

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

WALDIRENE GOBETTI DAL MOLIN

**ENTRE NIETZSCHE E MAUSS: A GENEALOGIA DA DÍVIDA E O SISTEMA DA
DÁDIVA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim.
Coorientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

Curitiba

2016



ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 152 de 2016

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao sexto dia do mês de maio do ano de dois mil e dezesseis, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira (UFPR/Antropologia), Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Waldirene Gobetti Dal Molin "**Entre Nietzsche e Mauss: a genealogia da dívida e o sistema da dádiva.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVADA" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 06 de maio de 2016

Aurea Junglos

Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Orientador e Presidente da banca examinadora

UFPR

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira
Primeiro examinador
UFPR/Antropologia



Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Segundo examinador
UFPR



AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 152 de 06/05/2016

Mestranda: Waldirene Gobetti Dal Molin

Título da Dissertação: "Entre Nietzsche e Mauss: a genealogia da dívida e o sistema da dádiva."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Marco Antonio Valentim (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,0
Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira (UFPR/Antropologia) Primeiro examinador	9,0
Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR) Segundo examinador	9,0
Média final	9,0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira
Primeiro Examinador
UFPR/Antropologia

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador da PGFILOS

Prof. DR. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Coordenador PGFILOS

ctad: 1283665



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar esta aprovação da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 28 de junho de 2016.



Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA 2016	TÍTULO ENTRE NIETZSCHE E MAUSS: A GENEALOGIA DA DDÍVIDA E O SISTEMA DA DÁDIVA	AUTOR WALDIRENE GOBETTI DAL MOLIN
------------------	---	---

Aos meus amores Patrick, Bárbara e Beatriz.
À Dulce, pela escuta atenta e pela leveza de suas palavras.
A Marco Antônio Valentim, pelos ensinamentos e pelo acolhimento generoso da minha
escrita.

Faça um longo pensamento que ainda tem mais mundo.
Tem de tudo esses mistérios da evidência: medir é apossar-se das coisas.
falar das coisas é deixa-las ir sendo, passar de lá delas para nós.

Catatau
Paulo Leminski

RESUMO

O trabalho realiza uma pesquisa destinada a analisar e problematizar o sistema dádiva estruturado no pensamento de Marcel Mauss em *Ensaio sobre a dádiva, Forma e razão e troca nas sociedades arcaicas*, e a genealogia da dívida tratada na obra *Para a Genealogia da Moral* de Friedrich Nietzsche. O objetivo desta problematização é pensar em que medida um estudo concreto e determinado das relações de troca firmadas nas sociedades nativas analisadas por Mauss, e as teorizações que daí se seguem acerca da moral, simbolizada pela dádiva, serviriam para (re)pensar o desenvolvimento da noção de má consciência disposta na “Segunda Dissertação”, da *Genealogia* e assim aventar uma outra perspectiva para considerar a moralidade. Adicionalmente, na medida em que o estudo do sistema da dádiva implica transitar por entre o pensamento selvagem, a pesquisa apresenta também importantes reflexões sobre a possibilidade de uma outra leitura da dualidade natureza e cultura.

Palavras-chave: Cultura, Dádiva, Dívida, Humanidade, Mauss, Moral, Natureza, Nietzsche, Troca.

ABSTRACT

The dissertation is a result of a research carried out to analyze and discuss the gift system as structured according to the thought of Marcel Mauss in *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, and the genealogy of the debt treated in the work *On the Genealogy of Morals* of Friedrich Nietzsche. The purpose of this questioning is to think in the extent a concrete and determined study of the relations Exchange, established in the native societies analyzed by Mauss, and the theories that following about the moral, symbolized by the gift, would serve to (re)consider the development of notion of bad conscience described in "Second Essay" of the *Genealogy* and thus suggest another perspective to consider morality. Additionally, as the study of the gift system implies walking through the wild thought, the research also presents important reflexions regarding to the possibility of another reading of the nature/culture duality.

Keywords: Culture, Gift, Debt, Exchange, Humanity, Mauss, Moral, Nature, Nietzsche

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Capítulo I - Sistema da Dádiva	25
1.1. Considerações preliminares	26
1.2. Ensaio sobre a dádiva	32
1.3. <i>Potlatch</i>	33
1.4. Mecanismo espiritual	38
1.5. Obrigação de dar e receber	41
1.6. Extensão do sistema da dádiva	43
1.7. <i>Kula</i>	44
1.8. Sobrevivência desses institutos no direito e na economia	46
2. Capítulo II - Genealogia da Dívida	49
2.1. Considerações preliminares	49
2.2. Introdução à obra Para a Genealogia da Moral	51
2.2.1. Questão de método: o procedimento genealógico	55
2.3. O tema das três Dissertações	61
2.4. 'A Segunda Dissertação: Dívida, Culpa e Má Consciência	70
2.5. O lugar do corpo e a história da cultura	80
3. Considerações Finais	89
Bibliografia	101

Introdução

O tema de investigação presente nesta pesquisa é inicialmente fruto de um desdobramento de estudos e trabalhos realizados no âmbito da economia solidária. São fundamentalmente experiências que se baseiam em práticas de solidariedade, reciprocidade, cooperação e partilha. O que comumente se diz a respeito de tais experiências é que elas seriam filhas de um comportamento coletivo nascido de um desejo de redução da desigualdade social por meio da criação de alternativas de novas formas de produção e distribuição de bens e serviços. Com o aprofundamento de nossa pesquisa neste campo, encontramos interessantes reflexões sobre a pertença destes temas ao universo teórico do sistema da dádiva. Essa foi então a curiosidade inicial que nos levou à clássica obra de Marcel Mauss, *Ensaio sobre a dádiva, Forma e razão e troca nas sociedades arcaicas*.

Assim nos deparamos com um estudo que toma por base relatos etnográficos e históricos acerca das trocas e contratos que se realizam em determinadas sociedades consideradas “arcaicas” ou “selvagens”, aparentemente voluntários, livres e gratuitos e no entanto obrigatórios e interessados. Vimos que de uma rica realidade empírica segue-se uma interessante teorização geral identificada a partir da observação das transações humanas: a dádiva (ou dom), explicada por meio da tríade dar, receber e retribuir, seria o elemento privilegiado para pensar a construção e a manutenção do vínculo social. É de se observar que a teoria não nos foi clara de partida e bem assim a viabilidade de uma interrogação filosófica a respeito. Inegavelmente são questões colocadas em um campo específico que é o da antropologia, mediante premissas e determinações próprias deste saber. No entanto, a leitura mais atenta que se seguiu evidenciou uma obra da qual sobressaem problematizações importantes para (re)pensar: o homem e o próprio de sua socialidade; a relação natureza-cultura; a noção de corpo; a relação sujeito e objeto; e a moral.

Em sua essência primeira, o *Ensaio* é um texto que tem fundamentalmente no seu horizonte a preocupação de ligar o social e o individual, seguindo a hipótese de uma relação de complementariedade marcadamente fluída e dinâmica. O social aqui é visto como um sistema integrado que tem sua expressão máxima no conceito de fato social

total e que expressa a um só tempo, os diferentes aspectos constitutivos da realidade social (biológico, econômico, jurídico, histórico, religioso, estético). Sua compreensão, no entanto, demanda sempre tomar a dimensão social como realidade e não como abstração. Em outros termos, significa dizer que o entendimento de um fato social só se faz possível por meio da análise de uma sociedade concreta e em meio ao comportamento e ações de seus sujeitos sociais totais.

Neste sentido, subsidiado por relatos etnográficos, o autor nos conduz à ideia de que o estabelecimento da vida em sociedade teria início por meio de um ato voluntário e particular de doação e por um desejo de aliança. Não haveria contrato ou obrigação socialmente instituída que determinaria tal doação. Estaríamos então bem distantes da ideia de renúncia do sujeito para ingresso em sociedade, ou de negação da liberdade, assim como afastados das teorias contratualistas modernas, que partem de uma cisão muito clara entre social e pessoal e cujo horizonte de entendimento concebe a sociedade como fruto de um contrato construído por sujeitos livres e autônomos e que se unem em torno de uma escolha. Nada mais diverso do pensamento de Mauss, que embora admita a noção de contrato, a reconhece como não individual, isto é, não como um acordo feito entre indivíduos racionais, mas como sinônimo de regras que traduzem a organização social primitiva¹.

Este ato de doação, a dádiva, receberia uma configuração tal, na exterioridade, capaz de obrigar o aceite e a retribuição dos demais membros da coletividade (uma espécie de endividamento). As dádivas e dívidas que daí se seguem seriam os elementos essenciais para pensar a entrada na e a manutenção da vida social. O que estaria em jogo então seria a ideia de reciprocidade das obrigações entre membros de um mesmo grupo social, fora do registro de um contrato. Mas não é só, na medida em que o sistema da dádiva implica uma outra leitura da dualidade natureza e cultura (que não recebe uma divisão rígida e consistente para as comunidades nativas objeto das análises de Mauss) o pensamento que acolhe a ideia de “estado de natureza” ou uma dada concepção primeira de homem como “animal não acabado”, não se revestiria de outra definição

¹ Na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos fazem-se sob a forma de presentes (...) (Mauss, 2003, p.187)

senão a de um “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, como muito bem pontuado por Lévi-Strauss no discurso “Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem”, a saber:

(...) o pensamento de Rousseau pode ajudar-nos a rejeitar uma ilusão da qual, infelizmente somos capazes de observar em nós e sobre nós mesmos os funestos efeitos. Pois, não foi o mito da dignidade exclusiva da natureza humana, que infligiu à própria natureza uma mutilação, a partir da qual deveriam, inevitavelmente seguir-se outras? Começou-se a separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para essa propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo de quatro séculos de sua história o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retratava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo no nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção. (Levi-Strauss, 1976, p. 49).

Certamente são temas caros à filosofia e bem por isso uma inquietude se fez presente, notadamente diante da possibilidade do emprego de uma pesquisa que pudesse de algum modo contribuir para repensar conceitos; para empreender a saída de um pensamento que se pensa a si próprio e aventar a produção de um pensamento que se relaciona com outros saberes. Falamos precisamente aqui é da abertura da filosofia a outros discursos, em especial: antropologia/etnologia.

* * * *

A partir daí, decidimos realizar um experimento tendo como operador privilegiado, Nietzsche e seu escrito polêmico - a *Genealogia da Moral* - e cujo tema é a moral, investigada por meio das condições de emergência dos juízos de valor de bom e mal e por meio da indagação do valor desses valores. A escolha é pertinente primeiro porque estamos diante de um grande pensador interessado no entendimento natural do homem em oposição às explicações oriundas de “verdades” racionalistas ou cristãs, e que vê, no mundo da vida, o lugar privilegiado para empreender suas investigações filosóficas. Em segundo porque, na obra em destaque, para debater a pretensão de validade absoluta da moral, em especial a moral cristã e bem assim pontuar os conflitos

e interesses que envolveram a origem desse discurso, Nietzsche empreende um recurso às práticas históricas.

Neste sentido, dentre as várias incursões genealógicas apresentadas na obra, nos interessa precisamente a que ele realiza na “Segunda Dissertação”, pois é ali que Nietzsche recorre às relações de troca entre comunidades por ele validadas como primitivas e pré-históricas, para pensar o sentimento de dívida, a noção de culpa material e sua transformação no sentimento moral de culpa, conceitos relevantes no quadro da investigação acerca da origem do sentimento de culpa e da má consciência, especialmente na interpretação religiosa, e bem assim de suas implicações e possibilidades de superação (redenção). A pergunta que se coloca aqui é: como se inventou no homem a culpa moral e como surge a má consciência? Para nossa pesquisa, interessa fundamentalmente entender que para Nietzsche, a história do homem só é tornada interessante quando surge a má-consciência - pois aí se opera a “saída da condição de animal bicho instintivo para se erigir à condição de animal político” (Paschoal, 2003, p.18). São pressupostos aqui uma compreensão do homem enquanto animal não acabado, e a ideia de renúncia e desvio dos instintos como condição da socialidade. Assim, ao que parece, neste registro de pensamento a sociedade seria construída por meio de um processo de interiorização de homem, pautado pela violência de seus instintos.

Não desconsideramos que o procedimento genealógico empreendido por Nietzsche possui anunciadamente um olhar interessado e ativo, o que significa dizer que este é o modo de recurso aos dados e práticas históricas retratados na *Genealogia*. Isso talvez pudesse justificar porque Mauss e Nietzsche empreendem caminhos tão parecidos e desembocam em reflexões tão distintas ao menos sobre os termos em que se constroem a sociedade humana. No entanto e para além disso, interessa pensar a relevância do procedimento menos pela escolha interessada dos fatos tomados para análise quanto pela interpretação que se imprime a eles, reveladora que é dos pressupostos em jogo em seu pensamento.

Como disto, na “Segunda Dissertação” Nietzsche se dedica a análise da origem dos termos “culpa” e má consciência”, o que faz de início sem o pano de fundo da religião

cristã, onde tais conceitos aparecem como algo dado e pressupostos como uma “voz de Deus no homem”. Sua interpretação terá como resultado a demonstração de que a culpa e a má consciência são conceitos que possuem uma história e que cuja origem nasce de uma espécie de ruptura imposta por uma determinada forma de vontade de poder. Os conceitos-chaves que aparecem aqui são: sentimento de dívida/ culpa/ má consciência, destacados em várias incursões genealógicas, a saber: genealogia da consciência moral, do sentimento de dívida/justiça, da má consciência e genealogia do fenômeno religioso. O interesse principal de nosso estudo estará ligado à incursão genealógica referente ao sentimento de dívida, pois é ali que o filósofo parte da análise da noção de dívida decorrente de relações de troca. O ponto de partida será então seção 4 da “Segunda Dissertação”, cuja questão colocada refere-se a origem da consciência da culpa, a “má consciência”. Segundo Nietzsche, o grande conceito moral de culpa teria sua origem no conceito material de dívida². Tal conceito material de dívida nasce da análise do castigo como reparação, desenvolvido de início absolutamente destacado da ideia do sentimento de liberdade-não liberdade. O castigo dava-se como reparação ao dano sofrido - estofo da ideia de equivalência entre dano e dor. A origem de tal equivalência, por sua vez, é respondida pelo recurso às relações entre credor e devedor que Nietzsche considera ser tão velha quanto a noção de “pessoa jurídica”, o que por sua vez remete às noções de troca e comércio. A este respeito sua afirmação é a seguinte:

De onde retira sua força esta ideia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a ideia entre equivalência entre dano e dor? Já revelei: na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico. (Nietzsche, 2009, p. 48).

Nos termos da seção 5 da *Genealogia*, porque em tais relações contratuais (travadas na antiguidade) fazem-se promessas, é preciso construir uma memória em quem promete. Assim, o devedor, para inspirar confiança, santidade, seriedade e reforçar

2 Segundo Giacoia, em Nietzsche, o sentimento (moral) de culpa, incondicionalmente vigente no foro íntimo, seria uma transformação qualitativa do sentimento jurídico, econômico e religioso de ter dívidas; uma transfiguração do credor e do devedor jurídicos em instâncias internas da consciência de culpa. (Giacoia, 2010, p. 99)

na consciência o dever e obrigação de restituição, empenha, por meio de um contrato, coisas sobre as quais tem domínio e poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade. O credor, por sua vez, poderia infligir no corpo do devedor toda sorte de humilhações. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa. Nas palavras de Nietzsche: um convite e um direito à crueldade. Este é o cenário de origem desse mundo de conceitos morais: "dívida", "consciência", "dever", "sacralidade do dever" e o entrelaçamento das ideias "culpa e sofrimento". É também esse o caminho que conduzirá a afirmação de Nietzsche, contida especialmente na seção 8 da *Genealogia*, acerca da origem do sentimento de dívida e representada nos seguintes termos:

O sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar - isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra "Mensch" (manas) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [Mensch, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como "o animal avaliador". Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [Schuld], direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro. (Nietzsche, 2009. p.p 54/55).

As considerações contidas nesta seção 8 parecem ser um indicativo relevante para pensar as diferenças que se seguem em ambos os pensamentos, não obstante a natureza comum do tema.

Na busca pelo conhecimento das condições nas quais se desenvolveram e se modificaram a moral, Nietzsche olha o passado a partir de uma concepção pressuposta de homem, enquanto um animal que mede e avalia.

Nesse sentido, Nietzsche interpreta a mais antiga e primordial relação pessoal que ele considera como originária do sentimento de dívida, isto é, a relação entre comprador e vendedor, credor e devedor, como representativa da noção de homem enquanto animal avaliador, que mede valores e estabelece preços e na qual se situa o primeiro impulso do orgulho humano: seu sentimento de primazia diante dos outros animais, nas exatas palavras da seção 8 da “Segunda Dissertação” da *Genealogia*, aqui repetida.

Vale ainda considerar a análise de Nietzsche acerca da relação credor e devedor, estabelecida entre a comunidade e seus membros. Segundo sua interpretação, valendo-se da pré-história como medida, condicionado ao recebimento de proteção e paz, o indivíduo se empenha e se compromete com a comunidade. Trata-se de uma contrapartida - segurança pelo cumprimento de regras sociais - que o homem em sociedade estabelece. Mas, uma vez descumprida a obrigação contratual em comunidade, esta o devolve ao “estado selvagem e fora-da-lei” do qual ele foi até então protegido.

* * * *

De todo modo, a análise de Mauss acerca da natureza das transações humanas empreende uma estratégia marcadamente diferente. Como antes anunciado, ela é o elemento necessário para pensar como se constroem os relacionamentos entre as comunidades. A *dádiva* (relação de troca baseada na tríade dar, receber e retribuir - e seu caráter obrigatório) seria um elemento que estabelece vínculo social. Um fato social total, que exprime a um só golpe, todo o tipo de instituições: religiosa, jurídica, política e familiar. As dívidas e reciprocidades geradas a partir do sistema de trocas seriam a garantia de manutenção deste vínculo. É também um sistema onde a noção de sujeito cede lugar à noção de coletividade, que mutuamente se obriga, troca e contrata. Assim sendo, não é possível extrair de seu pensamento, a prioridade do indivíduo frente a comunidade. Daí porque a mais antiga e primordial relação de troca jamais poderia ser colocada em termos de um puro interesse individual, nos termos como trata Nietzsche na “Segunda Dissertação”. Neste sentido, destacamos as seguintes considerações de Mauss:

Entre a economia relativamente amorfa e desinteressada, no interior dos subgrupos, que regula a vida dos clãs australianos ou norte-americanos (Leste e Pradaria), de um lado, e, de outro, a economia individual e do puro interesse que nossas sociedades conheceram ao menos em parte, desde que a economia foi descoberta pelas populações semíticas e gregas, entre esses dois tipos dispôs-se uma série imensa de instituições e de acontecimentos econômicos, e essa série não é governada pelo racionalismo econômico do qual se costuma fazer teoria. (...) Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um “animal econômico”. Mas nem todos somos ainda seres desse gênero. (...) O *homo oeconomicus* não está atrás, está adiante de nós; assim como o homem da moral e do dever; assim como o homem da ciência e da razão. O homem foi por muito tempo outra coisa e não faz muito que é uma máquina, complicada máquina de calcular.” (Mauss, 2003, p.307).

Mas não é só, motivo pelo qual seguimos na descrição sumária do *Ensaio*. Como antecipado no início, baseado em relatos etnográficos, Mauss analisa as relações de troca ocorridas em determinadas sociedades ditas de caráter arcaico. Ele está interessado em pensar como tais trocas constroem os relacionamentos entre as comunidades. A pergunta específica que abre o *Ensaio* é: qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades ditas de modo arcaico ou atrasado, faz com que um presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa que faz com o donatário a retribua? No caminho da elaboração do problema, as seguintes questões conexas serão postas por Mauss:

Também se verá a que novos problemas somos levados: uns dizem respeito a uma forma permanente da moral contratual, a saber: a maneira pela qual o direito real permanece ainda em nossos dias ligados ao pessoal; outros dizem respeito às formas e às ideias que sempre presidiram, ao menos parcialmente à troca, e que ainda hoje suprem em parte a noção de interesse individual.

Assim atingiremos um duplo objetivo. De um lado, chegaremos a conclusões de um certo modo arqueológicas sobre a natureza das transações humanas nas sociedades que nos cercam ou que imediatamente nos precederam. Descreveremos os fenômenos de troca e de contrato nessas sociedades que são, não privadas de mercados econômicos, como se afirmou – pois o mercado é um fenômeno humano que, ao nosso ver, não é alheio a nenhuma sociedade conhecida – mas cujo regime de troca é diferente do nosso. Nelas veremos o mercado antes da instituição dos mercadores, e antes da sua principal invenção, a moeda propriamente dita (...) Veremos a moral e a economia que regem essas relações. E como constataremos que essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente, como acreditamos ter aqui encontrado uma das rochas

humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades, poderemos deduzir disso algumas conclusões morais sobre alguns problemas colocados pela crise de nosso direito e de nossa economia, e nos deteremos aí. (Mauss, 2003, p. 188)

A busca por uma possível resposta a questão inaugural do *Ensaio* demandará a análise dos rituais, hábitos, crenças e costumes dos habitantes da Melanésia e Polinésia. E neste percurso serão evidenciados elementos importantes para o entendimento do sistema da dádiva, a saber: nestas sociedades, que não estão em um estado de natureza, identifica-se uma troca de bens, riquezas e produtos, não em um mercado estabelecido entre indivíduos, pois não há a noção de indivíduo ou de sujeito. O que há são coletividades que se obrigam mutuamente, que trocam e contratam. As pessoas presentes nos contratos são pessoas morais (clãs, tribos, famílias). Não se trocam apenas bens ou riquezas, coisas úteis economicamente; trocam-se, antes de tudo, gentilezas, amabilidades, ritos, banquetes. As coisas têm “alma” em ditas sociedades. Existe um vínculo espiritual associado às coisas dadas e que seria o prestígio do doador. Mauss utiliza o conceito Polinésio de *mana* para significar esse prestígio. O *mana* seria então o motor da reciprocidade. Reina uma certa nobreza, honra que o doador adquire, um prestígio que ele pretende recuperar com a volta da dádiva para resguardar sua posição, seu poder, seu nome, e não o bem em si que ele pretende recuperar³. Oferecer algo a alguém significa oferecer algo, mas também algo de si mesmo. E aquele que recebe a coisa dada ou a retribui ou permanecerá sobre o domínio do doador. A devolução da coisa dada (a regra de direito e interesse em jogo) seria então ser explicada pelo laço espiritual com a coisa e o prestígio associado a esta volta *mana*. O prestígio seria um valor que é produzido na relação de troca e que não preexiste a ela.

3 Já o lapso entre os atos de dar, receber e retribuir é o que parece ter importância para autores como Levi- Strauss na constituição do vínculo social e do vínculo pelas coisas. Seria a condição do vínculo social. A aliança seria o elemento de fundação da sociedade. (valor de relação). A garantia desse vínculo, para outros autores, como C.A. Gregory e Villela seria a dívida gerada entre tais lapsos. A dívida seria uma assimetria necessária para manter as relações ao passar do tempo; o que se faz através de uma memória das alianças (Villela 2001). Teóricos contemporâneos da sociologia consideram que o que está em jogo no *Ensaio* é uma teoria da reciprocidade e uma teoria moral com íntima relação com o tema da solidariedade. Partindo deste cenário, Mauss teria recolocado as bases teóricas da vocação do ser humano para ser voltado para doação e não para o egoísmo.

Dáí que, para Mauss, no sistema da dádiva, a circulação do objeto faz circular mais que o objeto. Misturam-se as almas nas coisas; misturam-se coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e é assim que as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca. Por isso a coisa dada é retribuída por não ser meramente coisa, mas também ser parte do doador, animada como uma pessoa, conectando, assim, espírito doador e recebedor. Trata-se de uma relação intensiva que denota uma relação real entre pessoas e coisas e não apenas uma simples projeção de ideias ou subjetividades sobre as coisas.

Tal caracterização nos coloca no campo do animismo, uma rica chave de leitura que permitirá problematizar o pensamento de Nietzsche e Mauss, mediada pelas análises e considerações que nos fornecem Marilyn Strathern e Viveiros de Castro, bem como mediada pelas análises que faremos no correr deste trabalho acerca das formas de trocas intertribais denominadas *kula* e *potlatch* presentes no *Ensaio*, nas obras de Malinowski, *Argonautas do Pacífico* e de Irving Goldman, *The Mouth of Heaven*. Precisamente o que pretendemos destacar é o fato de que, o animismo no âmbito destas investigações, é tido como um modo de articulação ou relação entre o homem e o mundo natural, não fundamentado no dualismo natureza / cultura e tampouco em uma separação das categorias selvagem e doméstico como equivalentes de “natural” e “cultural”. Trata-se de uma dicotomia que em verdade organiza o nosso pensamento ocidental⁴.

As considerações de Marilyn Strathern a este respeito são interessantes, senão absolutamente relevantes para o nosso estudo, vejamos:

(...) natureza e cultura não podem ser reduzidas a uma dicotomia única mesmo em nosso próprio pensamento. Ao pensarmos a cultura como algo comum às espécies, podemos referir-nos a ela como uma manifestação da “natureza humana”: ao pensarmos nela como algo que particulariza o gênero humano em relação ao resto do mundo, nós a concebemos como um ingrediente que acrescenta refinamento a uma “natureza animal” dada que compartilhamos com outras espécies. Como coloca Benoist: ‘Será

⁴ “Bruno Latour alega que a separação entre natureza e cultura (pensada por ele como “purificação” ou mesmo como “repartição ontológica”) está na base da constituição da ciência moderna e mesmo da modernidade como um todo, já que o “acordo constitucional” referido pelo autor diz respeito à separação decisiva, no século XVII, entre ciência e política; a primeira, engajada em revelar a natureza (alheia à ação humana) e a segunda em construir os coletivos humanos (para além das paixões humanas)”. (Sztutman, 2009, 5).

que a cultura imita a natureza, esta se erradica nela ou emana dela diretamente? Ou será, pelo contrário, que a cultura se contrapõe a natureza, é absolutamente independente dela desde o princípio e está constantemente envolvida no processo de transformá-la, mudá-la? A matriz dessa oposição entre cultura e natureza é a própria matriz da metafísica ocidental (1978:59). A cultura é *nómos* e *tékne*, isto é, compreende a sociedade e a cultura no sentido marcado. A natureza diz respeito tanto à natureza humana como ao ambiente não social. Atribuímos uma série de avaliações a essas imagens do mundo 'real', de modo que uma seja ativa e outra, passiva; uma sujeito e outra objeto; uma criação e outra recurso; uma estimule e a outra limite. (...) Esses valores não mantêm uma relação fixa. (...) Em um dado momento pode ser uma força criativa e ativa que produz forma e estrutura a partir de uma natureza passiva, dada. Em outro, pode ser o produto final amansado e refinado de um processo que depende da energia proveniente de recursos externos a ela. A cultura é tanto o sujeito criativo como o objeto acabado; a natureza é tanto recurso como limitação, passível de alterações e operando segundo suas próprias leis. (Strathern, 2014, pp 27/28)

Para Strathern, a cultura, tomada como uma espécie de prisma, gera diferentes padrões na medida em que é girado. A depender do nosso ponto de vista filosófico empregaremos partes dessa matriz para embasar determinados conceitos, e agindo assim, corremos sempre o risco de reduzir questões complexas à uma série de oposições. A este respeito ela inclusive afirma que “uma das formas de provar para nós mesmos que construímos uma dicotomia real entre natureza e cultura é projetando aspectos dela nas sociedades que estudamos”. (2014:28).

