

Universidade Federal de Minas Gerais  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Ana Marta Lobosque

# **A vontade livre em Nietzsche**

Belo Horizonte  
FAFICH/UFMG

2010

Ana Marta Lobosque

# **A vontade livre em Nietzsche**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Linha de pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Professor Oswaldo Giacoia Jr - UNICAMP

Co-orientador: Professor Rodrigo Duarte - UFMG

Belo Horizonte

FAFICH/UFMG

2010

## FICHA CATALOGÁFICA

100 Lobosque, Ana Marta  
L799v A vontade livre em Nietzsche [manuscrito] / Ana Marta Lobosque Oliveira.  
2010 – 2010.

306 f.

Orientador: Oswaldo Giacoia Jr.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia – Teses.  
3. Filosofia – História – Teses. 4. Livre arbítrio e determinismo – Teses. I.  
Giacoia Júnior, Oswaldo, 1954- II. Universidade Federal de Minas Gerais.  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

Tese intitulada **A vontade livre em Nietzsche**, de autoria da doutoranda **Ana Marta Lobosque**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

Professor Dr Oswaldo Giacoia Jr - UNICAMP – Orientador

Professor Dr Rodrigo Antônio de Paiva Duarte - UFMG- Co-orientador

Professor Dr Fernando Eduardo de Barros Rey Puente - UFMG

Professor Dr Olímpio José Pimenta Neto - UFOP

Professor Dr Rogério Antônio Lopes - UFMG

Professor Dr Miguel Angel de Barranechea - UNIRIO

## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador, Professor Oswaldo Giacoia Jr, pelo generoso acolhimento.

Aos Professores Rogério Lopes e Olímpio Pimenta, e aos demais colegas do Grupo de Estudos de Nietzsche da UFMG, pela fértil interlocução.

A Ram Mandil, pela delicadeza da escuta.

Aos companheiros do movimento antimanicomial, pelas questões sempre vivas.

Aos colegas da Escola de Saúde Pública de Minas Gerais, pelo apoio.

Aos meus familiares e amigos, pelo carinho e solidariedade.

A Clelinha, pela presença amorosa. A Duda, pelo calor da companhia.

“...a maioria dos filósofos e eruditos...imagina toda necessidade como aflição, como penoso ter-de-seguir e ser-coagido, e o pensar mesmo têm como algo lento, hesitante, quase uma fadiga ... \_ mas não como algo leve, divino e intimamente aparentado à dança e à exuberância! “Pensar” e “levar a sério”... para eles isso é o mesmo. Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente \_ em suma, que só então necessidade e “livre arbítrio” se tornam unidos neles” (ABM, 213).

## Resumo

A tese sustenta que Nietzsche, por um lado, realiza uma severa crítica da doutrina da liberdade da vontade na tradição filosófica, e, por outro, apresenta uma concepção própria de vontade livre. Considerando o contexto mais amplo da crítica à vontade de verdade e da investigação genealógica da moral empreendida pelo filósofo, examinaremos as passagens de sua obra que criticam especificamente esse conceito, remetendo-nos a alguns dos autores que o constituem ao longo da história da filosofia, quais sejam, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant e Schopenhauer. A seguir, investiga-se até que ponto Nietzsche interroga e promove a possibilidade de dar uma nova acepção à vontade livre.

Palavras-chave: filosofia; história da filosofia; liberdade da vontade, vontade livre, livre arbítrio

## **Abstract**

The thesis contends that Nietzsche, on the one hand, severely criticizes the doctrine of freedom of will in the philosophical tradition, and, on the other hand, presents his own conception of free will. In light of the broader context of the criticism to the actual will and of the genealogical investigation of moral made by this philosopher, we will examine the passages of his work which specifically criticize this concept, while making reference to some authors during the course of the history of philosophy, namely, Plato, Aristotle, Saint Augustine, Kant and Schopenhauer. Next, we will investigate to what extent Nietzsche questions and promotes the possibility of giving a new meaning to free will.

Key-words: philosophy; history of philosophy; free will, freedom of will

## Résumée

La thèse soutient que Nietzsche, dans un premier temps, réalise une sévère critique quant à la doctrine de la liberté de la volonté dans la tradition philosophique, puis, dans un second temps, présente une conception propre de volonté libre. En considérant le contexte le plus ample de la critique de volonté de vérité et d'investigation généalogique de la moral entreprise par le philosophe, nous y examinerons les passages de son oeuvre qui critiquent particulièrement ce concept, pour cela nous nous référerons à certains des auteurs qui l'ont constitué au cours de l'histoire de la philosophie, tels que : Platon, Aristote, Saint Augustin, Kant et Schopenhauer. Par la suite, nous étudierons jusqu'à quel point Nietzsche interroge et promeut la possibilité de donner un nouveau sens au concept de volonté libre.

Mots-clés: philosophie, l'histoire de la philosophie, volonté libre, liberté de la volonté

## Abreviaturas

### Obras de Nietzsche:

A = Aurora

ABM = Além do bem e do mal

AC = O anticristo

AS = O andarilho e sua sombra

CE I = Primeira consideração extemporânea \_ David Strauss, o apóstolo e o escritor

CE II = Segunda consideração extemporânea \_ Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida

CE III = Terceira consideração extemporânea \_ Schopenhauer como educador

CE IV = Quarta consideração extemporânea \_ Wagner em Bayreuth

CI = Crepúsculo dos ídolos

CW = O caso Wagner

EH = *Ecce homo*

FTG = A filosofia na época trágica dos gregos

GC = A gaia ciência

GM = Genealogia da moral

HDH = Humano, demasiadamente humano

HDH II = Humano, demasiadamente humano II

OSD = Opiniões e sentenças diversas

NT = O nascimento da tragédia

Z = Assim falava Zaratustra

### Outras obras:

CRPr = Crítica da razão prática, de Kant

FMC = Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant

G = Górgias, de Platão

LA = O livre arbítrio, de Santo Agostinho

ELA = Ensaio sobre o livre arbítrio, de Schopenhauer

EN = Ética a Nicômaco, de Aristóteles

MRV = O mundo como vontade e representação, de Schopenhauer

R = A república, de Platão

## Sumário

Introdução	p.14
<b>Parte I: Alguns marcos da doutrina da liberdade da vontade: Platão, Aristóteles, Agostinho, Kant e Schopenhauer</b>	p.27
<i>Capítulo 1: Platão e Aristóteles: uma ética anterior à vontade</i>	p.31
1.1 A ação moral entre os antigos gregos	p.31
1.2 Platão: conduta moral e discurso verdadeiro	p.35
1.2.1 Saber e justiça em <i>A República</i>	p.37
1.2.2 Ordem das coisas e ordem do discurso no <i>Górgias</i>	p.40
1.2.3 Castigo e recompensa	p.42
1.2.4 Ninguém erra de propósito?	p.45
1.3 A fundamentação da responsabilidade em Aristóteles	p.47
1.3.1 Algumas questões da <i>Ética a Nicômaco</i>	p.47
1.3.2 A prefiguração da vontade em Aristóteles	p.56
<i>Capítulo 2: A vontade a partir do cristianismo</i>	p.60
2.1 A vontade em Santo Agostinho	p.60
2.1.1 Alguns precursores da filosofia da vontade	p.60
2.1.2 A discussão de <i>O Livre arbítrio</i>	p.62
2.1.2.1 A vontade culpável como causa do mal	p.63
2.1.2.2 Deus, o bem e a verdade imutável	p.65
2.1.2.3 Necessidade e liberdade	p.71
2.1.2.4 O pecado original	p.74
2.1.3 A filosofia de Agostinho na história da vontade	p.76
2.2 A autonomia da vontade em Kant	p.79
2.2.1 De Agostinho a Kant: a formalização do conceito de vontade	p.79
2.2.2 A filosofia prática kantiana: alguns aspectos	p.81
2.2.2.1 A universalidade da lei moral	p.83
2.2.2.2 A autonomia da vontade e a liberdade	p.85
2.2.2.3 A causalidade pela liberdade: mundo sensível x mundo inteligível	p.87
2.2.2.4 Os postulados da razão prática	p.90
2.3 A vontade em Schopenhauer	p.92
2.3.1 O conhecimento desinteressado	p.92
2.3.2 A liberdade inteligível	p.95
2.3.3 A auto-negação da vontade	p.99

2.4 Após Schopenhauer: uma crítica positivista à liberdade da vontade	p.102
<b>Parte II: Vontade de verdade como determinação da moral</b>	p.105
<i>Capítulo 3: Da sabedoria trágica à filosofia histórica</i>	p.108
3.1 Nietzsche e o século da ciência	p.108
3.2 O percurso do jovem Nietzsche: uma primeira versão da tarefa	p.111
3.3 Consideração teórica x consideração trágica do mundo.	p.114
3.3.1 O otimismo da lógica	p.114
3.3.2 <i>O nascimento da tragédia</i> : uma forma singular	p.118
3.4 O tema do conhecimento em outras obras da juventude	p.121
3.5 Novas reflexões sobre o conhecimento	p.124
3.5.1 Uma nova dieta	p.124
3.5.2 Ciência x metafísica	p.126
3.6 O conhecimento como paixão	p.129
<i>Capítulo 4: Por uma gaia ciência</i>	p.133
4.1 Somente enquanto criadores	p.133
4.2 Críticas à finalidade	p.136
4.3 A selvagem sabedoria: vontade de verdade como vontade de poder	p.140
4.4 Ainda devotos	p.142
4.5 Texto e interpretações	p.144
4.6 Vontade de verdade e ideal ascético	p.150
4.7 Feminina	p.154
<b>Parte III: A concepção nietzscheana de vontade livre</b>	p.156
<i>Capítulo 5: A crítica à doutrina da liberdade da vontade</i>	p.160
5.1 Primeiras críticas à liberdade da vontade	p.160
5.1.1 Alguns aspectos da investigação moral em <i>Humano, demasiadamente humano</i>	p.160
5.1.2 As referências críticas à doutrina da liberdade da vontade	p.163
5.2 Novas formulações críticas à liberdade da vontade	p.170
5.2.1 O jogo dos impulsos	p.170
5.2.2 As seduções da linguagem	p.172
5.2.3 A crítica à vontade una e causal	p.177
5.3 Últimas críticas à liberdade da vontade	p.180
<i>Capítulo 6: Culpa e castigo</i>	p.184
6.1 Dançar acorrentado	p.184
6.2 Origem e finalidade x vontade de poder	p.187

6.3 A experiência humana da dor: em busca de um sentido	p.190
6.4 O direito e a justiça: um instável equilíbrio	p.195
6.5 O castigo	p.200
6.6 Culpa e má consciência	p.205
6.7 Um outro ideal?	p.209
<i>Capítulo 7: O homem da vontade livre</i>	p.212
7.1 A vontade livre como característica do homem nietzschiano	p.212
7.2 Desvios de si, retornos a si	p.216
7.3 Nietzsche face ao homem de Schopenhauer	p.221
7.4 Primeira formulação do espírito livre	p.225
7.4.1 Os atributos do espírito livre	p.225
8.4.2 A filosofia trágica como empreendimento artístico	p.273
8.5 O eterno retorno em <i>Assim falava Zaratustra</i>	p.276
8.5.1 Perturbações de Zaratustra	p.277
8.5.2 O cativo da vontade	p.279
8.5.3 O enunciado do eterno retorno	p.282
8.5.4 Rodeios de Zaratustra	p.284
8.5.5 De volta à solidão	p.285
8.5.6 Enfim, a prova	p.286
8.6 O eterno retorno na filosofia trágica: um lugar à parte	p.289
Considerações finais	p.294
Referências bibliográficas	p.302

## Introdução

### A crítica à liberdade da vontade x o homem da vontade livre

Ao abordar a concepção de vontade livre em Nietzsche, uma aparente ambivalência se destaca.

Por um lado, sua obra empreende uma severa crítica desse conceito tal como formulado na tradição filosófica. Tal crítica é decisiva para o projeto nietzscheano de uma genealogia da moralidade, tanto pela recusa da idéia de uma ordenação ética do universo na qual viria fundar-se a moral, como pelo desmascaramento da noção de vontade livre ou livre arbítrio, que visa fundamentar a responsabilização, logo a culpa, como uma operação da moral, particularmente da moral cristã<sup>1</sup>.

Por outro lado, o ideal do homem livre e responsável ocupa um importante lugar na filosofia de Nietzsche. Podemos vê-lo em suas menções aos “espíritos livres”, de *Humano, demasiadamente humano* à *Gaia ciência*, ao “além-do-homem” de *Zaratustra*, aos “filósofos do futuro” de *Além do bem e do mal*, ao “homem capaz de prometer” da *Genealogia*. Nietzsche sempre associa a todos eles uma vontade poderosa, uma vontade livre que se auto-determina, por determinar os valores que a regem; da mesma forma, sublinha a amplidão de sua responsabilidade.

A vontade que fende rochas, inalterada e sempre igual a si mesma, é o que há de invulnerável em *Zaratustra*. Um “excesso de livre arbítrio”, a “disposição para grandes responsabilidades” e a “amplidão da vontade” (ABM, 44) são atributos dos filósofos do futuro em *Além do bem e do mal*. Na *Genealogia da moral*, o fruto mais maduro da árvore plantada pela moralidade de costume é “o homem da vontade própria, duradoura e independente...” no qual se torna instinto dominante “o conhecimento do privilégio da responsabilidade” (GM, II, 2).

Ainda, Nietzsche inclui-se a si mesmo nessa linhagem, como mostra o frequente uso do pronome “nós”, ou mesmo “eu”, anteposto às diferentes figuras do seu ideal. A

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, utilizaremos como sinônimos as expressões liberdade da vontade, vontade livre e livre arbítrio.

vontade livre e a responsabilidade, segundo a auto-determinação de uma lei, não só são afirmadas com relação a elas, como são questões que se colocam para Nietzsche, no cumprimento da tarefa que julga encontrar em sua filosofia.

Por conseguinte, as menções feitas pelo filósofo ao homem da vontade livre, assim como aquelas ao cultivo de si e à sua própria tarefa, apontam para alguns elementos que nos permitem repensar esse conceito sob uma outra perspectiva, na qual se apresenta não sem contradições e dificuldades, mas nem por isso tendo importância menor.

Considerando o contexto mais amplo da investigação genealógica da moral empreendida por Nietzsche, examinaremos as passagens de sua obra que criticam especificamente esse conceito, remetendo-nos a alguns dos autores que o constituem ao longo da história da filosofia, quais sejam, Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant e Schopenhauer. Pretende-se, igualmente, pesquisar como, e até que ponto, o filósofo interroga, e por vezes promove, a possibilidade de dar uma nova acepção à vontade livre.

### **A vontade como doadora de sentido**

Investigando a crítica nietzschiana à liberdade da vontade, procuraremos também explicitar sua concepção de uma vontade livre enquanto doadora de sentido.

A concepção de vontade livre em Nietzsche parece-nos relacionar-se à constante busca, em sua filosofia, de criação de um sentido para o homem. O filósofo repudia as formas de pensamento para as quais as coisas devem continuar sendo tal como são para tornar-se o que devem ser: denuncia enfaticamente o conformismo inerente nas interpretações do mundo que tornam inútil ou absurda a ação humana. Portanto, a criação ativa de um sentido, relacionada àquela de novos valores, permeia toda sua obra.

Podemos vê-lo claramente desde o início: quer se trate do otimismo fácil do filisteu que tudo deseja adaptar à “satisfação plácida de sua própria estreiteza”, na *Primeira Extemporânea*, quer da “existência irônica” que leva o homem histórico a eximir-se de qualquer ação, na *Segunda*, o filósofo denuncia as diferentes formas de passividade e conformismo, definindo o valor do conhecimento conforme propicie ou não um agir transformador; na *Quarta*, louva Wagner por não extrair da história e da filosofia os

efeitos sedativos que fazem desistir da ação. Na nova inflexão de seu pensamento em *Humano, demasiadamente humano*, a concepção de ação ou empreendimento modifica-se em relação à etapa anterior, desvinculando-se de uma vertente militante de transformação social através da arte; agora, a própria ciência, aplicada à investigação dos fenômenos morais, é chamada a oferecer critérios para um desenvolvimento consciente da humanidade, assim como a propiciar as grandes construções humanas antes fundadas pela metafísica. Há de modificar-se ainda quando, apontando a incapacidade da ciência para oferecer “uma meta, uma paixão, uma vontade próprias da grande fé” (GM III, 23), convoca uma vontade capaz de expressar um ideal contrário ao ideal ascético.

A afirmação de uma lei que o indivíduo deve dar a si mesmo, erigindo um ideal que lhe seja próprio, se faz presente desde o início da obra de Nietzsche, em oposição a qualquer pretensa validade geral da lei moral. Através de termos diversos, utilizados de forma mais ou menos equivalente \_ conquista de si, posse de si, amor de si, cultivo de si, cuidado de si \_ o filósofo sustenta uma singular forma de auto-domínio, ascese, auto-disciplina, pelo exercício de uma vontade livre e doadora de sentido.

Apesar de sua rejeição a toda concepção finalística, Nietzsche não aceita a entrega ao acaso bruto, que excluiria qualquer possibilidade de um sentido a criar. Nas palavras de Zarathustra, apenas a vontade pode redimir o homem do absurdo do acaso. Trata-se de “ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana...para pôr fim a este pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até hoje se chamou história” (ABM, 203). Contudo, isso se deve fazer sem o recurso a propósitos previamente estabelecidos na essência das coisas, que necessitam ser salvas de sua “escravidão à finalidade”, sem permanecer, todavia, aprisionadas na “mecânica absurdidade de todo acontecer” (GM, II, 12). Nem teleologia metafísica, nem determinismo mecanicista: para não incorrer nem em uma nem em outra dessas visadas, Nietzsche fará intervir o *amor fati* e o pensamento do eterno retorno. A afirmação suprema de todas as coisas não implica, todavia, numa posição passiva ou resignada diante delas, como nos mostra o caráter essencialmente combativo da obra nietzscheana. Deve exercer-se aqui a vontade livre à qual Nietzsche se refere, não sem colocar-nos uma série de problemas e questões: muitas das dificuldades e dos riscos que se entrecruzam em seu pensamento e em sua própria vida não seriam inerentes à difícil tentativa de sustentar esta afirmação?

## Linhas gerais do desenvolvimento do trabalho

Para situar a importância e o peso da doutrina da liberdade da vontade na tradição filosófica, examinaremos, na primeira parte do trabalho, alguns escritos dos autores acima mencionados, abordando, em Platão, uma reflexão ética que prescinde do conceito de vontade, e, em Aristóteles, novas questões que prefiguram a necessidade do conceito; veremos a seguir seu nascimento em Agostinho, sob a égide do pensamento cristão, sua formalização em Kant, e o desenvolvimento próprio que lhe dá Schopenhauer.

No primeiro capítulo, trataremos da reflexão ética anterior ao conceito de vontade. Em Platão, a liberdade de escolha se realiza na vida moral através da vida intelectual: a virtude ou excelência de cada coisa consiste em determinar-se conforme à ordem que lhe é própria, reproduzindo em si mesma a racionalidade de uma ordem universal. Assim, a escolha moral deriva da cognição; aponta-se uma lei a ser conhecida pela razão, enquanto ordem, necessidade e hierarquia de um mundo inteligível, que o mundo sensível imita e obedece. Em Aristóteles, a ação humana não pode ser objeto de conhecimento no mesmo sentido em que o é um fenômeno cósmico ou um procedimento técnico: a forma universal da lei nem sempre permite considerar adequadamente os casos particulares, cabendo ao raciocínio moral uma regularidade diferente e menor do que aquela do conhecimento teórico. Na ausência de um conceito de vontade, e prefigurando-o, todavia, a *Ética a Nicômano* busca fundamentar a responsabilidade moral através da distinção entre o voluntário e o involuntário, da introdução da noção de *proairesis*, ou deliberação, e de desejo raciocinativo, que não é só desejo, nem só razão.

Será a partir do cristianismo, contudo, que se elabora o conceito de vontade. No segundo capítulo, indicaremos em Santo Agostinho um importante marco da sua formulação, segundo a qual o mal se origina da vontade culpável. Pertence à vontade a escolha entre os bens que há de amar: quando escolhe os bens temporais, o homem não faz uso de sua vontade livre para o fim pelo qual ela lhe foi concedida. O movimento de aversão aos bens eternos do qual procede o pecado não é oriundo de Deus nem natural ao homem: sendo voluntário, está posto sob o seu poder, justificando-se assim o castigo.

Muito depois, quando a ciência moderna já terá elaborado a noção de leis da natureza, extraíndo suas consequências no plano do conhecimento científico, Kant irá afirmar a determinação da vontade por uma lei moral, que não se distingue de uma lei

natural quanto à forma. Designando a vontade como razão prática, pretende para ela uma racionalidade própria, cujo rigor de verdade, todavia, em nada é inferior àquele da razão teórica; a lei moral universal é dada pela vontade a si mesma, no exercício de sua autonomia, segundo uma causalidade pela liberdade própria ao *noumenon*. Schopenhauer, embora dando ao intelecto uma função instrumental em relação ao querer, concebe, a título de exceção, uma forma pura de conhecimento, intuitivo e não abstrato, que dela se liberta, numa auto-negação da vontade acessível a raros homens, como os artistas, os gênios e os santos. Desatrelando a liberdade inteligível da lei moral kantiana, desloca o seu acento do âmbito do *operare*, onde não se pode encontrá-la, dado o rigoroso determinismo em que se insere toda ação, para aquele do *essere*, onde se encontra como fundamento da responsabilidade moral.

A segunda e a terceira partes do trabalho abordarão a filosofia de Nietzsche, quanto aos aspectos relacionados ao nosso tema.

Dada a estreita ligação apreendida pelo filósofo entre a vontade de verdade e a moral, com repercussões importantes em sua crítica à liberdade da vontade, abordaremos este aspecto na segunda parte. Nietzsche questiona a concepção de uma ordem racional da natureza, dotada de propósitos e finalidades, pela qual se identifica o bom ao verdadeiro, numa fundamentação da moral que conduz à responsabilização daquele que a transgride. Contrariamente, afirma a ausência de leis, propósitos e finalidades no universo \_ e também de qualquer relação intrínseca entre uma suposta ordem universal e a constituição racional do nosso intelecto.

Segundo o filósofo, o discurso verdadeiro, em sua suposta objetividade, constrói-se em última análise a partir de valorações morais, envolvendo jogos de força e reconfigurações de poder. A fundamentação da moral, da qual ocupou-se sempre a filosofia, não passa da forma erudita da fé na moral dominante, que busca autorizar-se pelo estabelecimento de seus laços com a verdade. Contudo, o verdadeiro e o falso não são critérios neutros e isentos a partir do qual se possa avaliar os valores morais; a própria identificação do verdadeiro ao bem já representa uma operação da própria moral.

No terceiro capítulo deste trabalho, veremos como Nietzsche se afasta de sua concepção inicial de sabedoria trágica para aproximar-se do que então denomina como filosofia científica ou histórica. Para tal, serão examinadas suas reflexões em *O Nascimento da tragédia* e nas obras da juventude, segundo as quais a “consideração

teórica do mundo” ou o “sentido histórico” do homem moderno produzem efeitos esterilizantes para a cultura, cuja vitalidade requer as forças supra-históricas da religião e da arte. A seguir, acompanharemos as novas posições expressas pela primeira vez em *Humano, demasiadamente humano*: a ciência, opondo-se à metafísica e tendo a dúvida por aliada, deve oferecer critérios para o progresso do homem. Entrementes, em toda sua obra, a partir de *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche faz ver que “coisas”, “substância”, “identidade”, “duração”, são apenas categorias do nosso aparelho cognitivo, produzidas num dado momento de sua evolução: não só não corresponde a elas nada de real “em si”, como não são, tampouco, propriedades necessárias e universais da razão humana.

No quarto capítulo, veremos como Nietzsche, dando continuidade a essa problematização na *Gaia ciência*, apresenta o conferir nome e valor como constitutivos do que chamamos de realidade, ressaltando de forma crescente o caráter necessariamente ficcional do conhecimento. A introdução da doutrina da vontade de poder, em *Assim falava Zaratustra*, mostra a ancoragem de toda vontade de verdade em valores; na *Genealogia da moral*, a vontade de verdade própria à nossa cultura é remetida a valorações inerentes ao ideal ascético.

Na terceira parte, trataremos especificamente da posição nietzscheana relativa à vontade livre, estreitamente relacionada às questões examinadas até agora. Essa posição consiste, a nosso ver, numa crítica radical à doutrina da liberdade da vontade tal como se constitui na tradição filosófica, por um lado; por outro, na afirmação de uma vontade livre e criadora, que se pretende desvinculada dessa tradição.

No quinto capítulo, abordaremos essa crítica, tal como se expressa a partir de *Humano, demasiadamente humano*. Ali, o filósofo atribui ao conhecimento científico a valiosa contribuição que nos permite o acesso à doutrina da “total irresponsabilidade”, restituindo ao devir a inocência maculada pela interpretação culpabilizante que dele fazemos. Nos escritos subseqüentes, a problematização da liberdade da vontade será situada no âmbito daquela que se faz às noções da soberania da consciência e do sujeito como unidade última e irreduzível da qual a vontade é uma faculdade una e causal — noções que nos são inculcadas, segundo Nietzsche, pelas seduções da linguagem.

No sexto capítulo, examinaremos a genealogia do castigo e da culpa, na qual, pela consideração da doutrina do livre enquanto produto da moral do ressentimento, ganha

relevo maior a crítica que lhe faz Nietzsche. Será também abordada a concepção nietzscheana segundo a qual encontra-se um elemento tirânico e arbitrário em toda ordem social, e, por conseguinte, também nas mais elevadas produções humanas.

Procuraremos mostrar, por outro lado, como sustenta Nietzsche a ideia de uma vontade livre.

Essa afirmação esbarra em dificuldades, ao procurar re-significar certos termos e expressões fortemente marcados pela tradição filosófica. Embora refutando a dualidade entre mundo sensível e inteligível, o filósofo usa num outro sentido o termo “ideal”, sobrecarregado por ela; repudiando o pessimismo romântico de sua juventude, preserva todavia a palavra “pessimismo”, acrescentando-lhe o adjetivo dionisíaco ou trágico; ao buscar a criação de sentidos e a transvaloração dos valores, retoma a expressão “vontade livre”, cujas raízes metafísico-psicológicas vem justamente denunciar.

Enfrentando tais dificuldades, quanto mais avança Nietzsche na crítica à doutrina da liberdade da vontade, tanto mais a vontade livre e forte, capaz de criar valores, torna-se atributo comum e essencial às figuras do espírito livre, do além-do-homem, do filósofo do futuro, do indivíduo soberano, como veremos no sétimo capítulo. Não se trata da vontade como causalidade livre, tal como se consolida no âmbito da tradicional oposição liberdade x necessidade, e sim daquela que é, pelo contrário, resultante de uma certa ordem ou arranjo da vida pulsional sob a qual a consciência não tem qualquer controle ou poder. Por outro lado, a desagregação da vontade, refletindo uma anarquia instintiva igualmente rebelde ao domínio consciente, é diagnosticada como a doença moderna.

