁴ — os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões — fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição — tudo isto se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem* da má consciência. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, (...) maltratou a si mesmo, (...) tornou-se o inventor da “má consciência”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento *do homem com o homem, consigo* (...).¹⁵

¹³ Ibid. P.111.

¹⁴ O trecho em questão explicita um detalhe importante para a compreensão do nosso tema: Quando Nietzsche fala de “instintos de liberdade”, refere-se aos instintos de violência/crueldade. Instintos de liberdade, instintos de violência e instintos de crueldade serão, aqui, para fins de precisão conceitual, tomados como sinônimos.

¹⁵ GM II 16

Para Giacoia e Paschoal, a nosso ver, esse movimento de interiorização dos instintos de crueldade coincide com o próprio processo de humanização e é entendido como um desvio do “caminho natural”¹⁶ desses instintos: sua descarga. Segue-se daí que a relação entre a violência punitiva e a gênese da má consciência moral no interior da *segunda dissertação* da *Genealogia da moral* é entendida por ambos como uma relação recíproca, porém, não necessária e que é, inclusive, antinatural. Trata-se de uma relação indireta, uma vez que ambos concordam que entre crueldade e castigo e a má consciência moral se interpõem uma série de elementos produzidos pela violência punitiva. Exploraremos, a seguir, quais são esses elementos e como eles foram descritos e interpretados pelos pesquisadores nietzschianos que temos em foco.

1.2. Sobre algumas condições prévias ao surgimento da má consciência moral

Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche explora o papel do castigo como um mecanismo de domesticação e produção de memória, um tema que ocupa posição central em sua análise da moralidade. O texto se inicia com o famoso questionamento de como é possível, do ponto de vista da natureza, “criar um animal que pode fazer promessas”¹⁷. Na mesma seção, o filósofo conclui que, para prometer, o ser humano precisou criar para si uma memória, isto é, uma faculdade que permite suspender o esquecimento. Essa capacidade psíquica é descrita como “uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido”¹⁸, uma vez que é necessária para a saúde e a felicidade humanas na medida em que, ao manter o ser humano no presente, exerce o papel de zelar pela ordem psíquica ao dar espaço para o novo¹⁹.

¹⁶ Cabe mencionar que, em GM II 22, Nietzsche usa o termo “contranatureza” (*Widernatur*) para descrever o modo de proceder do humano interiorizado, que é colocado em um interessante contraste com o humano anterior ao processo de interiorização dos instintos a partir da dicotomia entre o ato e a inibição do ato: “Oh esta insana e triste besta que é o homem! Que coisas não lhe ocorrem, que desnatureza, que paroxismos do absurdo, que bestialidade da ideia não irrompe de imediato, quando é impedida, apenas um pouco, de ser besta na ação...” (GM II 22)

¹⁷ GM II 1

¹⁸ GM II 1

¹⁹ A respeito da relação entre memória e esquecimento proposta por Nietzsche, CARREIRO aponta que Nietzsche parece recorrer ao livro de Harald Höffding, *Psychologie in Umrisen auf Grundlage der Erfahrung* para explicar a relação entre o esquecimento e a memória da vontade no interior do mundo psicológico do ser humano. Ele aponta que Nietzsche dedicou bastante atenção a essa obra antes da publicação da GM e observa que “Nietzsche, assim como Höffding, vai recuperar o valor positivo da atividade do esquecimento, ou melhor, da ‘arte de esquecer’, em oposição à ‘arte da memória’” (2022. P.70). Ele indica ainda que o filósofo se apoia na concepção de Höffding do esquecimento como uma

O esquecimento é, então, no interior da genealogia nietzschiana, uma condição primeira do ser humano, não podendo ser simplesmente definido a partir da oposição com a memória.

A memória, esta sim, é descrita de forma negativa, um algo estranho ao esquecimento, mais ainda, uma suspensão dessa força motriz do esquecimento que caracteriza o humano pré-histórico. Em GM II 1, Nietzsche escreve: “Precisamente esse animal que necessita esquecer (...) desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer (...)”²⁰. A memória é, então, uma capacidade que surge a partir de uma certa necessidade, a saber, a necessidade de promessa.

Uma vez estabelecida a memória como uma faculdade que teve que ser desenvolvida dentro de um determinado contexto²¹, resta, então, identificar esse contexto, isto é, explicar como foi possível, neste animal do esquecimento, a produção da memória. Para esclarecer esse *como* da invenção da memória, Nietzsche recorre à *mnemotécnica*, uma antiga arte de cultivo da memória através da geração contínua de dor, cujo procedimento é descrito em GM II 3 da seguinte maneira: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória (...)”²². Giacoia descreve a mnemotécnica como um mecanismo que não se

“arte” para desenvolver uma interpretação de memória e do esquecimento totalmente inovadora do ponto de vista da psicologia, que coloca o esquecimento como uma atividade primordial da vida psíquica. Em referência à descrição de Nietzsche daquele que não pode esquecer como um “dispéptico”, feita em GM II 1, Carreiro diz que “O poder de esquecer seria análogo a uma digestão bem-sucedida (eupepsia), na medida em que ele “digere” as nossas experiências, sobretudo no caso de vivências intensas, que causam forte impacto (como dor, desprazer), impedindo a conservação e o armazenamento delas na consciência (...)” (Ibid. P.74), mas ressalta, enfaticamente, que a memória não pode ser entendida simplesmente como uma forma de dispepsia. Segundo Carreiro, enquanto a dispepsia corresponde a um *não poder* livrar-se, o *não querer* esquecer seria um trabalho mais sofisticado da memória, a partir do qual torna-se possível a promessa. Em suas palavras: “Nietzsche trata da memória só depois de fazer essa distinção básica entre o *não-poder livrar-se-do-passado* e o *não-querer-esquecer-do-passado*, porque se a memória é uma faculdade contrária ao esquecimento e ela não é simplesmente um não-poder se livrar do passado, mas sim um não-querer-esquecer, então o que está em discussão é fundamentalmente essa relação entre poder e querer viabilizada pela distinção entre as faculdades psíquicas.” (Ibid. P.75). Esta é uma discussão rica por demais, razão pela qual, infelizmente, cremos não ser possível nos alongarmos mais sobre ela aqui sem que, para isso, fosse necessário sacrificar a objetividade deste trabalho.

²⁰ GM II 1

²¹ E isto é de suma importância para a compreensão da “psicologia” de Nietzsche. Entender a memória como uma faculdade que não é dada, que não é a priori, e atribui-la o papel da própria chave de criação do humano demarca uma posição bastante heterodoxa em relação à psicologia tradicional.

²² GM II 3

limita a fixar preceitos na memória, mas é, também, a própria chave de criação da memória enquanto faculdade psíquica:

“Para Nietzsche, semelhante tarefa não pode ser cumprida sem o auxílio de uma mnemotécnica *sui generis*, por meio da qual se desenvolve a própria faculdade da memória e não meramente uma técnica para inserir preceitos particulares numa memória já desenvolvida.”²³

Mais ainda: ele identifica na *ritualização* da crueldade e do castigo um importante instrumento auxiliar da mnemotécnica, que exerce a dupla função de produzir a memória em si mesma e de fixar na memória as exigências da vida comunitária. A partir desse procedimento de produção e desenvolvimento da memória, impulsionado pelos castigos ritualizados, é inaugurada a possibilidade de promessa, responsabilidade e vínculo obrigacional que caracteriza a sociabilização do ser humano. Nas palavras de Giacoia:

Com efeito, somente por meio do emprego de meios bárbaros e sangrentos -pela mobilização da agressividade e da violência, especialmente aquela ritualizada em práticas culturais religiosas e procedimentos penais, como os sacrifícios e os castigos - tomou-se possível fixar na memória incipiente de uma tosca semi-humanidade os primeiros lineamentos da responsabilidade e da obrigação, isto é, as formas mais elementares de vínculo, de responsabilidade e, portanto, de sociabilidade.²⁴

Giacoia descreve a criação da “mnemotécnica da crueldade” como “o primeiro trabalho formativo que a humanidade exerceu (...) um trabalho sobre si mesma”²⁵. Ele se refere a GM II 17, em que Nietzsche descreve o início do Estado²⁶ como “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável” que “assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência”. Esse “trabalho formativo sobre si mesmo do humano” exercido por meio da violência é descrito pelo comentador como um fenômeno histórico inaugural porque não caracteriza somente uma mudança de forma, mas a inauguração de uma forma-histórico-social em uma população, até então, impossível.

²³ GIACOIA, 2001. P. 110.

²⁴ Ibid. P. 114.

²⁵ Ibid. P.113-114.

²⁶ Para fins de contextualização, na mesma seção, Nietzsche define “Estado” da seguinte maneira: “algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores que, organizada, guerreiramente e com forças para organizar, lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade.” (GM II 17)

Esse detalhe é importante porque, para Giacoia, esse “dotar-se de uma forma estável” demarca o momento preciso de transição do animal para o humano. Nesse sentido, a crueldade ritualizada, responsável pela criação e fixação da memória, é, de certa maneira, responsável pela própria criação do ser humano enquanto animal domesticado, gregário, estável e previsível. Referindo-se ao trabalho de autoformação do ser humano e pensando no caso da gênese do Estado, Giacoia escreve:

Também essa prometeica tarefa não pode ser levada a cabo senão por meio dos mesmos recursos bárbaros cujo emprego torna possível a criação da memória: a crueldade e a violência. É ainda uma vez a agressividade ritualizada em penas e castigos que opera a transição do animal errante e instintivo para homem cultural, o *zoon politikon*, conformado às regras, usos e costumes da vida em sociedade.²⁷

Enquanto o texto de Giacoia, pela própria escolha do tema, se debruça detalhadamente sobre os elementos psicológicos em torno do processo de autoformação da humanidade, Paschoal, que tem como foco de investigação os conceitos de má consciência moral e ressentimento, descreve os aspectos subjetivos dessa transição do animal para o humano de modo mais sintético, dando um destaque maior aos efeitos do desenvolvimento da memória e da promessa. O comentador identifica, na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, o que ele interpreta como uma descontinuidade na definição dos conceitos de promessa e memória, algo que, segundo Paschoal, teria um duplo significado. Referindo-se, respectivamente, às duas primeiras seções de GM II e, depois, à quarta seção de GM II, ele aponta que “(...) enquanto no primeiro caso o poder prometer é uma outorga àquele indivíduo que possui um poder sobre si mesmo e sobre os outros, no segundo, trata-se da imposição à força de uma memória naquele homem fraco que não consegue cumprir suas promessas”²⁸

Apesar de identificar essa dubiedade, Paschoal o faz de modo pontual, optando, no restante do texto, por voltar a atenção para como memória e promessa operam neste segundo caso, isto é, como resultado de uma imposição violenta. Assim como Giacoia, Paschoal reconhece, a nosso ver, o papel da violência no processo de produção mnemônica e sociabilização humana, sempre destacando que esse momento da história da humanidade e o momento de surgimento da má consciência

²⁷ GIACOIA, 2001. P. 115.