Vale observar que no pensamento de Viveiros de Castro o animismo

pode ser definido como uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humanas e não humanas: o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social. (...) no modo anímico a distinção entre natureza/cultura é interna ao mundo social, humanos e animais estando imersos no mesmo meio sociocósmico (e neste sentido a “natureza” é parte de uma socialidade englobante”) (1996, p. 121).

e deve ser visto como “a expressão real entre as relações que humanos e não humanos mantêm consigo mesmos” (Viveiros de Castro, 2004, p., 37). Isto pode melhor compreendido por meio das explicações do autor traçadas a partir de uma contraposição ao conceito de naturalismo, modo de organização de pensamento característico da modernidade europeia (ou “típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade” Viveiros de Castro, 2002, p. 362), vejamos:

O naturalismo está fundado no axioma inverso: as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais. Com efeito, se no modo anímico a distinção natureza/cultura é interna ao mundo social, pois humanos e animais acham-se imersos no mesmo meio sóciocósmico (e neste sentido a natureza é parte de uma socialidade englobante), na ontologia naturalista a mesma distinção é interna a natureza (e neste sentido a sociedade humana é um fenômeno natural entre outros). O animismo tem a sociedade como polo não-marcado, o naturalismo, a natureza: esses polos funcionam respectiva e contrastivamente como a dimensão do universal de cada modo. Animismo e naturalismo são, portanto, estruturas assimétricas e metonímicas. (Viveiros de Castro, 2002, p. 364)

Como se vê, é de se observar que o entendimento de uma tal configuração demanda de plano uma outra visada da tradicional distinção natureza e cultura e de tudo aquilo que, parafraseando Viveiros de Castro, se opõe sob seus rótulos: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos.

A possibilidade de uma tal problematização colocada nestes termos, entre o pensamento de Nietzsche e Mauss, fica também ainda mais evidente quando nos voltamos ao propósito empreendido por Nietzsche na *Genealogia*, qual seja, o de realizar uma investigação histórica que interpela a origem de nossos preconceitos morais, isto é, que interpela as condições em que os juízos de valores de bom e mal emergiram na história; o que também significa realizar uma história da moral. Tomando como exemplo as seções 16 e 22 da “Segunda Dissertação”, passos nos quais Nietzsche observará a má consciência como uma doença que o homem teve que contrair sob a pressão da mudança que se seguiu o seu ingresso no âmbito da sociedade e da paz, o que acarretará no que ele chamou de processo de *interiorização do homem*, ou ainda, descreverá a trajetória

do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no ‘Estado’ para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída mais natural para esse querer-fazer-mal fora bloqueada – esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância (Nietzsche, 2009, p. 75),

Não nos parece equivocado, deste modo, pensar que o olhar empregado por Nietzsche aos primórdios das relações de troca é cativo e tributário de um modelo mental que se prende a uma divisão muito bem marcada entre natureza e cultura.

Traçado este cenário, parece ser perfeitamente possível pensar como seriam os resultados desse empreendimento se a abordagem e o recuo histórico de Nietzsche se realizasse no horizonte das sociedades primitivas analisadas por Mauss e no âmbito das reflexões etnológicas que emergiram do pensamento deste antropólogo. Bem por isso pensamos em empreender um experimento, o qual a princípio poderia ser assim colocado: partindo da ideia de que, no caminho para um entendimento natural do homem, a análise das relações de troca primitivas é um elemento importante para Nietzsche pensar a origem do sentimento de material de dívida e suas transformações para o campo da culpa pessoal; como e em que medida as trocas primitivas que revelam o sistema da dádiva apresentado por Mauss poderiam ser pensadas como material de base para a genealogia da dívida e da culpa, evidenciadas na *Genealogia da Moral*. Acreditamos que tal empresa será factível se e na medida em que colocarmos em pauta a relativização dos pressupostos culturais e a importância de se estabelecer uma “relação de inteligibilidade” com as práticas primitivas analisadas, distinta que é de uma atitude que projeta conceitos de sua própria cultura para a qual se recorre. Significa, em outros termos, conforme nos ensina Viveiros de Castro, “valer-se da antropologia como poderoso instrumento filosófico, capaz de ampliar um pouco os horizontes tão etnocêntricos de nossa filosofia.” (Viveiros de Castro, 2002, p. 127)

* * * *

Trabalhamos com a coletânea de textos de Marcel Mauss reunidos na obra *Sociologia e Antropologia*, publicada postumamente na França em 1950, livro que integra parte significativa de seus ensaios sobre o corpo, magia, troca, ideia de morte e noção de pessoa. *Ensaio sobre a dádiva, Forma e razão e troca nas sociedades arcaicas* foi nossa prioridade.

Em Nietzsche trabalhamos com seus escritos produzidos entre 1882 e 1888, tendo por texto base *Para a Genealogia da Moral* de 1887, e incursões nas obras *Além*

do Bem e do Mal, de 1886; *O caso Wagner*; *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, todos de 1888, bem como, em menor escala *Humano Demasiado Humano* de 1878 e *Gaia Ciência* (1882).

Dividimos a dissertação em dois capítulos. O primeiro é destinado a descrever a construção da teoria de Mauss no que se refere ao sistema da dádiva, iluminando as noções de fato social total, de dom/dádiva (enquanto expressão privilegiada do fato social total), a ideia de endividamento e o papel destes elementos na construção da vida social. Também procuramos situar seu discurso no âmbito da sociologia francesa e sua característica (re)fundante no âmbito da história das ciências sociais, e que pode ser traduzida pelo reordenamento dos saberes (antropológicos, etnológicos, linguísticos, psicológicos) em favor de um projeto que não mais se coloca em termos da oposição entre o social e o individual, mas sim sobre sua constituição propriamente simbólica.

O segundo capítulo abordou a *Genealogia*, com um recorte voltado a análise da “Segunda Dissertação” e os temas que sobressaem da sua leitura. Percorremos suas reflexões sobre o impacto do passado moral do homem ocidental em seu futuro; sobre o papel da cultura e da crueldade no processo civilizatório do homem; sobre a função do aparecimento da memória; e enfim, sobre o “longo trabalho pré-histórico” de moralização do homem. Procuramos descrever os termos em que o procedimento genealógico se apresenta nesta passagem da obra, notadamente quanto ao recurso de que se vale Nietzsche aos conhecimentos sobre a formação biológica e social do homem. Tal percurso abriu espaço para colocarmos em questão os termos e os pressupostos que estão implicados nesta anterioridade buscada por Nietzsche para pensar o “animal homem”.

No âmbito das considerações finais, oferecemos pontos complementares que possibilitaram problematizar e formular exercícios de reflexão acerca das questões que anunciamos nesta introdução. Em linhas gerais, procuramos demonstrar que o estudo das trocas em Mauss não se resume ao tema das generosidades de povos “primitivos” ou de “pensamento selvagem”. A economia da dádiva possui uma implicação multifacetária na vida em comunidade. Sua amplitude tanto expressa a aliança-dívida formada com intuito vinculação social, quanto expressa uma relação absolutamente

peculiar e intensiva entre formas de vida diversas. Trata-se de uma relação que privilegia o intercâmbio entre os homens, os animais e as coisas do mundo. Dito de outro modo, trata-se de uma relação que não se estabelece em um registro de dominação/eliminação de uma forma de vida em detrimento da outra. Ao que nossa pesquisa indicou, tal fato decorre de uma visão de mundo do pensamento nativo que admite a humanidade como elemento comum a todas as espécies. Em que pese o destaque para as divergências de interpretações acerca das trocas e endividamentos no âmbito do pensamento de Mauss e Nietzsche, a análise em questão, em termos de um experimento, abriu espaço para indicar que um recuo histórico capaz de expor o contato com uma tal visão de mundo, certamente habilitaria Nietzsche a explorar novas possibilidades de afirmação da vida, assim como possibilitaria colocar em questão as condições de emergência da ideia do homem "selvagem" e a correspondente implicação desta ideia na vida futura do homem "civilizado".

Capítulo I – Sistema da Dádiva

Algumas observações são dignas de nota antes de iniciarmos este capítulo. Pretendemos efetivar uma incursão no sistema da dádiva, apresentado no *Ensaio*. O texto, no entanto, é reconhecidamente referido como uma obra que carece de coesão e encadeamento bem ordenado. A quantidade impressionante de fatos arrolados no *Ensaio* é apresentada nos termos em que o próprio Mauss inclusive se caracterizava: assistemático e disperso⁵. Para se ter uma ideia desta afirmação, um único parágrafo do *Ensaio* efetua inúmeras comparações entre várias regiões do mundo. Em paralelo, o texto também recebe interpretações bem divergentes e por vezes até discrepantes, seja no universo da Antropologia seja fora dele. Trata-se de um modelo de trabalho insuficientemente completo como o próprio autor nos adverte em suas conclusões (Mauss, 2003, p.309). Vencer tais dificuldades foi um de nossos problemas.

Diante de tais realidades, esclarecemos de plano que nosso trabalho nesta passagem não se destina a efetivar uma análise exegética do texto e tampouco esgotar a vasta literatura sobre o tema da dádiva. A proposta deste capítulo será focalizar algumas dimensões do sistema da dádiva e anunciar possíveis implicações desta análise no pensamento filosófico de Nietzsche. O vínculo entre pessoas e coisas e a questão do animismo; o tipo de aliança produzida na dádiva; as peculiaridades das figuras da dádiva (sistemas de trocas do tipo *potlatch* ou *kula*), são algumas dessas dimensões. O objetivo será, ainda, chamar a atenção para o potencial de reflexão dessas dimensões no estudo filosófico contemporâneo, solidificado que está com a grande divisão entre natureza e cultura.

5 “Não estou interessado em desenvolver teorias sistemáticas (...) Trabalho somente meus materiais e se, ali ou acolá, aparece uma generalização válida, eu a estabeleço e passo a qualquer outra coisa. Minha preocupação principal não é elaborar um grande esquema geral que cubra todo o campo – tarefa impossível – mas somente mostrar algumas das dimensões do campo do qual apenas tocamos as margens (...) Tendo trabalhado assim, minhas teorias são dispersas e não sistemáticas”. (Mauss apud Lanna, 2000, p. 173)

Para tanto entendemos ser primeiro adequado contextualizar o pensamento e fornecer esclarecimentos sobre o método arqueológico e comparativo de que se vale Mauss no *Ensaio*, o que faremos nas considerações preliminares que se seguem. Após decidimos dividir o primeiro capítulo em seções, nos quais pretendemos realizar as análises do ensaio propriamente e as figuras da dádiva: (*potlatch e kula*); analisar o mecanismo espiritual em jogo, as obrigações de dar e receber, a extensão do sistema da dádiva e por fim, a sobrevivência destes institutos em nosso direito e economia. As implicações filosóficas destas seções serão traçadas na medida de suas análises e na conclusão deste capítulo.

1.1. Considerações Preliminares

O *Ensaio sobre a Dádiva* de Marcel Mauss é considerado por autores a exemplo de Bruno Karsenti, como representante de um momento importante, senão decisivo na história das ciências sociais e do pensamento francês sobre o social. No âmbito das transformações dos saberes sobre o homem, Mauss contribuiu especialmente para uma mudança de chave no pensamento das ciências sociais, que deixa de ler-se por meio da oposição entre o individual e o coletivo e inaugura-se sob uma constituição propriamente simbólica⁶. Não por outro motivo afirma-se que o texto tem relevante repercussão não apenas no âmbito da sociologia e da etnologia, mas também em filosofia, história e economia. Como dito, longe de ser considerado como um tratado coerente e bem ordenado, o texto encontra seu valor por desenvolver um estudo concreto e determinado – eis que repleto de dados etnográficos e históricos - acerca do que Mauss determinou

6 A respeito do simbolismo, Claude Lévi-Strauss, em seu texto introdutório à obra *Sociologia e antropologia* que reúne diversos textos de Marcel Mauss, esclarece que: “Toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros. Que eles jamais possam alcançar isso de forma integralmente satisfatória, e sobretudo equivalente, resulta, em primeiro lugar, das condições de funcionamento próprias de cada sistema: eles permanecem sempre incomensuráveis; resulta, a seguir, que a história introduz elementos alógenos, determina deslocamentos de uma sociedade para outra, e desigualdades no ritmo relativo de evolução de cada sistema particular”. (Lévi-Strauss, 2003, p.19)

como fato social total. A este respeito, Claude Lévi-Strauss, em seus escritos de Introdução à obra Sociologia e antropologia esclarece que:

Foi o *Ensaio sobre a dádiva* que introduziu e impôs a noção de fato social total; mas percebe-se sem dificuldade de que maneira essa noção se liga às preocupações, diferentes apenas em aparência, que evocamos ao longo dos parágrafos precedentes. Poder-se-ia mesmo dizer que ela as comanda, pois como elas, mas de forma mais inclusiva e sistemática, procede do mesmo cuidado de definir a realidade social; melhor ainda: de definir o social como a *realidade*. Ora, o social não é real senão integrado em sistema, e esse é o primeiro aspecto da noção de fato total: "Depois de terem inevitavelmente dividido e abstraído um pouco em excesso, os sociólogos devem buscar recompor o todo". Mas o fato total não consegue sê-lo por simples reintegração dos aspectos descontínuos – familiar, técnico, econômico, jurídico, religioso – sob qualquer um dos quais poderíamos ser tentados a apreendê-lo exclusivamente. É preciso também que ele se encarne numa experiência individual, e isto sob dois pontos de vista diferentes: primeiro, numa história individual que permita "observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades"; a seguir naquilo que gostaríamos de chamar (reencontrando o sentido arcaico de um termo cuja aplicação ao caso presente é evidente) uma *antropologia*, isto é, um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológicos, psíquico e sociológico de todas as condutas: "O simples estudo desse fragmento de nossa vida que é nossa vida em sociedade não basta." (apud Mauss, 2003, p. 23.)

Em outras palavras, como já antecipado, o que está em jogo na noção de fato social total é a preocupação de ligar o social e o individual; o que se faz seguindo a hipótese de uma relação de complementariedade marcadamente fluída e dinâmica, e segundo o entendimento de que a realidade de um fato social é somente aferível na experiência de uma sociedade concreta e em meio ao comportamento e ações de seus sujeitos sociais totais. Bem por isso, e ainda no âmbito dos comentários introdutórios de Claude Lévi-Strauss, este relembra as seguintes afirmações de Mauss

Se nos dedicarmos a esse "estudo do concreto, e do completo", devemos necessariamente perceber que "o que é verdadeiro não é a prece ou o direito, mas o melanésio dessa ou daquela ilha, Roma, Atenas. (Mauss, 2003, p. 24).

A menção a um estudo concreto e determinado antecipa e dá o tom dos termos em que se desenvolve o *Ensaio*. Trata-se de um estudo encarnado, isto é, baseado em relatos empíricos, que reúnem uma quantidade importante de dados etnográficos e históricos acerca dos costumes e relações de trocas que se dá entre coletivos das comunidades Polinésia, Melanésia e Noroeste Americano. E ainda que aparentemente

anódinas, as considerações de Mauss acerca destes fatos terão um papel fundamental para pensar o desenvolvimento das sociedades contemporâneas ditas “civilizadas”. Bruno Karsenti, a este respeito, observa que:

A partir de elementos singulares tomados da etnografia polinésia, Mauss opera uma dupla ampliação, ao mesmo tempo geográfica e histórica; geográfica, já que o estudo do regime do dom no microcosmo polinésio conduz, no segundo capítulo, a demonstração segundo a qual este regime é em realidade característico de todas as sociedades do Pacífico; histórica, porque Mauss estabelece no terceiro capítulo, que grande quantidade das sociedades antigas dão conta do mesmo fenômeno com um impacto menos considerável. Por último, no capítulo final, chega a mostrar que as sociedades em que vivemos, por mais “evoluídas” que pareçam, revelam modos de relações análogos, e que o regime do dom tal como poderia ser descoberto em lugares tão longínquos como em um passado remoto conserva toda sua eficácia em nosso direito e em nossa moral. (Karsenti, 2009. p. 20).

É preciso advertir, no entanto, que esse pensamento que aparentemente reflete as relações presentes a partir de elementos extraídos de civilizações ditas “arcaicas” não deve ser situado a partir de um ponto de vista evolucionista. Dito de outro modo e parafrazeando Bruno Karsenti, seria equivocado situar o pensamento de Mauss transcrito no *Ensaio* nesse sentido, notadamente porque o nível arcaico que este considera em seu texto, não tem necessariamente que ver com a categoria de primitivo tal como é utilizada por correntes de pensamento permeadas pelo sentido evolucionista. O que está em jogo aqui é um procedimento de investigação qualificado por Mauss de arqueológico e assim explicado por Bruno Karsenti:

O arqueólogo se funde em profundidades de ordem mais estrutural que temporal, pondo assim em relevo uma forma originária do vínculo social. Longe de ser o ponto de vista de uma evolução que se prolonga até nós, esta forma é um princípio constitutivo da realidade social, que é reativa de maneira diferente em tempos e lugares determinados e que não obstante é constantemente efetivo. Assim entendemos que se a estrutura particular que aparece ao fim do desenvolvimento (do *Ensaio*) tem efetivamente a solidez de uma ‘rocha’ é porque se trata, no sentido forte do termo, de uma fundação. (grifos nossos) (2009. p. 21.)

A ideia de “rocha” e de fundamento sociais são, em verdade, temas já anunciados nos parágrafos iniciais do texto, pois é quando Mauss explica quais serão os objetivos que acredita atingir no caminho de elaboração da resposta à questão inaugural, qual seja:

qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz com o que o donatário a retribua? (Mauss, 2003, p.188)

A este respeito, novamente Bruno Karsenti nos chama atenção para um problema que a princípio se coloca em empreendimentos de tal ordem, a saber: que elevam à categoria de conhecimento universal uma constatação empírica. A questão seria em termos de legitimidade. Daí porque o comentador nos coloca a seguinte questão:

O que permite a Mauss passar, como o faz, de um campo geográfico e histórico a outro, traçar conexões entre áreas tão díspares como as sociedades melanésias e a Antiguidade grega, os costumes do nordeste estadunidense e o antigo direito romano e, finalmente, tirar disso conclusões relativas à qualquer forma de sociedade? (2009, p.22)

A validade teórica de tais relações seria garantida pela noção de fato social total, ainda que o autor não afaste a ideia de que de algum modo o *Ensaio* nos leva aos paradoxos de um enfoque do tipo essencialista; assim o é quando caracteriza de rocha humana o dom e o regime singular que implica sua expressão privilegiada. Nesse sentido ele estaria assumindo como pressuposto aquilo que demonstra⁷.

O método anunciado por Mauss para dar conta do interesse e dos objetivos de sua pesquisa foi o comparativo, o que significou

estudar o tema em determinadas áreas – Polinésia, Melanésia e Noroeste americano – e em alguns grandes direitos, em relação aos quais havia documentos que permitiam acesso à ‘consciência das sociedades’; e fazê-lo descrevendo cada um dos sistemas, em sua integridade, em vez de comparar apenas trações, procedimento que descaracterizaria as instituições e os documentos (Sigaud, 1999, p. 92).

No âmbito dos nossos estudos importa fundamentalmente pensar a originalidade do texto de Mauss quanto ao fato de “tomar o dom como ângulo de análise da

⁷ “A construção progressiva da reflexão, em sua unidade, não quer dar lugar ante a diversidade empírica na qual o dom se revela efetivamente. Porque o dado é “Roma, é Atenas, e é o francês mediano, e é o melanésio de tal e qual ilha, e não a prece ou o direito em si.” Se as abstrações têm um lugar no enfoque sociológico, não podem, no entanto, ser nem objeto primeiro, nem ponto de chegada. Explicar cientificamente os fenômenos sociais significa partir da vida concreta dos homens para voltar a ela finalmente armado como uma nova visada”. (Karsenti, 2009, p. 23.)

reciprocidade das obrigações que existem entre os indivíduos que pertencem a um mesmo grupo social” (Karsenti, 2009, p. 27) e não sob o ângulo de análise contratual. Isso já havia sido feito por Davy, como o próprio Mauss menciona no *Ensaio*. A explicação para tal originalidade se daria no fato de que o contrato pertence a uma categoria social indubitável, que é a jurídica⁸. Já o dom, nos termos colocados por Mauss, e explicado por meio da tríade característica: dar-receber-retribuir, é um fenômeno de natureza marcadamente individual e cuja repercussão social a princípio não é manifesta.

As considerações de Bruno Karsenti a esse respeito são as seguintes:

Tomando o dom como ângulo de análise, parecerá com efeito que cada um dos passos realizados na determinação sociológica do contrato seja literalmente refutado. Porque o que se trata, neste caso, é de estudar um fenômeno aparentemente individual – digamos, cuja dimensão coletiva não é evidente – que escapa em seu princípio a ideia de obrigação socialmente instituída e que não se restringe de nenhuma maneira ao campo jurídico, senão que desdobra por todas as partes, manifestando-se com a mesma força no plano moral, religioso, econômico, político, ou estético. (2009, p. 27)

Lembremos que o tema de interesse de Mauss no *Ensaio* diz respeito as trocas e contratos que se realizam em determinadas sociedades, sobre a forma de presentes, aparentemente voluntários, livres e gratuitos e no entanto obrigatórios e interessados. Tratam-se de gestos que possuem a aparência de regalos, ofertados de maneira generosa, mas revestidos de formalidade e mentira social, eis que em jogo a obrigação e o interesse econômico⁹.

8 “Por um lado, se trata efetivamente com toda evidência, de analisar a inserção do indivíduo em uma estrutura que o obriga e que representa uma força social a que deve submeter-se, mesmo quando sua vontade parece estar comprometida. Em segundo lugar, o contrato se manifesta imediatamente como uma noção coletiva, que implica em si mesma em transcender as entidades individuais para atraí-las a um jogo de relações que determina uma em relação às outras. Por último, o contrato se situa como parte integrante de uma instância social claramente determinada: a jurídica”. (Karsenti. 2009, p. 26.)

9 “Mauss, evidentemente, levantou a questão de saber porque razão certas sociedades se caracterizam por uma economia e uma moral da dádiva e sua resposta foi que essas sociedades puderam surgir quando estiveram reunidas várias condições: a primeira é *que as relações pessoais desempenhem um papel importante, ou mesmo dominante*, na produção de relações sociais que constituem a armadura de uma sociedade. Mas esta condição necessária não era suficiente aos olhos de Mauss. Seria preciso também que

É este caráter voluntário e particular que o afasta da ideia de contrato. Ao mesmo tempo, será exatamente a configuração particular que esta liberdade de agir recebe exteriormente, no coletivo, que se encontraria a razão da sociabilidade. Neste sentido e parafraseando Bruno Karsenti, estaríamos distantes da ideia de renúncia do sujeito para ingresso em sociedade, ou de negação da liberdade. E tomado sob este enfoque, estaríamos diante de um outro olhar acerca das razões da sociabilidade e da construção do vínculo social, que não sob o enfoque da teoria contratualista.

Não por outro motivo Marilyn Strathern afirma que

o conceito de dádiva tem sido de longa data um dos pontos de entrada da antropologia no estudo das sociedades e culturas melanésias. Com efeito, ele proporciona um trampolim para a teorização geral: as reciprocidades e dívidas criadas pela troca de dádivas são vistas como uma forma de sociabilidade e um modo de integração societária. (2006, p. 25.)

É dentro desse referencial que encontramos o Movimento Antiutilitarista em Ciências Sociais (M.A.U.S.S.), que têm em Alain Caillé um de seus expoentes. Interessados em resgatar a dimensão crítica do pensamento da escola sociológica francesa, no que se refere ao tema do utilitarismo, os teóricos do movimento se valeram das reflexões de Mauss, exatamente no que concerne ao afastamento da teoria do contrato social original, para recolocar o problema sobre novas bases. Segundo Alain Caillé, o pensamento de Mauss,

pelo mero fato de sugerir que nenhuma sociedade humana poderia edificar-se exclusivamente sobre o registro do contrato e do utilitário, insistindo, ao contrário, em que a solidariedade indispensável a qualquer ordem social só pode surgir da subordinação dos interesses materiais a uma regra simbólica que os transcende”, lança sobre os assuntos humanos “uma luz singular e poderosa. Que não tinha, ainda não tem, equivalente nem na economia política nem nas filosofias políticas contratualistas e/ou utilitaristas. (1998)

Surge daí a expressão *antiutilitarismo positivo* que encontra sua hipótese a partir do *Ensaio sobre a Dádiva*, conforme esclarece Alain Caillé:

essas relações sociais fossem tais que os indivíduos e os grupos que aí se encontrem *tenham todo o interesse, para se reproduzir, em mostrar-se desinteressados*. E o interesse de dar, de se mostrar desinteressado, residiria finalmente num caráter fundamental da dádiva, que consiste no facto de, nessas sociedades *aquilo que obriga a dar, é que dar obriga*”. (Godelier, 1996, p. 25).

A expressão *antiutilitarismo positivo* pode parecer estranha. Ficará mais clara assim que enunciarmos nossa segunda hipótese: a de que o 'Ensaio sobre a Dádiva' de Marcel Mauss fornece os fundamentos de um paradigma positivo – e não apenas crítico, ou por negação – em Sociologia e em Antropologia. E, de modo mais geral, para o conjunto das ciências sociais. Pois ele nos dá a prova empírica, um começo de prova, em todo caso, um indício, de que não apenas os sociólogos da virada do século que criticam o utilitarismo econômico, mas os homens de todas as sociedades humanas. De que a obrigação paradoxal da generosidade – esse antiutilitarismo prático – constitui a base, o rochedo, como diz Mauss, de toda a moral possível, e, conseqüentemente, é aí, e não num improvável e inencontrável contrato social original, que se deve buscar a essência e o cerne de toda a sociabilidade. (Caillé, 1998)

Vê-se, pois, a dimensão das reflexões que o *Ensaio sobre a Dádiva* comporta, e que certamente não se esgotam nesses apontamentos preliminares. O nosso objetivo até aqui foi apenas iluminar algumas questões e empreender alguns recortes necessários para o desenvolvimento desta pesquisa, interessada que está em pensar em que medida um estudo concreto e determinado das relações de troca firmadas entre coletivos humanos nativos e as teorizações que daí se seguem acerca da moral, simbolizada pela dádiva, serviriam para (re)pensar primeiramente o desenvolvimento da noção de má consciência e do sentimento de culpa disposta por Nietzsche na Segunda Dissertação da *Genealogia* e bem assim, aventar-se em uma mais uma perspectiva para se falar da moral. Seguir em tal caminho, no entanto, solicita inicialmente uma incursão descritiva e precisa no *Ensaio sobre a Dádiva* a fim de que se possa esclarecer e aprofundar os apontamentos realizados até aqui de forma preliminar. É o que veremos a seguir.