A essa doença vincula-se o pessimismo romântico, que Nietzsche pretende ter superado rumo a um pessimismo trágico através da doutrina do eterno retorno, como veremos no oitavo capítulo. A equivalência entre querer, criar e estabelecer valores manifesta a concepção nietzschiana da vontade livre: redentora do acaso, é aquela que deve aprender a querer para trás a fim de libertar-se de todo ressentimento. O pensamento do eterno retorno, portanto, visa superar a antiga oposição entre necessidade e liberdade: a vontade livre é, paradoxalmente, aquela que quer tudo aquilo que é, foi e será.

## Nietzsche e a elaboração de sua obra

Para levar adiante a investigação proposta, segundo as linhas acima delineadas, é preciso levar em conta certas características próprias à elaboração da obra nietzscheana.

A elaboração e a exposição da filosofia de Nietzsche se fazem de forma singularmente alheia às exigências acadêmicas. Chamam a atenção as raras menções às fontes a partir das quais desenvolve esta ou aquela ideia; a passagem de um tema a outro de forma aparentemente aleatória; a vasta gama de questões abordadas, por vezes tão díspares entre si, e sob ângulos tão diversos; as contradições consigo mesmo em alguns trechos, as repetições em outros. Certas passagens, em *O Nascimento da tragédia* e na *Genealogia da moral*, por exemplo, chegam a parecer muito simplesmente inventadas: ainda que a pesquisa ulterior possa encontrar suas fontes, Nietzsche não apenas não nos informa a partir de quais dados ou elementos as formulou, como também desenvolve suas idéias a partir delas como se sua procedência estivesse firmemente estabelecida aos seus próprios olhos e aos do leitor. Ao referir-se aos grandes filósofos, não explicita até que ponto conhece suas obras: se este conhecimento por vezes se evidencia no próprio comentário nietzschiano, e é também comprovado pelas pesquisas, como é o caso de Schopenhauer e Platão, temos também o curioso exemplo de Kant, autor que Nietzsche menciona, comenta e critica com extrema desenvoltura, embora não se saiba ainda se, e até que ponto, o leu em primeira mão.

Guardando relação com essa “liberdade” tomada por Nietzsche diante das regras da produção acadêmica, a trajetória de sua vida, como se sabe, afasta-o cada vez mais de qualquer vínculo institucional. O afastamento de Wagner e de Schopenhauer, cujas idéias o acompanharam em suas primeiras incursões filosóficas, é seguido por dez anos de vida errante, durante os quais elabora suas obras mais importantes, até a nova e radical ruptura representada por seu colapso mental. Em todo esse período, seu trabalho filosófico desobriga-se de prestar contas a qualquer instância institucional, realizando-se ao longo de uma vida de crescente isolamento e profunda solidão, sem pátria, profissão, ou outras formas de identidade socialmente reconhecidas. Esse afastamento, descrito por ele como um “retorno a si”, há de culminar tanto na produção de uma obra inegavelmente própria, quanto no “fora de si” da experiência da loucura.

Curiosamente, essa obra que se enquadra tão pouco em critérios institucionalmente reconhecidos vem sendo objeto de inúmeras pesquisas, que se debruçam sobre a biografia do autor, estudam minuciosamente suas anotações, pesquisam suas leituras e

interesses filosóficos e científicos, examinam a origem de seus principais conceitos, dentro da mais acurada tradição acadêmica. Esse esquadrinhamento leva em conta não só a obra publicada, ou os textos destinados à publicação, mas também o profuso material dos fragmentos póstumos.

Deve-se ainda considerar a problemática história da edição das obras de Nietzsche, desde as deformações que sua irmã impôs ao texto, até o estabelecimento da edição crítica de Colli e Montinari, passando por diversas vicissitudes. Há também as diferentes apropriações ideológicas de seu pensamento, que o situam como um pilar do nazismo, numa extremidade, ou como um “filósofo da suspeita” reivindicado pela extrema-esquerda, numa outra. Enfim, são inúmeras as questões suscitadas pelo estabelecimento do texto nietzschiano e pelas interpretações diversas, e mesmo opostas, que este texto suscita.

Como o próprio Nietzsche diz de si um tanto ironicamente, também ele foi um erudito. Seria difícil supor que este destacado aluno da Escola de Schulpforta, estudioso da Antiguidade greco-romana, depois estudante de filologia cujos trabalhos impressionavam seu exigente professor Ritschl, convocado para professor na Universidade de Basileia sem necessitar cumprir o requisito do doutorado \_ seria difícil, repetimos, supor que não conhecesse nem soubesse aplicar corretamente as regras acadêmicas; esta seria uma exigência mais fácil de cumprir do que outras, bem mais severas, que impôs a si mesmo. Tampouco parece plausível que Nietzsche, ao abandonar certos cânones de redação e pesquisa, visasse a liberdade de um pensamento sem amarras, cuja impossibilidade ele próprio reconhece, ao afirmar que tudo o que nos parece livre nasce de uma longa e exigente coerção.

O abandono desse tipo de trabalho teria sido uma escolha claramente consciente de Nietzsche? Diferentemente, pode-se pensar que este caminho foi tomado por imposições do próprio pensamento, tal como experimentado por ele. Aqui, não nos referimos ao pensamento “de” Nietzsche, no sentido de que o autor guardaria uma relação de propriedade ou domínio com aquilo que pensa; e sim a uma forma de exercício do pensamento que através dele vem à luz, exigindo, para seu surgimento, uma forma peculiar de trabalho e expressão.

Segundo Nietzsche, no filósofo “absolutamente nada é impessoal” (ABM, 6). Contudo, em que sentido entender aqui o “pessoal”? Por exemplo, no que concerne à

questão da autoria: Nietzsche considera certas descobertas filosóficas como autenticamente suas. O “seu” refere-se a quem? Ao Nietzsche sujeito consciente de si, que julga encontrar-se em relação de pertinência ou posse do seu próprio pensamento, como algo que emana do seu Eu, conferindo-lhe mérito e direito a reconhecimento? Ou a um Nietzsche constituído enquanto combinação singular, ao mesmo tempo casual e necessária, de células, instintos, histórias, experiências, gostos, etc, inacessíveis enquanto tais à consciência de si? De onde provém a reivindicação da singularidade? Do Nietzsche que necessariamente a deforma, quando apresenta-se a si mesmo como autor dessa ou daquela descoberta, ou do único Nietzsche de fato singular, portanto apto a descobrir algo novo, que não se encontra à disposição do primeiro, e necessariamente lhe escapa? “Um pensamento não vem quando eu quero, mas quando ele quer”, diz Nietzsche (ABM, 17); falseamos a realidade ao supor o sujeito “eu” como condição do predicado “penso”, ao considerar, segundo o hábito gramatical, que pensar é uma atividade, e toda atividade requer um agente. Somos convidados, pois, à difícil operação de conceber esta singularidade pessoal que se expressa numa filosofia, devendo apresentar-se, entretanto, de forma totalmente independente do Eu.

Um outro traço característico da elaboração nietzscheana, relacionado ao anterior, consiste na forma pela qual concebe e emprega a linguagem. É a “metafísica da linguagem”, identificada por Nietzsche à razão, que nos faz ver em toda parte agentes e atos, supondo o Eu como substância e a vontade como causa, e assim possibilitando a culpabilização do homem que caracteriza a moral do ressentimento. As categorias mesmas de unidade, identidade, duração, substância, causa, ser, são erros resultantes de um preconceito da razão que tem a linguagem como advogada. Mais ainda, a direção inconsciente das mesmas funções gramaticais leva os sistemas filosóficos linguisticamente aparentados entre si a interpretar o mundo de maneira semelhante, excluindo outras possibilidades de interpretação. Não seria muito diferente o filosofar no âmbito linguístico ural-altaico, onde se desenvolve mais precariamente a noção de sujeito? \_ pergunta-se Nietzsche (ABM, 20).

A condição de homem do conhecimento, tal como a vive o filósofo, leva-o a buscar e transmitir algo de único e singular, numa intransigente exigência de originalidade. Ora, o singular, o único, o próprio, o particular, o incomparável com qualquer outra coisa é justamente aquilo que, em sua própria concepção, a linguagem não pode transmitir. O que há de singular no indivíduo não coincide nunca com a consciência que tem de si, ou

seja, com o seu Eu: a consciência, através da linguagem, necessita transformar em comum, logo comunicável, tudo aquilo que não o é. Se a consciência se desenvolve apenas sob a pressão da necessidade de comunicação, como “uma rede de ligação entre as pessoas” a desenvolver-se lado a lado com a linguagem, tudo aquilo que se torna consciente perde seu caráter incomparavelmente individual e singular, para traduzir-se numa perspectiva gregária que o empobrece. Assim, o pensamento consciente, tendo a linguagem como forma obrigatória, nada poderia transmitir de raro, elevado, invulgar (GC, 354).

Essa desfiguração do único é, segundo o filósofo, um erro necessário ao desenvolvimento da razão. Não se trata, pois, de corrigi-lo. Como então, transmitir a experiência estritamente singular do pensamento, se a linguagem necessariamente a trai? Essa questão parece-nos tanto mais significativa dadas as menções feitas por Nietzsche a vivências de estados psíquicos elevados e raros que afetam intensamente o corpo \_ veja-se, por exemplo, como Zaratustra é tomado por pesadelos e prostrações em seu embate com o pensamento do eterno retorno. Tais vivências, ao mesmo tempo em que desafiam qualquer tradução, impelem incessantemente à sua busca.

Nietzsche busca persuadir-nos, justamente através da linguagem, de que não se deve tomá-la ao pé da letra; ou, noutras palavras, quer acautelá-los, através dela própria, contra o seu temível poder de persuasão. Não se pode acreditar nela, ensina-nos, sem incorporar também uma série de crenças errôneas que traz consigo. Contudo, acrescentamos, tampouco se pode atribuir-lhe a capacidade de explicar-nos clara e objetivamente em que consistiriam os erros que transmite, visando eliminá-los dessa maneira. Pode-se, talvez, exibindo a sua tessitura, fazer aparecer tanto as leis que a constituem quanto as burlas possíveis para contorná-las, quando nos proibem avançar em certos territórios; as estereotípias que nela insistem, e as metáforas que as subjugam; finalmente, pode-se verificar seu estilhaçamento pelo desafio radical feito aos seus limites. Algo dessa ordem, a nosso ver, se passa na obra de Nietzsche: uma tentativa de driblar a linguagem através de sua própria força, para fazer aparecer, em sua enunciação, aquilo que não pode ser dito como enunciado.

### **Nietzsche e sua tarefa**

A relação vital mantida por Nietzsche com aquilo a que denomina sua tarefa expressa-se tanto na forma pela qual ordena em torno dela a própria vida, como pelas

referências que lhe faz ao longo de sua obra. Essa ligação com a própria tarefa e a concepção que dela se faz parecem-nos de grande importância enquanto afirmação da vontade, relacionando-se sempre a algo da ordem de um “retorno a si” e de um “cultivo de si”.

No Prólogo de *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche define a grande liberação que acredita ter realizado a partir desse livro como algo que se inicia por “primeira erupção de vontade e força de auto-determinação”, uma “vontade de livre vontade”. No Prólogo de *Humano, demasiadamente humano II*, refere-se ao encontro do caminho para si mesmo como sendo o encontro de sua “tarefa”. Que ele se incluía, desde o início de sua obra, entre os “espíritos mais seletos”, devendo portanto cumprir as exigências a estes colocadas; que trate da transformação do espírito livre tomando como exemplo e paradigma a sua própria transformação; que atribua a si mesmo uma tarefa de extrema responsabilidade; que tenha, enfim, experimentado consigo mesmo a própria filosofia \_ estes são aspectos a ser considerados no tratamento filosófico que dá tanto à negação da liberdade da vontade como à afirmação da vontade livre.

Em *Aurora*, a ideia de “realização essencial” é assim descrita por Nietzsche: “Tudo o que se faz, fazer na tranquila fé de que beneficiará de algum modo aquilo que em nós está vindo a ser!...Nada sabemos de como sucede, aguardamos e procuramos estar prontos. Ao mesmo tempo, um puro e purificador sentimento de profunda irresponsabilidade nos domina, quase como o de um espectador diante da cortina fechada \_ aquilo cresce, aquilo vem à luz: não temos como determinar nem seu valor, nem sua hora...Seja o aguardado um pensamento, um ato \_ com toda realização essencial não temos outro vínculo senão o da gravidez, e deveríamos lançar ao vento a presunçosa conversa de “querer” e “fazer” (A, 552).

No final de sua obra, Nietzsche descreve a própria tarefa como uma atividade inconsciente, que não se faz a partir de uma meta previamente conhecida. É um trabalho que se exerce sobre si mesmo e sobre a própria vida, “um amor de si”, um “cultivo de si” no sentido de tornar-se aquilo que se é. Contudo, para que alguém se torne o que é, o pressuposto é de que “não suspeite sequer remotamente *o que é*”. A idéia organizadora cresce na profundidade, enquanto a consciência, identificada à superfície, está limpa de grandes imperativos: a ideia domina e ordena, preparando tudo aquilo que se faz necessário à tarefa, antes de revelar qualquer coisa sobre a tarefa mesma, ou seja, sobre “fim”, “meta”, “sentido” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 9).

Essas passagens, dentre outras, ressaltam a dimensão da espera, da entrega, da aposta, no que concerne à “tarefa”, como afirmação da vontade. Não se trata de uma experiência passiva: a atividade é intensa, porém se dá numa esfera sobre a qual o Eu não exerce qualquer domínio. A vontade não é vontade de algo, nem obedece à razão. Sua determinação não diz respeito a um objeto visado, e sim consiste nessa escolha de um caminho que não se sabe até onde leva; recusando-se a idéia de intenção, a meta e o sentido só podem revelar-se depois.

Contudo, no singular relato autobiográfico representado por *Ecce Homo*, onde se entrelaçam tão estreitamente a vida e a obra de Nietzsche, uma desmesura se expressa tanto na auto-exaltação feita por ele da própria obra, quanto na imensidão da responsabilidade que se atribui, atribuindo à própria tarefa um “alcance-histórico-universal”.

Embora afirme sustentar com leveza esta responsabilidade, como se fosse um jogo, Nietzsche vive nesse ano de 1888 uma etapa febril de produção dos seus últimos escritos, que incluem o *Caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner*, o *Anticristo*, o *Crepúsculo dos ídolos* e o próprio *Ecce homo*. Todos eles possuem um tom exaltado, uma virulência, uma obstinada repetição de afirmações já feitas em obras anteriores, que adquirem uma intensidade e mesmo um excesso bem característicos no último texto, antecedendo bem de perto a irrupção do colapso mental de Nietzsche, em janeiro de 1889.

Em *Ecce homo*, fazendo certas afirmações que espantam ou mesmo chocam o leitor, o filósofo não nos parece buscar calculadamente estes efeitos, usando da proteção de uma das muitas máscaras às quais ele próprio admite recorrer. Podemos perguntar-nos, pelo contrário, se não incorre no risco de colar a máscara à pele, que acaba por rasgar-se, afinal. A ficção do Eu, tão agudamente denunciada por Nietzsche, parece agora apoderar-se do seu texto.

A linguagem contorna, atravessa, interroga, provoca limites que enfim se quebram \_ até dissolver-se enfim no sem-sentido que desde o início a solapava. Chegando, em certas passagens de *Ecce homo*, muito perto do delírio, o verbo se rasga, enfim: dos “bilhetes da loucura”, um último aceno, distante e incompreensível, nos interpela ainda.

## Parte I

### **Alguns marcos da doutrina da liberdade da vontade: Platão, Aristóteles, Agostinho, Kant e Schopenhauer**

Para compreender os fundamentos e o alcance da crítica de Nietzsche à doutrina da liberdade da vontade, este trabalho se remete a cinco filósofos que nos situam na sua evolução: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Kant e Schopenhauer. Da sua obra, destacamos alguns textos como foco de nossa análise: *A República* e o *Górgias*, de Platão; a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles; *O Livre arbítrio*, de Santo Agostinho; a *Fundamentação da Metafísica dos costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, de Kant; *O Mundo como vontade e representação* e o *Ensaio sobre o livre arbítrio*, de Schopenhauer.

Não pretendemos abordar as inúmeras questões e controvérsias suscitadas, seja pela obra desses filósofos como um todo, seja pela interpretação daqueles seus escritos aqui considerados. Não é tampouco nosso objetivo empreender uma história do conceito de vontade livre, trabalho já realizado alhures. Não poderíamos, ademais, reconstituir os passos da elaboração filosófica realizados entre cada um desses autores. Busca-se aqui, através da leitura cuidadosa dos textos elencados, todos eles de inegável importância na tradição filosófica em geral e na reflexão sobre a ação humana em particular, destacar os aspectos que nos conduzem à doutrina da liberdade da vontade, fundamentando a responsabilidade moral do homem.

Cumpramos ressaltar que este é um trabalho prévio ao cumprimento da tarefa a que se propõe a tese, qual seja, o exame da concepção nietzscheana de vontade livre.

Nietzsche se refere com grande frequência a três dos autores aqui abordados, quais sejam, Platão, Kant e Schopenhauer, aos quais contrapõe explicitamente construções da sua própria filosofia. Diferentemente, são poucas as referências a Aristóteles na obra publicada \_ as principais delas, aliás, relativas às concepções da *Poética* sobre a tragédia, e não à *Ética*. Santo Agostinho, por sua vez, praticamente não é mencionado

por ele. Contudo, nessa primeira parte, procuramos examinar textos e autores em si mesmos, levando em conta não as posições nietzscheanas a seu respeito, e sim a sua importância na constituição da doutrina da liberdade da vontade, contra a qual se insurgirá Nietzsche.

O conceito de vontade, ausente no pensamento dos antigos gregos, é criado e consolidado pela filosofia a partir do cristianismo. Uma importante contribuição que nos traz o exame dos textos citados consiste em verificar como esse conceito, inicialmente ausente da reflexão moral, torna-se posteriormente necessário para a fundamentação da responsabilidade e a justificação do castigo.

Entre os antigos gregos, antes da filosofia socrático-platônica, encontra-se uma concepção racionalista da ação humana, segundo a qual a perda da liberdade de escolha ocorre quando se age sob a influência do erro<sup>2</sup>. A ação se explica pela interação entre forças racionais e irracionais, sem necessidade da mediação de uma vontade da qual dependeria diretamente, constituindo o objeto do julgamento da conduta. Tal concepção relaciona-se à correspondência precocemente buscada pelos gregos entre a mente humana e o cosmos, ambos dotados da mesma ordem racional.

Platão, através da distinção entre mundo sensível e inteligível, encontra no segundo a ordem e a perfeição imutáveis que oferecem referências estáveis para a conduta humana. Em *A República*, a simetria que faz corresponder as três partes da alma às três classes da cidade e aos três tipos de constituições reproduz uma hierarquia na ordem do ser que deve sustentar a cidade ideal; o bem supremo define o valor das regras que a regem, conferindo existência ao mundo, e dando ao intelecto a razão que lhe permite conhecê-lo. No *Górgias*, a ordem do ser, referência para a justiça, deve refletir-se no discurso verdadeiro. A responsabilidade e o castigo, benéfico para aquele que o recebe, fundamentam-se na justiça fundada por uma ordem universal, cujo desconhecimento leva ao erro<sup>3</sup>. Nessa ética, que refere essencialmente a virtude ao conhecimento correto,

---

<sup>2</sup>É essa a interpretação dos comentadores com os quais trabalhamos, como Dihle, Vetö, Reale, dentre outros.

<sup>3</sup> A propósito de *A República* e do *Górgias*, como de outros escritos aos quais nos referimos nesta primeira parte do trabalho, a interpretação pode ser matizada e complementada por outros escritos do mesmo autor, ou por leituras diferentes de outros comentadores, tendo em vista o conjunto da obra. Para os nossos fins, entretanto, basta-nos situar concepções que podem ser encontradas em cada um dos textos considerados.

e o vício à ignorância, não há lugar para o conceito de vontade.

A fundamentação da responsabilidade do homem é o esforço empreendido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, levando em consideração vários aspectos ainda não abordados na reflexão filosófica anterior. A compulsão sob a qual uma ação pode ser realizada e a ignorância de certas circunstâncias que lhes são particulares por parte do agente são examinadas enquanto fatores que matizam a responsabilidade. A distinção entre o voluntário e o involuntário mostra-se insuficiente para a atribuição de louvor ou censura à ação, tornando-se necessário o conceito de deliberação \_ a *proairesis* \_ que deve anteceder a escolha. A distinção entre conhecimento teórico e inteligência prática permite romper com a identificação anterior entre o conhecimento da verdade e a ação correta.

Dessa forma, a *Ética a Nicômaco* prefigura o nascimento do conceito de vontade, que permanece todavia ausente dos textos antigos. A vontade, inerente a um conhecimento moral previamente adquirido, que precede a percepção intelectual do alvo da ação, distinguindo-se tanto do instinto quanto da escolha intelectual do seu objeto, surgirá no pensamento cristão.

A partir de uma concepção já presente no Antigo Testamento e secundada por Paulo, segundo a qual a virtude reside na obediência à vontade divina, por um ato de fé que independe do conhecimento, Agostinho aporta uma contribuição decisiva para o conceito de vontade. O mal, pertencendo ao não ser, inexistente na criação divina; apenas a má vontade do homem, a partir do pecado original, o introduz no universo, perturbando uma harmonia que o castigo, como sinal de justiça, vem restabelecer. Entretanto, se é voluntário, e portanto culpável, o movimento pelo qual a vontade se afasta de Deus, ela não tem como retornar por si mesma ao caminho correto, podendo fazê-lo apenas por Sua graça.

Em Kant, encontra-se a formalização mais rigorosa do conceito de vontade. A concepção de uma vontade autônoma, livremente submetida à lei moral, enquanto forma de uma legislação universal, desatrela a determinação da vontade por qualquer objeto que lhe seja exterior, seja sensível, seja racional. O imperativo categórico, válido para todos de idêntica maneira, enuncia racionalmente a regra das ações humanas.

Em Schopenhauer, a vontade, em seu empuxo cego e irracional, já não se identifica com a razão prática; contudo, mantém-se a distinção kantiana entre caráter sensível e inteligível, de tal modo que a liberdade, ausente no âmbito do agir, pode ser resgatada naquele do ser, justificando assim responsabilização e castigo. A aniquilação da vontade, tornada possível pela compaixão, torna-se a única saída ética possível para o homem.

A crítica nietzschiana à doutrina da liberdade da vontade, endereçando-se diretamente ou não a estes autores, nos remete a todos eles, pelo papel que tiveram na construção do conceito.

## Capítulo 1

### **Platão e Aristóteles: uma ética anterior à vontade**

Neste capítulo, após um breve esboço da concepção do ato moral anterior à filosofia socrático-platônica, abordaremos alguns aspectos da reflexão ética em Platão, que prescinde da categoria da vontade, e em Aristóteles, que a prefigura.

#### **1.1 A ação moral entre os antigos gregos**

A categoria da vontade, tal como a entendemos hoje, assim como nossas noções de livre escolha, responsabilidade e intenção, não tem lugar na antiguidade grega. Esse conceito, que denota volição, independentemente de sua origem na cognição ou na emoção, não encontra no vocabulário dos antigos gregos nenhuma palavra que lhe corresponda, sustenta Dihle (1982). Vernant (1999), indicando na acepção moderna de vontade a ideia do sujeito humano como centro de decisão e causa produtora de todos os atos que dele emanam, faz ver que não podemos atribuir retrospectivamente aos gregos esta noção. A vontade, diz Vetö (2005), é uma noção que os fundadores da filosofia antiga ignoram, só recebendo posição central num pensamento determinado pela religião cristã.

Para situar a história do conceito de vontade, Dihle ressalta a distinção entre as cosmologias grega e judaica. A primeira encontra uma ordem racional na mente humana e no universo, que se deve conhecer para agir em conformidade com ela. Na segunda, Deus faz o que quer; criando a partir do nada, é apenas por Sua benevolência que estabelece leis. Assim, no Antigo Testamento, a obediência, pressuposição da sabedoria, não deriva da cognição; não se trata de concordar intelectualmente com as intenções de Javé, aliás inacessíveis aos homens, e sim de valorizar o ato de aceitação, dele fazendo depender os padrões de conduta moral.<sup>4</sup> Conhecimento e sabedoria pressupõem um ato

---

<sup>4</sup> Certamente, observa Dihle (1982), já em Sófocles e Heródoto encontra-se a ideia de um limite imposto pelos deuses ao homem, que deve estar atento para a própria ignorância e imperfeição; contudo, enquanto ali o homem nunca sabe exatamente o que deve fazer, no Antigo Testamento as ordens de Javé são claras, ainda que possam parecer inexplicáveis. Também na tragédia grega se manifestava a inescrutabilidade dos desígnios divinos; a desobediência a eles, porém, decorria de uma cegueira intelectual, enquanto na

inicial de obediência, que não pode ser atribuído especificamente ao intelecto ou a emoção, no qual Dihle encontra alguns elementos do conceito de vontade posteriormente elaborado na filosofia cristã. Enquanto os gregos não dispõem de uma palavra para este conceito, já no Antigo Testamento, embora não se encontre uma terminologia fixa, algumas palavras, em certo contexto, significariam claramente uma vontade livre: o homem é tido como capaz de dirigir e formar a própria vontade, reagindo responsabilmente à vontade de Deus.

Diferentemente, a busca de uma legalidade na natureza que deve orientar a conduta humana é uma importante e antiga característica do pensamento grego. Segundo Jaeger (2001), um elemento essencial deste pensamento consiste na apreensão de uma lei intrínseca às coisas mesmas, dela fazendo derivar as normas para a vida individual e social. Para os gregos, observa Dihle, todas as coisas transcorrem segundo regras eternas, que o homem pode conhecer enquanto portador da mesma razão que ordena o universo.

Esse racionalismo, ainda segundo Dihle, manifesta-se também nas mais remotas explicações da ação humana entre os gregos. Já em Homero, muito antes da distinção entre corpo e alma, é decisiva uma primeira distinção, aquela entre forças racionais e irracionais. O impulso para a ação pode ser guiado pelo intelecto, ou mobilizado espontaneamente; neste último caso, porém, a ação trará maus resultados se o intelecto não intervir a tempo, fazendo valer os padrões morais vigentes. O comportamento humano explica-se, pois, pela distinção entre forças racionais e irracionais e a interação entre elas. A ação deriva do intelecto ou da emoção, não havendo necessidade de uma vontade da qual dependeria diretamente, à qual seria fundamentalmente referido todo juízo de uma conduta. Trata-se, segundo o autor, de uma ética essencialmente intelectualista<sup>5</sup>.

---

tradição judaica não importa se a intenção humana vem da emoção ou da razão, e sim se está ou não de acordo com a vontade divina.