²⁸ PASCHOAL, 2011. P. 212 (nota de rodapé).

moral são, genealogicamente, momentos distintos. A esse respeito, Paschoal destaca que, a partir da transformação do humano em um animal regular e previsível, as noções de “equivalência” e “dívida”²⁹, que, em um primeiro momento, podem ser traduzidas historicamente relações básicas de comércio (trocas), e só posteriormente são moralizadas³⁰.

O comentador aponta que, na *Genealogia da moral*, Nietzsche conclui que “a má consciência não teve sua origem naquela violência empregada para incutir no homem uma memória de suas dívidas”³¹ e distingue dois momentos distintos do processo civilizatório em direção ao desenvolvimento da má consciência moral: primeiro, o próprio processo de separação do humano do seu passado animal, caracterizado pelo desenvolvimento de noções básicas do direito privado (a dizer, equivalência e dívida) concomitantemente à inserção do ser humano na vida comunitária. Segundo, a introdução dessas noções no “mundo dos conceitos morais”³², em que a relação credor-devedor, a princípio estabelecida entre indivíduos de uma mesma geração, é reinterpretada como dívida para com o ancestral. De acordo com Paschoal:

A introdução de noções básicas do direito privado no “mundo dos conceitos morais” tem início nas antigas sociedades tribais, quando uma geração reconhece uma dívida para com a geração anterior, em especial para com a primeira geração, a fundadora da estirpe. Forma-se, então, uma espécie de obrigação jurídica dos “homens atuais” com seus “antepassados”, que cresce juntamente com a comunidade, pois o sucesso obtido pela estirpe é atribuído

²⁹ Aqui o comentador se refere diretamente a GM II 4, em que Nietzsche desenvolve o conceito de castigo como reparação. Essa forma do castigo surge, para o filósofo, no interior da relação contratual entre *credor* e *devedor* e se baseia na ideia de equivalência entre dano e dor. Na seção seguinte, Nietzsche explica a relação entre memória, promessa, equivalência e dívida: Uma vez adquirida a faculdade da memória que inaugura no ser humano a possibilidade de promessa, surge, juntamente a isso, o conceito de dívida. Uma promessa é uma dívida e, para garantir o pagamento da dívida, o devedor empenha ao credor “algo que ainda ‘possua’, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (...)” (GM II 5). O castigo exerce, dentro desta relação contratual, o papel de reparar o dano sofrido pelo credor no caso de não cumprimento da promessa. A ideia de compensar o dano sofrido pressupõe que é possível identificar um equivalente ao dano. Essa equivalência consiste, nas palavras de Nietzsche, em “substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (...) por uma espécie de *satisfação íntima* concedida ao credor como reparação e recompensa.” (GM II 5). A satisfação consiste justamente no poder experimentado pelo credor que, através da punição ao devedor que não cumpriu com sua promessa, participa de um “*direito dos senhores*”. No fim da seção, o filósofo conclui: “A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade. (GM II 5)

³⁰ Ibid. P. 212.

³¹ Ibid. P. 212-213.

³² Ibid. P. 214.

aos seus antecessores, que, na forma de espíritos, não cessam de conceder vantagens à estirpe.³³

Paschoal aponta que, para Nietzsche, a impossibilidade de pagamento da dívida que uma comunidade acredita ter para com os seus ancestrais acaba por transfigurá-los em deuses, e só então, com a inserção da noção de dívida na esfera moral-religiosa, tem-se o início da má consciência moral³⁴:

Tendo em vista a absorção daquelas noções pelo discurso religioso, o filósofo afirma que internalização do sentimento de culpa ocorre quando aquele antigo “devedor”, é transformado em pecador, quando sua dívida não é mais para com outros homens ou para com os ancestrais, mas para com Deus.³⁵

A metamorfose do ancestral em Deus, que transforma a dívida em pecado, também é entendida por Giacoia como o foco de surgimento da má consciência moral, fenômeno que é descrito por ele como um “débito permanente” e “irresgatável”, uma vez que a dívida, antes entendida a partir da promessa, passa a constituir a origem da própria existência do devedor:

Diante do credor onipotente, agora situado no além metafísico, o homem, em sua existência terrena, não é mais devedor, em sentido jurídico, ele é culpado, em sentido moral. A consciência de culpa adquire com isso uma dimensão inteiramente nova: trata-se de um sentimento e consciência de débito

³³ Ibid. P. 214.

³⁴ Uma particularidade da interpretação de Paschoal é a distinção entre duas formas ou estágios de desenvolvimento da má consciência: a forma primitiva, “entendida como um fenômeno psicológico ou mesmo patológico, mas não moral” (Ibid. P. 213) e identificada pelo comentador como uma “má consciência ativa”. E a forma moral-religiosa, cujo desenvolvimento é descrito a partir da dívida para com o ancestral que acaba por ser divinizado. Para estabelecer essa distinção, o comentador apoia-se em GM II 18, em que Nietzsche, de fato, menciona uma “má consciência ativa” (*aktivische schlechtes Gewissen*) e em GM II 21, em que Nietzsche descreve o entrelaçamento da má consciência moral com a noção de Deus como uma moralização das noções de “culpa” e “dever”. Neste ponto, discordamos da interpretação de Paschoal de que essa “má consciência ativa”, entendida como uma doença, esteja fora do âmbito da moralidade. Isso porque (i) a tradução de *schlechtes Gewissen* é, necessariamente, má consciência *moral*. Como compreender uma consciência moral retirando dela a moralidade? E (ii) o estabelecimento do binômio culpa/dever para diferenciar os estágios de desenvolvimento da *schlechtes Gewissen* é questionável, conforme aponta o próprio Paschoal em nota de rodapé: “O termo ‘*Schuld*’ utilizado por Nietzsche pode ser traduzido tanto por ‘dívida’ quanto por ‘culpa’ (Ibid. P. 212). Paschoal esclarece que, em seu texto, a tradução de ‘*Schuld*’ varia de acordo com o seguinte critério: “aplicamos a palavra ‘dívida’ quando se trata dos primórdios da civilização e reservamos a palavra ‘culpa’ para as passagens nas quais o termo remete à interpretação religiosa e à ‘moralização’ da noção de dívida.” (Ibid. P. 212). Entendemos, de acordo com esse critério, que a interpretação do comentador é de que a dívida se transforma em culpa somente após ser moralizada. Entretanto, na nossa visão, a escolha do termo ‘*Schuld*’ por Nietzsche tem a intenção de, justamente, manter uma certa ambiguidade e identidade entre culpa e dever, e isto tem relevância na constituição do cerne, do “corpo” da sua análise da moralidade, não sendo não sendo possível remover um dos sentidos da palavra e, ainda assim, manter íntegra a interpretação da proposta de Nietzsche.

³⁵ Ibid. P. 215.

permanente, irredimível, pois que a própria existência do devedor se constitui na sua origem.³⁶

Caminhando para a conclusão desse subcapítulo, acreditamos que as análises de Paschoal e Giacoia aqui expostas apresentam em comum: (i) a compreensão de que a violência ritualizada dos castigos primitivos, que se manifesta na esfera penal e, posteriormente, religiosa, cumpre a função de desenvolver, na humanidade, a memória, por meio da qual se imprimem as exigências da vida social e a partir da qual se torna possível a promessa/responsabilidade (e, com ela, a noção de dívida); (ii) que a inserção do ser humano no contexto gregário, impulsionada pela violência punitiva, corresponde ao abandono da sua animalidade. E que, especificamente, que a má consciência moral não se desenvolve nessa etapa inicial do processo civilizatório, mas somente quando o vínculo obrigacional de débito é reinterpretado em uma perspectiva moral-religiosa. Temos aqui, em linhas gerais, a descrição de um processo (psíquico e histórico) no interior do qual a instrumentalização da crueldade e do castigo culmina, após um longo caminho percorrido, na gênese da má consciência moral, quase que como um acidente de percurso.

1.3. Caracterizações da má consciência moral e seu contraste com a boa consciência moral

Neste ponto em que compreendemos de que maneira ambos os comentadores concordam que a má consciência moral se produz como uma fatalidade da crueldade e do castigo, cabe investigar de que modo, então, Giacoia e Paschoal interpretam aquela outra possibilidade de trato da crueldade e do castigo apontada por Nietzsche: a boa consciência moral.

Giacoia identifica no trabalho pré histórico de autoformação da humanidade, descrita por ele como a criação e fixação de um *ethos*, o surgimento de aparatos psicológicos que possibilitam que a humanidade crie, a partir de si mesma, formas distintas de consciência moral.³⁷ A partir desse fio condutor, o comentador apresenta a definição do tipo de consciência moral que experimenta o indivíduo soberano dada por Nietzsche, que será diretamente transcrita aqui:

³⁶ GIACOIA, 2001. P. 124.

³⁷ Ibid. P. 109-110.