1.2. Ensaio sobre a Dádiva

A troca e os contratos observados na civilização escandinava, que se apresentam sob a forma de presentes, supostamente voluntários, mas que em realidade são dados e retribuídos de modo obrigatório é o tema de estudo do *Ensaio sobre a Dádiva – Forma e razão de troca nas sociedades arcaicas*. Segundo nos esclarece Mauss, no regime de direito contratual e no sistema das prestações econômicas que se estabelecem no interior de sociedades ditas "primitivas" ou consideradas "arcaicas" observamos vários fatos complexos, nos quais tudo se mistura: fenômenos políticos, jurídicos, religiosos, estéticos e econômicos. É o que o sociólogo denominou de fenômenos sociais "totais". Um dos traços profundos de ditos fatos complexos que Mauss dará destaque em seu

estudo será o caráter voluntário, supostamente gratuito, mas, no entanto, obrigatório e interessado dessas prestações.

De acordo com estudos e pesquisas anteriores realizados por Mauss quanto às formas arcaicas do contrato, o autor chama atenção para o fato de que equivocadamente considerava-se até então a existência de uma economia natural em sociedades “confundidas com primitivas ou inferiores” e dentre as quais estariam os polinésios. O *Ensaio*, no entanto, será capaz de demonstrar que os mesmos polinésios, estão na verdade bem distantes, em matéria de direito e de economia, do estado de natureza. Tanto nestas sociedades como nas economias e direitos que precederam aos nossos, as trocas e transações humanas não podem ser comparadas às trocas corriqueiras de bens, riquezas e produtos num mercado estabelecido em entre indivíduos. Primeiramente porque não há a noção de indivíduo ou de sujeito para tais sociedades. O que há são coletividades que se obrigam mutuamente, que trocam e contratam. São famílias, clãs ou tribos que se opõem em grupo ou por meio de seus líderes/chefes. E, em segundo, porque o que elas trocam ultrapassa a seara das coisas economicamente úteis, conforme assim nos esclarece Mauss:

São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar tudo isso o *sistema das prestações totais*. (2003, p. 191)

1.3. Potlatch

O tipo puro destas instituições seria aquele estabelecido entre as tribos australianas ou norte-americanas em geral, por meio da qual os ritos, os casamentos, a sucessão de bens, os vínculos de direito e de interesse seriam todos complementares e realizados em colaboração das duas metades das tribos. Mas há também uma outra forma típica destas prestações, identificadas inicialmente nas tribos do noroeste americano, e que recebe especial atenção no *Ensaio*, chamada de *potlatch*. Segundo explica Mauss, *potlatch* quer dizer essencialmente “nutrir”, “consumir”. Tratam-se de

práticas observadas em tribos muito ricas, dispostas em confrarias hierárquicas, em sociedades secretas e muitas vezes confundidas com clãs, onde tudo se mistura - clãs, casamentos, sessões xamanísticas, iniciações – em um enredo de prestações jurídicas, econômicas, ritos, escolha de cargos políticos, dentro e fora da tribo, e altamente marcadas por um princípio de rivalidade. O antagonismo é tal, que se chega até a batalha ou ainda, até a destruição completa das próprias riquezas acumuladas de um clã para diminuir o chefe rival. *Potlatch* será então para Mauss, este gênero de instituição, essencialmente usurária e suntuária, também chamada de prestação total de caráter agonístico.

Merece destaque o comentário de Bruno Karsenti acerca das pesquisas precedentes de Mauss quanto ao *potlatch*:

Interessado já em 1920 pelo tipo de dom praticado por certas populações do nordeste estadunidense, chamado *potlatch*, Mauss descobre nele uma forma de contrato primitivo de que podem rastrear os vestígios em outras sociedades, especialmente as melanésias. Progressivamente, o que não era senão uma “curiosidade etnográfica” se converte em uma instituição que remete a causas gerais e profundas. Em 1921, em um texto chamado Uma forma anciã do contrato dos Trácios, Mauss estende esta primeira análise às sociedades antigas. A partir de uma leitura transversal de Homero, dos testemunhos enigmáticos de Xenofonte, de Tucídides, e sobre tudo de Anaxandrido, autor cômico do século IV, antes da nossa era, Mauss chega pela primeira vez a hipótese segundo a qual o *potlatch*, tal como o revelou a investigação etnográfica, seria uma forma fundamental de intercâmbio, da qual a história das sociedades expõe sua lenta degradação. Em 1923, um curto estudo do direito polinésio, propõe uma nova extensão do fenômeno. Por último, em 1924, o mesmo ano da publicação do Ensaio, procede a um estudo linguístico que põe em evidência uma ambiguidade própria da língua germânica, que define com o mesmo termo *Gift*, a noção de regalo e de veneno, expressando assim o caráter de rivalidade que já tinha sido reconhecido como elemento essencial do regime do dom que é o *potlatch*. (Karsenti, 2009)

Excelente fonte de referência para um entendimento aprofundado da instituição é a retratada na obra de Irving Goldman *The Mouth of Heaven. An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*¹⁰. Implementado com o propósito de examinar a aristocracia primitiva das ilhas do pacífico até a costa noroeste da América do Norte, o livro é fonte rica de

10 (Goldman, 1975).

dados e informações sobre a sociedade Kwakiutl, e contém importantes reflexões sobre os termos em que se constrói o pensamento kwakiutl em relação aos fenômenos naturais e à ação humana, e sobre o *potlatch* enquanto fenômeno religioso, um complexo ritual envolvendo relações humanas com os reinos de vida animais e vegetais. Segundo Goldman, os Kwakiult - tribo lotada na costa noroeste americana - embora possuam uma cultura distinta, partilham com as tribos pertencentes às sociedades polinésias, princípios formais de hierarquia, linhagem, parentesco. O sistema de status de classificação hereditária gradual dos indivíduos e das linhagens; o sistema de classe social, contemplando chefes (nobres), plebeus e escravos; os conceitos de primogenitura e antiguidade de descendentes, bem como os conceitos de poderes sobrenaturais abstratos como especial atributo dos chefes, são exemplos destes compartilhamentos. As divergências entre tais culturas estariam mais delimitadas ao campo da economia e nos padrões rituais. O autor explica, por exemplo, que a economia polinésia é voltada para a agricultura enquanto que os Kwakiutl têm sua economia baseada especificamente na caça no ártico e subártico, contando com capacidade limitada de acúmulo e estoque de comida, o que talvez explique porque os polinésios tenham sido bem sucedidos na implementação de uma divisão territorial criando estados, mesmo que em modesta dimensão e as outras tribos da costa noroeste americana, dentre eles os Kwakiutl, não tenham alcançado uma verdadeira consciência política.

Entre polinésios e os Kwakiult há também uma importante distinção referida aos conceitos de poderes atribuídos à pessoa. Entram em cena os conceitos de *mana* e *nawalak*. *Mana* é um atributo direto do chefe polinésio. Aqui o poder, como descendência, reside como uma força sagrada no corpo do chefe e o separa fisicamente de sua comunidade. O *mana* erradia poderes sobrenaturais e carrega potência política em vigília. O conceito relativamente corresponde entre os Kwakiutl seria *nawalak*, poder autônomo não decorrente de um atributo direto da pessoa. Enquanto o *mana* está sempre presente no chefe, *nawalak* tem que ser exibido, mas somente em ocasiões especiais. E ao assim proceder, isto é, exibindo seus poderes, o chefe Kwakiutl se despersonaliza para personificar o ser sobrenatural de quem o poder tenha sido adquirido originalmente; bem por isso o autor destaca que *nawalak* envolve os Kwakiutl no universo do mito enquanto que *mana* move os Polinésios em torno do político.

A conexão entre os Kwakiult e os animais é fundamental para compreender o modo em que se estrutura sua sociedade e bem assim o sistema de pensamento em jogo. Para dar vida ao homem o animal entregou sua própria vida. E absolutamente destacado da ideia de culpa, ética, justiça/equidade, um caçador Kwakiutl nunca se liberta do seu *link* primordial com o mundo animal. Polinésios não possuem tal conexão. Aqui vida demanda morte. E desta binária oposição fincada na natureza de toda vida orgânica, compreendida por toda humanidade, a extensão lógica que daí procede para estes nativos é a de que a questão da vida reemerge da morte com uma especial urgência, a urgência do cumprimento dos deveres de reciprocidade. Entre homens, a reciprocidade demanda mais que simples respeito mútuo; entre homens e animais caçados por eles, a reciprocidade atinge proporções cósmicas. Segundo o autor,

No nível cósmico a reciprocidade é a resposta para a possibilidade lógica da entropia. O que é dado tem que ser retornado. A vida entregue é a vida retornada, e as espécies nunca se extinguirão. (Goldman, 1975, p. 3).

Os homens são os guardiões e responsáveis pela a continuidade das espécies.

Outro componente fundamental para o entendimento da estrutura de pensamento dos Kwakiutl e bem assim das tribos em análise por Goldman, em parte coincidente com o objeto de interesse de Mauss, refere-se ao xamanismo, centro ao redor do qual as religiões de toda a região estão envolvidas. A este respeito Goldman explica que o Xamanismo é estruturado por ideias conexas como as seguintes: (i) pessoas dotadas com poderes permitidos/reconhecidos podem superar/dominar a morte; (ii) os poderes são dotados para uma elite por animais ou seres sobrenaturais e (iii) tendo recebido poderes, as pessoas são obrigadas a uma aliança permanente com seus doadores. Todos os princípios desta cultura, a exemplo do parentesco, casamento, distribuição e troca de propriedade, são considerados ou religião ou ainda concebidos como expressão religiosa. A exposição da aristocracia Kwakiutl é sinônimo de exposição dos princípios da religião Kwakiult. Neste cenário, Goldman faz importantes considerações sobre a ligação entre cultura e religião no mundo primitivo, observando que

Insofar as religion represents the systematic thought of a people on the major issues of their existence it serves as the integrative model for their

culture. If a culture can be said to exist as a coherent system of thought, the source of coherence is in its religion. Yet to assert that religion or systematic religious thought is the source of cultural integration is simple tautology. In the primitive world, generally, religion and culture are identical at their core, if not also at their edges. However, the tautology is in this case tolerable because the identity is not often recognized. The subject of religion is usually treated in a single or several chapters in a book, as one of several departments of a culture. (Goldman, 1975, p. 7).

Nos termos colocados por Goldman, a perspectiva religiosa em tais comunidades tem relevante valor científico, na medida em que é real, representa a visão absolutamente verdadeira de dentro da comunidade e envolve todo o social. Nenhum estudioso poderá efetivamente compreender o *potlatch*, sem considerar o quadro inteiro – a cultura total. Devemos considerar, por exemplo, que o Xamanismo surge a partir da compreensão e observação de princípios naturais, o que no limite significa afirmar que são estes os princípios que governam a estrutura de tais sociedades. E diferentemente das religiões ocidentais, não se estabelece nenhuma sorte de competição entre ciência e pensamento materialista. O pensamento religioso nas sociedades tribais ocupa ao mesmo tempo as observações empíricas e a reconstrução imaginativa da natureza. Existem termos para o sagrado mas não para religião. Termos para poderes especiais, mas não há demarcação para o natural e o sobrenatural. O sagrado aqui refere-se somente a presença de poderes e espíritos que requer uma apropriada resposta humana.

Goldman observa que a ciência ocidental, aqui entendida como a antropologia, precisa se refrescar periodicamente mergulhando fundo novamente nos dados etnográficos, deixando de lado as definições convencionais. Neste aspecto, não pode a religião primitiva, completamente embasada em um inteiro universo de ordem natural ser julgada uma ilusão ou uma metáfora da realidade social. Devemos levar a sério o fato de que dito pensamento religioso nasceu de uma série de reflexões e acuradas observações das condições da existência, ainda que não concordemos com elas. E como muito bem considera o autor ao fazer referência a Franz Boas, “como cientistas devemos ser capazes de dizer: “Aqui estão os construtos mentais dos nativos, isto é como eles pensam o *potlatch*, por exemplo. E então mais tarde poderemos dizer: isto é como sua cultura e suas instituições poderiam parecer na perspectiva da troca atual. As diferenças certamente serão instrutivas”. (apud Goldman, 1975, p. 9) Somente

agindo assim, será possível por exemplo, compreender que o *potlatch* quando lida com a propriedade, ou quando obriga estrangeiros a trocas formais ou ainda quando reflete o prestígio dos chefes, traduz-se basicamente em ações religiosas.

A referência aos rituais Kwakiult, notadamente à cerimônia de inverno é também relevante para o entendimento do *potlatch* em tais tribos. A vida diária dessa comunidade é preenchida por pequenos ritos religiosos, pois diariamente eles estão em contato com formas de vida e entregas de poder. Uma caça nunca será iniciada sem o prévio preparo para o ritual do encontro. Aos olhos utilitários, o ritual da caça e pesca é apenas uma preparação para o sucesso da empreita. Sob o ponto de vista indígena, o ritual serve para preparar o homem para entrar no reino estrangeiro dos animais, tornando-os aceitáveis a eles. Já a cerimônia de inverno introduz um grande rito religioso. Traduzida em uma conjunção de muitos rituais e temas de rituais, uma espécie de guarda-chuva metafísico que tem a propriedade de captar o mundo dos ritos de renovação e cujo tema toca a concepção Kwakiutl de transformar morte em vida, a cerimônia é a essência do rito Xamanístico. No início do inverno toda a comunidade é transformada de humano a espírito de conclave. A organização tribal é posta de lado; uma nova configuração de nomes pessoais correspondente ao estado de espírito é assumida. Trata-se uma pausa da estação profana do verão. Os nobres tornam-se Xamãs e os plebeus ocupam papéis passivos de observadores. Cada vila existe então como um reino dominado por espíritos.

Indiscutivelmente a dádiva fomentadora do *potlatch* opera no sistema social Kwakiutl e constitui um modelo nativo de compreensão do mundo. No entanto, segundo Goldman,

o *potlatch* não é o modelo através do qual se expressa a sociedade Kwakiutl; ele seria, subordinadamente, uma das muitas maneiras de expressão de um modelo, o qual pode ser constatado tanto no *potlatch* como na pesca, por exemplo, e que seria o modelo da distribuição e retribuição (Goldman, 1975).

1.4. Mecanismo espiritual

Dentre os diversos tipos de regras e ideias que Mauss identifica como presentes neste tipo de direito e economia, a ele interessa o mecanismo espiritual que faz com que um presente recebido seja retribuído. Esta é a uma das questões expostas de início no

Ensaio e que ele se propõe a investigar doravante – “que força leva a retribuir uma coisa recebida, e em geral, executar contratos reais”. (Mauss, 2003, p 193).

Em suas pesquisas acerca da extensão do sistema da dádiva em especial na Polinésia e particularmente na localidade de Samoa, Mauss identifica que as trocas havidas nesta comunidade ultrapassavam a seara do casamento, para atingir outros eventos, a saber: nascimento do filho, circuncisão, doença, ritos funerários e mesmo o comércio. Os elementos essenciais do *potlatch* identificados em tais acontecimentos são o “da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere, e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade”. (Mauss, 2003, p 195). E apesar de não existir propriamente o caráter usurário da contraprestação, a ameaça de perda de poder está presente.

Por meio das noções *oloa* e *taonga*, respectivamente, bens femininos e bens masculinos, imóveis e móveis, que são trocados em festas de nascimentos e de casamentos, prática que se observa em boa parte do mundo “malaio-polinésio” e no Pacífico inteiro, Mauss chama a atenção para a amplitude da conotação que a noção de *taonga* recebe, em maori, taitiano e tantos outros coletivos: a ideia de propriedade-talismã; e que em direito maori, seriam fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo, e que seriam veículos de *mana* e de forças mágicas e espirituais. O *taonga* e toda propriedade assim configurada, isto é, rigorosamente pessoal, tem um *hau*, um poder um espiritual. A este respeito, destacamos o seguinte relato de um informante maori – Tamati Ranaipir - de que se valeu Mauss para buscar respostas quanto a força que leva a retribuir uma coisa recebida, e em geral, executar contratos reais:

"Vou lhes falar do *hau*... O *hau* não é o vento que sopra. De modo nenhum. Suponha que você possua um artigo determinado (*taonga*) e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento (*utu*), ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ela me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. Os *taonga* que recebi pelos *taonga* (vindos de você), é preciso que eu os devolva. Não seria justo (*tika*) de minha parte guardar esses *taonga* para mim, fossem eles desejáveis (*rawé*) ou desagradáveis (*hino*). Devo dá-los de volta, pois são um *hau* do *taonga* que você me deu.

Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal, o *hau* dos *taonga*, o *hau* da floresta. *Kali ena*. (Basta sobre esse assunto.) (2003, p 198)

Eis então o mecanismo espiritual em jogo. Em direito maori a coisa recebida não é inerte, e, portanto, obriga. Mesmo depois de sair das mãos do doador, ela ainda conserva algo dele e bem por isso exerce poder sobre o beneficiário. Como explica Mauss, "o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta de seu território, de seu chão; ele é realmente "nativo": o *hau* acompanha todo detentor (Mauss, 2003, p 199)". A ideia dominante aqui, é que o *taonga*, animado pelo *hau*, seria então uma espécie de indivíduo que se liga a todos os que o recebem, até que seja retribuído algo equivalente ou superior, com seus próprios *taongas* ou com seus trabalhos ou comércio, através de festas e presentes; fornecendo aos doadores autoridade e poder sobre o primeiro doador, transformado em último donatário. A tese é a de que estas seriam as regras de circulação de riquezas, tributos e dádivas na Samoa e Nova Zelândia, capaz de esclarecer dois fenômenos sociais na Polinésia e mesmo fora dela. Tais fenômenos são assim explicados por Mauss:

Em primeiro lugar, compreende-se a natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa. Voltaremos daqui a pouco a esse ponto. Mostraremos de que maneira esses fatos podem contribuir para uma teoria geral da obrigação. Mas, por ora, é nítido que, em direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si. Em segundo lugar, fica mais clara a natureza mesma da troca por dádivas de tudo aquilo que chamamos de prestações totais, e entre estas, potlatch. Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens, móveis ou imóveis, essas mulheres ou esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poder mágico e religioso sobre nós. (2003, p 200)

1.5. Obrigação de dar e de receber

O sistema de prestação total notado por Mauss envolve a obrigação de retribuição dos presentes recebidos, e supõe duas outras obrigações relevantes: obrigação de dar e obrigação de receber. Segundo ele, a teoria completa dessas três obrigações daria a explicação fundamental satisfatória dessa forma de contrato entre clãs polinésios. Os fatos que subsidiam tal teoria revelam que em qualquer grupo de pessoas ou hóspedes (comunidades em análise), não há liberdade para não pedir hospitalidade, não receber presentes, não negociar, não contrair alianças (pela mulher ou pelo sangue). O mesmo se diz quanto a obrigação de dar. Refutar tais atos é sinônimo de guerra, de recusa de aliança e da comunhão.

Lembremos que a propriedade exprime um vínculo espiritual que tudo mistura: as coisas, que possuem alma e as pessoas, que de certo modo são tratadas como coisas. Tudo isso, dirá Mauss tem relevância para compreensão da atitude mental nativa e do regime social em jogo, a saber:

é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens entre os clãs, e os indivíduos repartidos entre as funções, os sexos e as gerações. (2003, p 203).

Mauss observa o elemento mitológico como um quarto tema com papel relevante na economia da dádiva. A evidência desta afirmação é extraída a partir da descrição da configuração que o *potlacht* recebe em determinadas comunidades. Precisamente do que falamos aqui é dos presentes dados aos homens em vista dos deuses e da natureza. Mauss explica, por exemplo, que em todas as sociedades do nordeste siberiano, assim como entre os Esquimós do oeste do Alaska e da costa asiática do estreito de Behring o *potlacht* incide para além das coisas trocadas, e surte também efeitos sobre as almas dos mortos e sobre a natureza. Aqui a troca se passa como uma espécie de estímulo aos espíritos dos mortos, aos deuses, aos animais e à própria natureza para que sejam

generosos com os homens¹¹. O efeito que nasce da troca será sempre a abundância de riquezas.

Os Esquimós asiáticos Chkchee e os Yuit são os que mais praticam as trocas voluntárias e obrigatórias de dádivas, simbolizadas nas *Thanksgiving Ceremonies*, cerimônias de ação de graças. Outro costume que a esse se aproxima é a Koliada russa, também considerada um costume europeu. Crianças vestidas em máscaras batem às portas das casas pedindo ovos e farinha e ninguém se atreve a recusar.

Por referência às teorias formadas sobre o sacrifício, Mauss esclarece que os primeiros contratos estabelecidos pelos homens foram na verdade firmados com os espíritos dos mortos e com os deuses; considerados os verdadeiros proprietários das coisas do mundo. A destruição por meio do sacrifício não se reveste de outra coisa senão a de uma doação a ser necessariamente retribuída.

Não é somente para manifestar poder, riqueza e desprendimento que escravos são mortos, que óleos preciosos são queimados, que o cobre é lançado ao mar e até mesmo casas suntuosas são incendiadas. É também para sacrificar aos espíritos e aos deuses, em verdade confundidos com suas encarnações vivas, os portadores de seus títulos, seus aliados iniciados. (Mauss, 2003, p 206)

Assim é que, em determinadas comunidades do pacífico sul inseridas no circuito do *kula*¹², uma forma de troca intertribal bastante ampla, as oferendas aos homens e aos deuses tem também o objetivo de obter a paz com uns e outros, afastar más influências e maldições: “pois uma maldição de homem permite que espíritos ciumentos penetrem

11 As cerimônias chamadas Asking Festival e Inviting in Festival são consideradas por Mauss, a partir dos relatos de Nelson e Porter, com eventos que bem representam as ações que produzem sobre os mortos e sobre os animais comestíveis. O propósito inicial de tais celebrações seria reforçar a solidariedade entre os habitantes das vilas, e bem assim apaziguar a alma dos mortos oferecendo comida, água e roupas. Mauss esclarece que “os Esquimós da Ásia, inventaram, inclusive, uma roda ornada de todo tipo de provisões e, apoiada sobre uma espécie de mastro de cocanha, no topo do qual há uma cabeça de morsa. Essa parte do mastro ultrapassa a tenda de cerimônia da qual ele forma o eixo. O mecanismo é manobrado no interior da tenda com o auxílio de uma outra roda, que o faz girar no sentido do movimento do sol”. (2003, p. 205)

12 A definição desta instituição será plenamente esclarecida adiante.

em nós e nos matem, que influências más atuem, e as faltas contra os homens tornam o culpado fraco diante dos espíritos e das coisas sinistras”. (Mauss, 2003, p 207)

A troca-dáviva é claramente a regra instituída na Polinésia, não obstante, quando o autor se volta para a análise da obrigação de retribuir, é possível identificar a dimensão, extensão e a viabilidade de sua interpretação também em outras sociedades.

A este respeito convém fazer referência a investigação de Goldman sobre as trocas efetuadas entre os Kwakiult. Segundo o este pesquisador, há ainda uma explicação mais fundamental que a encontrada por Mauss para o poder e força contido nas coisas e que obriga sua troca. A hipótese é a de que uma adequada inquirição deveria buscar explicar os princípios de circulação em jogo ao invés de se focar nos objetos, pois

O poder nos objetos é certamente pertinente ao seu papel nas trocas, mas deve ser perguntado, isto obriga a circulação? Se nós tomarmos nota do caráter total das propriedades para incluir tudo que elas representam para os Kwakiult nós chegaremos a uma concepção mais ampla da troca e circulação. Os objetos não têm somente poder, eles têm significados pelos quais eles representam todas as esferas da vida. (Goldman, 1989, 207/209)

Goldman então explica que, entre os Kwakiult, “a obrigação de retribuir em troca não é uma resposta aos poderes específicos dos objetos mas à concepção cosmológica que postula uma circulação eterna de formas de ser”. (Goldman, 1975, p. 124) A obrigação de dar e receber participariam de, e se obrigariam a, essa circulação vital.

1.6. Extensão do sistema da dáviva

Os fatos descritos por Mauss neste passo do *Ensaio* são tomados de províncias etnográficas bastante variadas. O objetivo é demonstrar a natureza e a amplitude do tema.

Entre os Pigmeus Andamaneses (“povo original”), considerados os primeiros habitantes da região das Ilhas Andaman, localizadas no Oceano Índico, observam-se regras de generosidade cujo objetivo é produzir o sentimento de amizade. Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Reina uma espécie de competição de indivíduos que buscam se superar nas doações de presentes.

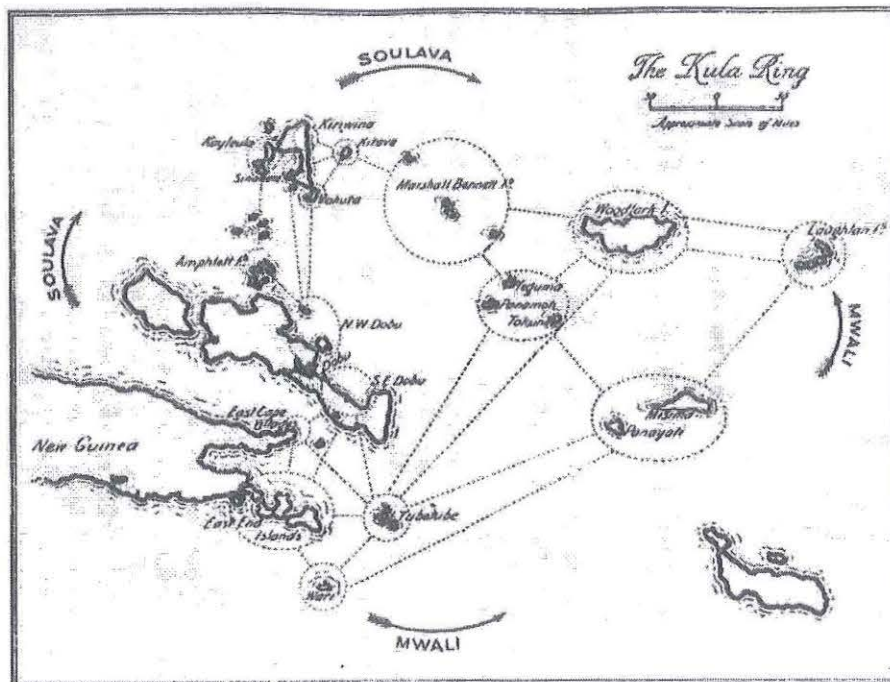
Na Austrália, a troca de presentes se assemelha aos ritos dos encontros entre pessoas separadas após longo tempo. Os abraços, a saudação pelas lágrimas. Há uma mistura de sentimentos e pessoas. E são estas misturas, entre vidas, pessoas e coisas o que precisamente Mauss denomina o contrato e a troca.

Na Nova Caledônia, um arquipélago situado na Oceania, pertencente à Melanésia, identifica-se igualmente um sistema de festas, trocas de presentes e prestações de todo tipo similares ao *potlatcht*. As declarações extraídas de discursos solenes ajudam nesta compreensão: “Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra. São as mesmas coisas que voltam, o mesmo fio que passa”.

1.7. Kula

Mas será nas ilhas Trobiand – Nova Guiné, lotadas na outra extremidade da Melanésia, por meio dos relatos encontrados na obra de Malinowski, *Argonautas do Pacífico Ocidental*, que Mauss identificará uma forma de troca inter e intratribal, similar ao *potlatcht* de fundamental importância para o *Ensaio*. Trata-se do *kula*, uma instituição bastante complexa, enraizada em mitos, plenamente sustentada pelas leis da tradição e atravessada por rituais mágicos.