<sup>5</sup> A concepção da ética intelectualista dos gregos, sustentada por Dihle (1982), é matizada em outras interpretações. Mondolfo (1953) cita autores que discordam da contraposição absoluta entre o objetivismo grego e o subjetivismo cristão, situando do lado do primeiro o intelectualismo, do lado do segundo o voluntarismo. Para esse autor, Joel e Farrington encontram um certo subjetivismo já na filosofia pré-socrática. Segundo Hegel, Sócrates faria um convite à interioridade, ao situar, contrariamente à moralidade anterior, a medida do justo e do ético na consciência moral. Também Jaeger destaca a distinção entre o humano objetivo, enquanto sociedade e leis, e o humano subjetivo, enquanto eu interior, que se introduz com Sócrates e os sofistas. Mandolfo cita ainda Bréhier, para o qual não há mudança de orientação filosófica introduzida pelo cristianismo nascente, sendo freqüentes no mundo grego antigo a necessidade de vida interior, a consciência do pecado e a prática do exame de consciência. Por outro lado, observa Mondolfo, quando se caracterizam os moralistas antigos pela redução da norma

Entre os gregos, certas ideias ou ações inexplicáveis dos homens são remetidas à intervenção divina na conduta humana. A principal forma de intervenção divina é a *ate*, provocando no homem uma loucura parcial e temporária, a *harmatia*, que o leva a agir erroneamente. Segundo Dodds (1988), trata-se de um erro inexplicável que afeta a compreensão do agente. Dihle faz ver que, em Homero, mesmo quando a motivação da ação muda pela intervenção dos deuses, esta tem por objeto os atos de cognição e deliberação.

A atribuição da origem do erro a uma potência externa não pretende significar, ao menos inicialmente, um castigo por uma culpa: na *Iliada*, a *ate* que perturba a compreensão de Agamenon não o pune por algum ato culpável anterior. Entretanto, ele não é isento da responsabilidade pelas faltas cometidas sob o império da *ate*. Dodds cita como exemplo suas palavras ao referir-se ao agravo feito a Ulisses: “Não fui eu que causei este ato, mas Zeus, o destino, as Erínias colocaram uma *ate* selvagem na minha compreensão”. Contudo, embora alegando não ter sido ele próprio a causa de sua ação, nem por isso deixa de oferecer reparações ao adversário.

Ainda segundo Dodds, com a crescente moralização da cultura grega, a *ate* passa a ser interpretada como castigo ou instrumento da ira divina, resultando da justa indignação dos deuses diante da arrogância dos homens. As Erínias, outrora os agentes pessoais através dos quais se realizaria a *moira* ou destino como o quinhão de alguém, entendido como “o que tem de ser”, como obrigação ou necessidade, tornam-se, a partir de Ésquilo, agentes da vingança e do castigo. A concepção orfista de uma alma imortal que se reencarna sucessivas vezes explica mais satisfatoriamente a justiça divina: não há uma alma inocente, os sofrimentos humanos são auto-impostos.

O valor ético da justiça, na leitura de Jaeger (2001), cresce ao longo da civilização grega, ao mesmo tempo em que aumenta a ênfase sobre a responsabilidade do homem. Certamente, os deuses eram aliados ou adversários imprevisíveis, cujas ações não derivavam de uma regra justa, e sim de seu próprio capricho, como faz Atenas ao enlouquecer Ájax. Contudo, observa Dihle, os gregos buscam precocemente uma

---

ética à conformidade com a natureza universal, não se deve esquecer que a mesma ideia apresenta-se em várias formas na filosofia moderna: em sistemas materialistas, como Hobbes, panteístas, como Spinoza, espiritualistas, como Leibniz, ou evolucionistas, como Spencer; mesmo nas doutrinas religiosas e filosóficas da predestinação, como em Santo Agostinho, pode-se reconhecer uma submissão do sujeito ético e de seu arbítrio a um poder transcendente.

regularidade e uma confiabilidade da regra divina sobre o mundo, como se vê quando Homero explica as peripécias da guerra de Troia como resultantes do plano de Zeus. Hesíodo, no final do século VIII, foi o primeiro a fazer de Zeus um deus que regulava o mundo conforme a justiça. Esse princípio de regulação cresce em valor na Jônia do século VI, com o surgimento do Estado jurídico, ao qual se liga intimamente, por sua vez, o nascimento da filosofia. Sólon, como Hesíodo, concebe claramente a idéia de uma legalidade intrínseca à ordem social, justamente na época em que os filósofos jônicos começam a buscar uma lei estável do devir eterno da natureza. Os poetas líricos enfatizam a noção de limite, ou justa medida, considerada por Reale (1994) como a conotação mais peculiar do espírito grego. Por conseguinte, observa Dihle, quando a filosofia volta-se para os problemas morais e sociais no século V, procura encontrar padrões de conduta moral que sejam tão confiáveis quanto as regras da ordem cósmica

Entretanto, a ênfase na responsabilidade do homem apresenta-se na *Odisséia*, observa Jaeger, quando Zeus censura os mortais por atribuírem aos deuses todos os males dos quais eles próprios são os autores. Mais tarde, Sólon, atribuindo à culpa dos homens boa parte daquilo que os heróis homéricos colocavam ainda na mão dos deuses, traz como idéia política fundamental o problema da participação do homem em seu próprio destino. Em Anaximandro, desenvolve-se a ideia de uma legalidade intrínseca da natureza, não no sentido moderno de lei natural, mas enquanto justificção da ordem do mundo: o conceito de causa, *aitia*, fundamental para este novo pensamento, coincide originariamente com o de culpa, representando, assim como os conceitos de *cosmos* e *dike*, uma transposição da ordem jurídica para o acontecer natural.

Do ponto de vista jurídico, enquanto a estrita solidariedade familiar entre os antigos gregos favorecia a admissão da culpa herdada, o crescimento dos direitos individuais leva a lei a reconhecer que o homem só é responsável por seus próprios atos. Já no século V, o culpado, ou *harmaton*, torna-se o *adikon*, ou seja, aquele que, de forma deliberada e sem coação cometeu um delito. No marco da elaboração de um novo pensamento jurídico, a tragédia ática, segundo Vernant (1999), revelaria a inquietação suscitada pela condição do homem enquanto agente, através do conflito das novas idéias com uma tradição religiosa e moral da qual já se distinguem, sem todavia se destacarem completamente dela. Contudo, mesmo no drama ático, sustenta Dihle, em que a análise psicológica encontra-se altamente desenvolvida, prevalece esta explicação do

comportamento humano em termos de interação entre forças racionais e irracionais, que podem reforçar-se ou invalidar-se mutuamente, sem lugar para o conceito de vontade.

As tragédias de Eurípides, em suas relações com o movimento sofista, expressariam uma nova etapa desse percurso, refletindo as novas inquietações de sua época. A harmonia entre as leis cósmicas e as leis morais parece desfazer-se, abalando a crença na justiça. A crise da aristocracia e dos valores tradicionais, o enfraquecimento da coesão da cidade e da disciplina social, as viagens que possibilitam as comparações entre diferentes povos e suas leis contribuem para a introdução do relativismo na reflexão moral. Os critérios morais representados pelos costumes já não são suficientes para orientar a ação; aquilo que parecia eternamente válido já não o é. A norma jurídica, convencional e arbitrária, opõe-se à lei da natureza.

Esse relativismo se manifesta em Protágoras, ao considerar o homem como medida de todas as coisas, negando valores morais absolutos. Para Górgias, não há verdade absoluta a ser encontrada, de modo que a palavra pode prescindir do verdadeiro para exercer seu poder de persuasão. A problematização feita pelos sofistas, ao contrapor lei humana e lei natural, assume feições até mesmo opostas, observa Reale \_ por exemplo em Hípias, que defende a igualdade dos homens, e Cálicles, que sustenta o direito dos mais fortes. Na ausência de uma referência estável para a conduta moral, a palavra adquire um poder ilimitado, pois duas idéias contrárias podem encontrar argumentos igualmente fortes.

Esse poder da palavra enquanto capaz de afirmar coisas opostas acaba por esvaziá-la, porquanto nenhum fundamento garante a sua verdade. O antigo conceito de direito perde sua autoridade moral. A simples obediência à lei torna-se insuficiente, tornando-se necessária uma nova fundamentação da moralidade, empreendida pela filosofia socrático-platônica.

## **1.2 Platão: conduta moral e discurso verdadeiro**

Pretende-se abordar aqui dois aspectos do pensamento platônico, em sua reflexão sobre a justiça. Um deles diz respeito à equação que identifica conhecimento e virtude, segundo a qual a conduta justa deve orientar-se pela mesma razão da ordem universal que se reflete e reproduz na razão humana. O outro concerne à importância terapêutica

atribuída ao castigo, reforçada pela noção de imortalidade da alma e de uma vida após a morte do corpo. Inicialmente, contudo, vejamos a relação, no pensamento platônico, entre conduta moral e discurso verdadeiro.

Ao problematizar a universalidade da lei, os sofistas o fizeram solapando a palavra em sua capacidade de trazer inequivocamente à luz o verdadeiro. Assim, a nova filosofia exige um resgate da linguagem que venha salvá-la da ambigüidade e do vazio: sendo única e incontroversa, a verdade deve poder expressar-se através do discurso correto.<sup>6</sup>

Já na *Apologia*, se os saberes questionados por Sócrates são falsos, é porque não conseguem apresentar seus próprios fundamentos, sendo instintivos ou espontâneos, e não racionais. Exigindo que o saber se prove sob a forma de uma argumentação claramente expressa, Sócrates ironiza os artifícios dos discursos típicos do tribunal, capazes de convencer seus ouvintes das maiores falácias, privilegiando a forma simples do discurso como a mais adequada para expressar a verdade.

Enquanto a dialética busca definir as regras do discurso verdadeiro, que favorecem as aquisições da inteligência, o corpo, sobretudo no *Fédon*, é apontado como obstáculo neste caminho: buscando a satisfação, ainda quando não coincide com o bem, sucumbe facilmente ao engano. Formula-se ali pela primeira vez a distinção entre duas classes de realidade \_ uma visível e outra invisível \_ da qual é correlata a distinção corpo e alma. Da primeira, fazem parte as ideias imateriais às quais temos acesso pela inteligência, como aquelas da igualdade, da beleza, da bondade; da segunda, as coisas percebidas pelos sentidos, como homens, cavalos, roupas, etc, que se modificam incessantemente. A inteligibilidade, a simplicidade, a identidade consigo mesmo, são as características do mundo inteligível. A imortalidade da alma, afirmada logo a seguir, relaciona-se estreitamente ao estabelecimento da distinção entre as duas espécies de realidade (*Fédon*, 78-79).

Uma característica essencial do verdadeiro é a sua imutabilidade, que impede o engano. As ideias não são simples pensamentos ou representações, mas entidades ou substâncias: representam o verdadeiro ser, a essência e o modelo das coisas. Como existem em si e por si, o belo e o verdadeiro não o são apenas relativamente a um

---

<sup>6</sup> A legalidade do universo, orientadora da conduta, que deve agora ser estabelecida através de uma racionalidade mais rigorosa, exige para tal, segundo Chatelêt (1965), um discurso integralmente justificado.

sujeito particular, mas para todos; tampouco são arrastadas pelo devir, que enfeia o belo, e sim imutáveis<sup>7</sup>.

A relação dessa divisão entre sensível e o inteligível relaciona-se não só com a possibilidade de conhecer uma ordem verdadeira do universo, da qual participa a alma imortal, mas também visa estabelecer sua relação com o bem. Ainda no *Fédon*, a contradição de Anaxágoras é criticada: dizendo ser o espírito a causa de todos os seres, substitui todavia sua ação pelo éter, a água, o ar, enfim por uma causalidade mecânica e material, não explicando, conforme esperara Sócrates, a causa e a necessidade das coisas segundo o melhor, numa ordem estabelecida pela inteligência (*Fédon*, 97).<sup>8</sup> A virtude, portanto, nessa perspectiva, significa não apenas a forma racional de conduta, mas um reconhecimento do significado final do universo.<sup>9</sup>

Examinaremos a seguir, em *A República* e no *Górgias*, a concepção de uma legalidade natural e de uma justiça determinadas pelo bem como referência para a ação humana, e a necessidade de estabelecer os critérios de um discurso verdadeiro para ter acesso a ela.

### 1.2.1. Saber e justiça em *A República*

Em *A República*, segundo Trasímaco, a justiça é a conveniência dos mais fortes; a lei, longe de seguir um modelo natural, é construída segundo os interesses de quem governa, possuindo, portanto, a força de fazê-la valer. Logo, o que o mais fraco receia não é o mal que seria representado pela prática da injustiça, mas os riscos de sofrer os seus efeitos (R, 343). Mais adiante, Glauco e Adimanto dizem que os homens, ao consentir num acordo mútuo, constituindo as leis, fazem-no pelo temor de sofrer a injustiça, e não pelo respeito à prescrição de uma ordem natural que não a admitiria; segundo o exemplo do anel de Gíges, a certeza da impunidade autoriza a ação injusta. (R, 359-360). A conduta é determinada apenas por preocupações e riscos relativos aos interesses humanos, não legitimados por nenhuma referência a uma ordem superior que

<sup>7</sup> Com a descoberta do supra-sensível, diz Reale (1990), Platão busca a justificação última da ética num conhecimento do ser e do cosmos.

<sup>8</sup> Nesta crítica ao mecanicismo da filosofia da natureza, incluindo Anaxágoras, que aparentemente teria rompido com ele, sem todavia escapar aos seus impasses, Sócrates, segundo Reale, busca uma articulação estrutural entre inteligência e bem.

<sup>9</sup> O problema do conhecimento, diz Cornford (1977), é principalmente o problema de conhecer o que é a virtude, de forma tal que o conhecimento soberano do bem e do mal deve ter por objeto critérios que sejam universal e absolutamente válidos.

os transcenda. Diferentemente, Sócrates sustenta a ideia de uma legalidade natural que a cidade justa deve imitar e fazer valer.

Tal ideia se manifesta muito especialmente na noção de função. Um dos principais argumentos com os quais Sócrates combate a concepção contingente da lei é aquele segundo o qual cada coisa tem função que lhe é própria, entendendo por tal aquilo que ela executa melhor do que qualquer outra, pela virtude que a caracteriza (R, 352-353). A ideia de que cada coisa tem uma função que lhe é própria e para a qual foi feita, cuja realização representa a sua virtude, será estruturante da definição socrática da justiça. Na associação entre os homens da qual nasce a cidade, cada um faz uma parte diferente conforme sua natureza. A afirmação de que o governo é a função própria da alma (R, 353) já antecipa o paralelo entre governo da alma e governo da cidade, em torno do qual se desenvolve o livro. Assim como cada coisa tem uma função, cada cidadão tem seu ofício, representando as três classes que compõem a cidade: os governantes, os guardiões e os artífices. A essas três classes, correspondem as três partes da alma — a racional, a irascível e a concupiscente; segundo estas, ordenam-se as diferentes constituições. A simetria da construção de *A República*, em que as categorias sociais da cidade, as partes da alma e as constituições encontram-se em analogia umas com as outras, traduz a ideia de um cosmos também pautado pela harmonia e pela ordem, que a vida individual e social do homem deve imitar.

Admite-se a concepção de uma alma dividida e contraditória consigo mesma, portanto palco de conflitos; contudo, deve-se buscar manter a alma, assim como a cidade, segundo a ordem que lhe é naturalmente própria. Enquanto a sabedoria é a virtude do governante, a coragem a do guardião, e a temperança o acordo quanto ao governo do melhor sobre o pior, o homem justo é aquele que reúne harmoniosamente os três elementos em si mesmo, assim como os termos baixo, alto e intermédio numa proporção musical (R, 443). Ao estabelecer que cada um deve ocupar uma única função, enquanto a mais adequada à sua natureza, sem cuidar das funções dos demais, já se havia estabelecido o que é a justiça: é a posse do que pertence a cada um, e a execução do que lhe compete (R, 433) — acarretando, portanto, uma responsabilidade e um dever.

Quando, ao longo do diálogo, Sócrates aponta a necessidade de que os reis sejam filósofos, surge a questão de verificar quais são os verdadeiros filósofos, distinguindo-os dos falsos. Aos primeiros destina-se a ciência, que tem o ser como objeto; os segundos são amigos da opinião, cujo objeto participa do ser e do não ser (R, 480). Daí, a longa e difícil educação que se exige para o rei-filósofo. A música e a ginástica,

suficientes para os guerreiros, não lhes bastam; tais atividades não são como a ciência, que leva a alma do mutável ao imutável. Ressurge aqui a divisão entre o mundo visível e inteligível, agora comportando subdivisões. O mundo visível inclui os seres vivos, plantas e artefatos, objetos da fé; e também sombras, reflexos, imagens, objetos da suposição. No mundo inteligível, o raciocínio que vai das hipóteses à conclusão, usando os objetos como imagens, como é o caso da geometria, concerne ao entendimento; aquele que vai das hipóteses ao princípio, sem servir-se de dados sensíveis, diz respeito à inteligência, constituindo a dialética, a mais alta operação do pensamento (R, 509-511). Assim, a realidade mesma do objeto que se estuda torna-se tanto maior quanto mais se avança nessa gradação; ao mesmo tempo, quanto mais real é o objeto em si mesmo, mais se torna passível de ser conhecido, e maior é a racionalidade do conhecimento exigido. No cume, encontra-se a suprema ideia do bem, que está acima e além da essência: não só confere valor às virtudes e existência aos objetos, como também ao intelecto a possibilidade de conhecê-los (R, 509).

A prolongada educação dos filósofos-governantes começa por conhecimentos técnicos, ou científicos, na acepção moderna da palavra. Estes não devem, porém, ser buscados por suas aplicações práticas, e sim pelas interrogações teóricas que propiciam. O exame dos números, mostrando a mesma coisa ao mesmo tempo como unidade e como ilimitada em sua multiplicidade, apresenta uma contradição que leva a alma a indagar-se quanto à unidade em si; o estudo da geometria é necessário por tratar daquilo que existe sempre; o da astronomia, porque os astros servem de exemplo para o estudo do invisível, e assim por diante. Esse trabalho ingente constitui apenas, porém, o prelúdio da ária; esta é a dialética, definida como a apreensão da essência de cada coisa apenas pela razão, até chegar à ideia do bem, chegando assim ao limite do inteligível (R, 525-532). A concepção do filósofo-legislador fundamenta-se, portanto, em sua capacidade “de olhar para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis aqui na terra sobre o belo, o justo, o bom”. Assim, aprimora-se a concepção intelectualista da virtude, que faz da inteligência a condição última da moralidade, através da qual se realiza o mais alto grau de inteligibilidade que comporta a nossa natureza.<sup>10</sup>

### **1.2.2 Ordem das coisas e ordem do discurso no *Górgias***

<sup>10</sup> Trata-se, segundo Robin (1947), de saber ou ignorar a relação que liga sua atividade a um ideal transcendente de perfeição.

A distinção do discurso falso e do discurso enganador é um tema especialmente presente na discussão sobre a justiça ao longo do *Górgias*, onde a noção de uma ordem natural que regula a justa conduta encontra, igualmente, importante lugar.

A retórica, admite quase ingenuamente Górgias no início do diálogo, é a mais bela das artes, porque ensina a produzir a persuasão nas almas, tornando os homens capazes de dominar os outros (G, 453). Sócrates, entretanto, distingue dois tipos de persuasão: aquela que produz crenças, verdadeiras ou não, e aquela que produz conhecimentos, necessariamente verdadeiros. O retórico produz apenas crenças: quando persuade o tribunal e a assembleia, a multidão enfim, quanto ao justo e o injusto, ele não sabe, e na verdade não quer nem precisa saber nada sobre o que diz, encontrando-se a esse respeito na mesma situação de seus ouvintes (G, 454-457).

A retórica, portanto, no *Górgias*, não é considerada por Sócrates uma arte, mas apenas um *savoir-faire*, para produzir prazer e satisfação. As artes produzem um bem estar verdadeiro, relacionado ao que é bom, diferindo das práticas de lisonja e adulação, que produzem um bem estar aparente, ligado ao que é apenas agradável. As primeiras estão relacionadas a um conhecimento verdadeiro; as segundas dependem da simples conjectura, carecendo de razão e não tendo noção dos seus meios e causas. Enquanto o julgamento do corpo não permite distingui-las, assemelhando-se à criança que prefere um cozinheiro a um médico, a alma pode fazê-lo, encontrando na razão das coisas a sua própria razão (G, 463-465).

Cálicles propõe distinguir entre o que é belo por natureza e o que é belo segundo a lei, afirmando que natureza e lei muitas vezes se opõem. Apenas segundo a lei, feita pelos fracos e numerosos em defesa dos seus interesses, é feio cometer injustiça; para a natureza, o feio consiste em sofrê-la, pela incapacidade de defender-se a si mesmo e a seus amigos. Enquanto os fracos contentam-se em ter tanto quanto os outros, e portanto consideram injusto que alguns tenham mais, os fortes seguem a justiça da natureza, que lhes ordena o domínio sobre os fracos; convêm-lhes a felicidade, que consiste no gozo de todos os bens e a satisfação de todos os apetites (G, 483-484).

Nos diversos argumentos que Sócrates contrapõe aos de Cálicles, destacaremos aquele que situa a ordem como referência para a justiça, ou seja, como forma de tornar melhor a obra que se faz. Tal referência já atua no próprio discurso: quando o homem visa o bem naquilo que diz, não fala ao acaso, mas sim fixando seus olhos sobre um

objetivo preciso. Também o pintor e o arquiteto, em suas obras, propõem-se a uma ordem ao colocar cada coisa em seu lugar, ajustando-as entre si para obter um certo arranjo (G, 503-504). No caso do corpo, o estado que resulta desta ordem é a boa saúde. Quanto à alma, as formas pela qual realiza a ordem que lhe é própria representam o que se chama de “legítimo”, ou de “lei”; dos homens que a respeitam, se diz que têm uma conduta ordenada, nisso consistindo a justiça e a temperança (G, 504). Portanto, divergindo da posição de Cálicles segundo a qual lei e natureza se opõem, numa relação de poder em que ora vence a natureza, favorecendo os fortes, ora vence a lei como reação a ela, protegendo os fracos, a legalidade a que se refere Sócrates diz respeito à ordem intrínseca às coisas mesmas, ordem que se encontra tanto no bom discurso como na boa casa, no bom barco, na boa alma, representando a lei e justificando a obediência que lhe devemos<sup>11</sup>.

Ora, esta ideia de uma legalidade intrínseca ao cosmos, que pode assegurar-nos o acesso ao verdadeiro e sua identificação com o bem, necessita, para transmitir-se, de um discurso racional, diferente daquele que nos dita a simples opinião. A necessidade de construí-lo corresponde à própria ideia da ordem que ele deve refletir.

Quanto à forma de fazê-lo, Sócrates nos ensina: não os discursos longos e artificiais, que seduzem pelo efeito das belas frases, hipnotizando os ouvintes; e sim as perguntas e respostas empreendidas metodicamente, de tal forma que um dos interlocutores aceite como verdadeiro o que sustenta o outro se não se mostra capaz de estabelecer o contrário. Contudo, observamos, ao longo da acirrada discussão do *Górgias*, apesar de todos os argumentos usados por Sócrates, não parece ao leitor que seus oponentes saiam realmente convencidos. Segundo Polos, Górgias admitiu que o orador deve conhecer e ensinar o justo e o injusto apenas por acanhamento, não ousando confessar o contrário (G, 461); para Cálicles, Polos cometeu erro semelhante ao admitir que a injustiça é feia, cedendo assim ao temor de perder a consideração dos homens (G, 482). Polos e sobretudo Cálicles algumas vezes se recusam a continuar, só o fazendo às instâncias dos demais, e de forma propositalmente zombeteira. Parece-lhes inconcebível o que diz Sócrates, por irrefutáveis que sejam seus argumentos: embora não convenha a Cálicles

---

<sup>11</sup>Assim, a ordem que dá seu nome ao cosmos é do mesmo tipo daquela que dá sua estrutura ao trabalho do artesão e do artista; não se trata de uma realidade que duplica outra, e sim que é sua fonte, observa Schuhl (1954). No *Timeu*, segundo o mesmo autor, a defesa de uma idéia cara aos pitagóricos, qual seja, a de que a natureza é construída sobre uma armadura matemática que compete ao sábio reencontrar, veio inspirar os mestres clássicos da ciência moderna, sobre os quais exerceu grande influência, como é o caso de Galileu.

sustentar o cinismo de suas opiniões, isto não o impede de mantê-las. Ou seja, observamos, nem sempre o discurso é capaz de transmitir de forma convincente para todos a ordem que deveria refletir.<sup>12</sup>

Por outro lado, se o discurso mais rigoroso não convence necessariamente quanto à verdade do ser que deve transmitir, ele pode talvez criá-la, fazendo-a valer como tal. A cidade descrita na *República* não se encontra em parte alguma da terra; embora possa ter no céu o seu modelo para que a imitemos, por hora, admite Sócrates, está fundada unicamente em palavras. De qualquer forma, “nada importa que a cidade exista em algum lugar, ou venha a existir, porquanto é por suas normas e pelas de mais nenhuma outra, que ele [o homem de entendimento] pautará a sua conduta” (R, 592). A fundação em palavras, destarte, parece um alicerce suficientemente forte para fazer existir algo de essencial: a oferta de normas imutáveis que devem pautam o comportamento humano.

### 1.2.3 Castigo e recompensa

Cabe destacar, a propósito da concepção platônica de justiça, o lugar conferido ao castigo. Considerado benéfico ou terapêutico para aquele que o sofre justamente, ele se justifica não apenas nessa vida, mas também naquela que aguarda a alma após a morte do corpo.

Enquanto o mito do anel de Gíges, na *República*, quer mostrar que o homem injusto é mais feliz, desde que permaneça impune, e Polos, no *Górgias*, afirma que ele só será infeliz se for castigado, Sócrates sustenta, pelo contrário, que será menos infeliz se o for (G, 472-4). Sendo justo sofrer pena em virtude de uma falta, age justamente aquele que pune, e sofre também justamente quem a recebe. O homem punido com razão daí aufere vantagem, pois sua alma liberta-se da injustiça. Assim como a medicina livra o corpo da doença, embora de maneira dolorosa, também o castigo livra a alma através da dor. Não há infelicidade maior do que aquela trazida pela injustiça para a alma daquele que a comete: eis por quê o tirano Arquilau, longe de ser o mais feliz dos homens por sua impunidade após os crimes cometidos, como pretendem os interlocutores de Sócrates, seria antes o mais infeliz deles (G, 476-79).

---

<sup>12</sup>Como assinala Chatêlet (1974), o discurso integralmente justificado deve corresponder a uma organização das essências, de tal forma que não seja apenas uma ordem de razões, mas também uma ordem do ser.

Deve-se sublinhar ainda o lugar ocupado pela imortalidade da alma e as punições e recompensas recebidas na vida após a morte na fundamentação da exigência de uma vida virtuosa. Esse lugar varia em diferentes diálogos, adquirindo importância crescente. Podemos vê-lo claramente na trilogia relativa à condenação de Sócrates, na *Apologia*; à sua aceitação da sentença, no *Crítion*; e à sua morte, no *Fédon*. A *Apologia* mostra-nos Sócrates diante do tribunal, apresentando como pauta de sua conduta o seguimento das ordens divinas. No *Crítion*, justifica sua aceitação da sentença pela obediência às leis da cidade. Apenas no *Fédon*, porém que se encerra com o cumprimento da pena de morte, apresenta-se um Sócrates cujo destemor diante da morte explica-se por sua convicção quanto à imortalidade da alma.