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa estranha liberdade, desse poder sobre si mesmo e sobre o destino, gravou-se nele até sua mais funda profundidade e se converteu em instinto, em instinto dominante - como chamará ele esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida alguma: esse homem soberano o chama de sua consciência...³⁸

A representação do indivíduo soberano é fundamental para os propósitos de nossa pesquisa, porque nele foi visto uma espécie de configuração apenas da consciência moral (*Gewissen*), sem ainda a interposição do “má” (*schlechtes*). Em referência a essa definição do indivíduo soberano trazida à tona por Nietzsche em famosa passagem da seção 2 da segunda dissertação, Giacoia descreve, mais adiante no texto, tal “indivíduo soberano” como um indivíduo “cuja consciência moral não se abisma na negatividade da culpa, mas na positividade da inocência, da consciência de poder e liberdade” e cuja moralidade “não aspira à universalidade prescritiva de uma moral anônima e impessoal, refratário à identidade uniforme do ‘rebanho autônomo, cuja alma ‘tem reverência por si mesma’ ”³⁹. Mas, novamente, este não é o momento do texto de Giacoia em que ocorre um desenvolvimento detalhado de um conceito afim à boa consciência moral.

O momento em que Giacoia oferece maior atenção à consciência moral experimentada pelo indivíduo soberano segundo a *Genealogia da moral* ocorre, na verdade, antes, no intervalo entre as páginas 77 e 87 do seu texto, precisamente na distinção *Moral dos senhores x moral de Escravos na Genealogia de Nietzsche* e na distinção *Ativo e Reativo*. No primeiro desses tópicos, o comentador estabelece a diferença entre a moral dos senhores e a moral escrava, sendo a primeira destas uma moral *aristocrática*, e a segunda, uma moral *gregária*⁴⁰. Ele descreve a moral aristocrática como aquela cuja valoração:

(...) tem como ponto de partida uma espécie de sensação de plenitude e força, de auto-satisfação. A perspectiva do olhar, centrada em si, afirma espontaneamente a identidade própria; ela não tem necessidade de um outro, de um mundo exterior, ao qual teria que se opor e negar, para construir o próprio eu. É a partir do *pathos* da distância, de diferença em relação a essa autoconsciência afirmativa, que se instituem os conceitos negativos do vulgar, do baixo, do ruim, do infeliz, na distância que o separa do que é posto à frente e destacado, elevado por seu valor (*aristos*).⁴¹

³⁸ GM II 2

³⁹ GIACOA, 2001. P. 145-146.

⁴⁰ Ibid. P. 77.

⁴¹ Ibid. P. 78.

Em seguida, Giacoia estabelece um segundo critério de diferenciação fundamental entre os tipos de consciência moral: a boa consciência moral é compreendida como *ativa*, e a má consciência moral, por outro lado, é descrita como *reativa*.⁴² Cabe aqui frisar que, para Giacoia, esta é uma distinção referente à possibilidade de descarga de forças. Para ele, o tipo aristocrático é aquele que, projetando para fora um excedente da força valorativa que possui, “sem necessidade de algo que atue como estímulo externo”⁴³, cria, a partir de si mesmo, sua moralidade. Já o tipo escravo é reativo porque não possui esse excedente de força cuja descarga produz a autêntica criação⁴⁴. Ao invés de produzir valores morais em um movimento de dentro para fora, este segundo tipo opera pelo caminho inverso: o tipo escravo depende de um estímulo externo, para então, negar a alteridade e, com isso, instituir seus valores e visão de mundo. Sua moral é uma inversão reativa dos valores nobres.

Essa “*força*” posta como a diferença primordial entre os dois tipos de consciência moral é definida por Giacoia como aquilo que “reside na eficácia da descarga externa, aliada ao vigor da força plástica e modeladora da capacidade de esquecimento”⁴⁵ que o tipo nobre (Entenda-se, também, o indivíduo soberano) possui. O tipo escravo, em contraposição, é fraco porque sofre de uma disfunção na capacidade de esquecer em razão da inibição da descarga externa dos afetos, de modo que essa descarga acaba sendo efetuada em direção ao seu interior⁴⁶.

A presença ou ausência dessa força é o que define, para Giacoia, a diferença no trato do sofrimento e na forma como o ressentimento se manifesta em cada um desses tipos psicológicos nobre/escravo. O tipo aristocrático consegue livrar-se rapidamente de experiências negativas e regenerar-se em suas forças. É como se a experiência de reação pelo indivíduo de “boa” consciência moral fosse transitória porque não é gravável (ele é livre da mnemotécnica), uma vez que desencadeia nele uma reação⁴⁷ imediata de descarga. Já o tipo escravo, incapaz de se livrar

⁴² Ibid. P. 80.

⁴³ Ibid. P. 81.

⁴⁴ A autêntica criação se define, aqui, como ação espontânea.

⁴⁵ Ibid. P. 86.

⁴⁶ Ibid. P. 87.

⁴⁷ É importante destacar que, para Giacoia, essa reação do “tipo aristocrático” se distingue essencialmente da reação do “tipo escravo”: Enquanto a reação deste primeiro se traduz em ação propriamente dita, a reatividade do sujeito da má consciência é inautêntica porque não se converte em

efetivamente da dor vivida, imprime-a na consciência na forma de um ressentimento, buscando narcotizar essa dor por meio justamente de um outro tipo de sofrimento, a dizer, a má consciência moral⁴⁸.

Giacoia alerta categoricamente, ainda, para um aspecto relevante da sua interpretação dos tipos forte e fraco no interior da filosofia de Nietzsche: esses tipos não representam categorias sociológicas ou indivíduos, mas *figuras culturais* e *tipos psicológicos*. Em suas palavras:

Com essa exposição da gênese e funcionamento do ressentimento, espero ter tomado claro, nos limites do presente trabalho, que os tipos psicológicos do ativo e do reativo - que estão na raiz da diferenciação entre forte e fraco, bem como entre moral de senhores e de escravos *não podem designar* categorias sociológicas ou políticas. Eles devem antes ser considerados como *tipos psicológicos*, em sentido nietzscheano, tomados em sua pureza abstrata. (...) Do mesmo modo como não recobrem categorias sociopolíticas, os tipos do senhor e do escravo também não designam indivíduos singulares, porém *figuras culturais, tipos psicológicos*.⁴⁹

Tais são, a nosso ver, as principais considerações de Giacoia que podem ser referidas ao fenômeno de uma boa consciência moral, sendo a investigação do tipo nobre um dos modos fundamentais de persegui-la. Uma diferença significativa da interpretação de Giacoia para a de Paschoal sobre os tipos de consciência “*gutes Gewissen*” e “*schlechtes Gewissen*” nos escritos de Nietzsche é, no entanto, esta: enquanto o primeiro os compreende como modos de *valoração*, isto é, de avaliação *moral* a partir de um ou outro procedimento, o segundo não entende esses conceitos como necessariamente *moralizantes*, conforme ele mesmo afirma:

Boa ou má consciência, assim, coloca em relevo a leveza no trato consigo mesmo e com os outros, o que permitiria ao indivíduo rir até do que causa danos (NIETZSCHE, 1988, v. 3, p. 506 / GC 200)⁷ e não está ligado diretamente a uma avaliação moral da ação realizada, pois pode expressar a vergonha por certa ação mesmo quando ela tenha sido realizada de forma honesta e ordenada.”⁵⁰

ação efetiva, mas opera somente no interior do seu mundo psicológico. Referindo-se ao “tipo escravo,” o comentador menciona que: “(...) nele predomina o *ressentimento daqueles seres aos quais está vedada a autêntica reação, a reação da ação; e que se compensam unicamente com uma vingança imaginária*.” (Ibid. P.81-82)

⁴⁸ Ibid. P.87.

⁴⁹ Ibid. P. 87-88.

⁵⁰ PASCHOAL, 2011. P. 209.

Paschoal entende que a *schlechtes Gewissen*⁵¹ só pode ser compreendida como *schlechtes Gewissen* moral a partir do momento histórico em que o sofrimento do homem é reinterpretado pela religião e os instintos de liberdade passam a ser entendidos como pecado e objeto de vergonha⁵². Nesse ponto de culminância da *schlechtes Gewissen*, que se caracterizaria como “*schlechtes Gewissen* moral” somente a partir de um “aprofundamento na consciência das noções de culpa e do sentimento de culpa”, tem-se, também, a culminância do castigo e da culpa:

Se o sofrimento do homem com o homem é algo tão antigo quanto a sua introdução nos limites básicos de uma sociedade, a interpretação moral desse sofrimento é algo recente, tardio, e configura uma variação no significado daquele fenômeno. Trata-se, portanto, de um aprofundamento na consciência das noções de culpa e do sentimento de culpa. A partir de então, as exigências dos velhos instintos, por exemplo, passam a ser não apenas avaliadas como pecado, mas sentidas como tal e tornadas objeto de vergonha para o homem (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 302 / GM II 7). Trata-se, assim, de “infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa” (NIETZSCHE, 1988, v. 5, p. 332 / GM II 22), em uma forma de doença que não lembra mais a gravidez, mas a loucura.⁵³

Sobre a antítese da *schlechtes Gewissen* pouca coisa é dita pelo comentador. As caracterizações que se aplicam ao conceito de “boa consciência” presentes no texto em questão, em sua maioria, não se referem especificamente a *gutes Gewissen*, como pretendemos mostrar, mas se apresentam como mero resultado ou efeito de uma classificação psicológica da natureza dos tipos de consciência de modo geral (nobre/escrava; forte/fraca afirmativa/negativa; soberana/gregária). Na análise de Paschoal, os “tipos de consciência” podem ser entendidos como “ideia de uma

⁵¹ Usaremos, nesta parte do texto, o termo original em alemão para não pecarmos na tradução de *Gewissen*, que é precisamente “consciência moral” e, também, fazemos jus ao texto de Paschoal, que parece traduzir *schlechtes Gewissen* apenas como “má consciência”, justamente, para distinguir a má consciência moral antes e depois da assimilação pela esfera moral-religiosa, sem recorrer ao pleonasma de designar a *schlechtes Gewissen* como “consciência moral-moral” ou algo similar. O adjetivo “moral”, no contexto desta publicação de Paschoal, designa um estágio de desenvolvimento da *schlechtes Gewissen*, especificamente, o estágio em que esse tipo de consciência moral passa a ser interpretado religiosamente.