Para boa compreensão da importância do *kula* para a economia do *Ensaio*, é importante o recurso a obra de Malinowski. Segundo descreve este autor, as trocas neste sistema envolvem basicamente a permuta de dois artigos – colar de conchas vermelhas (*soulava*) e braceletes de conchas brancas (*mwali*) que circulam em direções opostas; são praticadas por comunidades localizadas num extenso conjunto de ilhas do norte ao leste e extremo oriental da Nova Guiné.



13

Os detalhes das transações são sempre fixados por uma série de regras, convenções tradicionais; alguns atos são inclusive acompanhados por rituais mágicos e cerimônias públicas. A utilidade de tais objetos não é de ordem prática. É apenas ornamental. Bem por isso, a troca, neste modelo, não decorre de nenhum tipo de necessidade. Seu mecanismo econômico, baseia-se em uma forma específica de crédito que pressupõe alto grau de confiança e honra. O aspecto fundamental e central do *kula* é a troca cerimonial.

A construção de canoas para navegação em alto-mar, certos tipos de cerimônias mortuárias e tabus preparatórios são atividades realizadas pelos nativos, e que precedem o *kula*. Em paralelo a este sistema, os nativos realizam o comércio comum. O *kula* seria então uma espécie de atividade primária e mais importante, enquanto o comércio seria apenas subsidiário.

Diferentemente do que consideram alguns, o *kula* não é uma modalidade precária de troca; pois contradiz a noção tradicional de comércio primitivo, cujos traços marcantes

¹³ Figura extraída de Malinowski, 1976

são os seguintes: trocas de artigos indispensáveis ou úteis, executada sem cerimônias, sem regulamentação, em intervalos irregulares, sob pressão da carência ou necessidade e de maneira direta. Ao contrário, o *kula* se realiza periodicamente, em datas pré-estabelecidas, mediante transações públicas e cerimoniais, ao ensejo de regras bem definidas e rotas comerciais específicas. Do ponto de vista sociológico o *kula* possui o status fixo de parceria que une em pares alguns milhares de indivíduos e que implica deveres e privilégios mútuos. E segundo esclarece Malinowski, trata-se de uma “permuta interminavelmente repetida de dois artigos destinados à ornamentação, mas raramente usados como tal. (...) Isso, essa ação simples e aparentemente sem sentido, tornou-se o alicerce de uma grande instituição intertribal associada a um grande número de ações”. (Malinowski, 1976)

A expressão “Possuir é dar” bem representa o código social do *kula*. Qualquer pessoa deve naturalmente partilhar seus bens e deve ser o depositário e distribuidor. A riqueza é indício de poder e a generosidade sinal de riqueza. Também segundo Malinowski, as transações envolvidas no *kula* não se confundem com escambo; o presente é retribuído após certo período de tempo, por meio de um contra-presente e cuja equivalência é definida pelo doador, mas que não pode ser imposta ou sujeita a regateios ou devoluções.

1.8. Sobrevivência desses institutos no direito e na economia

Mauss explica que a moral e as trocas praticadas pelas sociedades que precederam imediatamente a nossa conservaram a marca dos princípios em jogo em instituições como o *kula* ou o *potlatch*. Ao que ele indica, elas teriam fornecido a transição para as formas de nosso direito e nossa economia. Vale dizer que a separação entre pessoas e coisas, ou, dito de outro modo, direitos pessoais e direitos reais, ou ainda, obrigação e prestação não gratuita do dom, é muito recente em nossa civilização ocidental. Houve uma fase anterior, que na origem aproximava os direitos arcaicos, do direito romano e também germânico¹⁴. A teoria do *nexum* e o *wadium* germânico seriam

¹⁴ “Uma vez que nosso direito distingue” a obrigação e a prestação não gratuita do dom, pergunta-se, então se esta distinção não seria recente do Direito das grandes civilizações, se elas não teriam praticado uma troca de dons em que as pessoas se misturam com coisas. Sob tais indagações analisa aspectos do Direito Romano, germânico e hindu

exemplos de institutos que comportariam resíduos das antigas dádivas obrigatórias. O *nexum* seria uma espécie de auto-empenhamento para garantia de uma dívida, uma espécie de vínculo de direito proveniente tanto das coisas como dos homens. Já o *wadium*, seria uma espécie de penhor suplementar como garantia de dívida, no qual o devedor oferta objetos de pequeno valor, ordinariamente pessoais, plenamente carregados da individualidade do doador, como uma luva ou um bastão, incitando o contratante a cumprir o contratado, e bem assim a resgatar a coisa empenhada.

O formalismo presente no Direito Romano, representado pela tradição dos bens sempre solene e recíproca, é igualmente prova do lugar privilegiado atribuído às coisas, as quais possuem, na origem, uma personalidade e uma virtude. Elas integram a família. Vale dizer que o conceito de família envolve não só as pessoas que a compõem como também as *res*. Segundo Mauss, são coincidentes as distinções das coisas da espécie família e pecúnia e *res Mancipi* e *nec Mancipi* (formas de vendas respectivamente de maior interesse e formalidade na transmissão e de menor interesse jurídico e transmitida com menor formalidade). Diferenciação similar à que fazem os Kwakiutl quanto aos bens permanentes e essenciais à casa e os bens passageiros (víveres, gado, dinheiro).

A tese em jogo no pensamento de Mauss é a de que a separação e a distinção muito marcada entre pessoas e coisas, direitos reais e pessoais teriam sido fruto de uma invenção promovida pelos gregos, pelos romanos e semitas do norte e oeste, que teve, como consequência, a separação da venda da dádiva e da troca, e a obrigação moral do contrato. Teriam contribuído para tanto fatos como a incerteza e o dispêndio que cercam a economia da dádiva. Neste contexto, merecem registro as seguintes considerações de Mauss:

pré-modernos (...) Do Direito germânico antigo, Mauss, também tece considerações interessantes. Primeiramente, aponta a proficuidade dos termos em alemão derivados das palavras *geben* (dar) e *Gabe* (dádiva): *Ausgabe*, *Algabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebegabe*, *Morgengabe* (...) e outros, bem como o curioso sentido da palavra *Gift* que no inglês reteve apenas o sentido de dádiva, mas em alemão significa também "veneno". Eu enriqueceria esta análise com outras palavras irmanadas, como *Schuld* e o *should*, que no alemão significa 'dívida' e inglês 'dever'". (Constantino, 2009, p. 227)

Toda a nossa reconstituição é apenas uma hipótese verossímil, mas seu grau de probabilidade aumenta, em todo caso, pelo fato de que outros direitos indo-europeus, direitos verdadeiros e escritos, seguramente conheceram, em épocas históricas ainda relativamente próxima de nós, um sistema semelhante ao que descrevemos na Oceania e da América, chamadas vulgarmente de primitivas e que no máximo são arcaicas. Podemos generalizar com segurança. (2003, 276).

De nossa parte pensamos que esta análise é ainda melhor enriquecida com a ideia de que a invenção referida por Mauss, promovida pelos gregos e romanos poderia também ser considerada como um fator da grande divisão promovida pelo pensamento ocidental entre natureza e cultura.

Capítulo 2 – Genealogia da Dívida

2.1 Considerações iniciais sobre Nietzsche e o contexto da Genealogia da Moral

Tal como procedemos no capítulo dedicado à análise do *Ensaio* de Mauss, também aqui algumas observações são dignas de nota antes de iniciarmos este segundo capítulo. Pretendemos efetivar uma incursão na “Segunda Dissertação” da *Genealogia*, pois, na economia geral da obra, este é o lugar dedicado por Nietzsche à análise da cultura tendo por hipótese de sua constituição a crueldade e seu papel privilegiado no processo de humanização da natureza e de domesticação do homem. A ela se atribui o estatuto fundador dos comportamentos morais e religiosos, eis que presente em toda atitude humana, na interpretação de Nietzsche. No contexto de nossa pesquisa, tal hipótese, em cotejo com as incursões genealógicas relativas ao sentimento de dívida e sua transformação no sentimento de culpa moral, bem com o processo de desenvolvimento da má consciência, completam o que a princípio nos parece ser o mais elementar para uma problematização com as reflexões de Mauss trazidas até então. Não obstante, partindo do pressuposto de que as três dissertações dispostas a *Genealogia* estão relacionadas, o que será melhor justificado a seguir, também uma abordagem da “Primeira” e da “Terceira Dissertação” (ainda que sumária) se faz necessária.

Em nosso trabalho, procuramos ficar atentos a amplitude da obra de Nietzsche, às suas características próprias, ao tempo de suas escritas, e aos interlocutores em jogo. Consideramos, também, o fato de que a leitura e interpretação de Nietzsche é um empreendimento complexo; que sua escrita é marcada ora por um estilo literário, ora por provocações, metáforas, aforismos, e narrativas históricas e que demandam uma atuação ativa do leitor, como já muito bem pontuado por Hatab:

Os livros de Nietzsche não pretendem propor “doutrinas” como transmissão de mão única de pensamentos prontos. Bons leitores devem ser ativos, não simplesmente reativos; eles precisam pensar por si mesmos (EH II, 8). Aforismos, por exemplo, não podem simplesmente ser lidos; eles requerem uma “arte de interpretação” da parte dos leitores (GM

P, 8). Nietzsche quer ser lido “com as portas deixadas abertas” (D P,5). Isso não significa que os textos de Nietzsche não sejam nada além de um convite à interpretação. A própria voz e a posição de Nietzsche são centrais nos seus escritos, e ele assume muitas posições firmes sobre questões filosóficas. Ainda, assim, ele não escreveu, tampouco queria ser lido, como um filósofo típico, construindo argumentos na busca da “verdade objetiva”. O que quer que a verdade signifique na filosofia de Nietzsche, ela não pode ser um empreendimento objetivo ou lógico, porque a verdade deve ser viva nos escritores e nos leitores. (2010, p. 16).

Diante de tais realidades, esclarecemos de plano que nosso trabalho neste capítulo não se destina a efetivar uma análise exegética da *Genealogia* como um todo ou mesmo da “Segunda Dissertação”, e tampouco tem por objetivo esgotar as investigações, interpretações e comentários sobre Nietzsche e suas incursões genealógicas nos temas da culpa, da má consciência com as implicações daí decorrentes no problema da civilização. A proposta deste capítulo será focalizar algumas dimensões destas incursões genealógicas e problematizá-las, tanto quanto possível, com o universo envolto no tema da dádiva, tal como apresentado no primeiro capítulo.

* * * * *

A obra *Para a Genealogia da Moral* foi escrita em 1887, período em que Nietzsche sofre influências das leituras de Dostoiévski, Ernest Renan, Kant, Feuerbach, Espinoza e Leibniz, dentre outros. A leitura do escrito de Paul Rée, *A origem das impressões morais*, como anunciado por Nietzsche no quarto parágrafo do Prefácio à *Genealogia*, é também contexto de surgimento de referida obra, um livro que o impulsiona a trazer a público algumas hipóteses acerca da origem da moral. A referência a estes interlocutores parece relevante para a compreensão dos diversos temas que se destacam na *Genealogia*, a saber: a moral do escravo e a moral do senhor, o ressentimento, a culpa, a má consciência, a “besta loura”, entre outros.

Como refere Paschoal, pela obra de Dostoiévski, Nietzsche entra em contato com a profunda intuição psicológica do autor russo; já com os escritos Ernest Renan, com temas acerca da origem e história do cristianismo (2003, p. 51). Ao lado destes temas, é também objeto de importante reflexão e esforço de Nietzsche, na *Genealogia*, o “processo de hominização” e o “desenvolvimento das instituições humanas”, inquirição

que anunciadamente demandaram recurso às práticas históricas, à antropologia, e a “sondar os primórdios da cultura” como explica Souza em Nietzsche (2013, p.159). A este respeito, no parágrafo terceiro do Prólogo à *Genealogia* Nietzsche relata:

Para isso encontrei e arrisquei respostas diversas, diferenciei épocas, povos, hierarquias dos indivíduos, especializei meu problema, das respostas nasceram novas perguntas, indagações, suposições, probabilidades (...) (Nietzsche, 2009, p.9)

O relacionamento com o jurista-antropólogo suíço Jean-Jacques Bachofen, teria então contribuído para Nietzsche constituir as interpretações referidas na *Genealogia* acerca pré-história (Andler, 1979, vol. I: 420 e 423; vol. III: 308 apud Vilela, 2000, p.199), assim como o contato com os temas da biologia de Wilhelm Roux e W. Rolph. Em *Nietzsche e o Problema da Civilização*, Wotling refere que a etnografia britânica do século XIX, cujo eminente representante é Edward B. Tylor, é também fonte de informação de Nietzsche. (2010, p.54). Integram, ainda, o universo intelectual de Nietzsche ao tempo da *Genealogia*, “Karl Eugen Dühring (1833-1921) jurista mecanicista e anti-semita, mas de quem Nietzsche leu toda a obra, para depois criticá-la; Albert Hermann Post (1839-1895) juiz e jurista considerado pai do direito comparado, cuja obra sobre jurisprudência étnica foi também lida por Nietzsche; Rudolf von Ihering considerado o maior jurista de sua época e que desenvolve a noção de direito, enquanto lei coercitiva e seus efeitos no processo civilizatório”. (Fernandes, 2005, p.27)

2.2. Introdução à obra Para a Genealogia da Moral

Para a Genealogia da Moral é afirmada como uma polêmica e relevante obra que dialoga com a tradição e se insere no debate aberto da história da filosofia, sem perder de vista uma crítica ao mundo moderno e seus conceitos. A este respeito Hatab considera que:

Em seu próprio momento histórico, a *Genealogia* é uma espécie de bomba. Seu objetivo é diagnosticar as tradições morais respeitadas como formas de negação da vida, nas quais o que é avaliado como “bom” nesses sistemas, se opõe às condições reais da vida natural. Ainda assim, o texto de Nietzsche não está promovendo uma postura “imoral” ou “amoral” em nome de forças vitais presumivelmente desprovida de valores. Em vez disso, Nietzsche quer explorar novas possibilidades de valores de afirmação da vida ao basear-se em fontes históricas que foram consideradas “imorais” por sistemas morais da tradição, mas que podem

ser redimidas como valores vitais moralmente defensáveis. Consequentemente, o caráter “polêmico” da Genealogia implica uma dupla estrutura negativa, uma luta contra os valores negadores da vida em favor de valores de afirmação da vida. (Hatab, 2010, p. 14)

Como Nietzsche anuncia no Prólogo do escrito polêmico, o tema posto em questão diz respeito à *origem* de nossos preconceitos morais. Segundo ele explica, trata-se de um problema (a origem do bem e do mal) que já guiava sua curiosidade aos treze anos de idade, muito embora sua primeira expressão tenha se dado em *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. As perguntas-chaves colocadas no início da obra, são: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mal”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade da vida, sua coragem, seu futuro?” (Nietzsche, 2009, p. 9). São estas interrogações que demandarão de Nietzsche um trabalho de pesquisa de épocas e povos ‘tidos como primitivos’ e povos pré-históricos. E será este trabalho que o habilitará, como anunciado no parágrafo terceiro do Prólogo da *Genealogia*, a construir o solo a partir do qual procederá a sua investigação acerca da moral. Nesse sentido, limitar a discussão posta na *Genealogia* a uma disputa com o cristianismo seria diminuir a extensão dos problemas que estão em jogo.

No que se refere ao lugar da Genealogia no contexto de suas obras, Nietzsche dirá em um primeiro momento que *Além do Bem e do Mal* é uma tentativa de explicar *Assim falou Zaratustra*, sendo a Genealogia glossário de *Além do Bem e do Mal*. Em outro momento dirá que a Genealogia seria a pedra de toque sobre a moral: “O grande perigo que bate à porta é o nihilismo”¹⁵. A *Genealogia* aparece então como uma

¹⁵“Como tendência fundamental não apenas da modernidade, mas também da cultura europeia em seu todo, Nietzsche concebeu o ‘nihilismo europeu’, com efeito, como tendência fundamental – no que tange ao aspecto histórico – filosófico – de um dos motivos mais importantes de seu pensar maduro, como atestam inúmeros esboços para a planejada obra principal, *A vontade de poder*, entre esses o Fragmento de Lenzer Heide *O nihilismo europeu*. No início da discussão de Nietzsche com o tema nihilismo encontra-se o aforismo *O homem louco* (FW 125), onde a morte de Deus (“Deus está morto”) é descrita como sinal de evaporação da possibilidade de orientação na pergunta pelo sentido da vida. Dois anos antes, em dois fragmentos, inspirados, entre outros, pelo livro de Turgueniev *Pais e Filhos*, a questão já era os “nihilistas” (NF 1880, 4(103)(108), embora Nietzsche apresente o nome “nihilismo” para essa experiência do nada apenas a partir de 1885. Assim diz um dos primeiros usos (que, com número 1 do segundo tomo de *A vontade de poder* se tornou popular): “O nihilismo bate à porta: de onde vem até nós esse mais terrível de todos os hóspedes?” – (NF 1885-86, 2 (127). E logo em seguida vem a resposta: “O cristianismo que está perecendo pela

exigência: está na hora de perguntar pelo valor dos valores. É necessário, deste modo, empreender um conhecimento das condições nas quais se desenvolveram e se modificaram a moral.

Segundo interpreta Stegmaier,

A tese fundamental da Genealogia da moral corresponde à análise, significação, explanação da emergência e crítica da moral. Ela pode ser formulada do seguinte modo: a vida é vontade de poder. A moral é um meio da vida e, por conseguinte, uma vontade de poder, ela é manifestação de um poder. Em sua autocompreensão, a moral não pretende ser uma manifestação de poder, mas, ao contrário, a supressão de todo poder. Caso ela se reconheça como poder, por meio da exposição de sua emergência ele deve suprimir a si mesma. A história da emergência da moral é para Nietzsche, portanto, um instrumento de sua crítica. Ela tem por finalidade apresentar a moral mesma como poder e com isso deslegitimá-la ou, com um conceito de Nietzsche, “comprometê-la”, para destruir sua reivindicação de incondicionalidade (1994, p. 54)¹⁶.

Quando nos referimos a expressão vontade de poder em Nietzsche transitamos no campo do poder no sentido de domínio. Para Nietzsche não há um fora do mundo, pois tudo se resume a relações de vontade de poder. Em todas as coisas o operante seria sempre a vontade de poder. Daí porque no caso da *Genealogia da Moral*, este será então o operante. A este respeito, entendemos que o aforismo 19 de Além do Bem de do Mal, Nietzsche auxilia para uma compreensão adequada desse operante, vejamos:

(...) a vontade é um complexo de sentir e pensar e é um afeto. (...) Um homem que quer, comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Somos ao mesmo tempo a parte que comanda e

sua moral”; ou “O niilismo europeu, sua causa: o esvaziamento de valor dos valores presentes (ibid., 2 (131)”. (Niemeyer, 2014, p. 405).

¹⁶ “Nietzsche não pretende, pois, como frequentemente tem sido aceito, legitimar o poder. Ao invés disso, ele reconhece no poder algo que se autolegitima. O poder pode bem ocorrer como violência, anárquica ou estatal, o que o torna, por isso, abominado por nossas teorias morais. Conquanto, torna-se fácil notar que ele está envolvido em todas as relações dos indivíduos. Ele se coloca em jogo quando os indivíduos se aproximam uns dos outros, quando eles se colocam a conversar, a se convencer. Ele atua na educação como autoridade, na amizade como confiança, no amor como dedicação, na religião como último apoio, mas também na arte como fascinação e na ciência como convencimento. Influências artísticas e ideias científicas podem se tornar tão “opressoras”, que a partir delas é possível não vermos ouvirmos ou escutarmos mais nada. O poder se encontra, no geral, onde indivíduos travam relações com indivíduos, ele é frequentemente presente e, talvez, em muitos casos ele seja preponderantemente bem-vindo, também e precisamente por aqueles sobre os quais ele atua. Ele é visto como aquilo que confere validade para a educação, amizade, amor, religião, arte e ciência, em última instância, quando terminam todas as legitimações. Seria, portanto, um círculo vazio, o poder justificar a si mesmo”. (Stegmaier, 1994, p. 55)

que obedece. Como parte que obedece, conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que logo após o ato da vontade é iniciada. Equivocadamente, porque entendemos que há um Eu por trás da vontade, o querente acredita que basta querer para agir. Como na maioria dos casos só ouve querer quando se podia esperar também o feito da obediência – a aparência traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma necessidade de efeito, em resumo, o querente acredita que vontade e ação sejam com elevado grau de certeza a mesma coisa – ele atribui o êxito, a execução do querer à vontade mesma e com isso goza de um aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. (...) Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas almas (corpo): razão porque filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a **teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”**.

Daí porque, como veremos adiante, no âmbito da obra de Wotling, vontade de poder é traduzida por uma forma primitiva das funções orgânicas de nutrição e geração, e que faz dos instintos e dos afetos o recurso privilegiado por meio dos quais se estrutura o pensamento de Nietzsche. Será então nesse sentido que se estabelece a ligação entre vontade de poder e interpretação como também discutiremos a seguir, pois interpretar é criar sentido e o sentido sempre é segundo os jogos de forças, engendrados pelos instintos e pelos afetos. Veremos então que a compreensão do mundo de Nietzsche, enquanto vontade de poder é então estruturada por este antagonismo de jogos de forças (mandar/obedecer).

Em termos de estrutura, a *Genealogia* está então organizada em três Dissertações: a Primeira trata da origem dos conceitos “bom e mau”, “bom e ruim”; a Segunda da “culpa”, “má consciência” e coisas afins, e por último, a Terceira coloca em questão o significado dos ideais ascéticos. Nossa pesquisa indicou que esta estrutura comporta interpretações tanto no sentido de considerar as Dissertações integrantes de um sistema harmonioso, como no sentido contrário, admitindo uma leitura isolada das três. Como Paschoal, nos filiamos à primeira hipótese:

“(...) das relações das dissertações entre si, pode-se dizer que elas não são partes estanques, mas constituem um todo harmonioso a partir de uma perspectiva comum, que identifica este mundo como “vontade de poder” e nada além disso e que entende moral como parte deste mundo de jogos e conflitos. No contexto dessa perspectiva é que se desenvolve, nas três dissertações, o procedimento genealógico, que confere o caráter de unidade ao texto, não apenas como uma busca por condições de

emergência de formas de valoração (o que separaria do conjunto a Terceira Dissertação), mas por se constituir numa forma de avaliação do valor de valores morais (que podem ser tanto fatores de obstrução como de impulsão para o homem). (PASCHOAL, 2003, p. 49).

Tendo isso em mente, no conjunto, veremos que as três Dissertações abordam o processo de moralização do homem, enquanto “resultado da ação de forças que tonaram possível o processo de moralização do homem, admitindo, por princípio que tais forças não podem ser desconsideradas quando se entende o homem como um animal não acabado, e sim um feixe de sempre novas possibilidades que precisa de tais forças para seguir em aventura (Paschoal, 2003, p. 49).”

Mas antes de seguirmos a análise ainda que sumária das três Dissertações trataremos da questão do método empregado por Nietzsche na *Genealogia*, chave de leitura absolutamente necessária para a compreensão das interpretações de Nietzsche na obra em questão.

2.2.1. Questão de método: o procedimento genealógico.

Em Nietzsche, buscar a origem de algo significa procurar entender os jogos de força fizeram com que algo surgisse. A preocupação do genealogista tem então por horizonte um interrogar voltado para como as coisas são inventadas, pois em sua interpretação, diferente da de um historiador, as coisas não são encontradas, elas são inventadas. A genealogia, nesse sentido, é sempre presente. Dito de outro modo, a genealogia terá sempre uma questão do presente que indicará o olhar para o passado, em movimento diferente da conotação de método que olha para o passado. A *Genealogia* seria então uma história da proveniência. Na interpretação de Nietzsche, qualquer genealogia carrega a pergunta pela origem assim como carrega a pergunta pelo valor dos valores. Daí porque Nietzsche observa que devemos manter silêncio por um tempo para poder olhar o passado: “Oh, como somos felizes, nós, homens do conhecimento, desde que saibamos manter silêncio por algum tempo! (Nietzsche, 2009, p. 9) ”.

Vale dizer que especialmente na obra em análise, conforme a interpretação de Paschoal, a compreensão tradicional da genealogia em Nietzsche, “como investigação das condições que permitiram a origem, transformação, deslocamento e

desaparecimento de formas, discursos ou instituições em relações de poder, não é suficiente para dar conta do procedimento nietzschiano (2003, p. 67)". Neste contexto, uma adequada compreensão do procedimento genealógico seria a de uma "arte de interpretação, que ultrapassa em muito qualquer associação com a ideia de pesquisa, produção e acúmulo de conhecimentos (Paschoal, 2003, p. 67)". Não obstante, também está em jogo aqui uma ideia de *engajamento* incorporado à investigação, e que em Nietzsche surge como uma contraposição ao conformismo do homem moderno, como ensina Paschoal:

Segundo Nietzsche, na raiz dessa tendência encontra-se um problema axiológico: a tentativa de cristalização de um conjunto de valores que possui, como meta, a autodiminuição do homem e, como uma de suas estratégias, para se perpetuar no "palco dos acontecimentos", o reforço à tendência de não se colocar mais a moral e os valores em questão. Portanto, a genealogia tem sua emergência diante da necessidade de se recolocar em movimento o que tende a se estagnar, a se converter em *água parada*.

Outra face desse mesmo problema é a forma como os filósofos, por exemplo Kant e Hegel, colocam-se diante dos valores estabelecidos no Ocidente, sem se perguntarem, em momento algum, pelo valor desses valores; tomamo-nos como pressupostos intocáveis e os utilizam para estabelecer suas fórmulas sobre a moral, a ciência, a política etc. A partir do momento em que assumem os valores como sendo anteriormente dados ora por Deus, ora pela natureza, ora pela razão, sua labuta passa a consistir por um lado, em justificá-los e, por outro, em torná-los compreensíveis, pensáveis, racionais.

(...)

Diferentemente do procedimento destes "filósofos", o genealogista toma como tarefa revirar as profundezas, numa análise das forças em jogo, no momento da emergência dos valores e de sua manutenção enquanto valores. Pressupondo que "o auto e o baixo, o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial de onde deriva o próprio valor dos valores", o genealogista irá se ocupar da busca deste "elemento diferencial" que se encontra na "origem" de tais valores. (Paschoal, 2003, p. 71)

Como dissemos, assim como do leitor, Nietzsche reclama uma postura ativa também do filósofo, uma postura criadora e não apenas destruidora de valores. O procedimento genealógico estaria, por isso, articulado com uma "transvaloração de todos

os valores”, com o compromisso de levar um pouco mais adiante na sua história¹⁷. Vale dizer que uma tal ação deste filósofo reclamado por Nietzsche demanda um “pathos da distância”, sinônimo de uma atitude que deve tomar distância dos julgamentos passados, isto é “tomar como hipótese o que é estranho à moral, num esforço por ser diferente daquilo que o constitui, por ser afastar de seus pressupostos” (Paschoal, 2003, p.72). O “além do homem” é uma ideia sempre de tentativa trazida na *Genealogia*. Bem por isso o filósofo deve ser sempre ou buscador e não um “encontrador”, pois quando assim age, já partiu de um pressuposto e quando então o encontra, fixa-se em uma posição.