Sócrates afirma sua crença numa vida depois da morte, conforme reza a tradição. Contudo, a essa crença, busca somar uma demonstração racional, através das provas da imortalidade da alma. Não se pretende recapitulá-las aqui. Basta lembrar que tal imortalidade é afirmada, no *Fédon*, após o estabelecimento da distinção entre as duas classes de realidade, a invisível e a visível. A importância do cuidado da alma encontra aqui justificação por sua pertinência à realidade imutável, à qual se relaciona sua essência imortal. Em *A República*, a imortalidade da alma é reafirmada, e mais uma vez empreendida a sua demonstração. Ao fazê-lo, Sócrates considera já estabelecido que a justiça em si mesma é a coisa melhor para a alma, recebendo ou não reconhecimento e recompensa pelos homens. Os deuses amam os justos e não os negligenciam, cuidando de que sejam recompensados já nessa vida, e de que sejam punidos os injustos (R, 613). Entretanto, não são essas as recompensas máximas da virtude: os bens recebidos nesta vida nada são em comparação com aqueles que aguardam o homem justo após a morte (R, 614). Por conseguinte, a imortalidade da alma, estreitamente ligada ao merecimento de prêmios e castigos ao longo da eternidade, também reiterada no *Górgias* e no *Fédro*, dentre outros diálogos, mostra sua importância na fundamentação socrática da justiça.

Os dois termos dessa doutrina são apresentados de forma diferente: enquanto a imortalidade da alma é objeto de argumentos racionais que pretendem prová-la, a existência de recompensas e castigos após a morte, assim como seu conteúdo e teor, são costumeiramente ilustrados através do recurso ao mito. Platão descreve prêmios e penas de diferentes maneiras em diferentes diálogos, repetindo alguns elementos e modificando outros. As almas justas ou injustas recebem castigo ou recompensa nas

encarnações futuras, seja em corpos de homens ou de animais. A ida da alma virtuosa para lugares privilegiados é constantemente reiterada, quer sejam eles a verdadeira superfície da terra, no *Fédon*, as Ilhas Bem Aventuradas do *Górgias*, o Hiperurânio do *Fedro* ou o céu da *República*. Aquelas que cometeram faltas graves caem no abismo do Tártaro \_ encontrando-se presente a ideia de um castigo eterno, aplicado àqueles que cometeram faltas irremediáveis.

A existência de um julgamento após a morte é afirmada no relato de Er, o armênio (R, 615), onde se descreve um lugar divino onde estão sentados os juizes, prescrevendo às almas dos justos que subam, e às dos injustos, que desçam. No *Górgias*, o tema do julgamento é desenvolvido num outro mito, segundo o qual os homens, outrora julgados vivos, por outros homens vivos, passam, por decreto de Zeus, a ser julgados despídos, sem o invólucro do corpo que disfarce as marcas da injustiça em suas almas (G, 523-526).

A justiça inerente ao destino das almas é reforçada pelo destaque à responsabilidade pela escolha moral, tal como se encontra em *A República*. Ao tratar das mentiras sem nobreza dos poetas, Sócrates sustenta que podemos atribuir aos deuses a causa dos nossos bens, mas não dos nossos males. Parecem-lhe absurdas as palavras de Homero, segundo as quais Zeus distribui a quem quer destinos bons e maus; ou as de Ésquilo, ao dizer que Deus faz surgir uma falta no homem quando quer arruinar uma casa. Sendo bom, o deus não pode ter sido causa de desgraças para ninguém. O poeta não deve dizer que é desgraçado aquele que expia a pena, atribuindo ao deus a autoria da desgraça; e sim, pelo contrário, que os maus precisam de castigo, recebendo, pela expiação de seu crime, um benefício do deus (R, 379).

Essa ideia é reiterada no livro X de *A República*, a propósito da escolha entre os modelos de vida que as almas devem efetuar. Embora se apresentem escolhas mais sedutoras, a melhor delas consiste numa vida justa \_ para a qual estão mais aptas as almas que estudam a filosofia. O fator da sorte não está ausente, pois as almas sorteadas primeiro têm maior número de opções; contudo, mesmo quem vier em último lugar terá uma vida agradável se souber escolher, sendo determinante para tal o que se aprendeu na encarnação anterior. Feita a escolha, a alma fica ligada a ela pela necessidade. Contudo, tal obrigação só se instaura após uma escolha pela qual a alma é responsável,

conforme anuncia Laquésis: “A responsabilidade é de quem escolhe; o deus é isento de culpa” (R, 617).

Sócrates preconiza certa reserva diante destas histórias, como faz ao dizer no *Fédon*: “Pretender que tais coisas sejam realmente tais como as descrevi, não será coisa de um homem de bom senso” Acrescenta, contudo: “Mas acreditar que algo semelhante venha a acontecer com as almas e seu destino \_ uma vez que esta é imortal, como é evidente \_ eis a opinião que parece boa e digna de confiança” (*Fédon*, 114). Ou seja, uma vez estabelecida a imortalidade da alma, é certo que as almas virtuosas receberão prêmios, e as más, castigo, não importando se consistem exatamente naqueles que nos relatam os mitos.

Vale observar que, sem a doutrina da imortalidade da alma e dos castigos e recompensas que sofre, a fundamentação da justiça em Platão permaneceria incompleta: o empreendimento de uma vida justa, por mais conforme que seja à racionalidade da ordem das coisas, adquire seu pleno sentido sobretudo a partir do momento em que castigo e recompensa são incluídos nesta mesma ordem.

#### **1.2.4 Ninguém erra de propósito?**

O profundo enraizamento na cultura grega do adágio socrático segundo o qual ninguém erra voluntariamente é ressaltado por Dihle (1982). Na filosofia platônica, prevalece a abordagem intelectualista da ação, em que o veredito moral passa pela escolha dos meios e fins, mas nunca pela intenção ou inclinação enquanto tal. A liberdade de escolha consiste em perceber adequadamente a realidade, atuando conforme esta percepção, enquanto a perda de liberdade consiste em agir sob a influência do erro. Sendo o universo racional, a ação humana será considerada boa se concorda com esta ordem, conforme a percepção do seu intelecto. Se as pessoas erram mesmo sabendo o que é melhor, é que a paixão prevaleceu sobre a razão, impedindo o homem de usar o conhecimento de que a razão o provê. A redução da capacidade cognitiva, portanto, é a causa primeira do ato imoral.

O autor nos chama a atenção para a justificativa por Platão, no *Protágoras*, do adágio segundo o qual ninguém erra de propósito: ninguém visa algo errado no momento em que age, mas só a razão pode dizer se o objeto visado tem valor. Quem

erra não sabe realmente o que quer enquanto ser racional; ninguém erra quando realmente sabe o que é melhor. A mesma questão é abordada no *Górgias*: os homens querem aquilo que fazem, ou querem a coisa em vista da qual fazem o que fazem? Logo, é em vista do bem que fazemos qualquer coisa, de tal forma que o problema ético consiste em identificar o que é o bem, por uma operação essencialmente intelectual.<sup>13</sup> Ora, ao tomar a virtude como aquisição racional, toda tentativa de defini-la conduz a problemas epistemológicos, como aquele que consiste na identificação entre conhecimento técnico e conhecimento moral, conclui Dihle. Podemos vê-lo num outro trecho do *Górgias*, acrescentamos, onde Sócrates diz que não se pode conhecer a justiça e não ser justo; torna-se justo aquele que a aprende, de forma análoga àquela pela qual quem aprende música torna-se músico (G, 460), sendo o aprendizado de uma virtude análogo àquele de uma técnica.

Na ausência de inteligência, fazer o que se julga bom é um mal. Segundo diz Sócrates, quem realmente conhece o bem não pode desejar outra coisa; ao proceder erradamente, o indivíduo pode fazer o que lhe apraz, mas não o que deseja. Contudo, o fato de que a má escolha resulte da ignorância não exime o agente da responsabilidade nem do castigo subsequente. A justificativa do castigo, como vimos, reside na escolha incorreta, pela qual o homem é responsável.

Segundo Dihle, nem Platão nem seus sucessores introduziram o fator isolado da volição ou da intenção em sua doutrina da ação humana; o problema é sempre o de como pode a razão tornar-se o fio condutor da vida moral<sup>14</sup>. Ora, essa psicologia não resolve o problema de saber se, e neste caso por quê, as pessoas erram de propósito \_ problema que não poderá ser resolvido enquanto a virtude for entendida apenas como uma aquisição do intelecto, pela qual a razão se mostra superior à emoção.

Quando se consegue distinguir o verdadeiro do falso, a vontade, ou desejo \_ *bontesis* \_ se orienta na direção do que é bom, numa forma peculiar de desejo da alma, observa Schuhl (1954). Ora, devendo ser precedida pela cognição, essa orientação da vontade, ou do desejo, não corresponde, segundo Dihle, à concepção da faculdade da vontade tal

<sup>13</sup> Contudo, se o argumento soa convincente, prossegue Dihle (1982), é porque Platão pressupõe uma clara distinção entre meios e fins da ação, sem todavia discuti-la plenamente.

<sup>14</sup> Pode-se encontrar em Platão, ressalta Dihle (1982), uma outra doutrina que difere do rígido intelectualismo socrático: a teoria de Eros, segundo a qual todos os seres, em sua imperfeição, têm um impulso inato para o mais perfeito, sendo o progresso moral, assim como o intelectual, movido pelo amor das belas coisas, de tal forma que a intenção permeia o todo da realidade. Contudo, observa esse autor, ainda assim o filósofo permanece ainda muito distante do conceito de vontade.

como a veremos desenvolver-se de Santo Agostinho a Kant, prefigurada, dentre outros, em Aristóteles, São Paulo e Sêneca.

### 1.3 A fundamentação da responsabilidade em Aristóteles

É inegável a importância da filosofia aristotélica na reflexão sobre o ato moral. Dentre vários autores que o destacam, pode-se citar Dihle (1982), ao considerar a teoria de Aristóteles a mais importante contribuição grega para o entendimento da ação humana; ou Vernant (1999), para o qual o filósofo, visando dar um fundamento teórico à responsabilidade do homem, cria uma doutrina que representa o mais elaborado esforço da filosofia grega com relação ao ato moral.

O pensamento de Aristóteles, embora não formule ainda o conceito de vontade, apresenta em vários de seus aspectos um progresso considerável com relação ao pensamento anterior, preparando seu surgimento futuro.

Examinemos, pois, o texto da *Ética a Nicômaco*, em sua importância para a constituição futura de uma teoria da vontade. Em primeiro lugar, acompanharemos as principais idéias ali apresentadas; a seguir, acrescentamos algumas considerações a seu respeito.

#### 1.3.1 Algumas questões da *Ética a Nicômaco*

O bem é aquilo a que todas as coisas visam, diz Aristóteles logo no início da *Ética a Nicômaco*. Contudo, a propósito dos fins, estabelece uma diferença: alguns deles são as próprias atividades, enquanto outros são distintos da atividade que os produz; nesse último caso, os produtos são superiores às atividades da qual resultam (EN, I, 1). Trata-se aqui da distinção, feita por Aristóteles na *Metafísica*, entre a atividade imanente \_ por exemplo, a atividade do olho, que não tem outro fim senão a própria visão \_ e a atividade transitiva \_ como a construção de uma casa, cujo produto, a casa, distingue-se da operação de construir.

Se há para nossas atividades alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, tal finalidade deve ser o soberano bem. O conhecimento da natureza desse bem, portanto, tem grande peso na conduta que

seguimos na vida, de tal forma que devemos procurar determinar o que ele é, e quais atividades ou ciências o tomam por objeto. A ciência em questão é a ciência política, que utiliza as demais e inclui suas finalidades, tendo como finalidade o bem do homem (EN, I, 1).

É quase geral o acordo, prossegue Aristóteles, de que o bem supremo consiste na felicidade; contudo, há divergências quanto à natureza desta. Para a multidão e as pessoas mais grosseiras, ela equivale ao prazer. As pessoas mais cultivadas a identificam com as honrarias; estas dependem, porém, mais daqueles que as concedem do que de quem as recebe, ao passo que podemos intuir que o bem é algo de próprio a cada um, que dificilmente nos pode ser tirado. Tampouco a riqueza, que é somente um meio em vista de uma outra coisa, representa este bem (EN, I 3).

Seria melhor, talvez, prossegue Aristóteles, examinar o bem tomado em sentido geral. Discorda, entretanto, da concepção platônica de um bem universal, enquanto bem único que seria predicado universal dos bens, existindo separada e independentemente. Foge ao escopo desse trabalho examinar a densa argumentação apresentada pelo filósofo a tal propósito; cumpre entretanto ressaltar que o bem, em sua concepção, é causa final, e não princípio transcendental, como em Platão (EM, I, 4)<sup>15</sup>.

Aristóteles examina o que é o bem no caso da ação humana: é aquela finalidade de nossas ações que desejamos por si mesma, sendo tudo o mais realizado por causa dela. Esse bem visado no agir do homem é a felicidade, que é auto-suficiente e desejada por si mesma; honras, prazer, inteligência, virtudes, nós as buscamos tendo-a em vista (EN, I, 5). Portanto, trata-se de discutir o bem ou a felicidade que o homem pode atingir, através de uma certa atividade conforme à virtude moral \_ embora sempre sujeita em algum grau aos acasos da fortuna.

Assim como a virtude dos olhos torna-os bons, e boa a sua atividade, fazendo-nos enxergar bem, a virtude do homem é a disposição que o faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função (EN, I, 6; II, 5). Sendo a função própria do homem o uso da razão, um homem bom busca um certo modo de vida no qual se age conforme a razão, ou seja, o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com a virtude.

---

<sup>15</sup> Aristóteles procura as causas das coisas sensíveis nelas mesmas, colocando, ao invés das Ideias transcendentais, as Formas imanentes como estrutura inteligível do real e do sensível em particular, diz Reale (1994).

A felicidade humana consiste, pois, na atividade conforme à virtude, ao longo de toda vida (EN, I, 6), que é agradável em si \_ não chamaremos de justo um homem que não sinta prazer em agir justamente (EN, I, 9).

Examinando a natureza da virtude humana, que é virtude da alma, e não do corpo, Aristóteles aborda também a natureza da alma. A alma do homem constitui-se de uma parte dotada de razão e de uma parte irracional; esta última se subdivide em uma parte vegetativa, existente em todos os seres vivos, que não participa em nada da razão, e uma parte apetitiva, que participa parcialmente dela, pois, ao menos nos homens continentemente, ouve e deixa-se persuadir por seus argumentos. A virtude, por sua vez, também se diferencia segundo duas espécies: as virtudes intelectuais, que incluem a sabedoria, a inteligência e a prudência, relativas ao intelecto, e as virtudes morais, como a liberalidade e a moderação, que dizem respeito ao caráter (EN, I, 13).

Através dessa primeira distinção entre virtudes intelectuais e morais, Aristóteles inicia uma abordagem das relações entre virtude e conhecimento bastante diferente daquela de Platão, que permite conceber a virtude moral não como um conhecimento teórico adquirido pela atividade intelectual, e sim como uma disposição da alma reforçada pelo seu exercício.<sup>16</sup> Enquanto a virtude intelectual se adquire pela instrução, a virtude moral é produto do hábito: a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e o hábito a amadurece. Nossas disposições morais resultam das atividades que lhes são correspondentes, sendo da maior importância para nossa vida que os hábitos se formem desde a infância dessa ou daquela maneira (EN, II, 1).

A essas duas espécies de virtudes, correspondem duas faculdades da parte racional da alma, assim como dois tipos de felicidade. A faculdade científica da alma é aquela que contempla as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis; a faculdade calculativa, diversamente, concerne às coisas passíveis de variação, entre as quais devemos deliberar. Liga-se à faculdade científica a sabedoria filosófica, a mais elevada, em que a concepção verdadeira dos primeiros princípios permite contemplar uma ordem perfeita, na qual é desnecessário e impossível intervir. Relaciona-se à faculdade

---

<sup>16</sup> Dihle (1982) ressalta a importância da distinção aristotélica entre o conhecimento teórico do certo e do errado e o conhecimento moral do bem e do mal, ou inteligência prática, situando a identificação do que é verdadeiro e a decisão do que é moralmente bom como duas atividades distintas do intelecto.

calculativa da alma a prudência, de natureza prática, voltado para as coisas humanas sobre as quais se pode deliberar e atingir pela ação (EN, VI, 1).

A essas faculdades distintas da alma e às formas de conhecimento próprias a cada uma delas correspondem também diferentes tipos de felicidade. Sendo o intelecto a nossa parte divina, que se relaciona com os melhores entre todos os objetos, a felicidade perfeita consiste na atividade contemplativa, verdadeiramente auto-suficiente, cujos prazeres são os mais perenes e puros. Contudo, embora devamos esforçar-nos tanto quanto possível para agir como se fôssemos imortais, uma tal vida é demasiadamente elevada para o homem. Nosso bem, portanto, consiste em viver conforme à virtude moral. As atividades conformes à tal virtude são puramente humanas, ligadas às emoções, relacionadas à nossa natureza heterogênea; trazem, pois, uma felicidade humana, e não divina (X, 7). Enquanto a sabedoria filosófica ocupa-se de coisas divinas, mas inúteis, porque não procuram o bem humano, a função da ciência política é eminentemente prática, pertinente à deliberação e à ação (EN, VI, 8).

Para a atividade conforme à virtude moral, “agir de acordo com a regra reta” é um princípio geral, diz Aristóteles (EN, II, 2). Contudo, a aplicação desse princípio deve levar em conta a particularidade de cada caso, sendo impossível a formulação de uma lei geral que se possa aplicar de forma irrestrita a todos eles.

O filósofo ressalta-o em diversas passagens. Advertindo-nos quanto à importância de tratar de cada assunto conforme o grau de precisão que lhe é próprio, faz ver que tal precisão não é grande no caso da ciência política: as ações boas e justas, assim como os bens, parecem variados e vagos. Portanto, ao tratar de tais assuntos, devemos contentar-nos com a apresentação da verdade de forma grosseira e aproximada (EN, I, 1).<sup>17</sup>As matérias relativas à conduta e ao que nos convém nada têm de fixo. Se a própria teoria da conduta só pode ser explicada em linhas gerais, e não de maneira precisa, tal dificuldade de exatidão é maior no exame dos casos particulares, que não se enquadram em qualquer arte ou preceito, devendo as próprias pessoas engajadas na ação considerar em cada caso o que é adequado à ocasião, como na medicina ou na navegação (EN, II, 2). Enquanto a lei é sempre alguma coisa de ordem geral, é impossível apresentar um enunciado geral que se possa aplicar com retidão aos casos particulares \_ não por uma

---

<sup>17</sup> Os homens instruídos buscam a precisão em cada espécie de coisa apenas até onde a natureza do assunto o permite, sendo insensato buscar raciocínios apenas prováveis de um matemático, e exigir de um orador demonstrações rigorosas, diz Aristóteles

falha da lei ou do legislador, mas pelo caráter de irregularidade de que se reveste, por sua essência mesma, a matéria das coisas de ordem prática (EN, V, 14). Diante do vasto domínio das ações humanas, e das variadas formas pelas quais se particularizam conforme as circunstâncias, não há regra que se possa aplicar irrestritamente à definição da pertinência moral de cada uma delas.

Aristóteles distingue quais são as manifestações da alma pelas quais somos responsáveis, ou seja, pelas quais somos passíveis de censura ou louvor. Essas manifestações distinguem-se entre emoções, faculdades e disposições. Não somos louvados ou censurados por sentir raiva, e sim por sentir raiva de certa maneira; nossas emoções em si mesmas, portanto, assim como as faculdades que nos permitem senti-las, não merecem censura nem louvor<sup>18</sup>. Enquanto as emoções nos são dadas pela natureza, nossas disposições para com elas \_ ou seja, os estados de alma pelos quais estamos bem ou mal em relação às nossas emoções \_ envolvem escolha, acarretando, portanto, a responsabilidade moral (EN, II, 4). A virtude moral é definida como uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções. No caso das emoções, essa escolha só pode residir na nossa maneira de lidar com elas, uma vez que não podemos escolher entre senti-las ou não. Portanto, a disposição da alma condizente com a virtude moral reside num meio-termo determinado pela razão, com relação a nós (EN, II, 5): a virtude da coragem não consiste nem na extirpação do medo, como na temeridade, nem na submissão a ele, como na covardia (EN, II, 6).

Por conseguinte, reitera Aristóteles, as disposições dependem de uma escolha pela qual somos responsáveis: escolhemos ou não a virtude moral, de tal modo que está igualmente em nosso poder sermos virtuosos ou viciosos. O homem é o princípio e o gerador de suas ações, sendo o seu autor, como o é de seus filhos; não podendo remeter nossas ações a outros princípios que não aqueles que estão em nós, elas dependem de nós, e são, portanto, voluntárias. Importa ressaltar que o ato mesmo dessa escolha é correlato ao seu exercício: adquirimos a virtude à medida em que a praticamos. O que temos por natureza não é a virtude, mas a capacidade de recebê-la, praticando desde a infância. As disposições de nosso caráter resultam de uma determinada maneira de agir \_ que, por sua vez, reforça as disposições (EN, III, 7). Portanto, não basta que uma ação tenha sido praticada moderadamente ou justamente, pois o agente também deve estar

---

<sup>18</sup> Como observa Ross (1957), Aristóteles não elogia nem condena as tendências inerentes ao homem; indiferentes em si mesmas, tornam-se boas ou más conforme se submetam ou não à regra reta da razão.

dentro de uma certa disposição quando a pratica: em primeiro lugar, deve saber o que faz; em segundo, escolher livremente o ato em questão; em terceiro lugar, cumpri-lo dentro de uma disposição de espírito firme e inquebrantável \_ não basta agir moderadamente, e sim como o fariam homens moderados (EN, II,3).

A deliberação relativa à ação é essencial para o grau de responsabilização imputável ao agente. Aristóteles relembra a distinção então vigente entre o voluntário e o involuntário, pela qual as ações voluntárias são louvadas ou censuradas, enquanto se perdoam as involuntárias. Contudo, além de não ser facilmente identificável, tal distinção não basta por si mesma para a imputação de responsabilidade, sendo necessário fazer intervir o conceito de deliberação.

São consideradas involuntárias as ações praticadas sob compulsão ou ignorância, de tal forma que o agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por ele. Contudo, essa condição, clara em certos casos, não o é em outros. Algumas ações são voluntárias, no sentido de que a origem do movimento das partes instrumentais do corpo está no agente; sob outro aspecto, são antes involuntárias, porque ninguém as escolheria por si mesmas. Assim, no que concerne à compulsão: se um homem comete uma ação ignóbil por ordem de um tirano, que ameaça matar seus parentes se não o fizer, como julgá-lo? (EN, III, 1). Aristóteles acentua a particularização necessária para o julgamento, considerando a qualidade da ação a ser realizada \_ por exemplo, quão ignóbil é a ação exigida pelo tirano \_ e a força da coerção exercida sobre o agente \_ ou seja, quão grave e iminente é a ameaça feita.

Sendo a ignorância o outro fator que pode levar à ação involuntária, é preciso distinguir entre o agir por ignorância e o agir na ignorância. No primeiro caso, trata-se da ignorância em particular, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetivos visados, de tal forma que quem os ignora age involuntariamente; é o caso daquele que mata uma pessoa com uma beberagem dada para curá-la. No segundo, a ignorância é motivo de censura: as pessoas perversas ignoram o que devem fazer e do que devem abster-se, mas nem por isso agem de forma involuntária. Também são passíveis de censura as más ações cometidas em estado de embriaguez ou de cólera. Somos responsáveis por nossa própria ignorância, assim como o somos por escolher ou não a disposição à virtude; por conseguinte, podemos punir alguém por sua ignorância quando é responsável por ela,

como, por exemplo, ao agir mal por desconhecer a lei, ou pelos efeitos da embriaguez ou da cólera (EN, III, 2).

Assim como nem sempre é fácil distinguir quais ações são realmente involuntárias, e portanto, perdoáveis, deve-se também examinar as relações do voluntário com a deliberação e a escolha, que se relacionam mais intimamente com a virtude moral. A escolha parece coincidir com o voluntário, mas o âmbito deste último é mais amplo. Assim, as crianças e os animais, embora capazes de agir voluntariamente, não são capazes da atividade racional de escolher; também os atos repentinos do homem adulto são voluntários, mas não se pode dizer que resultam de uma escolha (EN, III, 4).

O objeto da deliberação e o objeto da escolha são idênticos, com a ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, pois será aquele mesmo da deliberação que a antecede. A escolha, portanto, é uma atividade racional precedida pela deliberação, ou *proairesis*, que difere do desejo, da aspiração e da opinião. Examinemos em que consiste a diferença (EN, II, 4).

A escolha difere em vários aspectos do desejo. Este, primeiramente, é partilhado com os seres irracionais, ao passo que a escolha é atributo da razão; em segundo lugar, é o motor da ação das pessoas incontinentes, enquanto os continentares agem por escolha; em terceiro, relaciona-se com o agradável e o penoso, ao passo que a escolha com eles não guarda relação.

A escolha difere também da aspiração. Podemos aspirar coisas impossíveis, mas a escolha diz sempre respeito às coisas ao nosso alcance e que dependem dos nossos esforços. Ainda, a aspiração relaciona-se aos fins \_ aspiramos ser saudáveis, felizes, etc \_ e a escolha aos meios \_ ou seja, ao que devemos fazer para alcançar o objeto da aspiração.

Finalmente, a escolha difere da opinião: primeiro, porque podemos opinar sobre toda espécie de coisas, estejam ou não ao nosso alcance; segundo, porque a opinião se distingue por sua verdade ou falsidade, ao passo que a escolha se caracteriza antes por ser boa ou má.

A prudência é uma disposição da parte calculativa da alma racional, relacionada às coisas humanas sobre as quais se pode deliberar e atingir pela ação (EN, VI, 8) \_ como já dissera Aristóteles, podemos deliberar apenas sobre coisas que estão ao nosso

alcance. Não deliberamos sobre fins, mas sobre meios: definida a finalidade, trata-se de saber quais os meios a que se deve decorrer para chegar a ela (EN, II, 5). Aqui, a virtude moral nos oferece o objetivo certo, e a prudência, os meios.

A virtude na deliberação consiste em pensar corretamente, tendendo a chegar ao que é bom. Todavia, nem toda espécie de correção na deliberação é virtude na deliberação: pessoas más podem calcular bem para atingir seus objetivos, ou seja, podem deliberar corretamente (EN, VI, 10). A virtude moral exige não só a escolha correta dos meios, mas também do objeto da aspiração. Como coisas contrárias podem parecer boas a pessoas diferentes, há que distinguir entre o objeto da aspiração no sentido absoluto e verdadeiro \_ o bem real \_ e o bem aparente. O homem bom, que julga corretamente, aspira ao bem real, ao passo que para o homem mau qualquer coisa pode ser objeto da aspiração (EN, III, 6).

Para Platão, no *Górgias*, a distinção entre o bem estar aparente e o bem estar real se faz pelo conhecimento; as artes que cuidam do bem estar real nele se referenciam, ao passo que o *savoir-faire* se faz ao acaso de uma conjuntura. A ação visa o bem, mas se equivoca quanto ao que é o bem, quando não o conhece. Em Aristóteles, enquanto o pensamento contemplativo encontra seu bom funcionamento na percepção da verdade, ao pensamento de ordem prática cabe perceber a verdade conforme o desejo correto, de forma a definir adequadamente o objeto da aspiração. Por conseguinte, a escolha é pensada como razão desiderativa ou desejo raciocinativo: o desejo deve buscar o que a razão determina (EN, VI, 2). Aí reside o acento da responsabilidade: sendo cada pessoa de algum modo responsável por sua disposição moral, é também responsável por aceitar a aparência do bem em lugar do bem verdadeiro \_ ou seja, é responsável por sua ignorância a este respeito.