⁵² Conforme já mencionado na nota de rodapé 34 deste texto: Para a construção dessa hipótese, o comentador apoia-se, sobretudo, nas seções 21 e 22 da segunda dissertação, em que Nietzsche refere-se a uma *moralização* do conceito de culpa e dever (*Schuld*) como um entrelaçamento da má consciência moral com a noção de Deus (GM II 21) e diz, ainda, que o automartírio do humano da má consciência atinge sua “mais terrível culminância” quando este se apodera da suposição religiosa e reinterpreta sua dívida em uma “dívida para com Deus” (GM II 22).

⁵³ Ibid. P. 216.

disposição interior, semelhante a um traço de personalidade ou de caráter de certas naturezas”⁵⁴

A partir dessas formas de “disposição interior” duplas, emergiram tábuas e juízos morais, que podem partir de uma boa ou má consciência. Paschoal compreende o conceito de consciência moral (*Gewissen*) no interior da filosofia de Nietzsche como um conceito que sofre mutações ao longo do desenvolvimento da pesquisa genealógica, e atenta para como na escrita de Nietzsche, as palavras adquirem diferentes significados de acordo com o contexto da investigação:

Ganha relevo também a atenção do filósofo para com certos conceitos, como é o caso dos de “responsabilidade” e de “consciência moral” (*Gewissen*) que, segundo ele, possuem atrás de si uma longa história de “transformações de formas”. (...) o estudo de um conceito na filosofia de Nietzsche deve considerar a possibilidade da sua polissemia e também o fato de que não há um padrão único para o caráter polissêmico dos conceitos na sua obra. Isso porque, se em alguns casos ele próprio toma um termo e confere a ele variações e nuances conforme suas necessidades no texto, em outros ele se coloca como um expectador que observa tais variações, por exemplo, na longa história atrás de um conceito, e toma essa variação mesma como parte da sua argumentação.⁵⁵

Mais adiante, na conclusão do seu texto, Paschoal aponta para o que seria uma possível definição do proceder segundo uma boa consciência, que se assemelha, em nossa opinião, à caracterização de Giacoia da *gutes Gewissen* como um poder de se livrar do ressentimento a partir da imediata descarga externa. Referindo-se a essa descarga, Paschoal diz que “isso se impõe como uma exigência de higiene, para se ter uma boa ordem psíquica e liberar a consciência para atividades mais nobres.”.⁵⁶

Com base nas análises de Giacoia e Paschoal, concluímos que ambos exploram, mesmo que secundariamente (quer dizer, em contraste com o conceito de má consciência moral), o conceito de boa consciência em Nietzsche. Esse enfoque permite uma compreensão dinâmica dos elementos psicológicos, relações de poder, e criação de valores presentes na genealogia nietzschiana. No entanto, nota-se que pouco foi dito sobre a boa consciência moral nos contextos (para apelar ao que o

⁵⁴ Ibid. P. 209.

⁵⁵ Ibid. P. 203-204.

⁵⁶ Ibid. P. 219.

próprio Paschoal dizia) em que ela aparece na segunda dissertação, a saber, no contexto da paradoxal reflexão de Nietzsche sobre a crueldade e o castigo.

Essa lacuna abre um caminho para o próximo capítulo, que se dedicará a explorar como a boa consciência moral se relaciona com a crueldade e o castigo em Nietzsche, procurando, portanto, não mais derivá-la secundariamente de um debate sobre a origem e destino da má consciência moral. Será investigado de que maneira esses elementos, tradicionalmente associados ao debate sobre a má consciência moral, podem, sob uma ótica totalmente distinta, ser reinterpretados no contexto da boa consciência moral, oferecendo uma perspectiva diferente acerca do papel da crueldade e do castigo na constituição e no modo de proceder desse tipo de consciência moral.

2. Capítulo II: A crueldade e o castigo sob a ótica da boa consciência moral

Neste capítulo, investigaremos de que modo o conceito de uma “boa consciência moral” e a figura do “indivíduo soberano” são elaborados por Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, indicando os momentos em que essas noções são mencionadas, direta ou indiretamente, no referido texto, e interpretando-as no contexto da discussão apresentada no capítulo 1. Intencionamos, com isso, estabelecer nossa interpretação do que seria o fenômeno da boa consciência moral e sob que formas ele se apresenta.

Para perseguir esse objetivo, consideramos essencial traçar um fio condutor que nos permita compreender, antes de tudo, como a *Gewissen* (sem qualificativo) aparece em GM II e como se transforma na forma da “boa” consciência moral. Nossa hipótese é que essas mutações da *Gewissen*, tanto para a boa quanto para a má, está diretamente vinculada à reflexão de Nietzsche, logo nas primeiras seções de GM II, sobre a dor e sua (re)produção, ou seja, sobre os fenômenos da crueldade e do castigo. Em vez de seguir o caminho tradicional da pesquisa especializada, que foca na transição da *Gewissen* para a *schlechtes Gewissen*, direcionamos nossa atenção para a passagem em direção a *gutes Gewissen* e, além disso, propomos um novo

contexto para analisar a crueldade e o castigo. Somente assim podemos entender de que maneira esses fenômenos também possibilitam uma alternativa à formação da má consciência moral. Optamos, neste tópico, por uma via estética de interpretação dos fenômenos vinculados à dor e à produção da dor, que identifica no ver e fazer artístico o elemento distintivo da crueldade e do castigo segundo a tipologia da boa consciência moral.

2.1. Construindo uma hipótese sobre os conceitos de “boa consciência moral” e “indivíduo soberano”

Conforme já mencionamos no início da nossa pesquisa, o termo “boa consciência moral” (*gutes Gewissen*) aparece de modo literal na segunda dissertação da *Genealogia da moral* somente na seção 14, o que talvez seja uma das razões para a tendência da pesquisa tradicional de reservar menos atenção à exploração desse conceito no escopo de GM II. Entretanto, podemos identificar, em GM II, diversos outros momentos em que há, a nosso ver, apontamentos do modo de proceder segundo uma boa consciência moral, referida como uma “consciência melhor (*bessere Gewissen*)”⁵⁷, uma “consciência superior (*allerbestem Gewissen*)”⁵⁸, uma “consciência que diz Sim de coração (*Gewissen herzhaf Ja sagt*)”,⁵⁹ uma configuração da consciência que a famosa figura do indivíduo soberano, por exemplo, chama de “sua consciência moral (*sein Gewissen*)”⁶⁰.

Em GM II 2 e 3, Nietzsche propõe um trabalho de reconstituição genealógica do fenômeno da responsabilidade e da capacidade de prometer. O filósofo, uma vez tendo se reportado aos primórdios da humanidade (sua “vida psíquica”) em GM II 1, apresenta a *confiança* e *previsibilidade* como o resultado de uma instrumentalização dos procedimentos punitivos pela moralidade do costume⁶¹. Dessa instrumentalização é operada, segundo o texto de GM II, a transição do animal para o humano,

⁵⁷ GM II 11

⁵⁸ GM II 6

⁵⁹ GM II 6

⁶⁰ GM II 2, GM II 3.

⁶¹ Estamos, neste ponto, de acordo com a interpretação de Giacoia, exposta na página 10 deste trabalho, que atribui à mnemotécnica uma dupla função: a de produzir a faculdade psíquica da memória e a de fixar a moralidade dos costumes (esta segunda função entendida como um processo contínuo, pois a moralidade dos costumes precisa — por mais paradoxal que isso possa parecer — fixar-se constantemente, e, por isso, não prescinde da *mnemotécnica*).

caracterizada pelo desenvolvimento da faculdade psíquica da memória. Chama a atenção naquele começo de GM II como o filósofo interrompe, de maneira abrupta, a sequência argumentativa que descreve a gênese das faculdades psíquicas que possibilitam a promessa, ao realizar uma espécie de salto temporal que nos coloca “no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume⁶² finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio”⁶³. Aqui nos deparamos, pela primeira vez (e única, se formos considerar apenas o emprego literal do termo), com a figura do “indivíduo soberano” em GM II⁶⁴.

Esse “fruto maduro” é descrito pelo filósofo, em GM II 2, como um indivíduo “autônomo supramoral” a quem é efetivamente “permitido prometer”. Sua superioridade consiste, justamente, no direito à promessa, já que ser capaz de prometer e poder, efetivamente, garantir no futuro sua palavra (e somente a partir dessa garantia a promessa passa a ser um direito) seriam condições *sine qua non* para que o fenômeno da responsabilidade, conseqüentemente, da própria consciência moral (*Gewissen*) pudesse surgir. Nas palavras de Nietzsche:

Este liberto ao qual é permitido prometer, este senhor do livre-arbítrio, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os outros que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele “merece” as três coisas — e como, com esse domínio de si, lhe é dado também o domínio

⁶² Em GM II 2, Nietzsche aponta que o conceito de “moralidade do costume”, foi anteriormente trabalhado nas seções 9, 14 e 16 de Aurora. Concluímos, pela leitura destas seções, em conjunto com a leitura da Genealogia da Moral e nos apoiando em um forte consenso da pesquisa em Nietzsche, que o conceito de moralidade dos costumes pode ser usado, de modo simplificado, para designar a moralidade do tipo da má consciência moral.