O termo genealogia, nesta interpretação do pensamento de Nietzsche, não poderá então ser associado de maneira direta a um simples método de pesquisa, enquanto procedimento que efetua levantamento de dados e informações e traça um determinado caminho com vistas a encontrar uma verdade perdida no passado. Diferentemente disso, como ensina Foucault, em Nietzsche

A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento, sua tarefa não é mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-a ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os íntimos desvios – ou ao contrário, as inversões completas – os erros, as falhas

¹⁷ “(...) a transvaloração é ainda uma fórmula diretiva da filosofia do Nietzsche tardio. Sua origem e, sobretudo, sua apropriação por parte de Nietzsche não são claras. Tanto as interpretações que declaram que a inspiração vem da *História da guerra do Peloponeso* de Tucídides quanto aquelas que a atribuem a Diógenes de Sinope ou aos sofistas (cf. SALAQUARDA 1978b) podem ter sua legitimidade. A apropriação frequente do tema da fraude monetária na obra tardia, com o qual Nietzsche busca capturar histórico das tentativas de transvaloração também no sentido da ordenação político social – dos “desfavorecidos” e o problema de sua interpretação perspectivista, fala, contudo, a favor de uma “alusão a Diógenes” e torna plausível a suposição de que Nietzsche aspira claramente e para além de GD a filosofar com o “martelo de cunhagem” (SOMER 2000c, 346). No curso desse filosofar, Nietzsche vê na transvaloração de todos os valores uma tarefa, reservada sobretudo a ele, “que marcará época” (SALAQUARDA 1978b, 163; EH *Porque sou um...*1). Considerada metodicamente, ela anseia por destruir criticamente, de forma histórico-psicológica, aquilo que no presente parece ter valor, mas ao mesmo tempo por elevar um plano superior aquilo que é desprezado. Com isso a transvaloração de todos os valores se conecta à “história crítica” e à “genealogia”. Quando Nietzsche fala da transvaloração de todos os valores, ele sabe que a história apresenta reiteradamente inversões de valor, que a fórmula “Deus na cruz” ansiava pela transvaloração de todos os valores antigos (JGB 46) e que o Renascimento, assim como Napoleão e Frederico II, representaram uma tentativa de “proporcionar (aos) valores opostos (aos) valores (nobres) a vitória” sobre os cristãos (AC 61)”. (Niemeyer, 2014, p. 550)

que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existe a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis porque, sem dúvida, toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável – e a *Herkunft* nunca é – é crítica. (1979, p. 21)

Ao discorrer sobre o termo “genealogia” em Nietzsche, Hatab comenta que o filósofo faz uso de discussões históricas e genealógicas tendo em vista o intuito claro de abalar a certeza de crenças e doutrinas tradicionais, mas não para refutá-las. A ideia é mostrar que não há algo fixo, sólido, inabalável e eterno. São crenças que surgem na história como fruto de um jogo de contraposição de forças. Em resumo, não há estabilidade. Mas não é só, como genealogista, Nietzsche não só olha apenas o passado de modo nostálgico, como se em busca de um lugar mais nobre para o homem, como justifica Hatab: “em *A Gaia Ciência*, ao exaltar ‘nós filhos do futuro’, que somos ‘sem teto’ no presente e indiferente a ‘realidades’ endurecidas, acrescenta: ‘Nós não ‘conservamos’ nada; tampouco queremos retornar a quaisquer condições passadas” (2010, p.44). O comentador dirá então que a genealogia é ao mesmo tempo “uma estratégia para crítica em face de convicções enraizadas (*GM*, P, 6¹⁸) e uma preparação para algo novo (*GM* II, 24)”.

Estas considerações parecem bem representadas pela ideia da genealogia como arte da interpretação, e que por meio do pathos da distância, pretende o afastamento, a reinterpretção e a inversão de sentido da interpretação vigente. Neste sentido a ideia interpretação aqui em jogo tem que ver com a ideia de criação, de imposição de significado, de ausência de neutralidade daquele que interpreta e, nesse sentido, de participação dos jogos de poder. A este respeito, vale problematizar o aforismo 22 de *Além do Bem e do Mal* assim escrito

¹⁸ “Este problema do valor da compaixão e da moral da compaixão – (eu sou um adversário do amolecimento moderno dos sentimentos -) à primeira vista parece ser algo isolado, uma interrogação à parte; mas quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim – uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade dele se apodera como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta a diante, cambaleia a crença na moral, em toda moral – por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário o conhecimento das condições e das circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (...)” (Nietzsche, 2009, p.11/12)

Mas como disse, isso é interpretação e não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra ‘tirania’ por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é que ele tem um curso “necessário” e calculável, mas *não* porque vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem tanto melhor!

Segundo interpreta Paschoal, este aforismo bem representa a ideia de inversão e contraposição em jogo que tratamos acima, na medida em que considera que “os valores tomados como ‘dados’ pelos filósofos são também ‘interpretação’ e não ‘texto’, um ‘estado de forças’ (2003, p. 73). Em vista dessa possibilidade de perspectiva de contra-argumento, Nietzsche responde: ‘tanto melhor!’ O que se pretende mostrar com isso é que o solo sempre em jogo em uma interpretação é de uma realidade perspectiva. Mas se isso é assim, como então atribuir algum privilégio à análise de Nietzsche? A este respeito, Paschoal pondera que

A diferença é que ele não procura cristalizar sua perspectiva como uma “verdade”, com o que estaria negando o jogo de perspectivas, mas fazer seguir o próprio jogo, mantê-lo em movimento – se é que ele poderia parar. Nietzsche atua como uma vontade poder ativa que torna o interpretar ativo, que pelo dizer “sim” ao próprio jogo quer oferecer-lhe a possibilidade de dar seus próprios passos e com isso levar o homem moderno à auto-superação. (2003, p. 73)

A ausência de neutralidade é também pontuada por Hatab, na referência feita aos termos que Nietzsche faz uso dos dados históricos de sua genealogia. O filósofo não possui pretensão alguma em apresentar um trabalho historiográfico. O que há na verdade é um “arranjo” narrativo e um trabalho “deliberadamente seletivo” efetuado de acordo com a sua “força retórica” – “para nos provocar a pensar sobre questões filosóficas maiores evocadas por amplas considerações históricas” (Hatab, 2010, p. 44). Isto nos faz retomar a noção de interpretação enquanto imposição de significado. Para Nietzsche, a interpretação moral platônica/cristã, por exemplo criou um mundo. Um modo de visão de mundo. Uma boa referência a isso, como vimos é a ideia de perspectiva, advertido que,

em Nietzsche, uma perspectiva é uma interpretação de mundo, não pessoal ou relativista, pois se assim fosse, seria possível considerar algo para além da perspectiva ou um ponto fixo do qual algo se partiria. Em Nietzsche as perspectivas são organizações bem elaboradas. De todo modo, a interpretação colocada no sentido de imposição de significado, nos termos da *Genealogia*, é sinônimo de vontade de poder. O genealogista vê as transformações e também força interpretações. Daí também a correlação com o escrito polêmico.

A compreensão do procedimento genealógico é fundamental, como dissemos, para o correto manuseio das lentes a serem empregadas na análise da *Genealogia*. Mas além disso, a questão do método carrega valor relevante na problematização desejada nesta pesquisa, isto porque, de partida antecipa algumas convicções em jogo no pensamento de Nietzsche: os jogos de força que fizeram surgir o que no pensamento nietzschiano se compreende por cultura traduzem nada mais do que interpretações exclusivamente humanas, com acento, como veremos, na função distintiva da humanidade em oposição ao animal e no propósito voltado para a emancipação do tipo homem, (ainda que uma compreensão adequada do pensamento de Nietzsche deva considerar que o humano em jogo aqui se afasta de uma caracterização idealista).

A este respeito, é interessante o que observa Niemeyer:

A convicção de que todo o ente é apenas interpretação (entre outros NF 1886-87, 7), sobretudo do ponto de vista moral (NF 1882, 3 (1) 374) de que apenas um "valor humano" (Za I, De mil e um...) é inerente a todas as coisas, Nietzsche vincula a ideia de vontade de poder, e assim à necessidade de elevação do homem, em razão da qual aparece a necessidade de "superação de interpretações mais estreitas". (2014, p.550)

Arriscamos aventar alguns prejuízos para o próprio procedimento genealógico. Se tudo o que se pretende é recursar a tendência de se colocar a moral e os valores em questão, ainda que isto tenha que ver com a moral cristã, nos parece que admitir o privilégio da dignidade exclusiva da humanidade, implica de certo modo permanecer neste mesmo lugar, pois a genealogia, estruturada nestes termos estará sempre envolta em uma questão que autoriza como resultado, o estabelecimento de diferenciações e segregações não só entre humanos e não humanos, mas entre um certo tipo de homem e outros certos tipos de homens. Trata-se de uma reflexão necessária para,

parafraseando Paschoal, pensar os limites e possibilidades que um passado moral do homem ocidental, tomado nestes termos, pode significar para seu futuro.

Vale ainda o registro quanto a crítica aos genealogistas ingleses e ao Dr. Paul Rée, autor da obra *A Origem dos Sentimentos Morais*, por meio da qual Nietzsche põe em evidência o modo, os termos em que estes pesquisadores constroem sua pesquisa e os prejuízos que daí resultam, nos seguintes termos:

“Tomando os valores atuais e introduzindo-os numa longa história através da qual perseveram, desde sua origem, passando pelo esquecimento, pelo hábito ..., na realidade os genealogistas ingleses não os introduzem na história, mas os isentam da ação da história e do tempo. E, ao colocá-los numa anterioridade inalcançável a qualquer crítica, os protegem e os justificam. Após esse movimento de justificativa, o máximo que podem fazer é criticar eventos particulares, instituições, direito, etc., em nome dos valores estabelecidos. (Paschoal, 2003, p. 75)”

A pergunta que nos colocamos é, em que medida a hipótese de constituição da cultura fundada na crueldade, no refinamento e estilização do homem, e que leva em conta a ideia de natureza na condição de matéria prima para imposição da convencional fórmula da regularidade, calculabilidade e necessidade, ou que, em outros termos concebe e atribui um papel passivo para natureza e um papel ativo para cultura, como uma espécie de dicotomia única e fixa, e por que não dizer, a-histórica - isolaria Nietzsche desta mesma crítica? Valendo-nos do mesmo movimento nietzschiano, assim como a crítica aos filósofos ingleses não se trata de simples refutação, também aqui não é este o lugar que deve ser colocado o nosso questionamento. O objetivo é apontar a perspectiva que nos parece de certo modo cristalizada em seu pensamento.

2.3. O tema das três Dissertações

Segundo as formulações de Stegmaier, as três Dissertações da *Genealogia* apoiam a tese central da obra, a saber “análise, significação e explanação da emergência e crítica da moral”. Cada uma delas, no entanto, “apresenta ‘uma nova verdade’, uma nova tese genealógica” (1994, p. 54), assim resumidas pelo autor:

I. O bom, no sentido platônico-cristão, provém da impotência e é o poder da impotência.

A moral do Ocidente, platônico-cristã, ascética, negadora da vida, é uma moral do ressentimento. Ao conduzirem a moral do ressentimento à

condição de dominante, os impotentes deram uma demonstração do poder dessa moral que foi mais forte do que a moral dos poderosos. Foram os impotentes que definiram, por dois mil anos, o que recebe o nome de "bom". Eles só puderam determiná-lo, contudo, de forma negativa, a saber, como a obrigação de não ser 'mau'. Entretanto, originalmente, o termo bom designou os livres, nobres, poderosos e a ordem criada por eles.

II. A justiça que se tem no Estado provém da violência e corresponde a uma violência civilizada, interiorizada.

Tudo, no processo para o estabelecimento de uma ordem estatal geral, que se realizou sob violentas formas de exercício de poder, foi configurado pelos impotentes. A violência, originalmente entendida como a disposição de exercer o poder sobre os demais, de fazer os demais sofrerem, e que produzia como tal a mais profunda alegria de viver, foi domesticado no Estado e finalmente cultivado na forma de uma justiça indulgente. Então, ela precisou voltar-se contra o próprio indivíduo e o levou, a fazer sofrer a si mesmo. Essa interiorização da violência foi o início da má consciência. Enquanto o indivíduo se refere de forma culpada à sua alegria de viver, à sua propensão para o poder, ele é mantido em uma duradoura impotência, sem o que necessite ainda para isso de uma manifestação externa de poder.

III. A ciência procede da moral platônico-cristã e é a auto superação de seus vários sentidos num único 'sentido'.

O ideal ascético, o ideal do ascetismo, toda forma de moral que nega a alegria de viver, conserva a vida em uma forma duradoura de negação da vida, conferindo a ela, com isso, um sentido único e duradouro. Dessa forma, tem-se a produção de um poder duradouro e incontestado, o poder de justificar ou de descartar todo poder fora dele. Tem-se igualmente a produção da ciência, a qual, contanto que também ela tome como referência a ascese e um distanciamento da vida, se refina sempre mais e se torna cada vez justificada de um modo mais fino conforme o seu próprio desenvolvimento. Com isso o ideal científico produziu, ao mesmo tempo, uma severa honestidade, por meio da qual, agora, o querer poder da moral pode ser conhecido. Portanto, a moral suprime a si mesma por meio da ciência, que a deveria fundamentar, mas que, por fim, acabou tornando-a transparente.

Sem perder de vista este esquema, acreditamos que uma boa compreensão tanto da tese central da *Genealogia* como das incursões genealógicas de interesse neste trabalho demanda uma descrição e análise ainda que sumária de cada Dissertação. Eis então o que nos propomos a seguir, advertido, no entanto, que relegamos uma análise mais aprofundada da "Segunda Dissertação" para o tópico seguinte a este.

Pois bem. Na "Primeira Dissertação" Nietzsche empreende uma tentativa de identificar a origem do discurso bom/ruim, assim como empreende uma tentativa de

analisar - aquilo que para nós parece ser - como não se fazer genealogia. No plano geral, ele desenvolve as teses de que “bem e mal são apenas interpretações e, de modo algum, um fato, nenhum Em si; que se pode chegar à origem dessa espécie de interpretação; e que se pode fazer a tentativa, com isso de lentamente se libertar da necessidade enraizada de (a tudo) interpretar moralmente (Nietzsche apud Paschoal, 2003, p. 91)” . Nietzsche se vale do elemento filológico para realizar suas análises (e que talvez pudesse ser chamado também de antropológico) procedimento que o habilitará investigar o modo de surgimento da noção da moral.

Em matéria de organização, podemos tratar desta Dissertação nos seguintes termos: nos parágrafos primeiro a terceiro, o debate se coloca com os psicólogos ingleses empenhados na reconstituição da gênese da moral¹⁹. Nietzsche critica os ingleses que fazem genealogia em linha reta, colocando lá traz valores que temos hoje. O utilitarismo é um dos interlocutores nesta Dissertação. Segundo Nietzsche, apesar de interessantes, a eles lhe falta o espírito histórico. Tratam-se de pensadores a-históricos, que se valem de termos como a “utilidade”, o “hábito”, e por fim o “erro” como base para uma valoração. O erro estaria no lugar onde se busca a fonte do conceito bom ou mal. O bom não se origina naquele que faz o bem ou nas ações daquele que faz o bem e sua utilidade para quem a recebe, como consideram os psicólogos ingleses. Teriam sido os nobres e poderosos, que consideravam a si próprios e seus atos como bons “em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores (...) O *pathos da nobreza e da distância* (...) eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (Nietzsche,

¹⁹ É interessante destacar também a interpretação de Stegmaier acerca do plano geral da Primeira Dissertação. Segundo ele “o discurso não é mais agora sobre genealogistas, mas sobre “psicólogos”, que até então tinham feito as únicas tentativas, “de produzir uma história da emergência da moral”. E Nietzsche não se confronta diretamente com suas teses, mas os questiona primeiramente em termos de pessoas, ao modo mesmo de um psicólogo. Porém, ele não indica qualquer nome, ele não ataca as pessoas. Ao invés disso, ele tipifica. Na primeira dissertação ele fará uma tipificação psicológica no lugar de pessoas e uma histórica no lugar de ocorrências. Ele faz a tipificação psicológica para, por meio dela, construir as hipóteses históricas, e as tipificações históricas, para obter novas hipóteses psicológicas. Ele só pode proceder num jogo de trocas de hipóteses mutuamente condicionadas, se ele não pretende pressupor um terceiro incondicionado”. (Stegmaier, 1994, p. 94)

2009, p.15). A tese será então “de que ‘o bom’ não expressa a utilidade, mas o poder, e seu contra conceito de nobreza.” (Stegmaier, 1994, 99)²⁰

Já nos parágrafos quarto e quinto, Nietzsche faz uso da etimologia para explicar a transformação conceitual porque passam os termos bom e ruim. Suas descobertas indicam que, no sentido social, em toda parte, nobreza e aristocracia são conceitos básicos a partir do qual se desenvolveu o termo bom, no sentido de “espiritualmente nobre” e aristocrático no sentido de “espiritualmente bem-nascido”, o que se fez em paralelo com a transformação dos termos plebeu, comum e baixo em “ruim”. Somente após Guerra dos Trinta Anos este sentido (de bom e ruim) teria se alterado para concepção atual, designando o homem bom moderno. Neste sentido, Paschoal explica que “tomar essa segunda concepção, que é resultado de uma ruptura em relação à primeira, e apresentá-la como algo que sempre foi, significa um prejuízo, tanto para a moral (que ficaria reduzida a essa perspectiva como sendo a única possível e a única de fato) quanto para a história (que se limita a buscar no passado o que existe no presente, apontando linhas evolutivas e de progresso)”. (2003, p.96)

Nos parágrafos sexto a nono, Nietzsche apresenta uma psicologia do sacerdote; tudo se passa em termos de uma transposição dos valores aristocráticos e nobres para o sacerdote, que sofrem alterações dadas as características deste último. Isso será associado a uma transvaloração dos valores; opera-se uma inversão, e o que era mal passa à ser bom. Pensamos que os seguintes fatos poderiam estar ligados a esta passagem: para o nobre, o juízo de valor está ligado primeiro a um olhar para si como

²⁰ “O propósito filosófico de derivar “o bom” a partir do poder corresponde, neste ponto, igualmente ao propósito de derivar a moral a partir do indivíduo. A tese de Nietzsche, apresentada como histórica – e bem menos como derivada de um “ardente manancial” –, parte ainda de uma plausibilidade psicológica. Não se trata apenas de, um dia, “terem sido ‘os bons’ mesmos, ou seja, os nobres, poderosos, os superiores em posição também de sentimentos, que sentiram a avaliaram a si mesmos e às suas ações como boas, ou seja, como sendo de primeira ordem”, todo homem faz isso hoje em dia de um modo totalmente despretensioso, faz tudo o que considera “em oposição” ao seu bem, aquilo que se apresenta como “baixo, de sentimentos baixos, vulgar e plebeu”. Toda moral parte disso. Essa já foi a tese dirigida por Thomas Hobbes contra Sócrates, de que nós não estamos inclinados a fazer o bem porque é o bom, mas somos inclinados a tomar algo por bom porque o fazemos. Nietzsche o segue nesse ponto, de que nós, homens com necessidades, primeiramente vivemos a partir dessas necessidades e devemos viver, para sobrevivermos. Nós as seguimos, porquanto, não de um modo cego, mas contrapomos a eles medidas éticas. Porém, devemos sempre contar que elas nos apresentam as medidas para serem seguidas, no âmbito das quais elas mesmas melhor se realizariam”. (Stegmaier, 1994, p. 100)

percepção do que é bom; e aquilo que deriva disso também é bom. O adversário é visto como bom, o mal, seria o covarde. O ruim não é levado a sério. É pálido. Ocorre que esse nobre não tem muita memória, não é ressentido. Já a “membrana” do mundo do fraco se dilata mais, carrega mais memória; suas ações se demoram mais, são mais calculadas e por isso o fraco se torna mais racional; mais resistente e capaz de vencer as estirpes aristocráticas com mais facilidade. Eis então a figura do ressentimento enquanto vontade de poder operante que perpassa toda a *Genealogia*, e que nos termos da seção décima se torna a criadora e geradora de valores²¹. A esse respeito Nietzsche explica que

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. (2009, p.26).

O sacerdote é então identificado com uma mudança de vitalidade da ação em contraste com o tipo guerreiro; e muito embora seja identificado também como um precursor do niilismo, sua figura assume um papel importantíssimo para Nietzsche na cultura humana.

mas com alguma equidade acrescentaria que somente no âmbito dessa forma *essencialmente perigosa*, a sacerdotal, é que o homem se tornou *um animal interessante*, apenas então a alma humana ganhou *profundidade* num sentido superior, e tornou-se *má* (Nietzsche, 2009, p. 22)

Quanto aos demais parágrafos desta Dissertação, Paschoal faz referência ao seguinte arranjo:

Dada a apresentação da primeira forma de valoração (*vornehm*) e da reinterpretção que produz a moral escrava, e atendendo ao seu propósito de fazer uma “psicologia do cristianismo”, Nietzsche passa, na

²¹ Ao tratar do tema do ressentimento na *Genealogia*, Paschoal esclarece que: “(...) em seu escrito polêmico as duas variantes do termo que coloco em destaque neste momento, ganham contornos bem claros e assumem funções bem precisas. Primeiro, o ressentimento entendido como um problema do homem individual, fraco, incapaz de reagir frente às adversidades da vida e de digerir o veneno produzido pela sua vingança não realizada. Segundo, o ressentimento com traços de um problema social, na medida em que corresponde a uma moral, a uma concepção de justiça e a um modo de intervenção social”. (2014, p. 42)

seqüência (10 a 13) a analisar alguns aspectos psicológicos do ressentimento, ilustrando-os nos parágrafos seguintes (14 e 15). No parágrafo 16, além de indicar o campo da espiritualização como o local onde o conflito entre “bem e mal” x “bom e ruim” ainda não está resolvido e de associar a elevação do homem à manutenção desse conflito no plano espiritual, ele faz um balanço histórico desse conflito e da vitória da moral escrava, uma vitória que não impede a emergência, aqui e acolá, de tipos destacados. Por fim, o parágrafo 17, aponta a questão que efetivamente se coloca para ele a partir dessas reflexões, algo que se produz na tensão desse conflito: o problema da *meta* possível ao homem, que ele associa à divisa inscrita sobre o corpo de seu livro: “Além de bem e mal.” (2003, p. 92/93)

Em seu papel de crítica, a “Primeira Dissertação” reflete que a moral da compaixão e do altruísmo é só uma moral, ao lado de tantas outras possibilidades, sendo certo que esse modo de a apresentar como “a” moral decorre dela mesmo que não abre espaço para questionamentos. Trata-se de um padrão a partir do qual o mundo é interpretado e avaliado. No âmbito de nossa pesquisa, vale o destaque para a análise do sentido de cultura, apresentado no parágrafo décimo segundo, ainda da Primeira Dissertação. A referência é ao seu papel negativo que ao invés de “cultivar” o homem, no sentido de fazê-lo crescer, o diminui, tornando-o um ressentido e pequeno, um “camundongo que vive no subsolo”. Por medo da diferença, o homem é nivelado, apequenado e tornado um objeto.

Na “Segunda Dissertação” Nietzsche segue o enfrentamento das questões apresentadas no Prólogo igualmente a partir da discussão acerca da origem de alguns conceitos. Origem aqui entendida como *Herkunft*, isto é, ligada a ideia de emergência, de proveniência de algo²². A este respeito, merece destaque o pensamento de Foucault:

Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor que *Ursprung* o próprio objeto da genealogia. São ordinariamente traduzidos por “origem”, mas é preciso tentar a reconstituição de sua articulação própria.

²² “Ativar a *Herkunft* é reorientar a atenção para os fatos ignorados e sórdidos de nossa constituição: o quanto há de cruel, de primitivo, de perverso, de sanguinário, de dominação e de sujeição nesta humanidade. Se levarmos em consideração a analítica que emerge do pensamento nietzschiano em torno da *Ursprung*, da *Herkunft* e da *Entstehung* veremos os valores atribuídos aos consensos que afirmam a consolidação histórica da trajetória humana se romperem por completo. Em xeque, desta maneira, deparamo-nos com um tipo de reorientação que nos capacita a redimensionar o entendimento acerca das condições pelas quais o desenvolvimento do homem se deu. Reinvestir o valor dado historicamente por um outro valor, nestes termos, vem ao encontro do que pode ser sintetizado como empreendimento genealógico”. (Carvalho, 2012, p. 224/225)

Herkunft: é o tronco de uma raça, é a *proveniência*; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, da ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixaza. Frequentemente, a análise da *Herkunft* põe em jogo a raça, ou o tipo social. Entretanto, não se trata de um modo de reencontrar em indivíduo, em uma ideia ou um sentimento as características gerais que permite assimilá-los a outros e dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar; longe de ser uma categoria de semelhança, tal origem permite ordenar, para coloca-las a parte, todas as marcas diferentes (...)

A proveniência permite também reencontrar sob um aspecto único de um caráter ou de um conceito a proliferação dos acontecimentos através dos quais (graças aos quais, contra os quais) eles se formaram. (Foucault, 1979, p. 20/21)

Os conceitos desta vez são dívida, culpa e má-consciência. Está em jogo também uma gênese do conceito moral religioso de culpa (pecado) e da má consciência, o que carrega junto um aprofundamento das críticas ao cristianismo. Em cotejo com a “Primeira Dissertação”, o que se nota é, além de um deslocamento da investigação acerca dos termos bem e mal, para os conceitos acima referidos, também uma mudança nos recursos de que se vale Nietzsche para seu empreendimento genealógico. Ele passa da investigação sobre antigos povos e raças para a investigação no âmbito da formação biológica e social do homem. Em que peses tais diferenças, plenamente cabível a leitura alinhada de ambas Dissertações notadamente dada a comunhão da reflexão sobre os limites e possibilidades que o passado moral do homem ocidental pode implicar em seu futuro.

Em *Ecce Homo*, III, GM²³, Nietzsche apresenta as hipóteses em jogo na Segunda Dissertação: uma “psicologia da consciência: esta não é como se crê, ‘a voz de Deus no homem – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode descarregar-se para fora. A crueldade como um dos mais antigos e mais inevitáveis subsolos da cultura, veio aqui, pela primeira vez, à luz. A tese é então de que a cultura e a moral são derivadas da crueldade, assim entendida como fruto de um movimento de forças instintivas e impulsivas primárias que, por não poderem ser expelidas e jogadas para fora, por conta do ingresso do homem na sociedade de paz, são interiorizadas,

²³ (Nietzsche, 2008, p.90)

espiritualizadas, enfim, voltadas contra o próprio homem. Este é o processo que, a par de violento, torna o homem de fato interessante. Nesse sentido, a “cultura que, é mais do que domesticar o animal presa que há no homem (I,11), passa a ser considerada em suas origens mais primárias, no ‘papel demiúrgico’ da crueldade no ‘processo civilizatório’ e na produção no homem, tanto de sua consciência moral, quanto de sua má consciência” (2003, p. 110).