Coloca-se a questão das relações do desejo com o prazer. Por um lado, é justamente a busca do prazer e a evitação do desprazer que pode induzir-nos ao erro, pois diante deles não somos juízes imparciais. De certa forma, eles nos indicam a direção que não devemos seguir: ao alertar-nos para os erros aos quais somos mais suscetíveis, levam-nos a dirigir-nos para o extremo oposto (EN, II, 9). Ainda, prazer e sofrimento têm grande influência em nossas ações, como nos mostra o fato de que o castigo seja infligido pelo sofrimento, que nos demove de agir de determinadas maneiras (EN, II,

2)<sup>19</sup>. Por outro lado, a ação moral deve buscar o prazer, posto que seu fim último é a felicidade. O homem justo sente prazer em agir justamente; se certos prazeres são maus, isto não impede que o bem supremo seja algum prazer. Portanto, há que considerar a hierarquia dos prazeres, que guarda relação com aquela dos bens, segundo a qual os bens da alma são os bens no verdadeiro sentido da palavra; verificar se um dado prazer é ou não contrário à razão; considerar a força dos prazeres inferiores na determinação da ação.

Na esfera dos prazeres do corpo, coisas diferentes agradam a pessoas diferentes, numa diversidade de gostos natural. Muitos erram, porém, e de muitas maneiras, como é o caso dos concupiscentes, ao comprazer-se com coisas abomináveis, ou comprazer-se mais do que o razoável com aquelas das quais é razoável gostar. É preciso, pois – e Aristóteles invoca Platão a este propósito – aprender a gostar e desgostar das coisas certas, pela educação e pelo exercício (EN, II, 2). Ou seja, a identificação do bem real se adquire por um adestramento do gosto, que torna racional o desejo, e estimula a busca dos prazeres que lhe são compatíveis. É preciso aprender a gostar das coisas certas, ou seja, a desejar racionalmente, ou seja, a aspirar o bem real.

Contudo, não basta apenas investigar o que é a virtude moral, mas também esforçar-se por possuí-las e praticá-las. Os dotes naturais são questão de sorte; portanto, a alma dos jovens deve ser cultivada por meio de hábitos, que induzam a gostar e desgostar acertadamente, pois as boas ações não são penosas quando se tenham tornado habituais.

A promoção da virtude não pode fazer-se, todavia, sem a constituição de leis, e punições para aqueles que as infringem. As palavras não bastam, quando se trata de modificar hábitos há muito incorporados. A maioria das pessoas não obedece naturalmente ao sentido de honra, mas ao de temor, e só se abstém das más ações por medo do castigo. Como uma besta de carga, uma pessoa má só é corrigida pelo sofrimento. O objetivo do hábito e exercício de boas ações só se atinge se as pessoas vivem num sistema correto, dotado do poder de compulsão. Portanto, Aristóteles diz concordar com Platão, quando este propõe que os legisladores estimulem a prática da virtude moral, impondo punições às pessoas de má índole, e banindo as incorrigivelmente más (EN, X, 9).

---

<sup>19</sup> Ross (1957) ressalta a grande importância atribuída por Aristóteles ao prazer e à dor como fontes de nossas ações. Contudo, a virtude moral não consiste em libertar-se deles ou suprimi-los, e sim em moldá-los de forma correta.

Chama a atenção o fato de que, na *Ética*, apesar de toda a ênfase colocada na responsabilidade, as menções ao castigo, aliás pouco frequentes, não buscam fundamentá-lo em algum princípio transcendental. Como vimos, a imortalidade da alma, estreitamente ligada ao merecimento de prêmios e castigos após a morte do corpo, é uma peça importante na fundamentação platônica da justiça, e, por conseguinte, na exigência de uma vida virtuosa. Em Aristóteles, o castigo, não sendo remetido a uma justiça eterna, é simplesmente um instrumento necessário para promover a virtude entre os homens, que aprendem, através do sofrimento, o respeito às leis.

### 1.3.2 A prefiguração da vontade em Aristóteles

Segundo Vetö (2005), embora não se encontre em Aristóteles uma filosofia da vontade propriamente dita, vários dos seus conceitos o prefiguram. Ross (1957) considera a doutrina aristotélica da escolha como um importante ensaio para a formulação de uma concepção clara da vontade. Contudo, embora crie condições para uma conceituação da vontade, a *Ética a Nicômaco* não a apresenta ainda<sup>20</sup>.

Vetö (2005), secundado por Dihle (1982), aponta a ênfase aristotélica na autarquia da ação moral, ou seja, o fato de que sua finalidade é desejada por si mesma, como vimos no início do item anterior. À *poiesis*, agir transitivo cujo fim se situa fora de si mesmo, contrapõe-se a *praxis*, ação imanente, prefigurando, segundo Vetö a autonomia da razão prática kantiana. As ações imanentes constituem um agir que não visa a fins exteriores, cujo exercício coincide com seu objetivo, tendo em si mesmas seu próprio fim.

Os comentadores destacam o estatuto próprio concedido pelo filósofo à inteligência prática. A concepção aristotélica separa a vida prática na qual a ação é requerida do reino da determinação racional, sem desvalorizar a primeira por sua falta de racionalidade, observa Dihle. Ao estabelecer pela primeira vez a diferença entre natureza e moral, Aristóteles mostra que a ação humana não pode ser objeto de

<sup>20</sup> Schopenhauer (1992), em seu *Ensaio sobre o livre arbítrio*, considera que o problema da liberdade moral não foi apreendido por Aristóteles, cuja *Ética a Nicômano* aborda essencialmente questões relativas à liberdade física e intelectual. Identificando os atos voluntários aos atos livres, ele teria esbarrado na pretensa oposição entre voluntário e necessário, não reconhecendo que o voluntário é necessário precisamente enquanto voluntário, em decorrência do motivo que determina a vontade. Entretanto, essa argumentação, para tornar-se compreensível, requer o conhecimento prévio da abordagem schopenhaueriana da vontade, que apresentaremos mais adiante, no item 2.3.

conhecimento no mesmo sentido em que o é um fenômeno cósmico. Desatando a rígida conexão entre coisas naturais e humanas típicas da ética grega, o filósofo crê que o esforço teórico do intelecto pode verificar a utilidade e a justiça implicadas numa determinada situação, mas faz derivar inteiramente da inteligência prática a decisão que coordena os objetivos estabelecidos por elas; destarte, suprime a visão tradicional que identifica a intenção de fazer a coisa certa com um tipo de conhecimento cuja verdade poderia ser verificada objetivamente, evitando, assim, um grande número dos problemas da equação que identifica virtude e conhecimento. Reale (1994) aí encontra uma tentativa de superar a interpretação intelectualista da moral da filosofia socrático-platônica, indicando que uma coisa é conhecer o bem, outra é atuar o bem. Segundo Vetö, embora ainda não contemplando uma verdadeira inteligibilidade da esfera prática que se articularia segundo um discurso próprio, as intuições de Aristóteles quase prefiguram a distinção kantiana entre razão teórica e razão prática.

Contudo, não encontramos em Aristóteles uma filosofia da vontade, sustenta Vetö, e sim uma importante contribuição indireta para uma fundação metafísica da noção. Segundo Vernant (1999), assim como em sua língua não há uma palavra para livre arbítrio, a noção de um livre poder de decisão não se encontra em seu pensamento: mesmo fundando a responsabilidade individual sobre as condições puramente internas da ação, tanto no caso da decisão quanto no da inclinação o que põe o sujeito em movimento é um fim que orienta sua conduta desde o exterior<sup>21</sup>.

Segundo Ross (1957), alguns traços da doutrina de Aristóteles representam considerável avanço com relação ao pensamento anterior rumo à formulação de uma doutrina da vontade. Ressalta particularmente a noção de razão desiderativa ou desejo raciocinativo, que, apresentando o desejo guiado pela razão e a razão estimulada pelo desejo, aponta para um elemento distinto e novo, que já não é só desejo nem só razão, na determinação do agir humano.

Muitos acreditam encontrar aqui o que chamamos de vontade, já que a escolha não é só desejo, nem só razão, diz Reale (1994). Contudo, em Aristóteles, como vimos, a escolha e a deliberação dizem respeito aos meios, enquanto a aspiração, *boulesis*, diz respeito apenas aos fins. Logo, se a escolha é o que nos torna responsáveis, não nos

---

<sup>21</sup> Em sentido semelhante, Reale (1994) observa o contraste entre o *Timeu*, no qual o finalismo universal sustenta-se porque o Demiurgo projeta um mundo em função do bem e do melhor, e a concepção aristotélica, segundo a qual o mundo existe por um mecânico e fatal anelo das coisas à perfeição.

torna todavia moralmente bons, sendo a volição dos fins o princípio primeiro da nossa moralidade. Mas o que é esta volição dos fins? Reale aí julga encontrar um impasse: ou é tendência infalível ao que é verdadeiramente o bem; ou é tendência para o que nos parece bem. Ora, no primeiro caso, a escolha não reta será involuntária, como quer Sócrates; no segundo, todos seriam bons, por fazer o que lhes parece bem. Portanto, embora compreendendo que somos responsáveis por nossas ações e causas de nossos hábitos morais, Aristóteles não teria sabido determinar corretamente a verdadeira natureza da vontade e do livre arbítrio, que apenas através do cristianismo seria apreendida pelo homem ocidental.<sup>22</sup>

Aristóteles crê sair do dilema relativo à volição dos fins, prossegue Reale, considerando que o objeto da aspiração é o que a cada um parece bem, mas apenas para o virtuoso este bem aparente é o verdadeiro. Segundo o filósofo, recordemo-nos, não só os prazeres de criaturas diferentes variam quanto à sua espécie, como também, no caso da espécie humana, têm grandes variações entre os indivíduos: as mesmas coisas que delectam alguns são odiosas a outros. Considera, porém, que as coisas são tais como parecem ser às pessoas boas: aquelas que lhes parecem constituir prazeres são realmente prazeres, e as que apreciam são verdadeiramente agradáveis. Se outros sentem diferentemente, isso se dá em virtude de uma corrupção do gosto; as coisas aviltantes são prazeres apenas para o gosto pervertido (EN, X, 5). Somos responsáveis, pois, por aceitar a aparência do bem em lugar do bem verdadeiro, aprendendo a gostar das coisas certas, segundo nos diz o desejo raciocinativo. Contudo, como saber quais são as coisas de que devemos gostar? Serão aquelas apreciadas pelos homens bons; mas como estes, por sua vez, aprenderam a identificá-las e gostar delas? É introduzida aqui a questão do gosto, com os problemas que comporta.

Encontramos um exemplo curioso de tais problemas quando Aristóteles trata dos gostos aberrantes. O filósofo distingue as coisas que são naturalmente agradáveis para uma classe de animais ou pessoas daquelas que não o são, mas assim se tornam por hábito, aberração ou tara: a mulher que devora fetos, o canibalismo dos bárbaros, os loucos que comem a própria mãe, o hábito de roer as unhas. Embora assustadoras, pois não se relacionam aos prazeres próprios ao gênero humano, estas disposições mórbidas são consideradas pelo filósofo como males menores, não pertencendo à esfera dos

---

<sup>22</sup>Ainda segundo Reale (1994), Aristóteles teria entrevisto melhor do que seus predecessores que há algo em nós do qual depende o ser bom ou mau, que não é mero desejo irracional, mas não é tampouco razão pura; contudo, este algo lhe teria caído das mãos sem que conseguisse determiná-lo.

vícios morais (EN,VII, 5). Pode-se, porém, indagar: se o homem não pode ser considerado moralmente vicioso em virtude de um gosto aberrante, logo contrário à razão, por quê poderia sê-lo por “comprazer-se com coisas abomináveis, ou comprazer-se mais do que o razoável com aquelas das quais é razoável gostar”, como é o caso dos concupiscentes?

A ideia de um adestramento do gosto encontra-se em Platão, no qual Aristóteles diz inspirar-se. De fato, em *A República*, o gosto dos guardiões quanto à música, à poesia, à ginástica deve ser educado precocemente, dentro de padrões já definidos segundo uma legalidade quanto ao tipo de música, de poesia e de ginástica que se deve apreciar; ali, entretanto, essa educação é apenas uma introdução para a seguinte, que, como vimos na primeira parte, faz apelo essencialmente à atividade intelectual. A *Ética* dá um destaque maior ao treinamento do gosto, pela própria concepção de que aprendemos a gostar de agir bem justamente à medida em que nos exercitamos a fazê-lo; contudo, esbarramos no problema de que não é fácil determinar o significado de “gostar da coisa certa”, quando os critérios para tal devem ser exteriores ao próprio gosto.

## Capítulo 2

### **A vontade a partir do cristianismo**

Neste capítulo, examinaremos o nascimento do conceito de vontade em Santo Agostinho; a seguir, trataremos de sua formalização em Kant; finalmente, o abordaremos na reflexão ética de Schopenhauer.

#### **2.1 A vontade em Santo Agostinho**

Sem pretender reconstituir e examinar o longo percurso da história filosófica que constitui o conceito de vontade de Aristóteles a Agostinho, visamos apenas nomear alguns autores que o prefiguram, segundo alguns historiadores do conceito. A seguir, acompanharemos a argumentação agostiniana no diálogo sobre o livre arbítrio.

##### **2.1.1 Alguns precursores da filosofia da vontade**

Segundo Vetö (2005), a noção de vontade é um produto da filosofia estoica, ao legar dois temas fundamentais para a filosofia prática. Um deles seria o do consentimento voluntário à ordem do mundo, que transforma, através do *amor fati*, a necessidade brutal numa sucessão de eventos livremente queridos. O segundo consiste em uma moral na qual a intenção constitui a verdade da ação, numa filosofia da intenção que corresponderia a uma versão propriamente moral da ação imanente aristotélica. Na interpretação de Vetö, Sêneca, precedido por Cícero, seria o primeiro grande filósofo da vontade, apresentando a primeira formulação sistemática da doutrina da intenção, segundo a qual o bem feito se identifica com a intenção de bem fazer, assim como a intenção impura torna repreensível um ato que materialmente não o é.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Segundo Sêneca, diz Vetö (2005), um homem que dormir com sua mulher pensando que é a de outro será culpado de adultério. Sêneca cita ainda o exemplo de Cleanto, segundo o qual dois escravos são enviados para procurar Platão: um deles vasculha todos os lugares para encontrá-lo, inutilmente, e o outro, que não fez esforço algum, encontra-o por acaso; é o primeiro quem merece elogio.

Já aí se encontra, sustenta o autor, uma insistência quase kantiana na autonomia da vontade.

Fílon de Alexandria e São Paulo são, segundo Dihle (1982), continuadores da abordagem voluntarística já presente no Antigo Testamento, segundo a qual, como vimos no item 1.1, a virtude reside na obediência à vontade divina, por um ato de fé que independe do conhecimento. Em ambos, a seu ver, encontra-se já o conceito de vontade, embora na ausência de um termo específico para denotá-lo.

São Paulo, ainda segundo Dihle, introduz uma noção interiorizada da consciência moral, segundo a qual ninguém, nem mesmo o mais sábio, está autorizado a interferir na consciência de outra pessoa, pois fazê-lo significaria interferir também na sua liberdade, oriunda de uma relação direta com o Criador. A consciência motiva um ato de vontade que é resposta à vontade de Deus, de tal forma que sua ação não pode ser invalidada por argumentos baseados na lei comunicável. A razão não permite conhecer o que Deus quer do homem, pois a atividade intelectual, tanto quanto a emoção, pertence ao reino da carne, no qual o homem perde sua liberdade. A vontade, distinta do conhecimento intelectual, inclusive aquele que tem como objeto a lei de Deus, é que responde ao Seu mandamento, determinando a ação do homem, e constituindo o objeto do julgamento divino<sup>24</sup>.

Fílon de Alexandria, segundo o mesmo autor, quer encontrar na regra de Javé a mesma perfeita razão atribuída pelos gregos ao soberano bem, sem restringir, todavia, Seu poder ilimitado. A razão representa o solo comum no qual a atividade divina e o entendimento se encontram; contudo, a cognição racional que tem Deus por objeto é inferior àquela que se obtém pela revelação e pela fé. Identificado com o soberano bem da tradição filosófica, Deus se distingue, porém, pelas qualidades da vontade, dando a lei por Sua clemência, e escolhendo a uns e não a outros por que assim o quer<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Apenas os judeus sabem, através da Torá, o que Deus quer deles, não tendo desculpa para não atendê-lo; mas alguns entre os gentios podem cumprir a lei, pensa Paulo, porque, embora ela não lhes tenha sido revelada, trabalha em seus corações. Isso não quer dizer um conhecimento natural da lei, como entre os gregos, e sim o cumprimento da lei com ou sem conhecimento explícito do mandamento divino (Dihle,1982).

<sup>25</sup> Embora Fílon considere, como os gregos, observa Dihle (1982), que a ação correta resulta de um conhecimento correto, a atividade intelectual do homem depende de Deus, que pode revelar-lhe alguns de seus planos e fins.

O intelectualismo grego só havia deixado um espaço escasso para a vontade, reitera Reale (1994). Segundo Dihle, a teologia cristã, utilizando conceitos da filosofia grega dispensava ainda essa categoria, pois bem e mal podem ser verificados pela revelação divina e pelas regras racionais da ação moral. Os pensadores da época patrística expõem o ensinamento cristão num instrumental conceitual essencialmente neoplatônico ou estoíco, sem uma tematização da vontade.

Segundo Schopenhauer (1992), pode-se ver em Clemente de Alexandria a forma pela qual a Igreja se apropria do problema da liberdade da vontade e o soluciona de acordo com seu interesse: para Clemente, nem honras nem castigos seriam fundados na justiça se a alma não tivesse o livre poder de desejar e de se abster, e os vícios fossem, portanto, involuntários. Dessa forma, diz claramente que tal necessidade decorre de uma outra, qual seja, a de fazer com que Deus não seja a causa dos vícios do homem: com este objetivo, pensa Schopenhauer, constituiu-se toda a doutrina do livre arbítrio.

É geralmente aceito que a noção de vontade é uma invenção agostiniana, afirma Dihle. Segundo Vetö, é apenas na obra de Agostinho, pai do voluntarismo filosófico, que as intuições e os temas cristãos darão nascimento a uma filosofia da vontade, na qual encontramos a maioria das intuições que alimentarão a reflexão sobre a vontade nos séculos seguintes. Agostinho, pensa Schopenhauer, teria sido o primeiro a ter um conhecimento adequado do problema da liberdade da vontade.

### **2.1.2 A discussão de *O Livre arbítrio***

Examinemos, pois, *O Livre arbítrio* \_ livro ao longo do qual, no diálogo com o amigo e aluno Évodio, Agostinho apresenta a ideia da vontade livre como resposta ao problema da origem do mal. Examinaremos, primeiramente, a colocação do problema, segundo o qual Deus não é o autor do mal, e sim a vontade do homem; em segundo lugar, a prova agostiniana da existência de Deus, e sua identificação com o bem e a verdade imutável; em terceiro, as relações entre necessidade e liberdade; em quarto, a questão do pecado original

### 2.1.2.1 A vontade culpável como causa do mal

Pergunta Agostinho logo no início do diálogo: procedendo o pecado dos seres criados por Deus, como não atribuí-lo a Deus mesmo, se é tão imediata a relação entre Ele e suas criaturas? A ideia de uma vontade livre do homem virá responder à questão da origem do mal: não podendo ser atribuído a Deus, o pecado tem o homem como seu autor, justificando-se, assim, o castigo.

Nessa pesquisa, a primazia pertence à fé, apesar do respeito à inteligência: “Nada é mais recomendável do que crer, até no caso de estar oculta a razão de por que isso é assim e não de outro modo” (LA, I, 1, 5).

Em que consiste proceder mal? Não pode tratar-se de um ato exterior visível, diz Agostinho, introduzindo a noção de intenção: se um homem desejasse cometer adultério, e só não o fizesse por um impedimento físico, nem por isso sua paixão seria menos culpada (LA, I, 3, 8). Em todas as ações más, é a paixão, ou o desejo culpável que domina, enquanto no homem perfeitamente ordenado as paixões se submetem à razão (LA, I, 4, 9). Ademais, a má ação, nem sempre punida pela lei temporal, consiste em violar a lei eterna (LA, I, 5, 3).

Como pode ser a mente dominada pelas paixões? O mal não pode ser ensinado, pois a inteligência é sempre um bem (LA, I, 1, 2). Ninguém pode tampouco ser forçado a agir mal pela influência de outrem: uma mente mais forte não pode viciar uma outra, mais fraca, sem decair de sua justiça; por outro lado, tudo o que é igual ou inferior à mente não teria poder para fazê-lo (LA, I, 10, 21). “Não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre arbítrio” (LA, I, 10, 21). O pecado é de autoria do homem que o comete, sendo justa, portanto, a sua punição.

Entretanto, questiona Evódio, é difícil entender como o homem, criado de modo perfeito por Deus, poderia ter abandonado voluntariamente a virtude (LA, I, 11b, 23). É preciso distinguir, entretanto, entre querer ser feliz, desejo comum a todos os homens, e querê-lo com retidão. Não basta desejar a felicidade; é preciso querê-la retamente, mostrando-se digno dela (LA, I, 14, 30). Pecar é perseverar na má vontade, preferindo acima de tudo os bens temporais, que não estão em nosso poder. Sobre a posse destes

bens legisla a lei temporal, que se limita a interditar e a privar deles aqueles a quem pune, por tê-los subtraído injustamente de outro.

É preciso distinguir, porém entre querer ser feliz, desejo comum a todos os homens, e querê-lo com retidão. Não basta desejar a felicidade; é preciso querê-la retamente, mostrando-se digno dela (LA, I, 14, 30). Pecar é perseverar na má vontade, preferindo acima de tudo os bens temporais, que não estão em nosso poder. Sobre a posse destes bens legisla a lei temporal, que se limita a interditar e a privar deles aqueles a quem pune, por tê-los subtraído injustamente de outro. Contudo, apenas a lei eterna pune o pecado do amor excessivo desses bens. Pertence à vontade, portanto, e apenas a ela, escolher quais os bens, eternos ou temporais, há de abraçar \_ de tal forma que nada, senão a vontade mesma, poderá afastar a alma do caminho reto (LA, I, 16, 34).

Entretanto, apenas a lei eterna pune o pecado do amor excessivo desses bens. Pertence à vontade, portanto, e apenas a ela, escolher quais os bens, eternos ou temporais, há de abraçar \_ de tal forma que nada, senão a vontade mesma, poderá afastar a alma do caminho reto (LA, I, 16, 34). Para respondê-lo, Agostinho define a boa vontade: é “a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria” (LA, I, 12, 25). Sendo ela o maior de todos os bens e a maior felicidade, encontra-se inteiramente em nossas mãos, pois depende de nós gozar ou não desse bem: o que dependeria mais da nossa vontade do que a própria vontade? Enquanto os bens temporais podem ser perdidos a qualquer momento, à nossa revelia, a boa vontade não pode ser arrebatada de alguém sem o seu consentimento (LA, I, 12, 26). “Para aquele que ama a boa vontade, o querer e o possuir serão um só e mesmo ato” (LA, I, 13, 29). Logo, segundo a lei eterna, na vontade reside todo merecimento, resultando em recompensa ou castigo, logo, em beatitude ou desventura (LA, I, 14, 3).

Diante da argumentação de Agostinho, Evódio, ao final do livro I, admite que o mal moral tem sua origem no livre arbítrio de nossa vontade (LA, I, 16, 35 a). Mas teria Deus feito bem de nos ter dado este livre arbítrio? Afinal, não pecaríamos se estivéssemos privados dele. Por esse raciocínio, Deus mesmo, em última análise, poderia vir a ser considerado o autor de nossos pecados, porquanto nos concedeu uma vontade que nos permite cometê-los (LA, I, 16, 35b).

A vontade livre, retruca Agostinho, foi dada ao homem para que ele viva retamente, e não para viver retamente ou pecar. Deus castiga o pecador porque este não usou de sua vontade livre para o fim em virtude do qual ela lhe foi concedida. A conduta do homem não seria pecado nem boa ação caso não fosse voluntária, nem seriam justos o castigo e a recompensa de Deus; era necessário, portanto, que Ele desse ao homem a vontade livre (LA, II, 1, 3).

Admitindo que Deus nos concedeu essa vontade, Evódio objeta, porém: se ela nos foi dada para fazermos o bem, não deveríamos poder fazer o mal por seu intermédio. Parece incerto que a vontade livre nos ter sido dada para com ela agirmos bem, já que podemos também pecar; parece também incerto, por conseguinte, se foi um bem ou não este dom (LA, II, 2, 4-5).

Surge então a questão da existência de Deus, até então admitida pela fé e não pelo entendimento. Cabe buscar prová-la racionalmente, sustenta Agostinho: embora se deva primeiramente, crer nas verdades que desejamos compreender, não se pode considerar como encontrado aquilo em que se acredita sem entender (LA, II, 2, 6)<sup>26</sup>. Nessa busca, são três as questões que se pretende investigar: primeiramente, provar a existência de Deus; a seguir, verificar se todo bem provém Dele; finalmente, examinar se a vontade livre é um bem (LA, II, 3, 7). Esclarecidas tais questões, ficará também claro se essa vontade foi dada aos homens com justiça.

### **2.1.2.2 Deus, o bem e a verdade imutável**

Para a primeira questão, é preciso, segundo Agostinho, investigar se há alguma realidade que possa ser conhecida pela razão, sendo ainda superior a ela. Tudo o que existe e vive \_ os corpos inanimados e animados \_ está sujeito a mutações. A própria razão mostra-se sujeita a elas, pois, no seu esforço para atingir a verdade, por vezes o consegue, por vezes não. Portanto, se a razão, sem ajuda de nenhum órgão ou sentido corporal, mas por si mesma, percebe algo de eterno e imutável, ela não se deve reconhecer também inferior a esta realidade, e considerar como Deus este ser ao qual

---

<sup>26</sup> Reale (1990), a este propósito, observa que, em Agostinho, não se trata de um irracionalismo: fé e inteligência são complementares, de forma bem diferente do *credo quia absurdum* de Tertuliano

nada existiria de superior? Se assim é, basta mostrar a existência de tal realidade: ou ela será Deus, ou, se existir algo ainda acima dela, este ser será Deus (LA, II, 6,14).

Para demonstrar a existência dessa realidade imutável que apenas a razão pode apreender, a argumentação agostiniana estabelece a hierarquia entre os objetos dos sentidos corporais, os sentidos exteriores, o sentido interior que os unifica, e a razão, guardando relação com as três ordens de realidade, quais sejam, existir, viver e pensar. Cada um dos cinco sentidos tem objetos próprios, alguns deles percebendo objetos de modo comum (LA, II, 3, 8). O sentido interior percebe os sentidos, sendo seu guia e juiz (LA, II, 5, 8). A razão, acima dele, permite-nos compreendê-lo, além de compreender-se a si mesma. Os sentidos externos julgam os objetos corporais; o sentido interior julga os sentidos externos. Nesta ordenação, “quem julga é superior àquele que julga”. A razão declara, para as realidades inferiores a ela \_ os corpos, os sentidos exteriores e o próprio sentido interior \_ como um é melhor do que outro, e o quanto ela mesma os ultrapassa a todos: na alma racional do homem, natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, nada se pode encontrar de mais excelente do que a razão (LA, II, 3, 13).