⁶³ GM II 2

⁶⁴ Neste ponto do texto, é importante evitar a confusão do que significa, no contexto da obra de Nietzsche, famosa pela crítica ferrenha ao idealismo e ao projeto positivista, a ideia do indivíduo soberano como estando no fim do processo de autoformação da humanidade. Isso porque, se olhássemos para este trecho isoladamente, poderíamos interpretar o indivíduo soberano como um *ideal* a ser atingido através da superação da moralidade dos costumes, um projeto de perfectibilização da humanidade. O indivíduo soberano não é o “fim” desse processo em termos de finalidade, uma vez que Nietzsche não vê as etapas dessa autoformação como um processo linear ou progressivo que culmina em uma perfeição final, mas como uma série de forças em conflito. O indivíduo soberano não é, portanto, o fim teleológico dessa história de autoformação, mas um resultado contingente e excepcional da interação de forças. O indivíduo soberano se encontra no *fim* porque é a representação de uma manifestação da *Gewissen* que só poderia ser vislumbrada em um momento mais adiante desse processo. Ele representa a possibilidade de superação das formas de moralidade herdada, especialmente a má consciência e a culpa, mas sem se tornar um ideal universal de perfeição.

sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade?⁶⁵

Como podemos ver, o indivíduo soberano tem direito à promessa porque é possuidor de um domínio de si, que lhe confere, por extensão, um domínio das circunstâncias. Esse domínio, identificado com o *privilégio da responsabilidade*, é descrito por Nietzsche como uma condição extraordinária assumida de tal maneira pela consciência desse indivíduo que toma, por fim, a forma de *instinto*. Conforme consta do próprio texto de GM II:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência (*Bewusstsein*) dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência moral* (*sein Gewissen*)...⁶⁶

Temos aqui a descrição de um tipo da boa consciência moral caracterizado por um domínio de si e das circunstâncias, domínio que lhe confere a *responsabilidade* (a partir da qual lhe é dado o direito à promessa) convertida em *instinto* (em “querer-poder”). O texto não parece deixar dúvidas sobre o que pensa Nietzsche quando pensa no surgimento do indivíduo soberano: ele se situa no *fim* (sem *télos*) do processo de autoformação da humanidade, identificado com a metáfora orgânica de uma “árvore que sazona seus frutos”.

Vale notar que, junto ao surgimento do indivíduo soberano, emerge também a própria *Gewissen* — e, aqui, sem qualquer qualificativo, apenas como consciência moral. A metáfora da árvore que frutifica sugere um desenvolvimento que só pode ser compreendido ao final de um longo processo, um processo que transforma a mera intenção de prometer na efetiva vontade/capacidade (no *instinto*) de cumprir a promessa e, portanto, de se sentir responsável por si. Mas para que seja possível alcançar esse sentimento de responsabilidade que se cristaliza como instinto, seria necessário, antes, como indica GM II 1, um certo grau de desenvolvimento da memória, pois sem essa faculdade psíquica nada poderia ser prometido, empenhado ou antecipado. Sob essa perspectiva, pode-se dizer que o indivíduo soberano é uma certa configuração da memória, aquela que se manifesta na forma da consciência

⁶⁵ GM II

⁶⁶ Ibid.

moral, nome dado ao "privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade".

Para compreender essa configuração da consciência moral "de rara liberdade" — a consciência moral *soberana* — é preciso se ater a um certo modo de configuração da memória. Essa cautela se justifica porque, como se sabe, Nietzsche vincula o surgimento da memória, em GM II, 3 – logo após apresentar o indivíduo soberano –, aos horrores do castigo e da crueldade humana, aspectos centrais de sua reflexão sobre a dor e sua (re)produção. Como mostramos no primeiro capítulo deste trabalho, essas noções foram geralmente interpretadas, pela pesquisa especializada brasileira, com o propósito de entender a origem da má consciência moral. No entanto, pretendemos mostrar que essas noções não podem ser automaticamente identificadas ao (ou diferenciadas do) fenômeno da *schlechtes Gewissen*, uma vez que são fundamentais, na verdade, para a produção de memória, e a consciência moral superior, soberana, "de rara liberdade", é também uma certa configuração da faculdade mnemônica. É como se a boa consciência moral também fosse consequência do sangue, do martírio, do sacrifício humano⁶⁷.

Nossa retomada na discussão sobre a memória se justifica pelas posições de Nietzsche em GM II 1. Ainda que, como afirma Nietzsche em GM II 2, o indivíduo soberano só possa ser concebido após um "longo processo", uma análise retrospectiva mostra que a noção de promessa — e, portanto, de responsabilidade — já estava sendo germinada na discussão sobre a memória em GM II 1. Se ao indivíduo soberano é dado o direito de empenhar a palavra no futuro, e se é isso que o distingue daqueles que prometem quando não podiam fazê-lo, então, sua "consciência de liberdade" já estava sendo preparada por passagens como esta:

Para poder dispor de tal modo do futuro, o quanto não precisou o homem aprender a distinguir o acontecimento causal do necessário, a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar — para isso, quanto não precisou antes tornar-se ele próprio *confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*⁶⁸

⁶⁷ "Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória". (GM II 3)

⁶⁸ GM II 1

Diante disso, entendemos que o indivíduo soberano representa uma manifestação da consciência moral viabilizada não por um processo antagônico ao que deu origem à má consciência moral, mas pela condição que torna possível qualquer forma de consciência moral: a memória. Isso significa que a compreensão das transformações da consciência moral (seja ela boa ou má) seria guiada pelas condições que a viabilizam. É aqui que chegamos ao nosso fio condutor já anunciado: os fenômenos da dor e da (re)produção da dor — mais especificamente, a crueldade e os castigos, que dotaram o animal do esquecimento da capacidade de memorizar e, por consequência, de pensar em termos de necessidade, causalidade, cálculo e antecipação. Em GM II 3, ao explicar justamente a origem da memória, Nietzsche afirma que é nesse solo que germinam as diversas mutações da forma “*Gewissen*”, e uma delas nos interessa particularmente aqui: a boa consciência moral.

Entretanto, Nietzsche não se limita a descrever o que estamos interpretando como uma consciência moral livre em sua expressão pelo indivíduo soberano. Embora a manifestação da boa consciência moral (o “poder dizer Sim a si mesmo”⁶⁹) associada à consciência da responsabilidade (o “poder responder por si”⁷⁰) seja, na história de mutações da humanidade, um “fruto maduro, mas também um fruto tardio”⁷¹, há diversas passagens que apontam para a manifestação desse tipo de consciência moral em outros contextos. As seções GM II 6, 11 e 14 constituem importantes exemplos.

Em GM II 6, ao falar de como, para a “humanidade antiga”, a crueldade constituía o “grande prazer festivo” da humanidade, Nietzsche se refere a essa época como um tempo em que “a maldade desinteressada (...) era vista como atributo normal do homem —: logo, algo que a consciência (*Gewissen*) diz Sim de coração!”⁷² Mais adiante na mesma seção, o filósofo atribui, novamente, à humanidade antiga, um tipo de consciência moral bastante distinto daquele exercido pelo humano moderno: “(...) hoje lemos o Dom Quixote com um gosto amargo na boca, quase como um tormento, e com isso pareceríamos bem estranhos e obscuros para o autor e seus

⁶⁹ GM II 3

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² GM II 6

contemporâneos — eles o liam com a mais tranquila consciência (*Gewissen*).⁷³ Em ambos os trechos, Nietzsche fala de uma consciência moral exercida pela humanidade antiga — “os gregos” — que lida com a crueldade/castigo de modo soberano, sereno, jovial.

Em GM II 11, Nietzsche diz, ainda, que o indivíduo “ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo; efetivamente por isso (...) em todas as épocas possui o olho mais livre, a consciência moral (*Gewissen*) melhor.”⁷⁴ Em GM II 14, referindo-se ao contexto da pré-história da humanidade, Nietzsche usa, com dito, literalmente o termo “boa consciência moral” (*gutes Gewissen*) para designar o modo como procedimentos punitivos praticados a serviço da justiça eram encarados:

Mas se considerarmos os milênios anteriores à história do homem, sem hesitação poderemos afirmar que o desenvolvimento do sentimento de culpa foi detido, mais do que tudo, precisamente pelo castigo — aos menos quanto às vítimas da violência punitiva. Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível em si: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência (...).⁷⁵

Temos, em comum, nessas três seções os seguintes pontos: (i) descrições de um tipo de consciência moral que interpreta a crueldade e o castigo sob uma perspectiva que avalia esses fenômenos como parte da vida, e não como um argumento contra a existência; (ii) demarcações *temporais* que situam *quando* essa consciência moral emergiu, e em nenhuma destas a consciência moral é apresentada no “fim” de um processo, como é o caso da consciência moral exercida pelo indivíduo soberano. As demarcações temporais feitas por Nietzsche causam estranhamento à primeira vista: elementos atribuídos a uma “humanidade antiga” são, simultaneamente, atribuídos a uma “humanidade pré-histórica”. Isso pode ser explicado se entendermos essas categorias como categorias não historiográficas, quer dizer, como fenômenos de um “tempo” que não o da má consciência moral, fenômenos que cumprem a função de, justamente, realizar esse contraste entre a humanidade antes e depois da invenção da má consciência moral.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ GM II 11

⁷⁵ GM II 14

Já sobre as particularidades de cada uma destas seções, temos que: em GM II 6, a boa consciência moral figura em um contexto de *exercício* e *testemunho* da crueldade e do castigo, de modo que o prazer proporcionado por essas atividades constitui o próprio sentido desses fenômenos. Nessa seção, Nietzsche diz explicitamente que o motivo pelo qual o *castigo* é introduzido na esfera das obrigações legais (descrita como o “foco de origem” dos conceitos morais, que correspondem a uma sacralização do débito/culpa [*Schuld*]) é o fato de que o *fazer sofrer* e a *visão do sofrimento* proporcionada por esse ato são, em si mesmas, gratificantes, e nessa gratificação reside seu sentido. Portanto, interpretar o castigo/crueldade como pagamento pela troca frustrada, como compensação para o dano, nada mais seria do que a introdução de uma justificação interposta para o castigo, mas que, por princípio, mantém preservado o sentido “original” do castigo: dar vazão à força violenta, à produção de dor. Se a lógica da relação credor-devedor, tal como apresentada pela pesquisa especializada, interpreta o direito de ver e causar sofrimento a partir de um cálculo de equivalência, a “humanidade antiga” não vê necessidade de “finalidades” para o prazer de ver e fazer sofrer e para seu “direito”, ou seja: a crueldade, seu *feito*, e não seu *cálculo*, é exaltado pelos gregos em GM II 6.