Como o objetivo de nossa pesquisa tem por horizonte a exata problematização da “Segunda Dissertação”, relegamos a análise aprofundada de seus parágrafos para o tópico específico e a seguir deste trabalho.

Na “Terceira Dissertação” Nietzsche não fará uma digressão genealógica; o tema em jogo tem que ver com o significado dos ideais ascéticos, as diversas possibilidades de sua interpretação e de sentidos, bem como tem que ver com o elemento revelador e essencial que tais ideais apresentam acerca da vontade humana: o seu horror ao nada, horror ao vácuo (problema do sofrimento). O homem precisa de um objetivo e preferiria ainda “querer” o nada, a nada “querer”. Daí ser possível afirmar de plano que problema do sofrimento atravessará toda esta Dissertação.

Como uma espécie de mapa de leitura, Hatab sugere o seguinte curso das seções desta Dissertação:

ideais ascéticos exibidos em artistas (2-4), em filósofos (5-8), em sacerdotes (9-13), em mulheres e tipos não saudáveis (15-17), então uma ‘ruminação’ que expande as seções anteriores (17-21), uma questão da ciência como oponente inadequado dos ideais ascéticos (23-24), da arte como possível oponente (25) e, por fim, da possibilidade geral (mantida em suspenso) da *auto* superação do ideal ascético e o que tal curso futuro poderia envolver (26-28) (2010, p. 128).

Vale dizer que a ascese na acepção simples do termo, isto é, enquanto exercício, disciplina, meta em direção à própria vida, não é um problema para Nietzsche. Ou seja, para Nietzsche nem toda ascese é ruim. O problema, como explica Paschoal, “advém, quando o ideal ascético se sobrepõe à própria vida, como um ideal além, pelo qual a vida deve ser sacrificada e tornar-se, ela um exercício, um meio, para uma ‘finalidade do além’”. Todo esforço de Nietzsche será então criticar esta interpretação e não o “ideal ascético em geral, ou a necessidade de ideais e de finalidades, que o homem possui, a

ponto de preferir 'querer o nada a não quer.' (Paschoal, 2003, p. 144) Daí porque a referência de Hatab ao fato de que "as práticas religiosas de autonegação são certamente a conotação associada a ascetismo" nesta Dissertação, embora "Nietzsche aplique o termo ascetismo para muitos domínios que não religiosos" (2010, p.128).

Para Nietzsche o homem se torna interessante na tensão produzida pelo sofrimento, uma espécie de fio condutor que perpassa toda a *Genealogia*. O problema do sacerdote ascético é que ele enfraquece o homem, propondo meios de cura que mudam a direção do sofrimento (o ressentimento, a má consciência e até mesmo outras formas de sofrimento cuja causa seria fisiológica são assumidas pela interpretação religiosa como decorrentes da culpa e do pecado). A questão será então como preparar o homem para o sofrimento, sem tais artifícios. Neste caminho, Nietzsche então dirá que a saúde não é necessariamente não estar doente e a doença não é, do mesmo modo, necessariamente, um mal. Ela será problema – a doença – quando o homem admite essa condição menor que o sacerdote o coloca. A proposta de Nietzsche será então manter o instinto de cura, se colocar ativamente, (para se for o caso poder revidar), enfim, de não ser niilista. Niilismo é uma falta de sentido e é, portanto, sofrimento. O homem somente suporta o sofrimento quando vê sentido nisso.

No que se refere à ligação com as investigações tratadas na Primeira e Segunda e Dissertação, embora como dito, não se opere uma investigação genealógica do passado na Terceira Dissertação, é fato que Nietzsche se vale daquelas para buscar uma "questão *presente*, com dados presentes, que possibilite pensar o *futuro* do homem (Paschoal, 2003, P.145)²⁴."

²⁴Ao iniciar sua análise acerca da Terceira Dissertação Hatab, faz a seguinte consideração preliminar: "Antes de começar a percorrer essa dissertação, é necessário estabelecer algo sobre a primeira seção em relação a uma observação no Prólogo do livro, na Seção 8, em que Nietzsche chama a Terceira Dissertação de um exemplo do que ele quer dizer com 'arte da interpretação' (*Auslegung*). A dissertação, diz ele, "é um comentário (*Commentar*) sobre o aforismo que a precede". Tinha quase sido assumido que o aforismo em questão fosse a epígrafe tirada de *Assim Falou Zaratustra* (Z I, 7) que precede a Seção I: "Descuidados, desdenhosos, violentos – eis como a sabedoria *nos* quer: ela é uma mulher, tudo o que ela sempre amou foi um guerreiro". Nos anos recentes, porém, John Wilcox, Maudemarie Clark e Christopher Janaway mostraram, de maneira conclusiva, que o aforismo em questão está na verdade na Seção 1. Wilcox também observa que *Auslegung* pode significar "explicação" além de "interpretação" e que o uso de "comentário" no Prólogo sugere que a Terceira Dissertação é uma "exegese" da Seção 1. Consequentemente, essa seção fornece indícios sobre como toda a dissertação se desenvolve". (2010, p. 128)

2.4. A Segunda Dissertação: Dívida, Culpa e Má consciência

Como referimos anteriormente à passagem de *Ecce Homo*, o tema núcleo em jogo nesta Dissertação tem que ver com o instinto da crueldade, instinto da violência, enquanto instrumento empregado pela cultura no “processo de refinamento do homem”, na sua consciência moral e ainda na sua “má consciência”. A crueldade pela primeira vez revelada como um dos mais antigos e indelévels substratos da cultura. Além disso, em seu procedimento genealógico, Nietzsche se dedica a análise da origem dos termos “culpa” e má consciência”, de início sem o pano de fundo da religião cristã, onde tais conceitos aparecem como algo dado e pressupostos como uma “voz de Deus no homem”. Na interpretação de Paschoal, a construção de Nietzsche acaba por demonstrar que culpa e má consciência são conceitos que “possuem uma história, que sua origem se dá como uma ruptura, como parte de uma transvaloração que se impusera com o predomínio de uma determinada forma de vontade de poder. Ao recolocar esses termos chaves da moral na história, mais do que fazer uma crítica a moral socrático-platônico-cristã, Nietzsche restitui seu caráter de *fluidéz*. Recolocando em movimento do jogo da moral, ele pretende reacender a possibilidade de futuro para o homem, não por meio da negação de sua história, mas levando-a adiante”. (2003, p.110)

Em termos de organização e divisão interna dos parágrafos, Stegmaier explica que a “parte principal sobre a origem da má consciência a partir da economia da violência (4-21) vai incluir uma parte introdutória sobre a possibilidade de uma boa consciência, a consciência moral de um “indivíduo soberano” (1-3), e uma parte final sobre a possibilidade de um “homem redentor” (22-25). No centro da parte principal, Nietzsche insere a consideração intermediária sobre o seu “método histórico” ou sobre o conceito de sentido fluido (12) (1994, p 131) ”.

De fato, nos primeiros três parágrafos da “Segunda Dissertação”, o tema será o indivíduo soberano. Já na introdução Nietzsche fará menção a uma tarefa imposta pela “natureza”: criar um homem capaz de pode prometer, que consegue chegar à razão, a seriedade e ao domínio dos afetos. Para tanto, ele precisa desenvolver uma faculdade oposta ao esquecimento, força operante no homem e guardiã da ordem psíquica, da paz e até da sua felicidade. Ocorre que tal processo carrega junto uma série de

acontecimentos na vida do homem, em especial, o homem precisa se tornar confiável, constante e necessário, inclusive para poder responder pelas promessas que faz. Nietzsche então dirá que este é “um imenso trabalho da moralidade dos costumes” (Nietzsche, 2009, p. 64). Dito de outro modo, será a “camisa de força” social a responsável por tornar o homem confiável. Na ponta desse processo, encontramos então o indivíduo soberano, supostamente livre, e autônomo, livre inclusive da moralidade dos costumes e que julga poder prometer por vontade própria. O indivíduo soberano é a sua própria medida de valor, reconhecendo como confiáveis os que, como ele, podem prometer, e o oposto aos que prometem quando não poderiam fazê-lo. O orgulho desta condição, que conhece a sua responsabilidade, o poder sobre si mesmo e sua suposta liberdade se tornam instintos dominantes no homem, a ponto de serem identificados como a sua consciência.

O desenvolvimento da memória, no entanto, envolve sangue, martírio e sacrifício. A este respeito Nietzsche explica que em determinado sentido isso tem que ver com uma espécie de ascetismo: “algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’ para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado”. (2009, p.46/47. Além disso, ser capaz de prometer tem que ver com a entrada na vida em sociedade, pois só assim seria possível usufruir seus “benefícios”.

Com a pergunta sobre a origem da má consciência, Nietzsche abre o quarto parágrafo da “Segunda Dissertação” e reforça a crítica aos genealogistas ingleses e sua visão estreita e a-histórica. São introduzidas as teses de que o grande conceito moral de culpa é originário do conceito material de dívida; e que a ideia de castigo se desenvolveu de modo autônomo à ideia de liberdade da vontade, isto é, desenvolveu-se apartada da ideia de que o indivíduo sendo livre, poderia ter agido diferente, e por isso o castigo. Segundo Nietzsche, na origem, o castigo é dado como contrapartida pelo dano sofrido. O que se busca é uma compensação e equivalência entre o dano e dor, e que na origem são comportamentos decorrentes da dinâmica da relação contratual estabelecida entre credor e devedor. A este respeito, no quinto parágrafo, ele explica que tais relações contratuais somente se mostraram viáveis com a presença de partes capazes de se comprometer, o que por sua vez demandou a construção de uma memória naquele que

firma uma promessa. Nietzsche argumenta que todo esse processo está envolto na violência e na crueldade. O corpo era muitas vezes objeto de garantia de pagamento da dívida. E caso não paga, tanto maior a dívida, maior a humilhação e sofrimento que se impingia ao corpo. Nasce daqui a noção e ideia de equivalência e compensação. É o que Nietzsche chamará de uma lógica estranha da equivalência, formulada nos seguintes termos:

A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima* concedida ao credor como reparação e recompensa. (...) A compensação é um convite e um direito à crueldade. (Nietzsche, 2009, p. 49)

É nesse campo das obrigações legais que, no parágrafo sexto, Nietzsche situa a origem dos conceitos morais de culpa, consciência, dever e sacralidade do dever. Na esfera das relações finitas entre os homens e cujo início é marcado pela violência. É nesse sentido que se dá a ligação do sofrimento com a culpa. No início, no entanto, isto se dá no campo da dívida material. A argumentação de Nietzsche é de que causar sofrimento era prazeroso pois substituía o desprazer do dano. Causar um sofrer era um *contraprazer*. Vale dizer que a crueldade não era um problema, como Nietzsche explica no parágrafo sétimo, nos primórdios da humanidade. A vida na terra era até mais alegre segundo sua argumentação. Foi somente quando o homem se envergonha de si, é amolecido e moralizado pela religião que o sofrimento se torna um problema. Ele explica que o homem inclusive se fragiliza e tolera menos a dor. O problema do sofrimento é o sofrimento sem sentido. É preciso conferir um sentido a ele. O homem então inventa deuses e semideuses capazes de auxiliar na atribuição de sentido ao sofrimento. “É justificado todo o mal que distraia a visão de um Deus”.

No parágrafo oitavo opera-se uma retomada da investigação tema desta Segunda Dissertação. Culpa, sentimento de culpa e da obrigação pessoal são referidos como derivados da relação entre credor e devedor que já mencionamos acima e que Nietzsche supõe tratar-se da mais primordial relação travada entre os homens. É por meio dela, ele diz “que pela primeira vez defrontou-se, mediu-se uma pessoa com a outra”. Seria possível situar nesta relação o “primeiro impulso de orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais”. (Nietzsche, 2009, p.55). Ele ainda explica que:

Compra e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito, (*Shuld*), direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro. (Nietzsche, 2009, p. 55).

Esta relação básica também se estabelece entre a comunidade e seus membros, como ele explica no parágrafo nono. E todo aquele que não cumprir sua palavra é privado dos benefícios da vida na comunidade, sendo então devolvido para o “estado selvagem” e fora da lei do qual ele foi até então protegido. Como veremos no décimo e décimo primeiro parágrafos, a noção de justiça surge então do homem que consegue prometer, medir valores e identificar iguais que conseguem prometer. E entre iguais se estabelece um certo acordo, noções que seriam as formas primitivas da justiça e do direito penal. Em Nietzsche o direito penal surge então da ideia de que tudo tem um preço e tudo pode ser pago. Daí nasce a lei. Aqui o interlocutor de Nietzsche é Dühring, que pensa a justiça a partir sensação de revolta, da sede de vingança. Nietzsche é contrário a esse modelo de pensamento, que é especialmente alimentado pelo cristianismo. A interpretação nietzschiana acerca do estado de direito é que sua criação almeja mais poder e mais dominação. Em resumo, o que o homem deseja no estado de direito é mais poder. Vale dizer que com a criação do estado de direito, o direito de reparação e compensação de um dano sai da esfera pessoal e vai sendo transferido para o Estado. A punição então não se dá mais em razão de uma característica pessoal e vai sendo transferida para o cumprimento da lei.

No parágrafo décimo segundo, a análise de Nietzsche se volta para o tema da fluidez dos sentidos. Partindo da análise ainda acerca da origem do castigo e de sua finalidade, Nietzsche aponta os prejuízos de uma investigação que ingenuamente acredita identificar na finalidade de um castigo a gênese desta conduta. Um tal procedimento ignora totalmente que a causa ou a gênese de algo, a sua utilidade final e bem assim a sua inserção em um sistema de finalidades é sempre atravessada por uma série de interpretações e reinterpretações; em outras palavras, conhecer a suposta

utilidade e a finalidade de algo não assegura em nada a compreensão de sua gênese. Assim, como ele diz:

(...) se imaginou o castigo para castigar. Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda história de uma 'coisa', um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. (Nietzsche, 2009, p. 61)

A este respeito, julgamos relevante as seguintes observações de Paschoal:

É importante notar que nesse item Nietzsche utiliza os termos 'Interpretieren' (e 'Neu-Interpretieren') e não 'Auslegen', para exprimir a ideia de interpretar. A diferença entre estes termos na língua alemã está no acento que o segundo dá a ideia de exegese, ao passo que o primeiro designa tanto decodificar sinais, ler sintomas (o que não deixa de ser uma exegese) quanto impor significados. O termo 'Interpretieren' exprime de forma muito precisa o procedimento genealógico, uma vez que ele associa o esforço por ler sinais (e desestabilizá-los) com o propósito de impor significados. Trata-se, portanto, de uma morfologia da vontade de poder, mas também de uma vontade de poder que desestabiliza para criar as condições de expansão e domínio de algo diferente daquilo que era garantido pela perspectiva anterior.

Em Nietzsche a teria da vontade de poder está associada a fluidez dos sentidos, que se explicita na noção de interpretação e na questão da subjetividade. Por meio deste pressuposto teórico (uma espécie de categoria interpretativa argumentativa, um modo de explicação do mundo) - a vontade de poder - o que se tem em jogo é um desejo de ampliação de poder. Tudo o que se possa atribuir como finalidade ou utilidade de uma coisa, seu uso ou desenvolvimento, são apenas sintomas de um determinado jogo de poder. Tudo se passa como um palco, onde as coisas aparecem, cumprem seu papel e depois se vão. Dito de outro modo, as coisas fluem, não há controle sobre o conflito, pois não há um agente que controla. Tudo se apresenta em conflito e seus sintomas são as nossas instituições, nossas leis. O que pretende Nietzsche com isso é dissolver a ideia de um ponto fixo, da existência de um *telos* e da causalidade. A evolução de uma coisa é tudo menos o progresso em direção a uma meta. Em um processo tanto tenho evolução como forças contrárias paralelas. Se a forma (castigo) é fluída o sentido (punição) mais ainda. O que seria então um verdadeiro progresso? A via de maior poder. Nietzsche

também considera que a ideia de adaptação traduz a ideia de conformidade. Toda adaptação é uma propensão de dominar o meio. Toda nova forma surge por conta de um jogo de forças.

Ao nos voltarmos para análise do castigo devemos também considerar a questão da fluidez dos sentidos. Neste sentido, entre os parágrafos décimo terceiro e décimo quinto, Nietzsche observará que de fato, na história tardia da cultura europeia, o castigo já não apresenta mais um sentido único. Seria impossível então afirmar o porquê se castiga. A título exemplificativo ele apresenta uma lista expressiva de sentidos do castigo, ajustados para diversos propósitos (ex.: Castigo como neutralização, castigo como impedimentos de novos danos, etc.). Segundo ele, no entanto, a crença mais essencial tida pela consciência popular é a de que o castigo teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa. Ocorre que, no pensamento nietzschiano, a produção do sentimento de culpa não fica na lista do castigo. Em linhas gerais, o castigo não produz consciência ou remorso, porque ele paga a dívida. O sentimento de culpa na verdade é detido pelo castigo. O que será possível atribuir ao castigo será os efeitos de alargamento da memória, a intensificação da prudência, enfim, um certo tipo de refinamento. Enfim, o castigo doma o homem, mas por si só, não o torna melhor e sim doméstico (e até mesmo um tolo). Na visão de Nietzsche é a dívida em suspenso, isto é, não paga, que produz a culpa.

Chegamos então a tese do parágrafo décimo sexto, bem peculiar, e que no contexto da obra de Nietzsche parece ser apenas encontrada na *Genealogia*. Aqui ele apresenta uma primeira e provisória hipótese acerca da origem da má consciência. Ela seria uma espécie de doença que o homem contraiu em razão das mudanças que passou a experimentar quando passou a viver na sociedade de paz. A má consciência surge quando o homem se vê obrigado a viver na sociedade de paz. Em uma sociedade que ele não pode dar vazão aos seus instintos. Nesse passo Nietzsche volta a fazer genealogia, e retoma uma espécie de estado pré-social natural. Para ele, os velhos instintos ainda nos pressionam na vida em sociedade e buscam satisfações "subterrâneas". Neste sentido, a tese, fio condutor de toda a *Genealogia*, considera que o homem contrai uma doença: ele sofre com ele mesmo, na medida em que não

consegue dar vazão aos seus instintos, eles retornam para dentro do homem. É o processo chamado de interiorização do homem, quando então ele se volta contra ele mesmo. E na medida que isso ocorre, são produzidas membranas no homem, e que posteriormente serão denominadas por Nietzsche de “alma”. Preso em si próprio, o homem aprende a se maltratar. É desse “animal” que surge a má consciência. Mas o homem que sofre consigo mesmo se torna paradoxal: o sofrimento produz algo fantástico, no sentido de que a doença não acaba com o homem, mas de que o torna fora da natureza muito mais interessante. Vale dizer que sem essa tensão o homem não valeria a pena para Nietzsche²⁵.

A má consciência seria então uma espécie de contingência que acompanharia o processo civilizatório e parte integrante do processo que separa o homem de seu “passado animal”. A este respeito, vale registrar as seguintes observações de Paschoal:

Nietzsche vê nos impulsos básicos do homem, em seus traços selvagens, a força motriz do processo civilizatório. Neste sentido, quando a moral socrático-platônica-cristã tenta extirpar do homem estes impulsos, eliminando a tensão que há nele e produzindo um homem “bom” (na mesma medida em que seja fraco e medíocre), o que se tem é uma ameaça ao próprio processo civilizatório e ao futuro do homem. Segundo Nietzsche, o processo civilizatório é parte integrante da aventura que o homem é, e não pode ser interpretado como um esforço por eliminar dele a tensão, sob pena de se estar condenando-o não apenas a uma mesmice, mas a incapacidade de se recriar, de lançar-se em novas aventuras (o que Nietzsche denomina como o futuro do homem). (2003, p. 134)

Segundo Stegmaier o que há de inovador na tese de Nietzsche não que tem ver com o surgimento da moral no processo civilizatório, isto para ele, é algo convencional; tem que ver com o fato de que o ingresso na sociedade de paz não é incondicional,

²⁵ “Mas a luta contra Platão, ou para dizê-lo de modo mais simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristão-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” – produziu na Europa uma magnífica tensão no espírito, como até então não havia na Terra: como um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes. Sem dúvida o homem europeu sente esta tensão como uma miséria; e por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática – a qual pôde realmente conseguir, com a ajuda da liberdade de imprensa e da leitura de jornais, que o espírito não se sentisse a si mesmo como “necessidade”! (...) Mas nós que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós *bons europeus* e espíritos livres, *muito* livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco”. (Nietzsche, 2005, p. 8)

implica sacrifício, adoecimento e o preço de uma “duradoura ausência de paz interna” (1994, p. 156)

Neste ponto precisamos fazer um recorte e retomar algumas considerações do primeiro parágrafo para uma análise conjunta com este parágrafo décimo sexto. Em sua ênfase na perspectiva genealógica de Nietzsche, Wotling explica que a determinação da cultura está indissociavelmente ligada ao processo de “humanização de natureza”. Por isso é fato curioso que já no início da “Segunda Dissertação” da *Genealogia* Nietzsche expressamente atribua à própria natureza a tarefa de tornar o homem invariável, capaz de cumprir promessas: “criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? (Nietzsche, 2009, p. 43) ” A pergunta que se coloca é: qual o estatuto da natureza nessa Dissertação da *Genealogia*? Wotling responde a este questionamento com o argumento de que a origem e a fonte desta tendência de impor ao homem uma regularidade não é outra senão ele mesmo: “o nascimento do Estado e a moralidade dos costumes são fontes de regularidade que um certo tipo de homem impõe a outros homens fazendo uso de uma força superior (2014, p. 262) ”. A ação da natureza então referida por Nietzsche nesta passagem tem que ver com uma forma de interpretação do homem, pelo próprio homem, o que por sua vez desemboca no aparecimento de uma espécie de “bipolaridade” da história humana: é preciso considerar o homem ao mesmo tempo objeto e sujeito da crueldade, tanto força como matéria que lhe impõe formas. Além disso, WOTLING explica ser preciso considerar também que, quando Nietzsche fala da “ação criadora” está em jogo o estabelecimento dos meios pelos quais é possível agir sobre o homem e orientar seu desenvolvimento. Ação criadora tem que ver com um meio de preservar ou desenvolver certas características no homem, em uma espécie de “seleção”. Assim se estabelece a ligação entre crueldade e cultura. E assim se compreende que na origem, consciência moral e má-consciência estão ligadas a uma ação que é exemplo de uma ação seletiva.

Passando então à análise dos parágrafos finais da Segunda Dissertação, vemos que no parágrafo décimo oitavo persiste a questão do conflito interno que se instala no homem e que pode ser também interpretado, como já referimos, como um gerador de

uma força ativa. É o que Nietzsche designará por má consciência ativa. Neste parágrafo ele também dirá que, na condição de valor moral, o não-egoísmo tem origem na má consciência, dado que é somente a vontade de maltratar-se que “fornece a condição primeira” para o valor do não egoísmo. A má consciência é uma doença somente em termos de algo que precisamos passar para uma espécie de elevação. A metáfora que ele então apresenta a este respeito no parágrafo décimo nono faz referência à gravidez. As condições de surgimento dessa doença demandam um retorno a análise de alguns pontos, a saber: a relação de direito privado entre credor e devedor. Historicamente ela foi introduzida na relação entre vivos e antepassados. Segundo Nietzsche, em sua concepção original, em uma comunidade tribal há uma obrigação jurídica entre a geração vivente e seus fundadores. Não se trata de um vínculo sentimental, na perspectiva nietzschiana. Nesta passagem, ele apenas lança a ideia, sem maiores explicações, de que “seria lícito inclusive contestar a existência de vínculo por sentimento durante o mais longo período da existência humana” (Nietzsche, 2009, p. 71). Neste tipo de pensamento, a subsistência da comunidade está vinculada aos sacrifícios e realizações ofertados aos antepassados. Há uma dívida (*Schuld*) que cresce proporcionalmente às vantagens experimentadas pela comunidade. Quanto mais poderosa e independente a comunidade maior a dívida para com os fundadores (antepassados) e maior o medo de seus poderes. A dívida se paga por meio de sacrifícios que podem ser festas, músicas, obediências, etc.... Nietzsche explica que, levada até o fim e conduzida pelo temor, esta lógica acaba por transformar o ancestral mais poderoso em um Deus.

Ocorre que nem mesmo o declínio de tais comunidades é capaz de apagar a consciência de se ter dívidas com a divindade, é o que Nietzsche esclarece no início do parágrafo vigésimo. O peso das dívidas é uma herança deixada pelas comunidades tribais²⁶. O ponto máximo desse sentimento será desencadeado pelo surgimento do Deus cristão, como ele esclarecerá no parágrafo vigésimo primeiro, onde Nietzsche deixa claro que a digressão havida até aqui, tratou do nexos entre “culpa” e “dever”, sem ter

²⁶ “A transição é marcada por aquelas vastas populações de escravos e servos da gleba, que se adaptaram ao culto dos deuses dos senhores, seja através da coerção, seja por servilismo e *mimicry* (imitação): a partir delas esse legado se alastrou em todas as direções”. (Nietzsche, 2009, p. 73)

tocado ainda na moralização destes conceitos. Uma vez que isto se opere, isto é, moralizando-se tais termos, Nietzsche apresenta a tese de que o que se vê é uma inversão de sentido, primeiramente contra o próprio devedor, onde se enraíza a má consciência e em segundo contra o próprio credor, referindo-se para tanto, às figuras de “Adão, o ancestral amaldiçoado”, a natureza demonizada e até mesmo à “própria existência, que resta como algo em si, sem valor”. (2009, p. 74). O alívio para tantos males surge por meio de um “golpe de gênio do *cristianismo*: o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem daquilo que para o próprio homem se tornou irredimível – o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor*”. (Nietzsche, 2009, p. 74/75)

O que se segue daí é a apreensão, pelo homem da má consciência, dessa suposição religiosa e uma reinterpretação da dívida não moralizada para uma dívida com Deus: a culpa. O homem então reinterpreta seus “instintos animais” como culpa com Deus. Nietzsche então dirá, no parágrafo vigésimo segundo, que o se opera é uma “espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de sentir-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa (...)”. (2009, p. 75). Vale dizer que uma concepção de Deus, como ele esclarece o parágrafo vigésimo terceiro, não precisa se dar tal como no cristianismo, isto é, que massacra e tolhe os instintos do homem. Há maneiras mais elegantes e nobres de se conceber a divindade, exemplo disso são os gregos, entre os quais “o homem se sentia divinizado e não se dilacerava, não se enraivecia consigo mesmo!”. (Nietzsche, 2009, p.76). Esta argumentação vai ao encontro daquela ideia apresentada para o propósito da *Genealogia*, a de que não existe “A Moral” e sim diversas possibilidades de morais.

Por fim, nos parágrafos vigésimo quarto e vigésimo quinto, nos parece ser possível afirmar que o objetivo de Nietzsche desta Dissertação não se limitou a apenas desconstruir um ideal. “Para se erigir um ideal, é preciso antes destruir um santuário”. Isto se justifica com as observações de Nietzsche sobre já ter passado tempo demais considerando como ruim nossas propensões naturais. Ele observa ser tempo de inverter o olhar e atribuir às propensões “inaturais” à má consciência. Certamente os homens

bons, cômodos e sentimentais seriam opositores deste movimento. Bem por isso ele considera que um tal propósito reclama uma outra espécie de espírito (os fortalecidos). Eis então o momento em que ele anuncia sua crença no homem redentor da realidade, que um dia virá. O homem do futuro que nos salvará do ideal vigente e do niilismo, vencedor de Deus e do nada.