Embora todos os homens tenham sentidos da mesma natureza, cada um possui os seus, que apenas a ele pertencem: um homem pode ver ou ouvir o que outro não vê ou escuta. O mesmo se passa com o sentido interior, e, ainda, com a razão: um homem pode compreender uma coisa que outro não compreende (LA, II, 7, 15). Contudo, os objetos se expõem de forma diferente à nossa percepção, conforme os sentidos que os apreendem. Agostinho distingue os sentidos corporais quanto a esse aspecto: enquanto os objetos percebidos pelo olfato e pelo paladar \_ o ar, os alimentos \_ tornam-se parte de nós, convertendo-se em nossa própria substância (LA, II, 7, 17), podemos ver ou ouvir, juntamente, e ao mesmo tempo, um mesmo objeto, sem alterá-lo; os objetos também não se alteram quando os tocamos (LA, II, 7, 16). Os objetos da visão, da audição e do tato, permanecendo estranhos à natureza de nossos sentidos, são um bem comum, porque não são transformados em algo próprio a cada um. Através dessa diferença no modo pelo qual os sentidos percebem, deixando ou não inalterados os objetos percebidos, Agostinho faz a distinção, importante em seu pensamento, entre as coisas próprias e de ordem privada \_ o que pertence a cada um de nós em particular, como pertencente propriamente à sua natureza \_ e as coisas comuns e de ordem pública

\_ aquilo que, sem nenhuma alteração nem mudança, é percebido por todos (LA, II,7,19).

A essa última categoria pertence a realidade dos números. Cada um os vê com sua própria razão; contudo, embora alguns os compreendam e outros não, são visíveis a todos, e não sofrem alteração alguma pelo uso daqueles que deles se servem; sua razão não se desvirtua caso alguém se engane a seu respeito; ninguém a transforma nem a converte em si mesmo (LA, II, 8, 20). Seriam esses números, então, semelhantes às imagens dos objetos visíveis? Não, sob vários aspectos. Um deles é que ignoramos a duração futura de tudo o que percebemos pelos sentidos, ao passo que três somado a sete sempre será dez (LA, I, 8, 21). Um outro aspecto é que, residindo a realidade dos números na unidade \_ não há número nenhum que exista a não ser por quantas vezes a contém \_ a percepção da unidade enquanto tal escapa aos sentidos corporais (LA, II, 8, 22). Ainda, as leis do número, imutáveis, não podem ser conhecidas pelos sentidos, mas apenas através de uma luz interior (LA, II, 8, 23).

Será a sabedoria uma realidade desse tipo? Ou seja, ela se oferece, tal como as leis dos números, como um bem comum para todos os que gozam do uso da razão, ou, havendo tantas inteligências quanto homens, e um nada podendo ver da mente do outro, existem tantas sabedorias quanto sábios (LA, II, 9, 25)? Parece falar a favor da segunda hipótese o fato de que todos os homens desejam o bem e fogem do mal, mas possuem diferentes aceções do bem (LA, II, 9, 26).

Todavia, não basta querer o bem, como não basta querer a felicidade: quem deseja aquilo que não deveria desejar está em erro, ainda que deseje aquilo que lhe parece ser um bem (LA, II, 9, 26). Ora, diz Agostinho, assim com a luz do sol é única, embora os objetos iluminados por ela sejam múltiplos e diversos, podendo cada ser escolher entre eles a seu gosto, do mesmo modo, apesar da multiplicidade e diversidade dos bens entre os quais cada um escolhe o que prefere, a luz da sabedoria, mediante a qual se pode contemplar e possuir esses bens, é única e comum para todos os sábios: ela contém em si todos os bens verdadeiros, entre os quais os homens, conforme o grau de sua inteligência, escolhem um só ou diversos deles para seu gozo (LA, II, 9, 27). O bem supremo, portanto, identificado à sabedoria, é o mesmo e idêntico para todos.

Há verdades que se apresentam como um objeto comum de compreensão a todos que podem perceber, cada homem compreendendo-as por meio de sua própria inteligência, ainda que não lhe sejam comunicadas por outro homem (LA, II, 10, 28). São dessa ordem as máximas que nos dizem ser preciso viver conforme a justiça, subordinar as coisas menos boas às melhores, e dar a cada um o que lhe é devido; que o íntegro é melhor que o corrompido, e o eterno melhor que o temporal (LA, II, 10, 29).

Essas verdades possuem alguma analogia com os objetos da audição e da visão, que não se alteram quando os percebemos (LA, II, 12, 33). Contudo, cada palavra não soa inteiramente ao mesmo tempo, estendendo-se no espaço e prolongando-se temporalmente; do mesmo modo, toda imagem visual ocupa certo campo no espaço e não é vista totalmente em toda parte. Diferentemente, a verdade está sempre próxima para todos e para todos dura eternamente; não está em lugar nenhum e apesar disso nunca está ausente de parte alguma; adverte-nos do exterior e ensina-nos interiormente; ninguém é seu juiz, mas sem ela ninguém pode ser julgado com retidão (LA, II, 14, 38).

Portanto, como as leis do número, são igualmente verdadeiras e imutáveis as regras de sabedoria: ambas pertencem à verdade indubitável, mas a sabedoria é ainda superior. Deus deu o número a todos os seres, mas deu a sabedoria apenas às almas racionais; apenas estas, as mais próximas dela, recebem o seu calor, embora os seres mais afastados não deixem de receber a sua luz (LA, II, 11, 31).

Essa verdade imutável, que se oferece universalmente a todos, é, evidentemente, superior à nossa mente mutável e sujeita a enganos (LA, II, 12, 34). Ora, já se admitira que, se fosse demonstrada a existência de uma realidade superior à nossa mente, seria Deus essa realidade, no caso de nada existir acima dela. Deus existe, pois \_ conclui Agostinho (LA, II, 15, 39). Considerando provada a existência de Deus, passa à segunda questão, qual seja, verificar se todos os bens provêm Dele.

Os seres mutáveis recairiam no nada e no não ser, se não recebessem uma certa perfeição própria do número: apenas em virtude de uma forma eterna e imutável eles não se desfazem, mas compõem, em suas diferentes formas e movimentos, poemas temporais (LA, II, 16, 44). Sejam quais forem as suas deficiências, e mesmo quando tendem muito de perto para o não ser, resta-lhes certa perfeição que lhes confere de algum modo a existência. Possuindo alguma perfeição, pelo fato mesmo de existir como

criatura divina, todo ser mutável é necessariamente também suscetível de tornar-se mais perfeito. Ora, não podendo aperfeiçoar-se a si mesmo, porque coisa alguma pode dar a si aquilo que não possui, deve receber sua perfeição de outro ser, a perfeição imutável e eterna (LA, II, 17, 45-46). Por conseguinte, fica também estabelecida a resposta à segunda questão: todos os bens, sejam eles quais forem, do maior ao menor, não procedem senão de Deus. Resta a terceira questão proposta: convém considerar a vontade livre do homem entre os bens? Uma vez demonstrado tal ponto, pode-se conceder que ela nos foi dada por Deus, sendo conveniente que Ele a tivesse dado a nós (LA, I, 18, 47).

Evódio acredita, entretanto, que o livre arbítrio da vontade não nos devia ter sido concedido, visto que as pessoas dele se servem para pecar; deveria, antes, ter sido dado a nós do mesmo modo como nos foi dada a justiça, da qual ninguém pode se servir a não ser com retidão (LA, II, 18, 47). Ora, retruca Agostinho, entre os bens corpóreos, encontra-se no homem alguns de que ele pode abusar, sem que por isso digamos que esses bens não lhes deveriam ter sido dados: embora haja quem use mal das próprias mãos, realizando com elas ações vergonhosas, nem por isso deixaremos de crer que as mãos são um bem (LA, II, 18, 48). A esse propósito, afirma-se a concepção agostiniana segundo a qual não se pode avaliar as coisas por elas mesmas, mas sim o bom ou mau uso que os homens podem fazer delas. Aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum: não se pode condenar o ouro e a prata por causa dos avaros, ou o encanto das mulheres por causa dos libertinos. (LA, I, 15, 33).

Pertencem à categoria dos grandes bens as virtudes, como a prudência, a justiça, a temperança, das quais ninguém poderia usar mal (LA, II, 18, 48). Os bens corpóreos contam-se entre os bens mínimos, pois não são necessários para uma vida reta: a carência dos olhos não impede um cego de viver retamente. Já as forças do espírito, como a vontade livre, estão entre os bens médios: embora possa-se fazer dela um mau uso, sem ela ninguém pode viver honestamente (LA, II, 19, 50). Assim, a vontade, ao aderir ao bem imutável e universal, obtém os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio; por outro lado, ela peca ao afastar-se desse bem, voltando-se o seu próprio bem particular, quando quer ser senhora de si mesma (LA, II, 19, 52). Essa aversão não sendo forçada, mas voluntária, o infortúnio que se segue será um castigo merecido (LA, II, 19, 53).

Entretanto, de onde vem o impulso que move a vontade, afastando-a do bem imutável para buscar o mutável? Por certo, tal movimento é mau, ainda que a vontade livre deva ser contada entre os bens (LA, II, 20, 54).

Aquí, surge uma outra ideia importante no pensamento de Agostinho, segundo a qual todo defeito provém do não ser. Não pode existir realidade alguma que não venha de Deus, o autor de todas as coisas nas quais há medida, número e ordem. De um ser do qual se retire completamente esses três elementos, que representam o começo de perfeição existente em toda criatura, nada restará, absolutamente. O movimento de aversão do qual procede o pecado sendo defeituoso, e todo defeito vindo do não ser, certamente não provém de Deus. Tal defeito, sendo voluntário, está posto sob nosso poder: se não o quisermos, ele não existirá (LA, II, 18, 54).

Embora digam alguns que seria melhor para as almas pecadoras que elas não existissem, Deus, seu Criador, deve ser louvado \_ não apenas por tê-las mantido na ordem que estabeleceu justamente, mas também por tê-las criado em tal dignidade que, embora manchadas pelo pecado, não cedem em nobreza à própria luz, o mais nobre dos seres corpóreos. A perfeição do universo faz com que nada falte, sequer essas almas que tiveram de se tornar infelizes, por quererem livremente serem pecadoras ( LA, III, 5, 13).

Trata-se de demonstrar que a existência das realidades inferiores não é um mal; só poderia ser reprovável se não existissem outras superiores a elas. Ora, a terra foi criada, mas também o céu acima dela; não se pode dizer que nenhuma das partes da criação é má, a não ser comparada a outra melhor. Assim, não nos devemos entristecer pelo fato de que os homens sejam criados em condição de pecar: fazê-lo seria pensar como alguém que, nunca tendo visto outro corpo redondo além da noz, se irritasse por não encontrar nela um círculo perfeito. Existem, é certo, as almas passíveis de pecado; mas acima delas existem os anjos, que nunca pecaram, nem pecarão jamais (LA, III, 5, 14).

Assim, mesmo daquela criatura sobre a qual Deus previu não somente que pecaria, mas ainda que perseveraria em sua vontade de pecar, Ele não afastou Sua bondade, deixando de criá-la, conferindo-lhe um lugar na hierarquia dos seres. Do mesmo modo que um cavalo que se extravia é melhor do que uma pedra que não pode se extraviar,

assim uma criatura que peca por sua vontade livre é melhor do que aquela outra que é incapaz de pecar por carecer dessa mesma vontade (LA, III, 5, 14-15).

Porquanto o mal provém do não ser, a existência em si mesma é um excelente bem. O nada não pode ser o melhor: ninguém pode escolher de modo conveniente não mais existir. Não existir, sustenta Agostinho, é ainda pior do que ser infeliz. As coisas temporais quando são futuras ainda não existem; ao terem passado não existirão mais, de tal modo que, para elas, existir é idêntico a caminhar para o nada; entretanto quem ama a existência aprova e utiliza essas coisas transitórias. Este “querer ser” inicial é um ponto de partida do qual se cresce mais e mais no amor ao ser, elevando-se em direção ao Ser supremo (LA, III, 6, 18B-21).

Até mesmo as coisas que nos parecem nefastas, injustas ou desnecessárias têm sua razão de existir na ordem perfeita do universo, segundo a qual nem uma única folha de árvore foi criada sem motivo. Portanto, até mesmo o sofrimento e a morte das crianças fazem parte dessa ordem: no caso de Deus pretender obter alguma coisa de bom para a correção dos adultos, provando-os dessa maneira, por qual razão não haveria de fazê-lo? Da mesma forma, a dor dos animais, mostrando a resistência que opõem ao abalo da sua integridade, prova-nos quão grande é a aspiração à unidade, até na ordem inferior das criaturas (LA, III, 23,66-69)

### **2.1.2.3 Necessidade e liberdade**

De onde procede, todavia, insiste Evódio, esta inclinação pela qual a vontade afasta-se do bem universal e imutável? Se a inclinação aos bens inferiores é natural à vontade, tal como ela nos foi dada, então ela tem necessariamente de voltar-se para tais bens. Ora, não se pode descobrir culpa alguma onde a necessidade e a natureza dominam (LA, III, 1,1).

Vemos delinear-se, pois, em Agostinho, a distinção entre a necessidade da natureza e a liberdade da vontade. Sendo natural à pedra o movimento pelo qual cai em virtude do seu próprio peso, ela não pode ser censurada por isso; mesmo se o seguisse para sua própria perda, seria constrangida a tal pela necessidade da natureza. Portanto, o movimento pelo qual a alma se afasta do bem, para ser considerado culpável, não lhe

pode ser natural. Já se estabelecera, no início do diálogo, que a alma não pode ser constrangida ao pecado por outrem, nada sujeitando o espírito à paixão senão a sua própria vontade. Dessa forma, o movimento em questão lhe é próprio, mas voluntário, e não natural. A pedra não possui nem o poder de reter o movimento que a arrasta, nem pode não o querer; ela não comete pecado, pois, quando tende para baixo em virtude de seu peso. Ao contrário, podemos acusar a alma de pecado, quando ela prefere os bens inferiores, afastando-se do bem verdadeiro, segundo um movimento voluntário e posto sob o nosso poder (LA, III, 1,3).

Essa distinção entre a necessidade da natureza, na qual não pode existir defeito nem culpa, e a liberdade da vontade, é reiterada mais adiante, quando Agostinho distingue entre a corrupção natural às coisas transitórias, que não é reprovável, e o vício, que o é. Uma natureza mais forte pode corromper outra mais fraca, sem que haja vício nem de um lado nem de outro: não censuramos o homem que procura seu sustento nos frutos da terra, nem esses frutos pelo fato de se corromperem ao serem consumidos como alimento. Tampouco é reprovável que os seres temporais desapareçam, não tendo recebido o poder de existir por mais tempo: se assim não fosse, as coisas futuras não poderiam suceder às passadas, impedindo os “poemas temporais” de se desenvolverem em sua espécie de beleza. Igualmente, não há culpa no ser que não recebeu a capacidade de ser mais perfeito. Portanto, se o homem tivesse sido criado de tal modo que pecasse inevitavelmente, seu dever seria pecar, assim seguindo a lei da natureza (LA, III, 14, 39-41). Diferentemente, o vício, que não pertence à natureza, é reprovável. Ninguém é obrigado por sua natureza a pecar. Contudo, existe culpa no caso de uma criatura recusar-se a ser o que tinha o poder de ser, se o quisesse; ou seja, se não fizer o que devia, tendo recebido uma vontade livre e uma capacidade suficientemente grande para tal (LA, III, 14, 40).

Não residindo a raiz dos males na natureza, qual poderia ser a causa determinante da vontade? Ela possui em si mesma um poder causal, sendo a causa primeira do pecado. Sendo assim, é ocioso indagar a causa do mesmo ato da vontade; caso se pudesse encontrá-la, perguntaríamos, ainda, qual a causa dessa causa, tornando infundável a busca (LA, II, 17, 47). Encontramos aqui, portanto, a ideia da causalidade da vontade.

Mais uma vez reitera Agostinho: não se pode encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos. Eis por que nada se encontra tão

plenamente em nosso poder do que a própria vontade: desde que o queiramos, está sem demora disposta à execução. Não envelhecemos ou morremos voluntariamente, mas por necessidade; entretanto, ninguém ousaria declarar que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos (LA, III, 3, 8).

Evódio, porém, coloca ainda uma outra questão: conhecendo Deus antecipadamente todas as coisas futuras, como poderíamos vir a pecar, senão necessariamente? Prevendo Ele o pecado como futuro, este devia inevitavelmente realizar-se. Como pode existir uma vontade livre onde uma necessidade tão inevitável é evidente? Não haveria, pois, decisão voluntária no pecado, mas sim irrecusável necessidade (LA, III, 2, 1).

A argumentação subsequente buscará demonstrar que não existe incompatibilidade entre a presciência divina e a vontade livre do homem. Deus estabeleceu, uma vez por todas, como deve decorrer a ordem do universo que criou. Se alguém deve ser feliz futuramente, Ele o sabe. Será voluntária ou necessariamente que essa felicidade se realizará? A vontade de Deus, é certo, constitui para sua criatura uma necessidade. Mas isso não quer dizer que, quando vier a ser feliz, ela o será contra a sua própria vontade. Assim, também a vontade culpável, se acaso estiver no homem, não deixará de ser vontade livre, pelo fato de Deus ter previsto sua existência futura. Portanto, ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre (LA, III, 6, 8).

Evódio não vê ainda como podem não se contradizer estes dois fatos: a presciência divina de nossos pecados e a nossa liberdade de pecar. Como aquilo que Deus previu não pode deixar de acontecer necessariamente, como não se há de atribuir a Ele o que em suas criaturas inevitavelmente acontece? E, por conseguinte, em virtude de que justiça castiga os pecados que não podem deixar de acontecer (LA, III, 4, 9)?

Deus prevê os que hão de pecar por própria vontade, sem todavia forçar ninguém a fazê-lo, responde Agostinho. Assim como o homem, ao lembrar os acontecimentos passados, não os força a se realizarem, Deus tampouco força os acontecimentos futuros ao prevê-los. Ainda, assim como lembramos certas coisas que fizemos, e todavia não fizemos todas as coisas de que nos lembramos, do mesmo modo Deus prevê tudo aquilo de que Ele mesmo é o autor, sem, contudo ser o autor de tudo o que prevê. Por que,

pois, como justo juiz, não puniria ele os atos que Sua presciência não forçou o homem a cometer? (LA, III, 4, 9-11)

#### **2.1.2.4 O pecado original**

Contudo, pode Evódio ainda objetar: se a alma não se torna infeliz a não ser pecando, segue-se que até os nossos próprios pecados são necessários à perfeição do universo. Como, então, pune Deus com justiça os pecados sem os quais a Sua criação não teria plenitude e perfeição? Agostinho responde: nem os pecados mesmos, nem as desgraças dele resultantes, são necessários à perfeição do universo, e sim as almas enquanto almas, as quais se não quiserem pecar não pecam, mas tendo-o feito, tornam-se infelizes. Se sua miséria precedesse qualquer pecado, poder-se-ia dizer com razão que uma brecha foi introduzida na ordem do universo. Por outro lado, caso cometam pecados, mas não exista a pena, a ordem ficaria igualmente abalada pela injustiça. Na verdade, nem o pecado nem o castigo do pecado são seres à parte, mas estados acidentais dos seres. O pecado voluntário leva a um estado acidental de desordem, ao qual deve seguir-se a pena, para que não haja uma desordem dentro da ordem universal. O castigo, pois, força o pecado a harmonizar-se com a ordem do universo (LA, III, 9, 26-27).

Ora, isso posto, trata-se de saber como introduziu-se no universo a desordem que o castigo vem corrigir: somos remetidos à questão do pecado original.

O pecado é sempre voluntário, quer nos venha espontaneamente do nosso próprio pensamento, quer do nosso consentimento à má sugestão de outrem. Entretanto, é mais grave pecar por si mesmo e persuadir alguém a pecar, como fez o demônio ao seduzir o homem. O desígnio que o levou a tal, assim decaindo de sua condição de anjo, veio do orgulho, começo de todo pecado \_ o orgulho que leva a alma, ao invés de esquecer-se totalmente na presença de Deus, buscar perversamente arremedá-Lo, pretendendo encontrar o seu gozo na própria independência. Dessa forma, o demônio, levado pela inveja, persuadiu o homem a incorrer no mesmo orgulho em razão do qual ele fora condenado (LA, III, 10, 29).

Quanto ao homem, embora menos culpado, também pecou ao deixar-se persuadir; portanto, foi justamente sujeitado ao demônio, que pretendia submeter à lei da morte todos os descendentes do primeiro homem. De forma igualmente justa, porém, o Filho de Deus subtraiu o homem desse império, ao ser condenado à morte sem crime algum. Desse modo, se os homens morrem de morte temporal, que essa morte seja para liquidar sua dívida; e se vivem da vida eterna, que seja para viver Naquele que pagou por eles uma dívida que ele próprio não tinha. Aqueles, porém, que perseveram na infidelidade, serão com justiça companheiros do demônio na danação eterna (LA, 10, 29-31).

Entretanto, a referência à culpa do primeiro homem nos leva a interrogar se foi criado sábio ou insensato. No primeiro caso, não teria sido seduzido; no segundo, sendo a insensatez o maior dos defeitos, Deus teria sido o autor dos defeitos do homem. Contudo, defende Agostinho, o homem foi criado num estado intermédio, entre a insensatez e a sabedoria. Nessa condição, a ausência de sabedoria ainda não era um defeito seu, pois não poderia ser responsabilizado por ele; nem tampouco um defeito da criação, pois a alma não foi criada má pelo fato de não ser ainda tão perfeita quanto a capacidade que recebeu de vir a sê-lo (LA, III, 24, 71-72).

O homem, sem ainda ser sábio, era capaz, entretanto, de receber um preceito com o evidente dever de obedecer a ele. Sua natureza torna-o apto a receber um preceito; por sua vontade, pode observá-lo. Pode-se compreender, portanto, como o primeiro homem podia ser seduzido; e como se segue justamente o castigo a esse pecado cometido livremente (LA, III, 24, 72).

Pode-se, porém, alegar: se foram Adão e Eva os pecadores, que fizemos nós para nascermos na cegueira da ignorância e nos tormentos da dificuldade? Denominamos pecado, argumenta Agostinho, não apenas o que em sentido próprio o é, por ter sido cometido conscientemente e por livre vontade, mas também o que é a consequência necessária do primeiro pecado, a título de castigo. As más ações que cometemos por ignorância, e as boas que não conseguimos praticar, apesar da boa vontade, denominam-se pecados, por tirarem sua origem daquele pecado cometido por livre vontade. Esse, com efeito, como antecedente, mereceu os outros pecados, como consequentes. Dessa forma, seja qual for a origem de nossa alma \_ e Agostinho examina quatro hipóteses a

este respeito<sup>27</sup> \_ ela está sujeita a um castigo merecido por seus pecados (LA, III, 19, 53).

Destarte, não em virtude da natureza primitiva do homem, mas sim como castigo por seu pecado, nós, descendentes do primeiro homem, nascemos mortais e escravos da carne. Na origem do homem se manifesta a justiça, através de duas penalidades. Uma delas é a ignorância, que não lhe permite ver o estado em que se deve colocar; a outra é a dificuldade pela qual, embora o vendo, não tem a força de se alçar a esse estado melhor. Da ignorância, provém o vexame do erro; da dificuldade, o tormento que aflige. A esse propósito, Santo Agostinho cita São Paulo: “Não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero...Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém, o praticá-lo.” E ainda: “A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito, contrárias às da carne. Opõem-se reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” (LA, III, 18, 51).<sup>28</sup>

Contudo, não é a nossa ignorância que nos será imputada, e sim nossa negligência em procurar saber o que ignoramos; nem a nossa incapacidade em proceder bem, mas nosso pouco esforço para adquirir a capacidade de fazê-lo. Ademais, a ignorância e a dificuldade com que nascem nossas almas são para elas um estímulo ao progresso e um início de perfeição (LA, III, 22,64).

Em virtude, porém, desse erro original, o homem não só deixou de ser bom, como também, não querendo agir bem quando podia, perdeu o poder de fazê-lo quando o quer de novo. O homem não pode tornar-se bom por si mesmo; esse poder só lhe pode ser dado pela graça divina.

### **2.1.3 A filosofia de Agostinho na história da vontade**

A filosofia agostiniana, observa Dihle (1982), interpreta a liberdade de escolha, tradicionalmente atribuída a todos os seres racionais, como liberdade da vontade, da qual depende a vida moral e religiosa. A resposta ao chamado de Deus é uma decisão da

---

<sup>27</sup> Ou todas as almas provêm de uma só; ou a cada nascimento humano, uma nova alma é criada; ou as almas já existentes em qualquer outro lugar são enviadas, por Deus, aos corpos daqueles que nascem; ou, enfim, elas descem por sua própria vontade para estes corpos. Contudo, embora não haja acordo a respeito de qual dessas hipóteses é a verdadeira, as coisas futuras importam mais do que as passadas, diz Agostinho: que inconveniente haveria no fato de ignorarmos quando começamos a existir, se constatamos que existimos agora e não desesperamos de continuar a existir no futuro?

<sup>28</sup> Agostinho, observa Dihle (1982), redescobre a doutrina da predestinação em São Paulo, “Ama e fez o que quiseres”; o amor a Deus e ao próximo é a condição da vida virtuosa.

vontade, anterior a qualquer raciocínio; a consciência é o inato conhecimento do bem e do mal que todo homem possui, precedendo qualquer atividade intencional do intelecto. O mal, entendido como ausência do bem na tradição anterior, é substituído pela vontade má.

O mesmo autor ressalta a importância do auto-exame em Agostinho, do qual resultaria o papel chave que atribui à vontade. Leitor de Plotino, que nunca fala de si, Agostinho fala continuamente de si mesmo, diz Reale (1990), tratando, pois, não da essência do homem em geral, ou da alma e da interioridade em abstrato, mas do homem como indivíduo irrepitível, como pessoa<sup>29</sup>.

É conhecida a controvérsia com os pelagistas na elaboração da concepção agostiana de liberdade da vontade. Pelágio enfatiza a importância do próprio esforço do homem, atribuindo à graça divina apenas os dons da razão e da livre escolha. Em Agostinho, diferentemente, a vontade humana, pervertida por sua tentativa de tornar-se independente do Criador, é impelida a escolher o pior, e pode ser curada apenas pela graça de Deus, numa intervenção imprevisível, inexplicável, não influenciável pela atividade humana. Enquanto os pelagistas consideram Adão apenas um exemplo nefasto, diz Pépin (1974), Santo Agostinho sustenta a tese do pecado original, que destrói nossa liberdade, por que não podemos por nós mesmos deixar de pecar; a vontade impenetrável e soberana de Deus cria os valores a seu bel prazer, de tal forma que a obediência cega de Abraão é o único fator de moralidade.