Segundo Nietzsche, o direito à expressão da crueldade por meio do castigo é um direito à festa – e aqui ele recorre a uma categoria do teatro grego, a do espetáculo. A expressão dessa forma de consciência moral pela humanidade antiga consiste, assim, não na noção de uma “equivalência” entre dano e dor, mas na ideia de uma dependência necessária entre a dor e a festa (porque a segunda não pode prescindir da primeira). Conforme escreve Nietzsche: “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem — e no castigo também há muito de *festivo*!”⁷⁶

Em GM II 11, Nietzsche fala de uma consciência moral que, “em todas as épocas” em que foi exercida, encontra-se mais próxima da justiça do que aquela exercida a partir do ressentimento e da reatividade. O filósofo inicia essa seção com uma crítica aos “psicólogos ingleses” (isto é, aos genealogistas da moral

⁷⁶ GM II 6

contemporâneos a ele), já mencionados nas primeiras linhas de GM I,⁷⁷ e, em especial, a Eugen Dühring, descrito como o autor da ideia de que a justiça advém do sentimento reativo. A proposta nietzschiana é, justamente, o contrário disto. Para Nietzsche, “ser justo é sempre uma atitude *positiva*”⁷⁸, isto é, a justiça deriva da interação e da expressão de afetos *ativos*. Isso, porque o “olho justo”⁷⁹ é aquele que avalia a mesmo a agressão e a injúria pessoais com objetividade e impessoalidade — e o fluxo do ressentimento mina, por definição, o “distanciamento” necessário a um julgamento justo. Mas o que são esses afetos positivos/ativos que promovem uma certa configuração da justiça?

Nietzsche, ao longo de GM II, insiste em compreender o ser humano que possui, em todas as épocas, o “olho mais livre”⁸⁰, “a consciência (*Gewissen*) melhor”⁸¹ e que, por isso, avalia de modo mais justo, como ser humano “ativo, violento, excessivo”⁸². A essa esfera humana de afetos e atos “fortes, espontâneos, agressivos”⁸³, pertenceria a administração do direito, porque a justiça consistiria em uma tentativa de “pôr fim (...) ao insensato fluxo do ressentimento”⁸⁴. O filósofo diz, ainda, que “justo” e “injusto” são conceitos que não fazem sentido se considerados por si mesmos, mas passam a existir “apenas a partir da instituição da lei”⁸⁵. Portanto, a violência não pode, por si mesma, ser considerada injusta, mas apenas em relação a um estado de direito. Os afetos e atos de violência constituem, para o filósofo, as forças propulsoras da vida, o *ato da vida* por essência. Conforme consta do texto:

Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter.⁸⁶

⁷⁷ GM I 1 tem início com as seguintes palavras: “Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral (...)”. O projeto genealógico nietzschiano se apresenta, já ali, como uma proposta antagônica a essas análises genealógicas ortodoxas.

⁷⁸ GM II 11

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid.

Temos aqui, então, a descrição de uma boa consciência moral caracterizada pelo exercício de atos e afetos de violência — identificados com a essência da própria *vida*, de tal modo que negá-los equivaleria a negar a vida — que, descarregados *ativamente* (isto é, autonomamente, sem que essa descarga seja motivada pelo ressentimento), são tidos por “independente”, “livres”, daí, superiores, nobres, soberanos e por que não dizer: “bons”.

Em GM II 14, o único emprego literal da “boa consciência moral” (*gutes Gewissen*) é feito para designá-la por uma outra via: aqui, o foco de Nietzsche não é conceituar como o ato, o afeto e o testemunho da violência são exercidos a partir desse tipo de consciência moral, mas demonstrar que, por muito tempo, naquele que foi *submetido* a esse gênero de violência (praticada com boa consciência moral) não teria surgido a má consciência moral. Mais do que isso: nele a culpa não teria se principado, precisamente, em decorrência do castigo sobre ele aplicado. Em suas palavras:

Mas se considerarmos os milênios *anteriores* à história do homem, sem hesitação poderemos afirmar que o desenvolvimento do sentimento de culpa foi detido, mais do que tudo, pelo castigo — ao menos quanto às vítimas da violência punitiva. Não subestimemos em que medida a visão dos procedimentos judiciais e executivos impede o criminoso de sentir seu ato, seu gênero de ação, como repreensível *em si*: pois ele vê o mesmo gênero de ações praticado a serviço da justiça, aprovado e praticado com boa consciência moral (*gutes Gewissen*).⁸⁷

Nietzsche descreve os procedimentos punitivos na “pré-história” da humanidade como fenômenos alheios à ideia de culpa: o castigo, em si mesmo, não teria produzido necessariamente a má consciência moral, nem em relação à parte que castiga, nem quanto à parte que é castigada. Isso, porque, para o filósofo, ambas as partes interpretariam o castigo na perspectiva de um evento causal, uma fatalidade contra a qual não há luta. O delito a partir do qual se castiga não seria, na perspectiva dessa humanidade “pré-histórica”, fruto de uma escolha do infrator, tampouco a punição que sobre ele se abate teria meios de ser evitada. Para essa humanidade, o destino, e não a agência humana, determinaria os acontecimentos. Na formulação do texto, os humanos seriam meros executores da vontade dos deuses. Ou nas palavras do filósofo:

⁸⁷ GM II 14

(...) por muitíssimo tempo os que julgavam e puniam não revelaram a consciência de estarem lidando com um “culpado”. Mas sim com um causador de danos, com um irresponsável fragmento do destino. E este, sobre o qual, também parte do destino, se abatia o castigo, não experimentava outra “aflição interior” que não a trazida pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural, a queda de um bloco de granito contra o qual não há luta.⁸⁸

Vimos, neste tópico, algumas das descrições feitas por Nietzsche de um tipo de consciência moral alternativa à má consciência moral. Seja como consciência moral do indivíduo soberano, seja como boa consciência moral, tentamos mostrar como é possível seguir uma outra história das mutações da memória e mesmo uma outra interpretação da dor e sua produção na história de criação da responsabilidade humana. Essa consciência moral (*Gewissen*) que não é a “má” teria sido exercida pela humanidade em um tempo antigo ou “pré-histórico” (a referência são “os gregos”), mas aparece no texto como esperança de superação da moralidade instituída pela má consciência moral. Entendemos, com isso, que o conceito de boa consciência moral (ou consciência moral soberana, superior, melhor) deve ser compreendido como um fenômeno que contempla diferentes particularidades a depender do contexto em que se apresenta em GM II. Além do mais, ela tem como uma constante, em todos esses contextos, um trato afirmativo dos instintos de crueldade: é o modo festivo com que a humanidade antiga encara a crueldade e os castigos; a maldade desinteressada vista como atributo natural, o “olho mais livre” do tipo do forte/nobre/indivíduo soberano, caracterizado como tal por expressar sua crueldade de modo não-reativo; a crueldade sem culpa, praticada a serviço da justiça sob a forma dos procedimentos de (re)produção do sofrimento, e, por fim, o resgate consciente do *instinto* pelo indivíduo livre, supramoral. Uma vez identificada a indissociabilidade dos instintos de crueldade e do castigo à tipologia da boa consciência moral, isso obriga esse estudo a, no próximo tópico, explorar, em mais detalhes, o contexto e alcance dessa tipologia.

2.2. Contexto e alcance dos fenômenos da crueldade e do castigo: uma chave estética de interpretação

Da festa da crueldade da humanidade antiga à criação de valores do indivíduo soberano a partir de um exercício de resgate da animalidade e expressão dos instintos de violência, entendemos que não é possível pensar a consciência moral superior sem

⁸⁸ Ibid.

precisar melhor o contexto em que aquelas expressões de violência (castigo e crueldade) aparecem. Nietzsche aponta que em nenhuma era, nem para o cristão, que vê no sofrimento um caminho para a salvação, e nem para a humanidade primitiva, que justifica o sofrimento a partir da máxima de que “é justificado todo mal cuja visão distrai um deus”,⁸⁹ existiu sofrimento sem sentido. O mesmo para o sofrimento deliberadamente provocado, o castigo. O filósofo ressalta a necessidade de se distinguir “o que nele é duradouro: o costume, o ato, o drama”, daquilo que nele é “fluido, o *sentido*⁹⁰, o fim, à expectativa ligada à realização desses procedimentos”⁹¹.

Cabe questionar, então, qual é, propriamente, o significado desses elementos no contexto de uma boa/superior/melhor consciência moral. A nosso ver, Nietzsche propõe uma interessante dicotomia na descrição da violência exercida pelo tipo da boa consciência moral: tal violência opera em um sentido duplo — de destruição e criação.

Quando Nietzsche descreve o processo de criação da má consciência moral, em GM II 17, há uma tão interessante quanto paradoxal exposição da relação entre o tipo psicológico e cultural que descarrega para fora seus instintos de crueldade e o surgimento da “maior e mais sinistra doença”⁹². Referindo-se à tal “raça de conquistadores e senhores”, Nietzsche diz:

Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas (...). Eles não sabem o que é culpa, esses organizadores natos; eles são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista, que tem o olhar de bronze, e já se crê eternamente justificado na “obra, como a mãe no filho. Neles não nasceu a má consciência, mas sem eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme quantum de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do seu campo de visão, e tornado como que latente. Esse instinto de liberdade tornado latente à força — já compreendemos —, 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.⁹³

Parece claro que, no contexto de surgimento da má consciência moral, é operado um jogo de forças entre esse “tipo” que exerce sua liberdade *criativa*, uma

⁸⁹ GM II 7

⁹⁰ Grifo nosso.