2.5. O lugar do corpo e a história da cultura

O tema do corpo e a análise da história da cultura, na abordagem Patrick WOTLING, na medida em que tem por enfoque o problema da civilização como central nas investigações de Nietzsche, contribuem de modo interessante para nossa pesquisa. De início, o autor explica que em uma primeira etapa do pensamento de Nietzsche, o sentido cultura terá que ver com manifestações humanas, determinadas pela vontade potência e com uma noção ampla e unificadora da qual são elementos particulares, por exemplo, a arte, as correntes políticas, um sistema filosófico. Também neste momento terá que ver com a concepção nietzschiana de cultura a relação importante entre a cultura e a formação de um certo tipo de indivíduo. Segundo Wotling, todo o problema da cultura reside na lógica dual e desnorteante em que o corpo e seus valores produzem interpretação e a interpretação produz uma modificação no corpo e nas condições de vida.

Neste ponto precisamos novamente retomar o tema da vontade de poder. Nos termos da obra de Wotling, vontade de poder é traduzida por uma forma primitiva das funções orgânicas de nutrição e geração, e que faz dos instintos e dos afetos o recurso privilegiado por meio dos quais se estrutura o pensamento de Nietzsche²⁷. É também nesse sentido que se estabelece a ligação entre vontade de poder e interpretação, pois interpretar é criar sentido e o sentido sempre é segundo os jogos de forças, engendrados pelos instintos e pelos afetos. Com objetivo de eliminar qualquer interpretação que possa conduzir este estatuto dos instintos a uma concepção atomista, isto é, que considere um

²⁷ No aforismo 11 de *A Gaia Ciência* Nietzsche diz que a consciência é o último estágio, o mais tardio, daquilo que é orgânico; é por conseguinte, o que há de menos acabado e de menos forte. Sem a associação dos instintos a humanidade pereceria sob o peso de juízos superficiais ou da credulidade de sua consciência.

substrato fixo de onde provêm tais afetos, o intérprete em análise explica que o que está em jogo nesta teoria de Nietzsche é o tema da linguagem, pois é ela quem “permite descrever a aplicação da hipótese da vontade de potência a um problema muito preciso: a análise do homem e da constituição da cultura. Ela tem como meta como se efetua, no campo humano, a atividade fundamental de interpretação; todo esforço de Nietzsche consiste em remeter instintos e afetos a manifestações da vontade de potência, pois ele repete: não há nada além disso”. (Wotling, 2014, p. 127). O tema do corpo aparece então misturado no léxico psicológico e fisiológico, que ampliam o seu entendimento e travam qualquer possibilidade de se buscar nele um ponto fixo e fundamento de conhecimento, isto porque, neste entendimento “o corpo é um complexo de interpretações concorrentes”; “o corpo é um texto, mas um texto que engendra, por sua vez, outros textos” (Wotling, 2014, p. 146). Tais afirmações melhor se esclarecem com as seguintes considerações:

É esse jogo com a metáfora filológica que permite a Nietzsche, ao mesmo tempo explicar a atividade interpretativa da vontade de potência e abrir seu questionamento sobre o problema da cultura, a qual é, finalmente, apenas o conjunto de textos engendrados pelo corpo: “O homem encontra, por fim, nas coisas nada além do que ele mesmo nelas escondeu: o encontrar chama-se ciência, o esconder – arte, religião, amor, orgulho”. Assim a análise nietzschiana do corpo permite pensar uma relação genealógica que, a partir da cultura remonte à vontade de potência. (Wotling, 2014, P. 146)

Estruturado nestes termos, cultura não é outra coisa senão uma interpretação, uma certa manifestação e estado do corpo; não sendo possível atribuir a nenhum elemento ou fenômeno da cultura a pretensão de uma validade “em si”, neste modelo. Todos os elementos da cultura seriam apenas sinônimos de um sistema de signos cujo significado é de ordem pulsional. Talvez por isso Nietzsche questione, como observa Wotling, se a filosofia não foi em geral até aqui uma interpretação sobre o corpo e um *mal-entendido* sobre ele. Isso implica pensar que a filosofia, enquanto elemento particular da cultura, também é símbolo e transferência de sentido a partir do corpo, motivo pela qual não mais deveria ser considerada “sob um ponto de vista da objetividade, em uma busca serena e desinteressada da verdade. (Wotling, 2014, 155).

Em Nietzsche, nas considerações de Wotling, decifrar o sentido de um fenômeno implica ao mesmo tempo evidenciar os impulsos e afetos que em razão de seus movimentos lhe dão forma. Este procedimento é especialmente importante porque, revelar não apenas a interpretação em jogo no fenômeno da cultura, mas também um certo estado do corpo por trás de uma dada cultura, traduzindo a qualidade do trabalho cumprido pelos instintos e os afetos, assegura que a genealogia não se afunde no relativismo.

Já em uma segunda etapa de sua investigação genealógica da cultura, agora não mais tendo por enfoque a gênese psicológica como tratada até aqui, Nietzsche redimensionará sua investigação ao modo de constituição da cultura, isto é, para a gênese histórica. Como explica Wotling, tal gênese será “o instrumento que possibilita, pelo estudo da história de um fenômeno de cultura, mostrar sob o efeito de quais forças ele se constitui e se transforma, possibilita compreender para qual direção um tipo de valor orienta o desenvolvimento do homem. Intimamente vinculada ao trabalho do tempo, a genealogia possui, assim, uma dupla determinação, ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica, e por conta da estrutura da vontade de potência, a determinação psicológica das origens e a determinação histórica das transformações não serão em momento algum dissociáveis”. (2014, p. 230/231)

Em sua determinação histórica, como a análise das Dissertações da *Genealogia* já indicou, a cultura em Nietzsche seria a princípio redutível a história da crueldade. Trata-se de um estatuto fundador dos comportamentos morais e religiosos e presente em toda atitude humana, já que sempre nesta reside o desejo de dominação do outro, valendo-se da crueldade como fim. Segundo Wotling, “a história da cultura é a história da crueldade porque esta é uma determinação da vontade de potência” (2014, 235), além disso, é importante considerar que uma tal caracterização da cultura também tem que ver com a contraposição do pensamento de Nietzsche com o pensamento de Rousseau e Schopenhauer, na medida em que estes entendiam a compaixão como uma virtude natural do homem e um fundamento da moral. Condenada desde o Prólogo da *Genealogia*, o que é confirmado com a conclusão das três Dissertações, a genealogia da compaixão é como que substituída pela crueldade. O que parece ser para Wotling a

grande sacada de Nietzsche é levar ao extremo uma certa ideia que a princípio poderia parecer equivocada e relacionada a suposição de uma “bipolaridade”, isto é, de que “somente há crueldade porque uma força busca interpretar, assimilar uma outra”. Este modelo que estaria no fundo da crueldade levaria a “cisão dicotômica do indivíduo”, que pode ser expressa nos seguintes termos:

efetua-se um jogo complexo de dominação e sujeição no interior mesmo da pessoa, no qual o sacrifício de uma parte de si mesmo e sofrimento sentido por essa parte sacrificada constituem, na verdade, o meio para a outra chegar a intensificação do sentimento de potência. Esse modo de intensificação do sentimento de potência, pois o sacrifício não tem outro sentido, é um dos processos mais originários da história da cultura. (Wotling, 2014, p. 236)

A investigação de Nietzsche no âmbito histórico recuará ainda mais no interesse do que Wotling chama de “princípio de crueldade”, quando então o filósofo procederá uma genealogia do sentimento de potência²⁸:

Mas porque o sentimento de impotência e de medo foi por tanto tempo e tão fortemente estimulado continuamente o *sentimento de potência* se desenvolveu em tal *fineza* que o homem hoje pode hoje se comparar com a mais delicada balança. Ele tornou-se seu mais forte pendor; os meios descobertos para criar esse sentimento são quase a história da cultura. (Nietzsche apud Wotling, 2014, p. 238).

Ocorre que o jogo do sentimento de impotência – sentimento de potência só se efetiva se admitirmos existir uma forma de percepção originária destes sentimentos, isto é, um “homem como animal que mede”, resguardadas as advertências de Wotling no sentido de que, longe de qualquer percepção idealista, o que mede o homem “são essencialmente as variações de seu sentimento de potência, única percepção no sentido estrito, ligada de modo indissociável à busca por assimilação.” (2014, p.241) O

²⁸ “Em razão da estrutura da hipótese de leitura de Nietzsche, essa genealogia do sentimento de potência só pode ser histórica, pois, do ponto de vista psicológico, a busca da intensificação desse sentimento, enquanto determinação da vontade de potência, constitui termo de análise. Qual é então o sentido desse texto? Aqui Nietzsche se vê de novo confrontado com o problema da constituição de sua nova linguagem; a dificuldade parece com nitidez se se pensa no que Nietzsche tenciona fazer nesse aforismo, pois ele constitui uma das primeiras apresentações daquilo que ainda não se chama vontade de potência, e deve ser lido paralelamente com os textos *Para além de bem e mal* cujo objetivo é apresentar e legitimar esse conceito. Porém, à época de *Aurora*, o termo ainda não está fixado, o que leva Nietzsche a recorrer à linguagem idealista para expor suas análises e, por consequência, o obriga ironicamente a multiplicar os procedimentos destinados a recusar a perspectiva do questionamento idealista. Por essa razão ele nega à crueldade à-histórica e prepara a teoria da espiritualização”. (Wotling, 2014, p. 238/239)

sentimento de medo representará então uma força que ameaça em tese exatamente esse processo de assimilação. O homem então procurará a origem desse sentimento de medo em tudo aquilo que escapa ao seu controle, que não se submete a uma dominação direta, isto é, nas forças naturais.

A natureza toda é, na imaginação dos homens religiosos uma soma de ações de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*. Quanto a tudo que nos é exterior, não se permite nenhuma conclusão de que algo *será* de tal ou tal maneira, *terá* de chegar a saber de tal ou tal maneira; o aproximadamente certo, calculável somos nós: o homem é a *regra*, a natureza, a *ausência de regra*, - essa proposição contém a convicção fundamental que domina culturas produtivas, religiosas, rudimentares. (KSA 3. 112, A § 111. Nietzsche apud Wotling, 2014, p. 242)

No sentido estrito, uma tal concepção da natureza²⁹ representa uma interpretação de ordem moral; “é o homem que lhe impõe leis a partir do exterior, precisamente porque, originalmente ele não as percebe; isto é as regularidades pelas quais se define de modo habitual a natureza fazem parte de um trabalho de assimilação.” (Wotling, 2014, p. 242)

²⁹ A respeito do conceito de natureza Niemeyer explica que ela “não é tratada nos escritos de Nietzsche nem como unidade nem como continuidade. A partir das inúmeras e dispersas atribuições surge uma imagem múltipla da natureza, que se reporta frequentemente a motivos históricos-filosóficos. Nietzsche oscila em seu pensamento sobre a natureza entre transfiguração romântica, esboços metafísicos e análises positivistas, de modo que posições particulares, comparativamente, podem parecer contraditórias. Em suma, elas oferecem um entendimento de natureza, relativamente ao que foi mencionado, que é afirmador da vida, do mundo, o qual se assenta sobre fatos fisiopsicológicos. Nietzsche utiliza – como o Iluminismo – o conceito de natureza como ideal e contraste ante as representações passíveis de crítica. (...) O caráter misterioso (*Unheimlichkeit*) e a ‘NEUTRALIDADE’ da natureza espantam e fascinam ao mesmo tempo, porquanto ela se fecha ante o observador. No entanto, em uma civilização conduzida erroneamente, a natureza adquire o caráter de um refúgio, uma vez que ela ‘nenhuma opinião tem sobre nós’ (MA 508). Raio, trovão e granizo aparecem como ‘poderes livres, sem ética!’ (a von Gersdoff, 7-4-1866). Os atributos historicamente condicionados da boa e da má natureza Nietzsche desmascara como projeções histórico-culturais. No animismo os homens atribuem à natureza sua ‘má e caprichosa disposição moral (*Gesinnung*)’ (M 17), e mais tarde, no período crítico-social de Rousseau, a natureza é tornada um ideal. Nietzsche advoga então arrancar fora aquela escamada pele da ‘SEGUNDA NATUREZA’ (M 455). Em contraposição à crítica da cultura de Rousseau, o ideal de Nietzsche da natureza é transfigurado de modo não harmônico, mas é cunhado pelo DARWINISMO e por detalhados conhecimentos científicos. Nietzsche propaga um ‘NATURALISMO MORAL’, o qual se baseia na ‘utilidade’ natural (GD, *Moral como contranatureza* 4) é dirigida contra os INSTINTOS e contra as características naturais do homem, simultaneamente nega sua psicologicamente demonstrada origem plebeia a partir de relações de troca (aus Tausch) e a partir dos instintos. NIETZSCHE louva a ‘grande INDIFERENÇA da natureza em relação a bem e mal’ (NF 1887, 10(52)) e saúda a propriedade produtora de indivíduos fortes (cf. JGB 197). O CRISTIANISMO como ‘desnaturalização (*Entnatürlichung*)’ (NF 1888, 10(77)) contrapõe-se à natureza tornando-se com isso algo contranatural (cf. NF 1880, 3(1)).” (2014, p. 394/395)

Será então a partir desse jogo de luta contra o sentimento de impotência que a crueldade é reintroduzida, não como um instinto ou pulsão gratuita, mas sim como ação criadora:

a crueldade designa a modalidade do processo de interpretação posto em marcha para assegurar a mestria sobre um fenômeno, qualquer que seja a sua natureza. A redução da história da cultura à história da crueldade, é então, precisada pela busca do previsível, isto é, o calculável, conceitos que, na verdade, designam formas particulares do já conhecido:

“Na economia anímica interior do homem *primitivo* predomina o *medo* ante o *mal*. Que é o *mal*? De três modos: o acaso, o incerto, o repentino. (...) Ora, toda a história da cultura apresenta uma diminuição daquele medo ante o acaso, ante o incerto, ante o repentino, isto é, aprender a *calcular*, aprender a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a crer em necessidade. Com o crescimento da cultura, o homem chega a dispensar essa forma *primitiva* de submissão ao mal (chamada religião ou moral), daquela “justificação da infelicidade”. (KSA 12.466, 10 Nietzsche apud Wotling, 2014, p. 247)

A crueldade aparece neste ato de combate à natureza, neste ato de imposição de regularidades e regras que lhe são estranhas; isso permitirá Nietzsche articular sentimento de potência com sentimento de prazer; este último operando na condição de moeda de troca, e que justificaria a adoção do sistema de compensação e equivalências entre uma perda e uma ação cruel, “segundo o esquema avançado pelo segundo tratado da *Genealogia da Moral*, que só se torna perfeitamente explícito ao ser reportado à economia global do sentimento de potência”. (Wotling, 2014, p. 249)

A análise da obra em comento indica ainda, ao que parece, que para Nietzsche a questão da crueldade é algo presente em toda a história da humanidade e não só nos estágios seus mais antigos. A forma em que ela se manifesta, no entanto, recebe nuances dignas de nota, inclusive porque, na medida em que ela é uma determinação da vontade de potência, não seria possível concebê-la em compreensão única e imutável. Estas considerações abrem espaço para um último assunto a ser apresentado neste tópico e que diz respeito tema da espiritualização, explicado por Wotling nos seguintes termos:

Por meio do conceito de espiritualização, Nietzsche designa uma modalidade específica do tratamento dos instintos e dos afetos que ele define ao opô-la a duas modalidades concorrentes: a manifestação bruta do instinto que se descarrega imediatamente em sua violência, e por outro

lado, a busca, vista como muito mais inquietante, pelo aniquilamento dos instintos a fim de impedir sua potência de se descarregar.

Sabemos que a modalidade de aniquilamento dos instintos tem que ver com a cultura decadente, que Nietzsche atribui de modo predominante ao cristianismo. A modalidade oposta a isso e que Wotling chamará de processo de espiritualização, será então representada por uma espécie de tempero de um instinto por meio de outros instintos: “é nessa medida que se pode falar não de uma vontade de aniquilar a potência, mas de uma modificação das relações de potência”. (2014, p.254) Neste cenário, a justiça seria então um exemplo de espiritualização da violência. Daí porque o comentador então afirmará que, “mais do que história da crueldade, a história da cultura é a história da espiritualização da crueldade”. (2014, p. 255)

Alguns problemas merecem agora ser explorados. Apesar de paradoxal ao que registramos até agora em relação ao que se interpreta do pensamento de Nietzsche, não nos parece equivocado pensar que todo o processo de interiorização do homem caminha junto, tanto com a ideia de uma predisposição contínua para violência - uma espécie de determinação do homem - assim como caminha junto com a suposição de que a ele resta somente uma única forma de relação com a natureza: a de dominação, subjugo e no limite, eliminação. Ainda que a ideia de natureza aqui tenha que ver com o próprio homem: eliminação e dominação daquilo que nele é não humano. Já demonstramos no primeiro capítulo desta Dissertação que na cosmologia Kwakiult, por exemplo, o sentido da relação entre natureza e cultura, construída no sistema da troca, tem que ver com uma dialética de intercâmbio, que incorpora o mundo natural sem eliminá-lo, isto é, eliminá-lo no sentido de considerá-lo um assunto que diz respeito somente aos homens. A isto poderia se opor o argumento de que o homem em jogo no pensamento de Nietzsche é o europeu. De nossa parte, no entanto, recorreremos à questão do método: genealógico. Lembremos que Nietzsche expressamente refere no Prólogo: “Para isso encontrei e arrisquei respostas, diferenciei épocas, povos, hierarquias de indivíduos, especializei meu problema (...) (2009, p.9)”. De todo modo, não desconsideramos que o que está em questão são visões de mundo diferentes: entre os Kwakiult (e talvez fosse o caso de se generalizar para o pensamento nativo) a humanidade é o elemento comum a

todas as espécies. Em Nietzsche ela é dignidade exclusiva do homem (antropocentrismo).

No que se refere à gênese nietzschiana dos sentimentos culpa e da má consciência, Nietzsche concebe que historicamente as trocas mantidas em uma comunidade tribal eram construídas sob o manto de uma obrigação jurídica estabelecida entre a geração vivente e seus antepassados. É daqui que surge a noção de dívida material. Nietzsche inclusive considera expressamente ser possível negar a existência de um vínculo de sentimento envolvido em tais trocas “durante o mais longo período da existência humana”. Ocorre que, como demonstramos no primeiro capítulo deste trabalho, há farto relato etnográfico indicando que as trocas mantidas entre as comunidades tribais estão inseridas em um sistema mais geral e permanente de circulação (dádiva), e que só de modo muito equivocado pode ser resumido à troca material de bens e riquezas. É nesse sentido que a dívida produzida em comunidades inseridas nestas economias precisa ser tomada como objeto de análise. A este respeito pensamos que as interpretações de Constantino sobre o sentimento de dívida no interior do sistema da dádiva contribuem positivamente.

Como sabemos, Mauss nos mostrou que o objeto inserido no sistema de circulação da dádiva sempre traz junto algo de seu doador e que, portanto, carrega um valor que não é apenas material. Mauss também demonstrou que o será restituído em um sistema de trocas não é, e nem deve ser igual ao que recebeu. Segue daí uma espécie de assimetria que se constata entre os momentos dar, receber e retribuir, e que carrega junto uma certa margem de liberdade entre as partes envolvidas na troca. A interpretação de Constantino sobre isso fará então alusão a um “universo da dívida, com uma insolvência propositalmente sustentada – é ela que garante assim a permanência do laço: o restituir não finaliza o ciclo pois a retribuição, (por ser assimétrica e diferenciar-se do inicial dado) é ela mesma um novo dar, que provocará uma nova exigência de doação”. (2009, p. 232) Daí ser possível afirmar que o ciclo da dádiva é um eterno sentimento de dívida, mesclado com bens materiais. Ainda no mesmo sentido, Constantino explica que

O fundo moral da dádiva é a consciência das inúmeras situações de excesso e carência que clamam por uma espécie de equilíbrio que, no entanto, deve ser instável. O mundo da vida é o mundo da dívida, não a que obriga, instrumentalmente, a sua solvência, através de um equivalente monetário, político ou jurídico, os media sistêmicos. Diz, antes, respeito à promessa de sua solvência por meios "em aberto" e não definitivos, expressos pela reciprocidade simultaneamente obrigada e desobrigada de coisas, palavras ou atos práticos de fundo sempre simbólico, numa circulação geradora de constantes assimetrias não destrutivas, pois não acumuláveis. Não se trata apenas de um interacionismo simbólico de interpretações e valorações mentais, uma economia semântica mentalista, pois a dádiva é concreta, material, seja com coisas agindo como símbolos, seja com símbolos agindo como coisas. (2009, p. 89/90)

Sob esta perspectiva, a dívida então terá uma implicação multifacetária que perpassa os diversos tipos de instituições da comunidade. Em outras palavras, não se trata apenas de uma questão de jurídica ou material. São dívidas produzidas com o propósito de criar laços. Além disso, nestas cosmologias, a dívida é também expressão de uma relação intensiva e real entre pessoas e coisas, humanos e não humanos, como referimos na introdução e primeiro capítulo deste trabalho, e que tem em sua base um modo de relação com a natureza que privilegia o intercâmbio e não o controle ou a eliminação. Esse modo de relação é franqueado pela visão de mundo do pensamento nativo que vê a humanidade como elemento comum a todas as espécies. Há por isso uma diferença de natureza na interpretação nietzschiana da dívida que não leva em conta o fato de que no pensamento nativo a dívida está permeada por tal moralidade.

Além disso, em sua incursão genealógica da culpa, Nietzsche parecer levar em conta algo que está em jogo no estágio de sua própria argumentação. Em outras palavras: anacronismo, pois é somente com advento da modernidade que podemos pensar a dívida material nascida na troca, objeto da análise de Nietzsche, pois é quando se implementa a separação sujeito - e objeto. Neste contexto, um exercício nos parece possível considerar: pensar a origem da má consciência como decorrente da cisão homem e natureza. Uma espécie de falta. Como consequência teríamos uma inversão de percurso nas reflexões de Nietzsche: a dívida moral, presente no interior da dádiva é transformada em dívida material (nascida entre os modernos). O sofrimento decorreria então desta perda com o laço espiritual e relação intensiva com as coisas e com os outros.

3.

Considerações Finais

Como anunciamos na introdução, dividimos a dissertação em dois capítulos. O primeiro destinou-se a descrever a construção da teoria de Mauss no que se refere ao sistema da dádiva, iluminando as noções de fato social total, de dom/dádiva (enquanto expressão privilegiada do fato social total), a ideia de endividamento e o papel destes elementos na construção da vida social. Também procuramos situar seu discurso no âmbito da sociologia francesa e sua característica (re)fundante no âmbito da história das ciências sociais, e que pode ser traduzida pelo reordenamento dos saberes (antropológicos, etnológicos, linguísticos, psicológicos) em favor de um projeto que não mais se coloca em termos da oposição entre o social e o individual, mas sim sobre sua constituição propriamente simbólica.

O segundo capítulo destinou-se à *Genealogia*, com um recorte voltado a análise da “Segunda Dissertação” e os temas que sobressaem da sua leitura. Percorremos suas reflexões sobre o impacto do passado moral do homem ocidental em seu futuro; sobre o papel da cultura e da crueldade no processo civilizatório do homem; sobre a função do aparecimento da memória; e enfim, sobre o “longo trabalho pré-histórico” de moralização do homem. Procuramos descrever os termos em que o procedimento genealógico se apresenta nesta passagem da obra, notadamente quanto ao recurso de que se vale Nietzsche aos conhecimentos sobre a formação biológica e social do homem. Tal percurso abriu espaço para colocarmos em questão os termos e os pressupostos que estão implicados nesta anterioridade buscada por Nietzsche para pensar o “animal homem”.

Como vimos na introdução e no primeiro capítulo deste trabalho as trocas analisadas por Mauss constituem uma forma originária de intercâmbio, não traduzida por um mecanismo de simples circulação de bens e mercadorias, que coloca em destaque diversos comportamentos. Há sempre um valor simbólico que é produzido em tais trocas. Tudo que é trocado se encontra revestido de uma espiritualidade (“as coisas tem alma”), carrega algo que é próprio do seu doador, o que impõe um retorno compensatório à sua

origem: o pagamento de uma dívida. São dívidas produzidas com intuito de vinculação, por desejo de aliança. Não se tratam de dívidas materiais. Sob esta perspectiva, a aliança-dívida corresponde à expressão de uma relação social estruturada fora do registro de um contrato, por oposição ao que concebem as teorias contratualistas modernas. Mas não é só, ela é também expressão de um comportamento estruturado por uma relação intensiva e real entre pessoas e coisas, humanos e não humanos, como também antecipamos na introdução deste trabalho. Seria inadequado reduzir e limitar a descrição da dádiva, dos institutos do *pottlatch* ou *kula*, a um sistema que se opõe aos princípios utilitaristas ou contratualistas..

Convém por isso retomar o ponto de vista abrangente de Goldman construído a partir das observações do povo Kwakiutl. Segundo ele, a constatação da existência de um poder nos objetos e o seu papel nas trocas não é suficiente para explicar o que de fato obriga a circulação. Há ainda uma explicação mais primordial, por meio da qual, como já referimos, a obrigação de retribuição seria uma resposta à “uma concepção cosmológica que postula uma circulação eterna de formas de ser (Goldman, 1975, p. 124)”. A este respeito, o autor explica que

A obrigação de dar e as obrigações de retribuir são obrigações que participam dessa circulação vital. É principalmente uma obrigação de chefes. Exatamente as mesmas obrigações de chefes sustentam as grandes trocas *kula* entre habitantes das ilhas Trobiand e seus vizinhos. Os chefes Kwakiutl, entretanto, participam de trocas como encarnações de ancestrais e seres sobrenaturais. Para eles, portanto, o sistema total de circulação envolvia um universo de homens, de espíritos ancestrais, de seres sobrenaturais, e, através das propriedades que circulavam, de formas de vida animal e vegetal. A propriedade primária nas trocas tradicionais eram peles animais.

Na crença tradicional Kwakiutl, a pele animal memorizava uma criatura que havia permitido ser morta em cumprimento de um pacto (ver Boas 1930:193), como entre Esquimós, de benefícios recíprocos que sustentariam a circulação permanente da vida: os animais sustentam a humanidade; a humanidade os sustenta. Desse ponto de vista, que não é meramente o dos Kwakiutl, mas o de muitos ameríndios, o couro animal não pode ser o mero troféu de uma fera abatida, e sua circulação não poderia servir apenas aos interesses estreitos dos homens. A lógica de uma doutrina de relações recíprocas, para não mencionar as identidades primordiais entre homens e animais, dita a suposição de que as peles animais e outros bens também são representados como forças no sistema

de circulação. A troca envolve não só os homens, mas também os seres representados na chamada “moeda” de troca. (Goldman, 1975, p. 124)”.