Vetö (2005) detém-se particularmente no discernimento da não-naturalidade da vontade, que lhe parece consistir a intuição central de Agostinho sobre o tema. O mal moral, ou seja, a má vontade, não provém da natureza, mas acusa uma realidade de outra ordem. O querer não surge do universo físico, a vontade não é uma natureza. Surge daí uma interrogação, desenvolvida na elaboração filosófica posterior, quanto à inteligibilidade própria da vontade, que, sobretudo ao manifestar-se como má, portanto desviante, não está submetida à mesma lógica que os objetos do mundo. Nesse sentido, explicita-se pela primeira vez a intuição da diferença entre a força e o sentido da

---

<sup>29</sup> Reale (1990), a esse propósito, cita Pohlenz, segundo o qual o problema do Eu, surgido do conflito do querer, é superado por Agostinho ao abdicar inteiramente de sua vontade pela vontade de Deus \_ e traz assim algo totalmente novo com relação ao pensamento clássico, para o qual o Eu como suporte unitário da vida é um dado tão imediato de consciência que não se torna objeto de reflexão, e a vontade permanece apenas como função do intelecto, que indica a meta a alcançar.

vontade. Enquanto a força querente é uma faculdade natural, que se dirige necessariamente a coisas exteriores e contingentes, a vontade é matéria de pura intenção, da qual depende a qualidade do ato moral.

Por conseguinte, há duas orientações possíveis para a vontade, que se refletem em duas relações distintas com o objeto do nosso querer: podemos usufruir dele, ou seja, apegarmo-nos a ele amorosamente por si mesmo, ou podemos fazer uso dele. Essa distinção, destinada a uma grande fortuna na história do pensamento moral, diz Vetö, acabará por ser absorvida na doutrina kantiana da autonomia e heteronomia morais.

Contudo, segundo Schopenhauer (1992), Agostinho, embora tendo sido o primeiro a conhecer adequadamente o problema, esbarra em um grande embaraço em seu *O Livre arbítrio*. Diferentemente de Pelágio, ele não quer conceder ao homem o livre arbítrio, por temer que o pecado original, a necessidade de redenção e a graça acabem suprimidos, e que, por conseguinte, o homem possa por seu próprio mérito tornar-se justo e ganhar a salvação. Sustenta, pois, que os homens não poderiam viver segundo a justiça se a vontade humana não for libertada por Deus da servidão que a submete ao pecado. Entretanto, em sua oposição aos maniqueus, que admitem um princípio do mal no universo, e movido sobretudo pela necessidade um tanto embaraçosa de harmonizar a responsabilidade do homem com a justiça de Deus, Agostinho sustenta que a alma recebeu de Deus o livre arbítrio. Essa questão, elidida por filósofos que sucederam Agostinho, teria sido retomada por Lutero em seu *Servo arbítrio*, ao dizer que não agimos como queremos, pois a presciência e a onipotência divinas encontram-se em oposição radical à ideia da liberdade da vontade.

Cumprir ainda destacar concepções que nos pareceram importantes em Agostinho, algumas das quais desenvolvem temas já presentes em alguns dos filósofos aqui estudados, ou antecipam outros que estudaremos ainda. Reencontra-se no filósofo, embora sob outra roupagem, a antiga questão da distinção entre bem aparente e bem real, tratada em Platão e Aristóteles: quem deseja aquilo que não deveria desejar está em erro, ainda que deseje aquilo que lhe parece ser um bem. A identificação entre querer e poder \_ que ressurgem em Kant, para o qual, no âmbito da ação moral, cada um pode o que quer \_ enfatiza o poderio da vontade, ao passo que, paradoxalmente, a teoria da graça divina, sem a qual a vontade não pode ser boa, realça sua impotência. A ideia da causalidade da vontade apresenta-se claramente, quando Agostinho faz ver que é ocioso

indagar a causa do ato da vontade, pois, se pudéssemos encontrá-la, perguntaríamos, ainda, qual a causa dessa causa, tornando infundável a busca. Caracteristicamente agostiniana é a ideia de que todos os bens provêm de Deus, enquanto todo defeito provém do não ser, inclusive o movimento voluntário, e não natural, pelo qual nos desviamos Dele; desse modo, a perfeita harmonia da criação, da qual participam inclusive as almas pecadoras, reconstitui-se, através do castigo, quando ameaçada pelo pecado.

## **2.2 A autonomia da vontade em Kant**

Faremos inicialmente um breve esboço da evolução do conceito da vontade de Agostinho a Kant; a seguir, examinaremos a abordagem do tema *na Fundamentação da metafísica dos costumes* e *na Crítica da Razão Prática*.

### **2.2.1 De Agostinho a Kant: a formalização do conceito de vontade**

Agostinho apresenta a vontade como a faculdade mais adequada ao homem, que determina todas as outras; distingue-a de qualquer realidade natural, antecipando a interrogação concernente à sua inteligibilidade prática; toma-a como objeto verdadeiro de si mesma, bastando-se a si, subordinando sua matéria à intenção ou fim. Contudo, segundo Vetö (2005), embora nele se encontre a maioria das intuições que alimentarão a reflexão filosófica sobre a vontade nos séculos seguintes, nem por isso constitui uma doutrina filosófica coerente a este respeito.<sup>30</sup>

Entre os muitos séculos que separam Agostinho e Kant, cabe citar, por um lado, alguns autores que, contribuindo para a evolução do conceito de vontade, fortaleceram a doutrina do livre arbítrio; e, por outro, aqueles que, mantendo a vontade no registro da necessidade, opuseram-se a ela. Para acompanhar os primeiros, recorreremos a Vetö; para os segundos, a Schopenhauer (1992) e Rée (1982).

Vetö ressalta a oposição liberdade x natureza como fio que atravessa todo o percurso da elaboração filosófica da vontade, situando a vontade livre do lado da primeira. São Tomás de Aquino, autor da exposição mais completa da doutrina escolástica da

---

<sup>30</sup> Santo Agostinho é o doutor da graça, não da vontade, pensa Vetö (2005).

vontade, elaborada a partir de Aristóteles, mantém a vontade subordinada à inteligência, considerando a razão o princípio da liberdade. Para desfazer tal subordinação, o percurso da história subsequente da construção do conceito deve distinguir vontade e natureza, e dois tipos de causalidade, também distintos, que lhes são relacionados. Assim, prossegue Vetö, Duns Scott, segundo o qual o intelecto segue a inclinação da necessidade na busca da felicidade, situando-se, pois, do lado da natureza, a liberdade tem o poder de não tender cegamente para o bem que lhe apresenta a inclinação natural. João da Cruz, distinguindo a vontade do apetite sensível, considera o gosto como uma forma de exercício da vontade própria, devendo o homem querer no vácuo de todo apetite ou gosto particular. A distinção entre o elemento natural e o moral no voluntário aprimora-se em Malebranche, ao opor a força querente, sob os traços do amor próprio que procura bens particulares, como parte do ser natural da criatura, e a liberdade, da qual depende o consentimento pelo qual, ao termo de uma deliberação livre, aceitamos ou não um bem que nos atrai. Jonathan recusa a explicação causal segundo a qual a vontade receberia em algum momento do passado a determinação que a faz agir agora, reconhecendo-a assim como realidade auto-suficiente, que constitui uma esfera *sui generis* e autônoma. Rosseau sustenta a doutrina da vontade geral como princípio da racionalidade prática, ao sustentar que ela não deriva do pacto social; a vontade não advém no tempo, ela é, e o pacto social dela resulta, de tal forma que os desvios empíricos não podem colocar em questão a racionalidade de sua essência.

Enquanto o conceito de vontade livre vai se construindo segundo o percurso aqui resumido segundo Vetö (2005), diferentes filósofos se opõem a ele. Segundo Hobbes, lembra Schopenhauer (1992), nada tendo origem em si mesmo, mas na ação de um outro agente imediato, o mesmo se dá com a vontade, de tal forma que todos os atos voluntários têm causas necessárias, e mesmo o contingente obedece à necessidade; a inclinação e a aversão, para este filósofo, não dependem da nossa vontade, pois a vontade ela mesma é inclinação, provocada pelos objetos que causam gosto ou desgosto, cita Rée (1982). Para Priestley, também mencionado por Schopenhauer e Rée nas obras citadas, não está em nossas mãos escolher entre duas resoluções se todas as circunstâncias anteriores forem idênticas. Segundo Spinoza, lembra Rée, a vontade não pode ser chamada causa livre, mas causa necessária; a alma é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa, por sua vez determinada por outra, esta por outra ainda, e assim ao infinito. Vanini, diz Schopenhauer, volta a colocar o problema teológico

relativo ao livre arbítrio: se nossa vontade não é senão um instrumento, sendo Deus o agente principal, é Ele o responsável por seus erros. Nesse sentido, retoma o problema que Agostinho procurara enfrentar, mostrando ser insuperável a dificuldade: se Deus é o criador do mundo, sendo o primeiro a imprimir-lhe movimento, é também responsável por todas as consequências desse ato, devendo ser, por conseguinte, o autor de nossa vontade. O determinismo de d'Holbach, referido por Rée, é um dos postulados de seu materialismo: sendo o homem um ser físico, submetido às leis imutáveis da natureza, é movido por um órgão interior com leis próprias, determinado pelas ideias, percepções e sensações que recebe dos objetos exteriores; como não podemos deslindar estes movimentos complicados, acreditamo-nos livres. Voltaire faz ver que quero necessariamente o que quero; de outra forma eu querería sem causa, o que é impossível. Segundo todos esses autores, portanto, não há nada sem causa, tudo o que acontece é necessário.<sup>31</sup>

Assim, através de um longo percurso, cujos passos principais pudemos apenas mencionar aqui, surge a formalização do conceito de vontade em Kant.

### **2.2.2 A filosofia prática kantiana: alguns aspectos**

Os historiadores da filosofia salientam o caráter inovador da filosofia kantiana, ao sustentar que não é o sujeito que descobre as leis do objeto ao conhecer, mas sim o objeto, quando conhecido, é que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente. A ordem dos objetos na natureza é aquela que o sujeito nela introduz, de tal forma que a razão só vê aquilo que produz segundo os seus próprios desígnios.

O criticismo kantiano, ao afastar-se do racionalismo dogmático pela recusa de qualquer referência exterior à própria razão, como o bem ou a verdade, problematiza a visada metafísica. Entretanto, embora recusando qualquer fundamento científico à metafísica tal como pensada até então, Kant admite expressamente o desejo de encontrá-lo, assim como o de fundar um solo suficientemente firme para a construção da moral. Ele próprio o declara na conhecida frase da *Crítica da razão pura*, em que diz

---

<sup>31</sup> Rée (1982) cita ainda, dentre outros, como autores que não consideram a vontade do homem livre, Montaigne, Bayle, Collins, Mill, Tylor, Bain.

dedicar-se a aplainar e preparar um solo minado por galerias inutilmente cavadas pela razão para aí elevar majestosos edifícios morais<sup>32</sup>.

Já na dialética transcendental da *Crítica da razão pura* pode encontrar-se material para o futuro alicerce desses edifícios. Kant, como nos mostra Reale (1990), não considera supérfluas as ideias \_ a alma, a liberdade, Deus \_, nelas encontrando o móvel de uma aspiração humana de ir além do finito. Embora incapaz de atingi-lo cognitivamente, a razão, faculdade do incondicionado, exige o Absoluto. Assim, além de sua função normativa ao servir de cânon para o uso coerente do intelecto, as ideias ou conceitos transcendentais da razão tornam possível uma passagem dos conceitos da natureza aos conceitos morais, propiciando a estes últimos sustentação e nexos com os conhecimentos especulativos da razão. Kant busca realizar esse nexos na *Crítica da razão prática*, estabelecendo como postulados as ideias de Deus, alma e liberdade.

A noção de lei é central no empreendimento kantiano: ainda que as leis tenham se deslocado das coisas a conhecer para o sujeito cognoscente, nem por isso são menos universais e necessárias. Nesse sentido, Guillermit (1974) observa que pode parecer absurdo fazer do conhecimento humano a fonte das leis da natureza, mas não se trata das leis empíricas, e sim da própria legalidade dessas leis, das leis universais que as tornam possíveis. Na filosofia prática kantiana, vigora a ideia de um princípio de determinação válida para a vontade de todos os seres racionais, sob a forma de uma legislação universal, ou seja, a lei moral, que não se distingue de uma lei natural quanto à forma. Na busca de uma rigorosa fundamentação racional para a ação moral, Kant irá remetê-la a uma lei moral, que, enquanto lei, possui absoluta necessidade e universalidade.

Segundo Delbos (1905), diferentes autores colocam a questão segundo a qual a necessidade de edificar uma certa moral, manifestamente ou não, teria dirigido a evolução do pensamento kantiano, podendo assim comprometer a exploração imparcial que pretende sua obra. Contudo, a filosofia de Kant reivindica sua originalidade também na esfera prática, ao indicar que a determinação da vontade se faz não por um objeto, qualquer que seja, empírico ou racional, mas unicamente pela lei moral, tendo a própria vontade como legisladora. É central, aqui, o conceito de autonomia da vontade.

---

<sup>32</sup> Essa frase de Kant será citada e comentada por Nietzsche no Prólogo de *Aurora*.

A vontade, na *Fundamentação de uma metafísica dos costumes*, é definida como a faculdade de determinar-se a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis (FMC, p. 64). Apenas os seres racionais têm vontade, identificada à razão prática, que faz derivar as ações das leis. A razão não nos foi dada para assegurar-nos satisfação e bem estar, finalidade para a qual servem melhor os instintos, e sim como faculdade prática que exerce influência sobre a vontade, visando produzir uma vontade boa em si mesma (FMC, p.51).

Contudo, embora a vontade do homem, como ser dotado de razão, seja passível de determinação pela forma de uma legislação universal, ela sofre também as pressões das inclinações e necessidades às quais o homem está sujeito enquanto ser natural. Kant faz intervir aqui, para sustentar a afirmação de uma vontade livre, a distinção entre mundo sensível, no qual vigora a necessidade natural, e mundo inteligível, regido pela causalidade da liberdade.

Examinaremos, pois, a noção de liberdade da vontade em Kant, tal como se articula à noção da lei moral, já na *Fundamentação de uma metafísica dos costumes*, até a *Crítica da razão prática*, onde a liberdade, a alma e Deus, ideias transcendentais da razão teórica, tornam-se postulados da razão prática.

### **2.2.2.1 A universalidade da lei moral**

O princípio da moralidade, segundo Kant, deve ser desvinculado do campo mais ou menos elástico das prescrições de conduta. Não pode residir em princípios materiais, empíricos ou subjetivos, segundo os quais seguimos uma inclinação: é este o caso da busca da felicidade, que depende da natureza particular do homem, das circunstâncias contingentes em que se encontra, e da receptividade a um prazer ou desprazer que varia em cada um, de tal forma que daí não podemos derivar nenhum princípio dotado de universalidade. Não pode tampouco identificar-se com os princípios racionais, ou objetivos, que apontam a perfeição ou a vontade de Deus como fim, assim pressupondo tacitamente a moralidade que pretendem explicar. Esses princípios provêm da heteronomia da vontade, ou seja, colocam um objeto da vontade como fundamento para prescrever-lhe a regra que a determina: todas as máximas que neles se baseiam levam-nos a fazer uma coisa porque visamos uma outra como fim.

Ora, se o princípio da moralidade é entendido como uma lei, deve-se conferir à sua formulação a universalidade inerente ao conceito. A depuração do princípio da lei moral de todo elemento empírico, buscando-o nos princípios *a priori* da razão pura, já se encontra na *Fundamentação de uma metafísica dos costumes*, prosseguindo na *Crítica da razão prática*. Fundamentando uma obrigação, esta lei tem de ter em si uma necessidade absoluta, devendo enunciar-se sob a forma de um imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre como princípio de uma legislação universal” (FMC, p.39, p.50; CRPr, p. 51).

A lei moral, sendo lei, é inflexível. As implicações de seu imperativo na conduta são radicais, porque não se acomodam com as concessões mais ou menos compreensíveis que nos fazemos em virtude dos nossos interesses. Tal acontece ainda quando se trata da conservação da própria vida: uma pessoa intimada a dar um falso testemunho sob ameaça de morte, embora não possa assegurar-se de que não o faria, deve admitir todavia, a possibilidade de não fazê-lo, segundo a lei moral (CRPr, p.51). Qualquer máxima a guiar nossa conduta que se baseie na mentira não poderia ter o caráter de uma legislação universalmente válida, pois destruir-se-ia a si mesma caso fosse aplicada por todos. Posso querer a mentira, mas não uma lei universal de mentir, pois, segundo uma tal lei, não poderia haver promessa alguma (FMC, p. 40)

A ignorância não pode justificar o descumprimento da lei moral, pois o entendimento de qualquer homem lhe permite conhecê-la: “Admira constatar como a capacidade prática de julgar se avanteja tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar”, diz Kant. Basta que eu me pergunte se quero que a máxima segundo a qual oriento minha conduta possa converter-se em lei universal; essa é uma bússola que permite a cada um distinguir o que é bom e o que é mau, de tal forma que este conhecimento é uma pertença de todos os homens (FMC, p.41). O mais vulgar entendimento pode distinguir entre as formas das máximas aquelas que se prestam ou não à determinação universal (CRPr, p.45).

Não procede tampouco alegar que alguém quereria cumprir a lei, sem todavia poder fazê-lo. O imperativo categórico que enuncia a lei moral determina suficientemente a vontade, antes que eu indague se tenho a faculdade necessária para um efeito desejado, ou o que devo fazer para produzi-lo. O valor moral de uma ação não reside em sua utilidade, eficácia ou propósito, e sim em sua conformidade com a lei moral. No âmbito

da busca da felicidade, onde reina a carência da necessidade, ninguém pode tudo o que quer. Diferentemente, a ação efetuada conforme a lei moral, tendo necessidade incondicionada, é boa em si mesma, desde que empreguemos todas as nossas forças em realizá-la; cada um pode o que quer, quando a sua vontade encontra nessa lei o seu princípio de determinação (FMC, p.32; CRPr, p.61).

Contudo, ainda que possamos supor um ser racional dotado de uma vontade inteiramente determinada pela razão \_ uma vontade santa \_, tal não acontece no caso do homem, pois sua vontade está também sujeita a condições subjetivas, oriundas das inclinações e das necessidades naturais. Nesse caso, há obrigação e dever com relação à lei moral (FMC, p.51; CRPr, p.54). Somos membros legisladores de um reino moral, mas ao mesmo tempo súditos, não o soberano. O conceito de dever, objetivamente, exige da ação a conformidade com a lei; subjetivamente, exige na máxima desta ação o respeito pela lei como único modo de determinação da vontade (CRPr, p.131). O sentimento de respeito \_ o único dos sentimentos determinado por uma causa intelectual, a liberdade \_ é o motor para que o sujeito venha a erigir a máxima desta lei em si (CRPr, p.122). Contudo, apenas a lei, e não a inclinação, pode ser objeto de respeito. Por dever, e não apenas conforme ao dever, cumpre-nos agir. Seguindo uma inclinação, pode-se realizar uma ação que seja conforme ao dever; ela deve, porém, realizar-se por dever, excluindo a determinação das inclinações, e tendo valor tanto maior quanto mais as contraria (FMC, pp.35-38). Em Kant, destarte, o princípio da própria felicidade como determinante da vontade não só não coincide, como é o contrário do princípio da moralidade de tal forma que algo de penoso relaciona-se, via de regra, ao cumprimento do dever (CRPr, p.58).

#### **2.2.2.2 A autonomia da vontade e a liberdade**

A lei como objeto de respeito só pode ser aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto é necessária em si. Como lei que é, lhe estamos subordinados, sem ter que consultar nosso amor próprio; mas como lei que nos impomos a nós mesmos, ela é uma consequência de nossa vontade (FMC, p.39). Se o homem fosse apenas submetido a uma lei, esta lei deveria em si algum interesse que o estimulasse ou obrigasse a cumpri-la. Se assim fosse, a lei não emanaria da sua vontade, e sim sua vontade seria obrigada

por qualquer outra coisa; não teríamos, pois, um princípio supremo do dever, e sim a necessidade de uma ação por interesse, próprio ou alheio (FMC, p.70).

Formula-se, pois, a ideia da vontade de todo ser racional como vontade legisladora universal (FMC, p.68). Kant reivindica a originalidade do seu princípio de autonomia da vontade: via-se o homem ligado a leis pelo dever, mas não ocorria a ninguém que ele estava sujeito apenas à sua própria legislação \_ embora esta legislação deva ser universal (FMC, p.70). Dessa forma, a vontade não está simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal modo que tem de ser considerada também como legisladora ela mesma, ou seja, está submetida à lei da qual se pode olhar como autora (FMC, p.68). A autonomia da vontade, princípio supremo da moralidade, é aquela propriedade sua pela qual ela é para si mesma a sua lei \_ em oposição à heteronomia da vontade, na qual um objeto é posto como fundamento para prescrever a esta vontade a regra que a determina. A dignidade do ser racional fundamenta-se na autonomia da vontade, pela qual não obedece a qualquer outra lei senão aquela que ele próprio se dá (FMC, p.71).<sup>33</sup> A vontade livre, portanto, é a vontade que livremente se submete à lei moral. O homem é o sujeito da lei moral, que se funda na autonomia de sua vontade enquanto vontade livre. Segundo suas leis universais, essa vontade deve concordar com tudo aquilo a que se deve submeter.

A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir também a ideia de liberdade, por atribuir-lhe uma razão prática causal em relação aos seus objetos. Desse modo, o conceito de liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade. A liberdade é a propriedade da vontade, enquanto causalidade dos seres vivos racionais, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a determinem. Opõe-se, por conseguinte, à necessidade natural, regida pela heteronímia das causas eficientes, onde vigoram as leis da natureza (FMC, pp.83-85).

Não somos diretamente conscientes dessa liberdade, cujo primeiro conceito é negativo, nem podemos conhecê-la pela experiência. Todavia, sustenta Kant, temos

---

<sup>33</sup> Kant se referia então a um reino de fins, entendido como a ligação sistemática de todos os seres racionais por meio de leis comuns. Nesse reino, apenas ideal, mas tornado possível pela liberdade da vontade, o ser racional, por sua vontade legisladora, é livre com relação às leis da natureza \_ diferentemente das coisas na natureza, obrigadas a agir segundo estas leis. A esse reino dos fins, que se contrapõe ao reino da natureza, o filósofo fará corresponder o mundo inteligível, distinto do mundo sensível.

consciência imediata da lei moral, que nos conduz ao seu conceito, pois a experiência nos mostra que a moralidade conduz à liberdade. Fornecendo-nos um fato inexplicável a partir dos dados do mundo sensível e de todo âmbito teórico da razão, qual seja, a lei moral, a razão prática pode e deve começar por leis puras práticas, colocando a liberdade, conceito da existência dessas leis no mundo inteligível, como o seu fundamento (CRPr, pp. 49-50, p.68).

Daí a noção de uma causalidade pela liberdade: a liberdade tem que ser uma causalidade segundo leis imutáveis, mas de uma espécie particular \_ caso contrário, seria absurdo falar em vontade livre (FMC, p.83).

### **2.2.2.3 A causalidade pela liberdade: mundo sensível x mundo inteligível**

Kant, na *Crítica da razão pura*, buscando resolver a terceira antinomia da razão, qual seja, a contraposição liberdade x necessidade, encontra a possibilidade de fazê-lo através da distinção entre caráter inteligível e caráter sensível, segundo a qual a regularidade exibida por nossas ações, conectadas têmporo-espacialmente segundo a lei de causalidade, seria a expressão de nosso caráter sensível ou empírico, este último determinado pela causalidade da razão. Não sendo submetida à forma temporal, ou seja, à lei natural dos fenômenos, na medida em que esta determina temporalmente séries causais, a causalidade da razão não surge, nem começa a produzir um efeito depois de um certo tempo. Se a razão possuir uma causalidade com respeito aos fenômenos, então ela é um poder *através* do qual começa primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos, de tal forma que a condição de uma série sucessiva de eventos poderia ser ela mesma empiricamente incondicionada, embora aparecendo no plano empírico em conformidade com a causalidade da natureza.

A distinção entre estes dois tipos de causalidade mostra-se fundamental para a elaboração kantiana da noção de vontade livre.

A forma da legislação universal como fundamento suficiente de determinação da vontade pode ser representada apenas pela razão, pois não é objeto dos sentidos nem faz parte dos fenômenos; ela deve, pois, determinar a vontade segundo uma causalidade diferente daquela que determina os eventos da natureza. Kant denomina como

liberdade transcendental a independência que a vontade assim determinada guarda com relação à lei da causalidade, conceituando como vontade livre aquela para a qual a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei (CRPr, p.48). Como a natureza *sensu latu* supõe a existência de coisas sob leis, teríamos, por um lado, a natureza sensível dos seres racionais, existindo sob leis empiricamente condicionadas; de outro, a sua natureza supra-sensível, sob leis independentes de toda condição empírica. Nessa última esfera situa-se a autonomia da razão pura, cuja lei é a lei moral. A liberdade, admitida como possível pela razão teórica, mostra a realidade do seu poder nos seres que reconhecem a lei moral como obrigatória para si mesmos. Logo, a lei moral, que não necessita de fundamentos que a justifiquem, equivale à lei da causalidade pela liberdade, apontando a possibilidade de uma natureza supra-sensível (CRPr, p.76).

O conceito problemático de liberdade da razão teórica, como causalidade que se determina completamente a si mesma, adquire agora realidade indubitável, embora apenas prática. Em suma, a própria lei de uma causalidade da vontade tem uma causalidade em si mesma; o seu princípio é o fundamento determinante dessa causalidade (CRPr, pp.79-80).

Dessa forma, a realidade objetiva do conceito de causa vale para o *noumenon*, podendo ser usada para ele, embora não para produzir conhecimentos a seu respeito. (CRPr, p.87). Mas por que não nos basta o conceito de causalidade aplicado aos fenômenos, e queremos aplicá-lo às coisas em si? É uma intenção prática que faz disso uma necessidade, diz Kant. O conceito de vontade pura, ou razão prática, contém o conceito de uma causalidade como liberdade, não determinável segundo as leis da natureza. Assim, o conceito de um ser que possui vontade livre é idêntico ao conceito de uma causa *noumenon*. Eis o que permite a união do conceito de causalidade com o de liberdade. O conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada, embora teoricamente vazio, adquire uma significação na lei moral, tendo uma aplicação real em intenções ou máximas (CRPr, pp. 88-90).

Aparentemente, prossegue Kant na *Crítica da razão prática*, um conceito de bem deve servir de fundamento à lei moral. Contudo, teria sido este o erro de todos os filósofos quanto aos princípios da moral, buscando um objeto da vontade - o bem supremo, a felicidade, a perfeição, a vontade de Deus - como matéria e fundamento da lei; nesse caminho, acabavam por deparar-se com condições empíricas para uma lei

moral, pois a pedra de toque só pode ser a conformidade do objeto com o prazer ou o desprazer. Ora, o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral, mas apenas segundo esta lei, e por ela. O sumo bem é o objeto de uma razão pura prática, ou de uma vontade pura, mas não o seu princípio de determinação: é a lei moral a causa que determina a razão a fazer do sumo bem o seu objeto (CRPr, p.179).

A faculdade de julgar prática parece ter dificuldades particulares, pois uma lei da liberdade deve aplicar-se a ações que são da esfera da natureza. Eis a sua regra: “Quanto à ação que pretendes, pergunta a ti mesmo se podes considerá-la possível, mediante a tua vontade, supondo que ela deveria ocorrer segundo uma lei da natureza da qual também fazes parte”. Aqui uma lei universal da natureza é tomada não como princípio determinante da vontade, e sim como um tipo: se a máxima da ação não resiste a um confronto com a *forma* de uma lei natural, tal máxima é moralmente impossível, pois as leis enquanto tais são idênticas, seja de onde for que queiram tomar seus princípios de determinação (CRPr, pp.108-09).