⁹¹ GM II 13

⁹² GM II 16

⁹³ GM II 17

liberdade de artista, para criar formas (e o faz ao descarregar para fora esse instinto de liberdade/crueldade), e o “tipo” que, recuado (mas que também possui, em seu íntimo, esse mesmo instinto) em face da expressão dessa força violentadora, sublima, oculta, reprime esse mesmo ímpeto, direcionando-o para o seu interior. Nesse sentido, o movimento de violência criativa do tipo da boa consciência moral culmina, paradoxalmente — embora indiretamente e no recorte de um determinado momento da história de autoformação da humanidade — na eliminação de um “enorme quantum de liberdade”⁹⁴ no mundo, ou ao menos da exteriorização dessa liberdade.

A dicotomia entre criação e destruição se apresenta novamente — mas desta vez em um contexto distinto, para indicar um padrão que teria se apresentado como uma constante em todo processo de criação de ideais pela humanidade — no famoso trecho da seção 24 de GM II, quando Nietzsche diz que “para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário”⁹⁵. O filósofo não apresenta, é importante ressaltar, a figura do indivíduo soberano como um ideal, no sentido de perfectibilização do ser humano, mas como uma mutação da memória, da capacidade de empenhar a palavra no futuro. Mas, tal como para a construção de um ideal (representado aqui pela metáfora do santuário), essa mutação do humano representada pelo indivíduo soberano só pode ser alcançada através da demolição de um santuário, uma vez que apenas a partir do exercício de superação da “moral escrava” esse indivíduo pode exercer a livre criação de valores. Em GM II 17, a imagem da destruição (do “*quantum*” de liberdade) aparece como uma consequência acidental do processo criativo. Em GM II 24, ocorre o movimento oposto: a destruição (dos ideais vigentes) opera como a condição primeira da criação de novos valores.

Em GM II 11, Nietzsche não poderia ser mais explícito quanto ao fato de que “violência”, “crueldade” e fenômenos afins não são termos aplicados por ele em um sentido revisionista, e que os atos relacionados a esses fenômenos possuem, essencialmente, um caráter destrutivo: o humano que possui uma “consciência melhor”⁹⁶ é, justamente, aquele que expressa atos e afetos em consonância à natureza da própria vida. E a vida, segundo Nietzsche, atua, essencialmente,

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ GM II 24

⁹⁶ GM II 11

“ofendendo, violentando, explorando, e destruindo, não podendo ser sequer concebida sem esse caráter”⁹⁷. Entretanto, a descrição dos atos e afetos de violência como elementos destrutivos não representa nenhuma novidade, e não nos dá pistas sobre o que distingue a atuação desses afetos no tipo que exerce uma boa consciência moral. O elemento distintivo desse tipo de consciência moral parece ser aquele outro sentido (que não é antagônico, mas complementar) da violência, qual seja: Violência enquanto *criação*. Resta definir, neste ponto da investigação, qual é o a especificidade dessa *criação* enquanto resultado de uma certa configuração da consciência moral, a saber, da boa consciência, e em que sentido ela é caracterizada como um ato de violência.

Conforme vimos ao longo deste trabalho, para Nietzsche, humanidade antiga justifica seu prazer em “ver e fazer sofrer” pela via mitológica, atribuindo a “causa” desses fenômenos aos deuses e, assim, encara a crueldade e o castigo de modo festivo, sem culpa. Mas como o justificaria o indivíduo soberano, esse “vencedor de Deus e do nada”⁹⁸ que não pode, por definição, apoiar-se na transcendência? Talvez a chave para responder a essa questão esteja na identificação de um interessante padrão que se repete em diversas das vezes em que Nietzsche descreve o processo de criação de valores pelo tipo da boa consciência moral: a referência à arte e ao artista.

Em GM II 6, a crueldade é descrita não apenas como “o grande prazer festivo da humanidade antiga”, mas como “um ingrediente de quase todas as suas alegrias”⁹⁹. Para ilustrar esse conceito, Nietzsche faz alusão a um “tempo” em que as festividades não podiam ser concebidas sem o sofrimento sob a forma de *espetáculo*, e de como esse espetáculo era encarado com riso e leveza (vide o exemplo de como Dom Quixote era lido por seus contemporâneos), e conclui: “Ver sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”¹⁰⁰. Em GM II 7, o filósofo estabelece uma curiosa inversão na

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ GM II 24. Supomos, aqui, que a figura do indivíduo soberano descrita nas seções GM II 2 e 3 e o humano da “grande saúde” (GM II 24), identificado com a figura de Zarathustra na seção subsequente (GM II 25), compõem uma unidade. Isso porque, nestas quatro seções, há a descrição de um tipo de humano que surge ao fim de um processo, que exerce uma “vontade livre” (em um sentido propriamente nietzschiano) e que representa, com isso, uma possibilidade de superação da moralidade dos costumes.

⁹⁹ GM II 6

¹⁰⁰ Ibid.

descrição do processo pelo qual o humano antigo interpreta a dor como um espetáculo para os deuses: o “ingênuo das eras antigas” explica a existência do sofrimento na necessidade de entreter os deuses-espectadores, mas esses mesmos deuses são inventados, precisamente, para justificar os espetáculos de crueldade. O ver-e-fazer-sofrer é, em si mesmo, um “chamariz à vida”, e o movimento executado no processo de criação dos deuses é um movimento de transferência ou representação desse prazer da humanidade em figuras (mítico-poéticas) divinas. Nessa mesma seção, temos, ainda, uma interessante descrição de como os gregos estabeleciam uma íntima, quase indissociável relação entre a “festa” do sofrimento, a arte, o artista, o espectador e os deuses, transcrita a seguir:

Com que olhos pensam vocês que os deuses homéricos olhavam os destinos dos homens? Que sentido tinham no fundo as guerras de Troia e semelhantes e trágicos horrores? Não há como duvidar: eram *festivais* para os deuses; e, na medida em que os poetas sejam nisso mais “divinos” que os outros homens, eram também festivais para os poetas... De igual modo os filósofos morais da Grécia imaginaram depois os olhos do deus a observar a luta moral, o heroísmo e o autossuplício do virtuoso: O “Hercules do dever” estava sobre um palco, e sabia disso; a virtude sem testemunhas era algo impensável para esse povo de atores (...). Toda a humanidade antiga é plena de tenra consideração pelo “espectador”, sendo um mundo essencialmente público, essencialmente visível, que não sabia imaginar a felicidade sem espetáculos e festas. — E, como já disse, no castigo também há muito de festivo!...¹⁰¹

Aqui, a imagem do poeta aparece *divinizada*, e os deuses figuram como um recurso de representação do prazer *humano*, um prazer que nada mais é que um derivado *estético*, de contemplação diante do espetáculo da dor. Naquele contexto de GM II, devemos considerar a possibilidade de que as imagens da arte, do artista, da poesia dramática, do palco e de todo esse universo artístico não sejam evocadas apenas como metáforas para explicar o modo como a boa consciência moral surge em face dos elementos produtores de violência, mas constituam, essencialmente, o sentido (artístico) desses elementos para o tipo nobre. A descrição do tipo afirmativo como aquele que exerce uma “violência de artista” e cuja obra consiste em “criar formas, imprimir formas”¹⁰² deve, sob essa ótica, receber uma maior atenção.

Ora, se o *ato* criador (violento e artístico por definição) do tipo da boa consciência moral consiste na criação de formas e se a própria *vida* atua,

¹⁰¹ GM II 7

¹⁰² GM II 17

essencialmente, como *violentação*, a criação artística adquire, aqui, estatuto ímpar: a arte não é apenas uma dentre muitas outras atividades humanas, mas é inerente à vida humana enquanto experiência da boa consciência para com os fenômenos do sofrimento. Daí a sugestão de nela se encontrar um domínio alternativo ao que deu origem à má consciência moral. Há um caso exemplar no final de GM II que pode muito bem ilustrar isso.

Em GM II 23, Nietzsche recorre ao universo dos deuses homéricos, portanto, à poesia, para argumentar que existem maneiras melhores de aplicar a invenção dos deuses, de modo que a *fantasia* não seja sacrificada:

Que em si a concepção dos deuses não conduz necessariamente a essa depravação da fantasia que tivemos de considerar por um instante, que existem maneiras mais nobres de se utilizar a invenção dos deuses, que não seja para essa violação e autocrucificação do homem, na qual os últimos milênios europeus demonstraram sua maestria — isto se pode felizmente concluir, a todo olhar lançado aos deuses gregos, esses reflexos de homens nobres e senhores de si, nos quais o animal no homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo! ¹⁰³

Em razão do enfoque dado por Nietzsche ao universo artístico, sobretudo nas seções 6, 7, 17 e 23 de GM II, adotamos a interpretação de que o “olhar” sobre o sofrimento (o ver sofrer), bem como o “ato” (o fazer sofrer) do tipo da boa consciência moral não podem prescindir do filtro estético. Essa leitura que privilegia o caráter artístico (e não naturalista ou antropológico) da consciência moral possui precedentes na pesquisa em Nietzsche. A título de exemplo, optamos por mencionar brevemente, a seguir, duas dessas interpretações estéticas.

André Muniz (2021) identifica uma continuidade entre o universo artístico apresentado nas seções 6 e 7 de GM II e a descrição do tipo nobre na seção 17 de GM II como aquele que cria e imprime formas para argumentar que o tipo nobre é imune à má consciência moral precisamente porque seu “gesto e ação”, identificado na criação de formas, deve ser entendido como uma atitude essencialmente (e não apenas por analogia) artística. Ele aponta que:

Ao adquirir uma forma, algo passa a ter um sentido e significado que antes não tinha ou que não prevaleceu: esse é o “gesto e ato” que Nietzsche atribui ao artista; porém, o mais curioso não é essa caracterização da forma como

¹⁰³ GM II 23

novos sentido e significado, mas sim que, considerada artisticamente, tal atitude é autoimune à má consciência moral”¹⁰⁴

A partir dessa interpretação, ele compreende “o fazer sofrer” na perspectiva de uma boa consciência moral como “tão somente um efeito estético, um artisticamente estimulado ‘excesso de emoção’ causado pela valorização especular da face ‘animal’ do humano, do ‘livre’ instinto’ de crueldade e violência humana”¹⁰⁵.