Nos deparamos então com uma teoria da reciprocidade que reconhece nos objetos das trocas todas as instâncias da vida. As trocas não falam apenas das relações entre os homens. A análise de Goldman sobre a cosmologia Kwakiutl é então uma importante ferramenta para pensar o sentido da relação entre natureza e cultura construída no sistema da troca. Ele esclarece que, entre os Kwakiutl e em todos os “selvagens”, a busca pelo conhecimento é traçada por um caminho marcadamente inverso ao nosso. A explicação da natureza se dá por analogia ao orgânico, enquanto que entre nós, cujo pensamento é cultivado nos moldes da era industrial, a explicação da natureza se dá por analogia ao mundo inorgânico.

O pensamento Kwakiutl, que é tão criticamente consciente de si quanto o nosso, procura sua realidade no mundo natural – na vida dos animais e plantas, em periodicidade temporais, no crescimento e no ciclo de vida de indivíduos, em fenômenos sensórios, na continuidade das espécies, nas regularidades das transformações, nas hierarquias de fraqueza e força, em antagonismos e amizades, em gênero, em nascimento e morte, nas complexidades da renovação da vida. (...)

Os Kwakiutl procuram saber as leis de seu mundo pelas mesmas razões que nós: para aprender como viver nele. Para Durkheim, cultivado na tradição antropocêntrica do Velho Testamento, era fácil imaginar que os povos “primitivos” projetavam suas próprias naturezas no resto da natureza. É muito mais provável que o Homo Sapiens tenha procurado entender a si e todos os outros reinos da natureza através de uma dialética do intercâmbio, de entender o mundo de fora nos termos de sua própria natureza em termos do fora. Se os Kwakiutl atribuem qualidades humanas ao urso-pardo, eles também aprenderam a definir e regular suas próprias qualidades de força física e destemor em termos de seu conhecimento do urso. No mundo de fora, cada segmento da vida é uma porção da totalidade da existência. Cada porção é uma propriedade vital e um segmento da totalidade dos poderes vitais, vitais para conhecer e vitais para possuir ou controlar. Os Kwakiutl não meramente projetam a si mesmos no mundo de fora. Eles procuram incorporá-lo. O antropocentrismo durkheimiano deve imaginar todo pensamento que diz respeito aos animais e outras formas de vida não-humanas como símbolos ou metáforas para assuntos humanos, como se nada do humano pudesse ter uma existência de peso por si só. (Goldman, 1975, p. 207)”.

Vemos então, como nos termos já referidos por Strathern, que nas sociedades em questão, o sentido de natureza tem tanto que ver com sociedade, como com ambiente não social. E o sentido de cultura não pode ser traduzido por uma ideia de

transformação/mudança da natureza ou ainda, de refinamento humano. Dito de outro modo, como qualifica Tânia Stolze Lima, o sentido de cultura tem que ver com “uma função universal definida a um só tempo como pensamento e sociabilidade (nem, portanto, um domínio isolado da realidade exterior, nem uma função distintiva da humanidade em oposição ao animal” (Lima, 1999, p. 45). Tudo se passa em termos de uma dialética de intercâmbio, que incorpora o mundo natural sem eliminá-lo, no sentido de considera-lo um assunto que diz respeito unicamente aos homens.

Neste registro, Goldman chama também atenção para o fato de que a humanidade, considerada como elemento comum para toda forma de vida entre os Kwakiutl, deve se afastar de uma interpretação igualmente antropocêntrica, isto porque, neste modelo de pensamento não se tratar de transformar

o mundo animal em uma Dineylândia de personagens falsos. Eles atribuem aos animais discurso, preocupação com intercâmbio e Cerimoniais de Inverno – mas também vidas distintas e secretas. O que os Kwakiutl projetam sobre os animais não é de modo algum todo o seu caráter social. Eles projetam sobre eles apenas o discurso humano e a suscetibilidade ao intercurso social, sem os quais sua teoria de interdependência por meio de uma certa mutualidade de interesses seria difícil de sustentar. Em troca, usam as músicas, danças, assobios, máscaras e outros dispositivos dos animais para se fazerem inteligíveis a eles. (GOLDMAN, 1975, p. 208)”.

A recusa a ideia de renúncia e desvio dos instintos como condição da socialidade seria uma implicação desse modo de pensar a relação natureza e cultura, que rompe com a lógica antropocêntrica. Instinto e natureza já seriam, eles mesmos, sociais. Implica, ainda, pensar que a troca, nos termos da etnologia maussiana, na medida em que exprimem uma relação intensiva entre matéria/pessoa, é também expressão da impossibilidade da separação insondável entre natureza e cultura, e expoente de uma moralidade que permeia a relação entre todos os existentes: humanidade comum. As sociedades da troca parecem então constituir-se em um sentido contrário à moralidade descrita por Nietzsche, e em divergência com o pensamento toda a tradição moderna, evolucionista ou genealógica.

A este respeito lembremos que em Nietzsche a história da cultura é princípio redutível a história da crueldade, uma espécie de estatuto fundador dos comportamentos

morais e religiosos, presente em toda atitude humana, e cujo desejo é sempre de dominação do outro. Esta questão está intimamente ligada com aquilo que Nietzsche denominou de processo de interiorização do homem. Segundo sua interpretação, quando o homem se viu obrigado a viver na sociedade de paz, ele passou a sofrer por não poder dar vazão aos seus instintos. Uma espécie de doença que ele contrai: ele sofre com ele mesmo e na medida em que não consegue dar vazão aos seus instintos, eles retornam para dentro do homem. É assim que surge sua "alma". Preso em si próprio, o homem aprende a se maltratar. Ocorre que, como já problematizamos no segundo capítulo deste trabalho, tal fenômeno parece indissociável da ideia de uma predisposição contínua do homem para violência, ou seja, da ideia de que algo nele é determinado "por natureza", assim como caminha junto com a suposição de que a dominação é a única forma de relação cabível com a natureza. Suposição que expomos à crítica ante a cosmologia Kwakilt. Como já dissemos, o sentido da relação entre natureza e cultura, construída no sistema da troca está ligado à uma dialética de intercâmbio e que implica a incorporação e não eliminação ou controle do mundo natural.

De fato, estamos diante de visões de mundo diferentes. Entre os Kwakilt (e talvez fosse o caso de se generalizar para o pensamento nativo) a humanidade é o elemento comum a todas as espécies. Já em Nietzsche o que se verifica é o antropocentrismo. Mas, e se fosse permitido fazer o seguinte exercício? Em suas incursões genealógicas Nietzsche se depara com este modelo mental que considera a humanidade o elemento comum a todas as espécies. Posto isso em jogo, em contraponto com o modelo mental do ocidental, seria possível admitir então que a humanidade não teria nenhum um valor "Em si", como algo dado e determinante dos homens: trata-se de um entendimento produzido no curso da "história da civilização". Como resultado, a humanidade, na origem, seria então, apenas e tão somente, uma relação - sujeita a uma interpretação, ou infinitas interpretações, como o próprio aforismo 374 de *A Gaia Ciência*, nos autoriza a pensar, vejamos:

Saber até onde vai o caráter perspectivista da existência ou mesmo saber se a existência possui ainda outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem "sentido", não se torna um "absurdo", se, por outro lado, toda existência não é essencialmente interpretativa – é o que, como correto, não pode ser decidido pelas análises e pelos exames do intelecto

mais assíduo e mais minuciosamente científicos: uma vez que o espírito humano, durante essa análise, não pode agir de outra forma do que se ver sob suas próprias perspectivas e unicamente assim.

Só podemos ver com nossos olhos: há uma curiosidade sem esperança em querer conhecer que outras espécies de intelectos e de perspectivas poderiam existir, por exemplo, se há seres que podem conceber o tempo para trás, ou ora em marcha para frente ora em marcha para trás, (o que modificaria a direção da vida e inverteria igualmente a concepção da causa e efeito). Espero, contudo, que estejamos hoje longe da ridícula pretensão de decretar que nosso reduzido canto é o único de onde se tem o direito de possuir uma perspectiva. O mundo, para nós, voltou a se tornar 'infinito', não podemos lhe recusar a possibilidade de se prestar a uma infinidade de interpretações.

Ainda neste mesmo sentido, em HDH, 33, sobre o erro acerca da vida como necessário a vida, Nietzsche diz que "o homem comum se toma a si mesmo como mais importante que o mundo. Com isso faz com que não possa se colocar na pele de outros seres e com isso participa o menos possível de seus dissabores e destinos. Mas quem realmente pudesse deles participar, teria que desesperar do valor da vida, se conseguisse apreender a existência total da humanidade, sucumbiria amaldiçoando a existência, pois a humanidade não tem objetivo nenhum, daí porque não poderia encontrar consolo algum nela."

É também especialmente reveladora a análise de Nilson Oliveira da obra "Sexta-feira ou Os limbos do pacífico" de Michel Tournier, na medida em que descreve o interessante percurso do personagem obstinado a controlar e dominar a natureza da Ilha em que se vê encerrado e a impossibilidade mesma de implementação desse desejo no mundo da vida da Ilha, processo que acaba por resultar "na passagem de um modelo antropomórfico a um modelo cosmológico". Vejamos:

Voltando à Sexta-feira ou Os limbos do Pacífico, vê-se que, em decorrência do incidente (naufrágio) Robson, é apartado de toda origem e deslocado, pelas ondas do desconhecido, cujos elementos – natureza na sua possibilidade mais intensa - sopram numa velocidade que embaralha os sentidos. A ilha, a partir das suas evoluções, "experiência de imanência/vida sem transcendência, é decerto, um tipo de personagem, pois suas forças ecoam no naufrago, afetando suas movimentações. Aparentemente Só, desejando mais que tudo evadir-se, Rosbson, tenta 'domar' as forças da ilha, enredando-se num combate que recusa tudo que não lhe pareça familiar. E mesmo nas condições mais precárias, para não enlouquecer, inventa utensílios, constrói, escreve um diário. (...) E assim segue, em meio ao Lodo, aos Animais, e a Terra,

instituindo regras, para com elas, “sobreviver”, das entranhas da sua racionalidade edificadora, estabelecer a linha divisória que aparta Natureza/Cultura – Selvagem/Civilizado. Mas o tempo da ilha é outro, e Robson, indiferente a este acontecimento, mais uma vez impregnado dos hábitos duradouros edifica um modo de controlar o tempo. Entretanto, ele não percebe que o acontecimento nessas bandas não é linear, é sempre fora do possível. E a ilha, numa cosmologia própria, em ressonância com o mar, com o sol, com os limbos do pacífico – vai enredando sua duração, numa cadência que esfacela tudo. (...) É exatamente nesse momento que Robson encontra o outro, que a seus olhos, não sem susto, surge totalmente fora dos seus parâmetros de semelhante, o próprio selvagem, ausente de humanidade, mormente de deus. (...) Neste encontro, Robson percebe que o sentido do selvagem era a domesticação, ou seja, adestrá-lo como um animal doméstico, tornando-o “dócil, governável, determinado”. (...) Com efeito, Sexta-feira é submetido um processo de domesticação: aprende inglês, o suficiente para atender as ordens de Robson. Aprende a lavrar semear (...) “Um dócil escravo”. Todavia, Sexta-feira é um animal que esquece (esquecimento ativo) e na ausência de Robson “retorna” à animalidade primeira: modo de vida que, pela sua intensidade selvagem, desmonta tudo. Com o passar dos anos este incidente torna-se corrente, de modo que Sexta-feira, com seu riso poderoso, vai gradualmente esfacelando toda a estrutura de Robson. Sexta-feira e a ilha, irradiam os mesmos afectos, é uma conjunção de forças, atravessamento que vaza pelos poros/pelas superfícies, numa composição rizomática, que se efetua em intenso retorno entre a Ilha e Sexta-feira. São linhas de fuga sem futuro nem passado, sem memória, que resistem à máquina binária, espécie de devir-natureza que nem é ilha nem é floresta, devir-animal que nem é bicho nem homem. São evoluções não paralelas, que procedem não por diferenciações, mas que saltam de uma linha para outra, entre seres/coisas (orgânicos/inorgânicos), tecendo rupturas imperceptíveis, rompendo os blocos, passando por cima dos cortes e significações numa bela dança rizomática. Passando de um modelo antropomórfico a um modelo cosmológico, numa constelação de formas, cuja potência se sedimenta em processos de singularidades. Quer dizer, na cosmologia entre Sexta-feira e a Ilha, o ser não é só um conjunto de relações ‘sociais’, mas também um intenso atravessamento de diferentes modos de vida: animal, mineral, vegetal. Sua matéria torna-se a própria intensidade: potência vital. (Oliveira, 2011, p. 16/19)

Ainda no âmbito da questão da crueldade, o privilégio cedido a Nietzsche por Deleuze e Guattari ao afirmar que

O grande livro da etnologia moderna é menos o *L'Essai sur le don*, de Mauss, do que a *Genealogia da Moral*, de Nietzsche. Pelo menos deveria sê-lo. Porque a *Genealogia da Moral*, na segunda dissertação, é, sem igual, a mais bem-sucedida tentativa de interpretar a economia primitiva em termos de dívida, na relação credor-devedor, eliminando toda consideração de troca ou de interesse “à inglesa”. (Deleuze; Guattari, 2010, p. 252).

em cotejo com o texto “Para dar um fim ao Juízo” em *Crítica e Clínica* (Deleuze, 1997, 145), onde encontramos referência à Nietzsche e sua crítica à tradição do juízo, trazem elementos interessantes para evidenciar o caminho de contraste que problematizamos neste trabalho.

Nesta interpretação de Nietzsche, Deleuze explica que, para aquele, a lógica do juízo se estabelece a partir de uma relação hierárquica com o infinito – com a existência de Deus. O homem só apela para o juízo, julga e é julgável, quando sua existência se submete à uma dívida divina. Isso decorre, no entanto, de uma ruptura com uma relação primeira estabelecida não em relação a um Deus mas sim a um parceiro, entre partes existentes; precisamente entre credor e devedor. Daí que nesse estágio em que não há qualquer referência a um juízo, a dívida será sempre inscrita no corpo. (A este respeito a referência feita por Deleuze à Colônia Penal de Kafka é elucidadora). Deleuze então afirmará que

“Ali onde Mauss e depois Levi-Strauss ainda hesitam, Nietzsche não tinha dúvidas; há uma justiça que se opõe a todo o juízo, segundo o qual os corpos marcam-se uns aos outros” (Deleuze, 1997, p.145).

Como dito, neste sistema, que é o da crueldade, as dívidas são inscritas no corpo. Ao passo que na doutrina do juízo, ao contrário, as dívidas se escrevem “sobre um livro autônomo sem que sequer o percebamos, de modo que já não podemos saldar uma conta infinita.” (Deleuze, 1997, p. 145).

Em nosso entendimento, no entanto, uma leitura atenta do *Ensaio*, revela que o sistema da crueldade a que se refere Nietzsche e a interpretação que dele faz Deleuze, se opera em um modelo de sociedade que separa e distingue formalmente a relação entre pessoas e coisas. É a conhecida dicotomia ocidental que separa sujeito e objeto e que habilita o tratamento e a manipulação do corpo do devedor como uma coisa à sujeito do credor (a crueldade como uma invenção da razão). As seguintes considerações de Marlyn Strathern a este respeito, nos auxiliaram na presente interpretação:

“Embutida em nossa noção de “propriedade” está a dos “direitos” exercidos sobre outras pessoas ou à custa de outras pessoas, construtos que eu mesma usei (...). Mas há aí certas suposições. Um conceito tão ocidental de propriedade implica uma disjunção radical: as relações de propriedade são representadas não como um tipo social, mas como uma

relação entre pessoas e coisas (...). A disjunção entre pessoas e coisas também podem fundir-se com a disjunção entre sujeito e objeto. Como sujeitos, as pessoas manipulam coisas; podem até mesmo colocar outras pessoas no papel de coisas na medida em que podem ter direitos em relação a elas. Na popular antítese ocidental entre tratar alguém como “uma pessoa” e “como um objeto”, uma pessoa é definida como um sujeito agente, que deve portanto ser reconhecido por seus direitos; e isso deveria incluir o controle sobre os produtos de seu trabalho. (Strathern, 2014, p. 115).”

O texto de Daniel Lins que aborda o tema cultura e crueldade como sinônimos na filosofia de Nietzsche e no qual encontramos a transcrição do §113 de Aurora, legitima ainda mais nossas considerações a respeito desse modelo mental em jogo, vejamos:

A aspiração a se distinguir é uma aspiração a dominar o próximo, embora de uma maneira muito indireta e apenas sentimental ou mesmo imaginária. Há uma série de graus neste desejo secreto de dominação, e sua nomenclatura completa equivaleria quase a uma história da cultura, desde a primeira barbárie apenas esboçada até as caretas do refinamento excessivo da idealidade mórbida. A aspiração a se distinguir conduz o próximo – para nomear apenas alguns graus dessa longa escala – às torturas, a seguir aos golpes, ao pavor, acompanhados da surpresa angustiada, da admiração, da exaltação, da alegria, do bom-humor, do riso, da zombaria, do escárnio, seguidos de vaias, de distribuição de golpes, e depois à encenação da tortura: aqui no alto da escala, se encontram o asceta e o mártir; eles sentem o mais elevado gozo a suportar ele mesmo, segundo sua necessidade de se distinguir do que seu oposto no primeiro degrau da escala, o bárbaro, inflige àquele diante do qual ele quer se distinguir e sobrepujar. (Lins, 2011, p. 234)

Vale dizer ainda que a reconstrução histórica da emergência dos valores morais que empreende Nietzsche na *Genealogia*, colocada sob a perspectiva Lévi-Strauss e suas críticas ao papel da história no pensamento ocidental e ao privilégio atribuído a ela pelas filosofias da história, em seu lugar definidor da própria humanidade dos homens, parece trazer, como consequência, o questionamento do pressuposto historicista e primitivista em jogo no pensamento de Nietzsche.

A este respeito destacamos a seguinte passagem extraída de *História e Dialética*, capítulo de *O Pensamento Selvagem*:

Esta relação de simetria entre a história e a etnologia parece ser rejeitada pelos filósofos, que contestam, implícita ou explicitamente, que o desenrolar no espaço e a sucessão no tempo ofereçam perspectivas equivalentes. Dir-se-ia que, a seus olhos, a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se diacronia criasse um tipo de

inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana.

É fácil explicar ou pelo menos justificar essa opção: a diversidade das formas sociais, que a etnologia capta desdobradas no espaço, apresenta o aspecto de um sistema descontínuo; ora imagina-se que, graças à dimensão temporal, a história nos restitui não etapas separadas, mas a passagem de um estado a outro sob uma forma contínua. E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência mais íntima. A história não se contentaria em nos descrever seres em exterioridade, ou melhor, em nos fazer penetrar, por fulgurações intermitentes, interioridades que seriam tais cada uma por sua conta ainda que permanecendo exteriores umas às outras: ela nos faria encontrar, fora de nós, o próprio ser da mudança. (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 299)

Uma outra abordagem do mesmo questionamento estaria ligada à uma análise da divergência dos métodos empreendidos por Mauss e Nietzsche em suas pesquisas. O procedimento investigativo de Mauss é arqueológico, próximo de um caráter mais estruturalista, menos temporal e apoiado em descontinuidades e diferenças, já o método genealógico de Nietzsche, na medida em que está envolto em uma estratégia de criação e imposição de significado como vimos no correr deste trabalho, se vale da história e atribui a ela uma interpretação e uma direção, ainda que seja distinta daquele que a tradição concebeu, isto é, ainda que sua busca claramente não seja a de um fundamento ou uma origem e sim a da proveniência/emergência dos fenômenos tomados como verdadeiros, mas que, sob a perspectiva deste estudo, nos parece persistir cativo de um pensamento evolucionista.

Neste sentido cabe novamente referir os prejuízos que cogitamos para o procedimento genealógico de Nietzsche no segundo capítulo deste trabalho. Se tudo o que tem em vista em seu método é recursar a tendência de se colocar a moral e os valores em questão, ainda que isto tenha que ver com a moral cristã, nos parece que admitir o privilégio da dignidade exclusiva da humanidade, implica de certo modo permanecer neste mesmo lugar, pois a genealogia, estruturada nestes termos estará sempre envolta em uma questão que autoriza como resultado, o estabelecimento de diferenciações e segregações não só entre humanos e não humanos, mas entre um certo tipo de homem e outros certos tipos de homens. Trata-se de uma reflexão necessária

para, parafraseando Paschoal, pensar os limites e possibilidades que um passado moral do homem ocidental, tomado nestes termos, “pôde e pode” significar para seu futuro.

Nesse ponto, parece perfeitamente cabível fazer novamente uso das considerações de Levi-Strauss sobre Rousseau, sabiamente colocada nos seguintes termos: “não foi o mito da dignidade exclusiva da natureza humana, que infligiu à própria natureza uma mutilação, a partir da qual deveriam, inevitavelmente seguir-se outras? Começou-se a separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para essa propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. (1976, p. 49)”.

Voltemos então ao propósito que anunciamos na introdução desta pesquisa. Realizar um experimento. Um experimento estruturado por meio de um recuo histórico que levasse em conta as trocas objeto de análise no *Ensaio* de Mauss e as reflexões etnológicas que emergiram do pensamento deste antropólogo. A pergunta que nos colocamos foi, dado que a análise das relações de troca primitivas é um elemento importante para Nietzsche pensar a origem do sentimento de material de dívida e suas transformações para o campo da culpa pessoal; como e em que medida as trocas primitivas que revelam o sistema da dádiva apresentado por Mauss poderiam ser pensadas como material de base para a genealogia da dívida e da culpa, evidenciadas na *Genealogia da Moral*?

No caminho de elaboração de uma resposta a esta questão compreendemos a amplitude do sistema da dádiva, já que acreditamos ter sustentado minimamente que o estudo das trocas em Mauss não se resume ao tema das generosidades de povos “primitivos” ou de “pensamento selvagem”, passível de ser considerada em uma cega fé no altruísmo da humanidade. Exatamente por conta desta amplitude compreendemos que a dívida na economia da dádiva tem uma implicação multifacetária e que põe em evidência um modo de relação com a natureza que não está em jogo no pensamento de Nietzsche. A economia da dádiva está estruturada em um modo de relação com a natureza e com as coisas do mundo que privilegia o intercâmbio. E isto decorre, ao que

nosso estudo indicou, do fato de que o pensamento nativo vê a humanidade como elemento comum a todas as espécies.

Sabemos que a admissão de um elemento comum seria de partida algo absolutamente distante do pensamento de Nietzsche, pois de certo modo conduz a ideia de uma essência. Por outro lado, um recuo histórico capaz de expor o contato com uma tal visão de mundo, certamente o habilitaria a explorar novas possibilidades de afirmação da vida como foi o objetivo de Nietzsche, isto é, não só limitada à moral ligada à ética, mas também na filosofia, na política, na psicologia, na ciência e na lógica. Isto demandaria questionar também as condições de emergência da ideia do homem selvagem ou do “bicho-homem”. E neste sentido seria adequado pensar, inclusive, se a origem de nossos preconceitos morais não teria antes que ver com o critério de definição e separação de humanidade e não humanidade. De todo modo, nossa pesquisa indicou que o sistema da dádiva faz exceção radical à genealogia da dívida, e o desloca virtualmente para um horizonte de crítica. Ao que parece, sob este outro ponto de vista, a divergência que Nietzsche pretende marcar entre a moral dos fortes e a moral dos fracos tenderia a tornar-se mínima ou quase nula em contraste com a moralidade transespecífica de outros povos diferentemente humanos.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CAILLE, Alain. Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 5-38, Oct. 1998.

CARVALHO, Alexandre Filordi. Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana. *Cadernos Nietzsche* 30, 2012, pp 221-249.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

CONSTATINO, Alexandre Krüger. *Solidariedade : entre o desencanto e o reencanto*. Campinas, 2009. Orientador: Josué Pereira da Silva. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

DELEUZE, Giles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997, 1ª edição.

DELEUZE, Giles e GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

FERNANDES, Rodrigo Rosas. *Nietzsche e o Direito*. São Paulo, 2005. Orientador: Peter Pál Pelbart. Tese (doutorado) – Pontifício Universidade Católica de São Paulo.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIACOIA, Oswaldo. A autossupressão como catástrofe da consciência moral *In Estudos de Nietzsche*, Curitiba, v. 1, p. 73-128, jan./ jun. 2010.

GODELIER, Marice. *Au fondement des sociétés humaines*. Paris: Éditions Albin Michel, 2007.

GODELIER, Maurice. *O Enigma da Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1996.

GOUBOUT, J T. Introdução à dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 39-51, out. 1998.

GOLDMAN, Irving. *The Mouth of Heaven. An introduction to Kwaikiutl religious thought*. London: John Wiley & Sons, 1989.

GREGORY, C. A. *Gifts and commodities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

HATAB, Lawrence J. *A genealogia da moral de Nietzsche*. São Paulo: Madras, 2010.

- KARSENTI, Bruno. *El Hecho Social como Totalidad*. 1ª ed. Buenos Aires: Antropofagia, 2009.
- KARSENTI, Bruno. *L'home total*. Paris: Presses Univeritaires de Fance, 1997.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. Rev.. Sociologia Política. Curitiba, 14: p. 173-194, jun. 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - "Introdução à obra de Marcel Mauss" in Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac Naif, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensamento Selvagem*. 12ª ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012.
- LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- LINS, Daniel. OLVEIRA, Nilson. BARROS, Roberto. *Nietzsche / Deleuze - Natureza/Cultura* LUMME Editor: São Paulo, 2011.
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 14. Nº 40 junho/1999.
- MALINOWSKI, Bronislau. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1976.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naif, 2013.
- MARTINS, Paulo Henrique (Org.) *A dádiva entre os modernos: discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- NIEMEYER, Christian. *Léxico de Nietzsche*. São Paulo: Edição Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Artur Morão. Corvilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- OLIVEIRA, Nilson. "Natureza / Cultura & os limbos da diferença". Nietzsche / Deleuze - Natureza/Cultura LUMME Editor: São Paulo, 2011.
- PASCHOAL, Antonio Edimilson. *A genealogia de Nietzsche*. 2. ed. Curitiba: Champagnat, 2003.
- PASCHOAL, Antonio Edimilson. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do Ensaio sobre o Dom. in *Mana* 5(2):89-124, 1999. p.92.
- STEGMAIER, Werner. *Nietzsches > Genealogie Der Moral <* Darmstadt: Wiss, Buchges., 1994.
- STEGMAIER, Werner. A "Genealogia da Moral" de Nietzsche. Tradução: Antonio Edimilson Paschoal e Ludmila Corrêa Sandmann. Darmstadt: Wiss, Buchges., 1994.
- STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- STRATHERN, Marlyn. *O Gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*; André Villalobos, tradutor. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- SZTUTMAN, Renato. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo, Ponto Urbe [Online], 4 | 2009, posto online no dia 31 Julho 2009. URL: <http://pontourbe.revues.org/1468>.
- VILLELA, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. *Rev. Antropol.* [online]. 2001, vol.44, n.1, pp. 185-220.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo. Artigo publicado em *O que nos faz pensar* nº 18, setembro de 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Prônimos Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. Artigo publicado em *Mana* 2(2): 115-144, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. Artigo publicado em *Mana* 8(1): 113-148, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.