Stefan Krastanov (2016) também opta por uma abordagem estética para caracterizar o impulso à vida e à experiência do sofrimento interpretada por uma perspectiva diversa daquela da moralidade dos costumes. Ele identifica a presença do *pathos* artístico na obra de Nietzsche como a pulsão fundamental da existência humana, e enfatiza o caráter duplo da criação artística, que seria, complementarmente, apolínea e dionisíaca. Em suas palavras:

A pulsão criativa, pensada enquanto condição de criação, enfatiza, por assim dizer, apenas o lado apolíneo (...). Aí vem à tona o aspecto dionisíaco para compor integralmente a cena do jogo. Não podemos deixar de notar que a noção de *páthos* implica também, sofrimento, afecção; com outras palavras, sentimentos impactantes.¹⁰⁶

Estamos de acordo com a hipótese de que o universo da dor, da crueldade e do castigo, ganha sentido e passa a ser avaliado como “boa consciência moral” quando interpretado a partir de uma perspectiva estética, o que corresponderia a um ver-e-fazer artístico (e, por definição, representativo) desses fenômenos. Ora, nesse sentido, poderíamos dizer que o tipo da boa consciência moral é, assim como a má consciência moral, uma mutação da forma da memória, da capacidade de antecipar, prometer. Entretanto, se assumimos essa hipótese, permanece nebulosa a relação entre a *representação* dos fenômenos do sofrimento, dos impulsos e dos atos de violência e os próprios *fenômenos*, que inevitavelmente se apresentam na realidade. Propomos, diante disso, que o jogo de representação estética e poética operado pela forma da boa consciência moral, identificado com seu ato criativo, possui o sentido da transposição desses fenômenos para o campo artístico (a poesia, o drama, o

¹⁰⁴ MUNIZ, 2021. P. 333

¹⁰⁵ Ibid. P. 336

¹⁰⁶ KRASTANOV, 2016. P. 6

“espetáculo”, mas também o épico, a mitologia/poética homérica), e sob essa ótica não há necessidade de um referencial fático (histórico) em particular.

O que pretendemos dizer aqui é que a criação artística designaria, ela própria, uma forma/configuração dos impulsos e atos de crueldade, bem como do próprio sofrimento humano, com valor estético, e seu interesse pelas fenômenos de violência é proporcional ao seu interesse na vida como se ela fosse um palco. O que propomos é uma visão sobre a relevância de se considerar a consciência moral como certa forma da memória humana totalmente interessada no solo que a fez surgir (a dor e a produção da dor), memória esta que está mais perto das musas, da poesia, da arte, portanto, do que dos carrascos e desastres históricos.

Bem no final de GM II, na seção 24, Nietzsche escreve que *a grande saúde* (que seria o antídoto para a “doença” da má consciência moral) consiste, justamente, em um aprofundamento na realidade, conforme transcrito:

(...) essa mesma *grande saúde!*...Seria ela sequer possível agora?... Algum dia, porém, num tempo mais forte do que esse presente murcho, inseguro de si mesmo, ele virá, o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância, cuja solidão será mal compreendida pelo povo, como fosse fuga *da* realidade — quando será apenas a sua imersão, absorção, penetração *na* realidade, para que, ao retornar à luz do dia, ele possa trazer a *redenção* dessa realidade: sua redenção da maldição que o ideal existente sobre ela lançou.¹⁰⁷

Apenas esse trecho poderia ter ensejado à pesquisa o fato de que também se busca, em GM II, um caminho alternativo à via do ressentimento, da culpa e da “doença” da má consciência moral. É curioso observar que, enquanto o tipo da má consciência moral é caracterizado por reagir à dor, ao sofrimento, à violência vivida e testemunhada, com uma “oculta violentação de si mesmo”, por outro lado, no caso da criação artística pelo tipo nobre/soberano, a relação é bem outra: o *olhar* e o *ato* artístico consistem, precisamente, em um exercício de crueldade feito/visto com boa consciência moral. Os tipos “indivíduo soberano”, os “gregos”, “homem homérico” e até mesmo Zaratustra, em GM II 25, seria exemplos disso.

¹⁰⁷ GM II 24

Nesse sentido, entendemos que a representação da crueldade, do castigo e do sofrimento no plano imaginativo/artístico/estético é, em si mesma, condição de constituição da forma mnemônica “boa consciência moral”. Concluímos, com isso, que a tipologia da boa consciência moral — identificada nos contextos de uma humanidade antiga que festejava o sofrimento em homenagem aos seus deuses, no indivíduo soberano que representa a possibilidade de superação da moralidade, e em um certo modo de proceder “mais livre”, “soberano”, como fruto tardio da memória humana — mantém afastada a má consciência moral porque é capaz de um ver-e-fazer artístico em relação aos elementos produtores de dor e violência, isto é, porque é identificado com a figura do artista, cuja “nobreza” consiste na capacidade (e na necessidade) de ver e criar beleza mesmo diante dos aspectos mais pungentes da existência. “Pois o que seria o belo”, diz Nietzsche, “se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiura não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia?” .

Considerações finais

Nossa pesquisa teve como ponto de partida a análise dos textos *Nietzsche como psicólogo*, de Oswaldo Giacoia, e *Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”*, de Edimilson Paschoal. Identificamos, nesses textos, três convergências teóricas centrais. Da investigação de como ambos os comentadores interpretam os fenômenos da crueldade e do castigo em relação à má consciência moral em GM II, extraímos que ambos apontam que esses fenômenos (i) não estão em uma relação *a priori* com a gênese da má consciência moral e (ii) e que possuem um papel fundamental na produção da memória, sem a necessidade da interposição da má consciência moral nesse processo. Da investigação de como Giacoia e Paschoal exploram a possibilidade desses fenômenos em relação a uma boa consciência moral, bem como de que modo ambos interpretam o fenômeno da boa consciência moral em GM II, identificamos a terceira convergência: (iii) a tendência a conceituar a forma da boa consciência moral pelo contraste com sua forma “má”.

A partir da constatação dessas convergências teóricas, notamos que pouca atenção foi dada à relação dos fenômenos da crueldade e do castigo com a boa consciência moral em GM II. Partimos, então, para a segunda etapa da nossa investigação, que consistiu em analisar diretamente o texto de GM II, e se dividiu em dois momentos principais. Primeiro, buscamos compreender de que maneira o fenômeno da boa consciência moral é caracterizado por Nietzsche em GM II. Para esse fim, identificamos momentos do texto em que Nietzsche menciona, desenvolve ou sugere uma forma “boa” da consciência moral. Concluímos, após esse empreendimento, que a boa consciência moral se apresenta em contextos distintos ao longo de GM II, devendo ser compreendida de modo múltiplo, mas que em todos esses contextos há a constante de um trato afirmativo dos instintos de crueldade e do castigo. Nos dedicamos, no segundo momento desse capítulo, a uma tentativa de compreender o significado dos fenômenos da dor e da produção de dor para a tipologia da boa consciência moral. Notamos que esses fenômenos, nos contextos em que se apresentam em relação a uma boa consciência moral em GM II, são descritos a partir de uma perspectiva artística que remete diretamente ao universo poético (ora do drama, ora do épico). Concluímos, com isso, que o ver-e-fazer-sofrer pela tipologia da boa consciência moral não se distingue da contemplação artística.

Ao fim dessa investigação, que nem de longe esgota as possibilidades da discussão em torno do nosso tema, esperamos ter contribuído, em algum nível, para lançar luz a aspectos ainda negligenciados no estudo de GM II. Constatamos que uma análise acurada da relação da crueldade e do castigo com a boa consciência moral deve levar em conta a centralidade das figuras da arte e do artista em GM II, e que uma maior atenção a esse tópico é indispensável para a compreensão da psicologia dos afetos em Nietzsche e do papel central da arte na constituição do pensamento nietzschiano. Um estudo mais aprofundado poderia investigar como essa relação é trabalhada em outros momentos da obra de Nietzsche, não somente nas outras duas dissertações da *Genealogia da Moral*, mas também em publicações anteriores, como *O Nascimento da Tragédia* e *Além do Bem e do Mal*, e posteriores, como *O Crepúsculo dos Ídolos*. Acreditamos que há uma continuidade do desenvolvimento desses conceitos que perpassa a obra do filósofo e merece um olhar mais atencioso.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- CARREIRO, Francisco Edson. **Nietzsche e a Psicologia da Vontade Reconsiderada**. Dissertação de mestrado. Brasília: 2022.
- FEILER, Adilson Felício. **A Moral Nas Técnicas de Memória: Nietzsche e os Comentários Sobre a Mnemotécnica de Tomás de Aquino**. Revista de Filosofia Aurora. Curitiba: 2020.
- FERRAZ, Maria Franco. **Nietzsche: esquecimento como atividade**. Cadernos Nietzsche. São Paulo: 1999.
- GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- KRASTANOV, Stefan Vasilev. **Nietzsche: pathos artístico versus consciência moral**. Tese de doutorado. São Carlos: 2010.
- MUNIZ, André Luiz. **Fascinação pela crueldade: contribuições à Genealogia da Moral de Nietzsche**. Revista Philósophos. Goiânia: 2020.
- MUNIZ, André Luiz. **Nietzsche Leitor de Homero: Materiais Artísticos da Genealogia da Moral**. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea. Brasília: 2021.
- NIETZSCHE, Friederich. **Além do Bem e do Mal** (1886). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friederich . **A Gaia Ciência** (1882-1887). 1. ed. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friederich. **Aurora** (1881-1887). 1. ed. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, Friederich. **Genealogia da moral: uma polêmica** (1887). Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York. **Nietzsche Source**, 1967. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>. Acesso em: 2024/2025.
- PASCHOAL, Antônio Edimilson. **Da polissemia dos conceitos “ressentimento” e “má consciência”**. Revista de Filosofia Aurora. Curitiba: 2011.

PASCHOAL, Antônio Edimilson. **Nietzsche e Dühring: ressentimento, vingança e justiça**. Revista Dissertatio. Paraná: 2011.