Como implicações da doutrina kantiana para a imputação moral, temos os exemplos do arrependimento \_ uma sensação dolorosa e estéril, porque não se consegue evitar o que já aconteceu, mas legítima enquanto dor, porque a razão não reconhece distinção temporal quando se trata da lei moral, indagando apenas se o ato me pertence ou não; e o dos malvados natos \_ nós os julgamos porque suas ações não derivam de uma natureza má da vontade, e sim de princípios maus voluntariamente adotados, que os tornam ainda mais reprováveis e dignos de castigo (CRPr, pp.160-62).

A responsabilidade moral exige a distinção entre o conceito empírico de liberdade como propriedade psicológica, consistindo no encadeamento interior de representações da alma, e seu conceito transcendente, segundo o qual é independente de todo elemento empírico, logo, alheia à natureza em geral. Seria um expediente mesquinho, ressalta Kant, chamar de efeito livre aquilo cujo fundamento, naturalmente determinado, está no interior do agente. Se a liberdade da vontade não fosse mais que a liberdade psicológica, seria semelhante “à liberdade de um mecanismo que, uma vez dada a corda, executa por si os seus movimentos” (CRPr, pp.153-57).

Enquanto a causalidade como necessidade natural refere-se apenas à existência das coisas enquanto determináveis no tempo, logo, enquanto fenômenos, a causalidade

como liberdade refere-se às coisas enquanto tais. Toda ação no tempo está necessariamente condicionada por aquilo que ocorreu antes, sendo indiferente que a causalidade enquanto lei natural se faça necessária por princípios de determinação situados dentro ou fora do sujeito; quer as representações interiores que determinam uma ação derivem de sua existência no tempo ou de um estado exterior, estarão de qualquer forma submetidas à ordem temporal, que não está em seu poder. Nessa infinita sucessão de elos naturais, não há lugar para a liberdade; seu conceito, portanto, seria quimérico e impossível sem considerar as coisas em si (CRPr, pp.154-55).

Como, porém, pergunta Kant, pode ser inteiramente livre aquele que, no mesmo momento e relativamente à mesma ação, está submetido a uma necessidade natural inevitável (CRPr, p.155)? Sua resposta é que o mesmo sujeito tem, por outro lado, a consciência de sua existência como coisa em si, na qual não há nada anterior à determinação de sua vontade. A série total de sua existência sensível, portanto, é consequência da inteligível (CRPr, p.158). Dessa forma, afirma: se pudéssemos ter uma visão tão profunda de um homem que nos mostrasse tanto os mais insignificantes dos seus motivos, como as circunstâncias exteriores que agem sobre ele, poderíamos calcular sua conduta com tanta exatidão como um eclipse, e, ainda assim, sustentar que o homem é livre (CRPr, p.161). A mesma ação que é, enquanto inscrita no mundo sensível, sempre condicionada pela sensibilidade, pode ter por fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada \_ logo, pode ser livre.

#### **2.2.2.4 Os postulados da razão prática**

Tendo destacado a heterogeneidade entre as máximas da virtude e da felicidade, que inclusive prejudicam-se uma a outra no mesmo sujeito, Kant procura agora, na *Crítica da razão prática*, reunir a ideia da virtude com a da felicidade pelo seguinte raciocínio: no juízo de uma razão imparcial, necessitar da felicidade, merecê-la e não participar dela não se concilia com o perfeito desejo de um ser racional que possuísse todo o poder. Logo, podemos pensar o sumo bem de um mundo possível como a virtude e a felicidade, sendo esta última repartida em proporção com a primeira (CRPr, pp.180-81). A possibilidade prática de um sumo bem continua sendo um problema insolúvel, pois a união da felicidade e da virtude não se origina da experiência; entretanto, é reconhecida

como necessária *a priori*, pois é necessário *a priori* produzir, pela liberdade da vontade, o fomento do sumo bem. Sendo o sumo bem, entendido como virtude e felicidade, um objeto *a priori* necessário da vontade indissociável da lei moral, sua impossibilidade demonstraria também a falsidade da lei moral (CRPr, pp.184-5).

A ideia de uma intenção virtuosa produzindo necessariamente felicidade só é falsa se se admite a existência no mundo sensível como único modo de existência do ser racional. Contudo, como já foi visto, estamos autorizados a pensar a nossa existência também como *noumenon*, em um mundo do entendimento, tendo na lei moral um princípio puramente intelectual de determinação da nossa causalidade (CRPr, pp 186-87).

A condição do sumo bem, qual seja, a total conformidade da vontade à lei moral, constitui a santidade: esta, sendo inacessível ao ser racional no mundo finito, só é encontrada em um progresso que vai ao infinito. Ora, todo progresso infinito só é possível se pressupomos uma existência e uma personalidade indefinidamente persistentes no ser racional \_ ou seja, a imortalidade da alma. Logo, a imortalidade da alma, estando ligada inseparavelmente à lei moral, é um postulado da razão pura prática (CRPr, pp.197-199).

A conexão necessária entre moralidade e felicidade já fora postulada a propósito do fomento do sumo bem; agora, postula-se também a existência de uma causa superior da natureza, distinta dela, que fundamenta esta conexão, ou seja, um ser que, pelo entendimento e vontade, é autor da natureza: Deus. Isso não quer dizer que a vontade de Deus seja o fundamento da lei moral. Os deveres são mandamentos divinos, não como ordens arbitrárias de uma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda vontade livre por si mesma (CRPr, p. 200-201).

Por conseguinte, são três os postulados da razão pura prática \_ a imortalidade da alma, a existência de Deus, e a liberdade, agora considerada positivamente \_ para a suposição necessária da independência em relação ao mundo sensível, e da determinação da vontade segundo a lei de um mundo inteligível. Esses postulados nos levam a conceitos que a razão teórica pode conceber, mas não resolver: não conhecemos por este meio nem a natureza da alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser Supremo segundo são em si mesmos. A tais conceitos agora correspondem objetos, ou seja, a

razão prática lhes confere realidade. Contudo, esses objetos não podem de forma alguma ser usados para uma teoria dos seres supra-sensíveis, ficando o seu uso limitado ao exercício da lei moral (CRPr, pp.212-213).

### **2.3 A vontade em Schopenhauer**

A abordagem do tema da vontade em Schopenhauer será aqui empreendida em três partes. Inicialmente, recordaremos alguns aspectos gerais de sua filosofia. A seguir, trataremos de sua crítica à doutrina da liberdade da vontade, após a qual ele a retira do âmbito do agir para situá-la naquele do ser, tomando como fio condutor o *Ensaio sobre a liberdade da vontade*. Finalmente, será examinada a realização da liberdade pela auto-negação da vontade.

#### **2.3.1 O conhecimento desinteressado**

A filosofia de Schopenhauer distingue o mundo como representação, tendo como metades inseparáveis o sujeito e o objeto; e o mundo como vontade, primordial e una, que corresponderia à coisa em si kantiana. O tempo, o espaço e a causalidade são formas universais de todo objeto, também encontradas a partir do sujeito (MRV, I, §2). O princípio da razão é a expressão comum para essas formas do objeto das quais estamos conscientes *a priori*; submetido a ele, todo objeto está em relação com outros, de um lado determinado, de outro determinante (MRV, I, §3). A vontade, una e indivisa, objetiva-se fenomenicamente na pluralidade da representação.

Enquanto o entendimento, comum ao homem e aos animais, tem como única função o conhecimento causa-efeito segundo o princípio da razão, essencialmente intuitivo, à razão, presente apenas no homem, compete a formação de conceitos, através do conhecimento reflexivo, que permite ponderar, prever o futuro, usar a linguagem, agir em concordância. Cabe à faculdade de juízo, intermediária entre o entendimento e a razão, transmitir corretamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente. Contudo, os conceitos, representações de representações, nada seriam sem as representações intuitivas. Tanto *a priori* quanto empiricamente, a intuição é a fonte de toda verdade e o fundamento de qualquer ciência, com exceção da lógica, que é

ciência pura da razão (MRV, I, §9). Toda evidência última é intuitiva, de tal forma que ciência alguma pode ser inteiramente demonstrável. A título de exemplo, as forças naturais, como a gravidade, a rigidez, etc, essências íntimas dos fenômenos, não podem ser fundamentadas, pois a explanação começa a partir delas; podemos conhecer apenas a lei natural, ou seja, a aparição necessária e regular de uma força natural sob certas condições (MRV, I, §14).

De fora não é possível chegar à essência das coisas: a significação das representações não se pode alcançar a partir da representação, segundo o princípio de razão, e sim necessita subtrair-se completamente às suas formas e leis. Ora, o sujeito que conhece se enraíza no mundo como indivíduo, sendo o seu conhecimento intermediado por um corpo, que lhe é dado de dupla maneira. Por um lado, aparece a ele como representação entre outras; por outro, como aquilo que é conhecido imediatamente por cada um, indicado pela palavra vontade, de tal forma que todo ato da vontade é simultaneamente um movimento do corpo (MRV, II, 18). O sujeito do conhecimento, tendo acesso à vontade através do corpo, para além da representação, pode reconhecê-la como a essência mais íntima não apenas de fenômenos semelhantes aos nossos, nos homens e nos animais, mas também na força que age na planta, no cristal, ou na própria gravidade: tudo isso, conforme sua essência, é vontade (MRV, II, § 1).

O aparecimento da vontade na representação possui infinitas gradações. As forças mais universais da natureza são os seus graus mais baixos de objetivação; nos mais altos, ou seja, no homem, a individualidade surge em grande diversidade de caracteres individuais, de tal forma que cada homem é um fenômeno particularmente determinado e característico da vontade (MRV, II, §26).

A vontade não tem fundamento, nem razão, nem causas, nem finalidades: é livre, independendo do princípio de razão que a representação deve seguir. Sendo una, livre de pluralidade, manifesta-se todavia numa luta geral, numa discórdia essencial consigo mesma, que se desdobra nos conflitos presentes em toda parte da natureza: o mundo da representação é uma contínua batalha entre as vontades individuais. Nessa luta, a vontade não cessa de morder a própria carne: faminta, devora-se a si mesma, por não existir nada que lhe seja exterior (MRV, II, § 27).

Se os atos da vontade, no caso do homem, têm sempre um fundamento exterior a si, que reside nos motivos, estes apenas determinam o que eu quero nesse lugar, nesse tempo, nestas circunstâncias, e não o que eu quero em geral, a essência do meu querer. A vontade está fora da lei da motivação, que pertence ao princípio da razão, e determina apenas os fenômenos (MRV, II, §20). O que um homem realmente quer nunca pode mudar por ação exterior a ele; os motivos podem apenas levar a vontade a procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do que seguira até então (MRV, III, §55). Aqui, mostra-se de grande importância para Schopenhauer a distinção kantiana entre caráter inteligível e empírico. O caráter de cada homem, completamente individual, é uma ideia particular, no sentido schopenhaueriano do termo, correspondendo a um ato próprio de objetivação da vontade, que constitui o caráter inteligível, não submetido ao princípio da razão. O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, fornecendo ao longo da vida a sua imagem-cópia, e não podendo tomar outra direção senão aquela que dele recebe (MRV, II, §28).

Não sendo guiada pelos motivos, que não explicam o querer em sua essência, mas são apenas suas manifestações num momento dado, a vontade tampouco se deixa dirigir pelo conhecimento. O conhecimento, intuitivo ou racional, é um meio para a conservação do indivíduo e da espécie, ou seja, visa originariamente realizar os fins da vontade, mantendo-se, por conseguinte, subordinado a ela (MRV, II, 27, §27).

Entretanto, é possível um segundo tipo de conhecimento, mais elevado do que aquele que se submete ao princípio da razão suficiente: trata-se do conhecimento das ideias, independente dele (MRV, III, §34). As ideias, para Schopenhauer, que as toma de empréstimo a Platão e aproxima-as de Kant, reformulando-as a seu modo, são as propriedades universais e imutáveis dos corpos particulares, fora do espaço, do tempo e da causalidade; são as formas imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos e das forças da natureza, que os fenômenos copiam conforme o princípio da razão. Diferentemente dos fenômenos, elas sempre são, nunca vêm a ser. Representando cada fixo e definido grau de objetivação da vontade, enquanto coisa em si, logo alheia à pluralidade, estes graus se relacionam às coisas particulares como seus protótipos ou formas eternas. (MRV, III, 30-32).

Enquanto o conhecimento em geral é apenas um meio para a conservação do indivíduo ou da espécie, a serviço da vontade, a transição para o conhecimento das

ideias é uma exceção, pois liberta-se dela. Exige uma mudança prévia no sujeito, que, na medida em que concebe as idéias, não é mais indivíduo, e sim puro sujeito do conhecimento, destituído da vontade, concebendo em fixa contemplação o objeto, sem conexão com outros. Devotado inteiramente à intuição, o espírito se perde no objeto, permanecendo como seu espelho. Na ideia, sujeito e objeto estão em pleno equilíbrio: o sujeito livre da vontade, o objeto do princípio da razão (MRV, III, §34).

Portanto, o conhecimento das ideias é a apreensão intuitiva da essência dos objetos. A intuição é fundamental; dela derivam a reflexão e os conceitos. Compete à filosofia transformar o conhecimento intuitivo em saber abstrato e inteligível; contudo, mais do que dedução, ela é intuição, nisso se aparentando à arte. A arte, obra do gênio, é justamente o conhecimento intuitivo das ideias: a contemplação estética é uma representação intuitiva pura, que vê o mundo do ponto de vista da eternidade. Trata-se de uma contemplação desinteressada, pela qual o sujeito atinge uma libertação metafísica, ao elevar-se ao estado de puro sujeito do conhecimento (MRV, III, §36).

Só o gênio é capaz de um esquecimento completo de sua própria pessoa e de suas relações, constituindo sua essência a capacidade para a pura contemplação; a genialidade é a objetividade mais perfeita (MVR, IV, 37).<sup>34</sup> Contudo, como veremos a seguir, a condição mais elevada à qual pode aceder o homem não é a genialidade, mas a santidade, que reside na auto-negação da vontade.

### 2.3.2 A liberdade inteligível

Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer, como vimos, destaca o papel sempre subordinado do intelecto. Assim como uma vara que nos parece poder cair para a direita ou esquerda já tem a direção de sua queda determinada desde o início da oscilação, a decisão da própria vontade, que se produz com inteira necessidade a partir do caráter inteligível, é indeterminada para o intelecto, que a experiencia apenas *a posteriori* e empiricamente, de tal forma que pode clarear a natureza dos motivos, mas não determinar a vontade. Segundo as concepções que defendem a liberdade da vontade, o homem é a sua própria obra, à luz do conhecimento, de tal forma que ele

<sup>34</sup> Contudo, afirma Schopenhauer, nem mesmo o gênio pode manter sempre esta grande tensão da libertação da vontade; em outros momentos, ele se aproxima do homem comum, que só considera as coisas enquanto relacionadas à sua vontade. Por outro lado, o homem comum, sendo capaz de fruir a obra de arte, tem em si, embora em pequeno grau, esta potencialidade do gênio.

quer o que conhece; segundo Schopenhauer, o homem é sua própria obra antes de todo conhecimento, que é apenas adicionado para iluminá-la, ou seja, ele conhece o que quer (MRV, IV, §55).

Nessa perspectiva, apesar de algumas divergências importantes face às formulações da ética de Kant, que examinaremos mais adiante, Schopenhauer, a partir da distinção feita por seu antecessor entre caráter empírico e caráter inteligível, encontra a possibilidade de uma liberdade inteligível ou transcendental que pode fundamentar a imputação moral, segundo sua própria teoria da vontade. Acompanharemos esta formulação schopenhaueriana no seu *Ensaio sobre o livre arbítrio*.

Os quatro primeiros capítulos do livro dedicam-se a uma severa crítica do conceito de liberdade da vontade ao longo da história da filosofia. Tal conceito, segundo o autor, é construído para atender a necessidade teológica de retirar de Deus qualquer responsabilidade sobre o mal: “Se com efeito uma má ação provém da natureza, ou seja, da constituição inata do homem, essa falta concerne evidentemente ao autor dessa natureza. É para escapar a essa consequência que inventou-se o conceito de liberdade da vontade” (ELA, p.126).

A confusão do voluntário com o livre perpassa toda a história do conceito de liberdade da vontade. A consciência nos diz: “Eu posso fazer o que quero”. Ao referir-se ao poder de agir conforme a vontade, daí infere ilusoriamente uma vontade livre. Contudo, a questão da liberdade da vontade não se refere às consequências, ou seja, aos atos, e sim às suas causas. Schopenhauer nos dá como exemplo aquele de um homem que diz a si mesmo que pode fazer uma caminhada; ou pode ir ao teatro; ou pode visitar um amigo; pode até mesmo sair da cidade e nunca mais voltar. Tudo isso, pensa este homem, não depende senão dele, que tem plena liberdade de agir segundo o seu alvedrio; entretanto, não fará nada disso, e sim, não menos voluntariamente, irá voltar para casa. Embora acredite poder escolher livremente entre várias alternativas, na verdade fará necessariamente uma escolha predeterminada pelo jogo de forças entre os diferentes motivos, em sua relação com o seu caráter. Ora, assim como a água só pode se transformar em ondas, elevar-se no ar ou precipitar-se para baixo

desde que causas determinantes a conduzam a esse ou a aquele estado, também o homem só pode fazer isso ou aquilo sob determinações que não estão sob o seu poder (ELA, pp.79-80).

Todas as paixões e sentimentos referem-se à falta ou possessão do objeto desejado, ou à presença ou afastamento do objeto odiado, com os sentimentos de prazer ou de dor que acompanham as afecções relativas ao desejo e à aversão. Portanto, a vontade, ao tornar-se objeto da consciência, se produz necessariamente sob a influência de um móbil ou motivo que não pertence a esta última. Pode-se desejar coisas opostas, mas a vontade se decide apenas por uma, como o resultado de um conflito de motivos que a consciência vem conhecer apenas *a posteriori* (ELA, p.42). A vontade do homem se encontra, em última análise, na mesma situação de um corpo sobre o qual diferentes forças agem em direções opostas \_ até que o motivo mais forte obrigue os outros a ceder-lhe lugar e determine a vontade (ELA, p.71)

Schopenhauer opõe o necessário, enquanto aquilo que resulta de uma razão suficiente, ao livre: uma vontade livre seria aquela não determinada por nenhuma razão, cujas manifestações individuais, portanto, jorriam ao acaso \_ o que é impensável para o entendimento, que tem no princípio de razão suficiente a sua forma essencial (ELA, p.29). Por conseguinte, as ações do homem, como todos os fenômenos da natureza, resultam, em cada caso particular, das circunstâncias precedentes, como um efeito que se produz necessariamente em seguida à sua causa (ELA, p.53).

Segundo a concepção schopenhaueriana, examinada no item anterior, que distingue a vontade como coisa em si e a representação como o seu fenômeno, o princípio de causalidade é a forma mais geral pela qual apreendemos o mundo fenomênico: sempre que algo no mundo objetivo se modifica, antes um outro objeto se modificou, numa série regressiva de modificações sem fim, nem ponto inicial, sendo impensável uma causa primeira, que tire seu efeito de si mesma. É verdade que no mundo animal a causalidade age pela mediação do entendimento, sob a forma dos motivos, sendo acrescida, no homem, pela capacidade de deliberação; contudo, como se passa no mundo em geral, a necessidade da ação dos motivos é a mesma, por mais longe que possam estender-se os seus fios (ELA, p.70). Cada ação do homem é produto do seu

caráter e do motivo que intervém. Tudo que ocorre, ocorre necessariamente: os acontecimentos que se desenvolvem diante de nós são como os caracteres das páginas de um livro que estamos lendo, impressas já antes da nossa leitura (ELA, p.108).

Como o caráter, entendido como natureza especial e individualmente determinada da vontade, difere de indivíduo para indivíduo, a ação de um mesmo motivo varia em cada um. Portanto, para prever a ação que deve resultar de um motivo, não basta conhecê-lo, sendo preciso também o conhecimento do caráter afetado por ele. Para Schopenhauer, o caráter é invariável, permanecendo o mesmo por toda sua vida, malgrado mudanças aparentes; é inato, como são inatas suas virtudes e vícios (ELA, p.96). Portanto, o homem, como todo o resto da criação, é um ser determinado por sua essência, possuindo qualidades individuais fixas que regem necessariamente suas reações às excitações exteriores: perguntar-lhe se ele poderia querer diferentemente do que quer é o mesmo que perguntar-lhe se ele poderia ser diferente do que é (ELA, p.48).

Contudo, essa enérgica recusa da liberdade da vontade, cuja demonstração ocupa quase todo o livro, é seguida, no final, por uma admissão da verdadeira liberdade moral, desde que concebida “numa ordem superior de coisas”. O que leva Schopenhauer a esta convicção é justamente o sentimento de responsabilidade: “O sentimento de responsabilidade é o único dado que nos faz induzir a existência da liberdade moral” (ELA, p.155). Trata-se de uma verdade atestada pela consciência, onde encontramos o sentimento da responsabilidade moral, através da plena convicção de que somos os autores de nossas ações. Por isso, a ninguém ocorre alegar a necessidade de seus atos para excusar-se dos erros que cometeu. O homem que age mal reconhece que, objetivamente, uma outra ação, inclusive oposta, teria sido possível; para isso, porém, seria preciso que ele fosse uma outra pessoa. Portanto, a responsabilidade que a consciência lhe aponta apenas aparentemente se remete ao seu ato; é por seu próprio caráter que ele se sente responsável, e é também por seu caráter, da qual suas ações dão testemunho, que os outros homens o responsabilizam (ELA, p.156).

Ora, a liberdade deve residir lá mesmo onde reside a responsabilidade, ou seja, no caráter, enquanto é a essência empiricamente reconhecida, constante e imutável, de uma vontade individual. As manifestações desse caráter ao longo da vida, levando o homem

a conhecer-se a si mesmo, constituem a consciência moral, que, por conseguinte, só se faz escutar depois da ação (ELA, p.157).

Schopenhauer, como já o vimos fazer em *O mundo como vontade e representação*, recorre a Kant, quanto à distinção entre caráter empírico e caráter inteligível, feita na *Crítica da razão pura*, que se reporta, por sua vez, àquela entre fenômeno e coisa em si. O caráter empírico, que é da ordem fenomênica, está submetido às leis do tempo, do espaço da causalidade, como qualquer outro fenômeno; contudo, tem como condição a vontade do homem enquanto coisa em si, ou seja, o caráter inteligível, que possui absoluta liberdade: por causa dessa liberdade, todas as ações do homem são sua própria obra (ELA, pp.159-161). Assim, diz Schopenhauer, a obra da liberdade humana não se encontra em suas ações individuais, mas em seu ser, que deve ser considerado como um ato livre. Daí a máxima *Operari sequitur Esse* \_ as ações são conformes à essência. Do *Esse* e dos motivos resulta necessariamente o *Operari*; contudo, a liberdade, que não pode existir no *Operari*, reside no *Esse*. Portanto, se o homem não faz jamais o que quer, agindo sempre necessariamente, é porque ele já é o que quer (ELA, pp.162-63).

### 2.3.3 A auto-negação da vontade

Schopenhauer critica as éticas que dão um lugar central à razão: a razão, embora necessária para uma vida virtuosa, não é fonte da virtude, mas função subordinada a ela. A virtude e a santidade não se originam da reflexão, mas da profundidade íntima da vontade e de sua relação com o conhecimento. A ação racional e a ação virtuosa são duas coisas completamente distintas, podendo a razão unir-se tanto à grande bondade quanto à grande maldade (MRV, I, §16).

O filósofo discorda radicalmente, pois, da concepção kantiana da vontade como razão prática: “É uma contradição flagrante denominar a vontade livre e no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer” (MRV, IV, §53). Em seu entender a vontade é livre, e nada tem a ver com leis. Parece-lhe inaceitável o imperativo categórico kantiano: não se pode agir por máximas abstratas, pois a universalidade do conceito nunca desce às nuances do particular, que exigem a escolha do que é justo a partir do caráter. Censura Kant, pois, por tornar condição do valor moral de uma ação o fato de que esta ocorra a partir de puras máximas abstratas e racionais (MRV, I, §13).

Ademais, Schopenhauer acredita encontrar no imperativo categórico, em última análise, o egoísmo como fonte do juízo ético: para descobrir a regra da minha conduta, levando em conta não apenas a mim, mas o conjunto de todos os indivíduos como meu fim, esse fim continua sendo o bem estar; todos só podem sentir-se bem se cada um fizer do egoísmo alheio o limite do próprio egoísmo (MRV, *Apêndice*, pp. 651-652).

Schopenhauer discorda também das éticas que identificam felicidade e virtude, na qual lhe parece recair a concepção kantiana ao reunir, na *Crítica da razão prática*, a felicidade e o bem: “A felicidade no soberano bem não deve ser propriamente o motivo para a virtude. No entanto, lá está ela como uma mercadoria contrabandeada, cuja presença torna todo o resto um mero contrato fictício” (MRV *Apêndice*, p.651). Enquanto a felicidade é um querer satisfeito, a virtude, pelo contrário, é plena renúncia de todo querer.

Também o desagrada a exigência kantiana de que o ato meritório deva ser praticado única e exclusivamente em respeito à lei: pretender que se deva agir segundo uma máxima conhecida pela razão *in abstracto*, não a partir da benevolência, da compaixão, dos sentimentos do coração, mas de mau grado e por auto-constrangimento, parece-lhe o mesmo que exigir a produção de uma obra de arte mediante o frio cumprimento de regras estéticas (MRV, *Apêndice*, pp.653-654). Opondo-se a tal racionalidade, Schopenhauer defende o supremo valor da compaixão, que conduz à auto-negação da vontade.

O filósofo concebe uma justiça eterna segundo a qual o mundo é como é por que a vontade, da qual é o fenômeno, assim o quer; a justificativa para o sofrimento é o fato de que a vontade se afirma a si mesma nesse fenômeno, e essa afirmação é justificada pelo fato de que a vontade porta sofrimento (MRV, IV, §60). Em tudo que acontece a cada um, a justiça lhe é feita, pois esta é sua vontade; o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Se colocarmos num prato a penúria, num outro a culpa, o fiel da balança permaneceria no meio (MRV, IV, §63).

A única saída, pois, reside na ascese, através da qual se pode chegar até a santidade. No homem, a vontade pode alcançar a plena consciência de si, pela apreensão das ideias. Portanto, apenas quando abandona todo o conhecimento das coisas isoladas enquanto tais, submetidas ao princípio de razão, e, por intermédio do conhecimento das

ideias, olha através do véu de Maia do *principium individuationis*, é possível uma entrada em cena da liberdade propriamente dita da vontade como coisa em si (MRV, IV, §55). O homem, então, movido pela compaixão, já não faz diferença egoística entre sua pessoa e a de um outro, compartilhando os sofrimentos de todos como se fossem seus, reconhecendo em todos os seres o seu verdadeiro si mesmo; a dor que daí resulta é de tal ordem que ele já não poderia querer afirmar esta vida por atos da vontade. Dessa forma, o conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se um quietivo de qualquer volição: o homem atinge um estado de voluntária renúncia, resignação, enfim, de completa destituição da vontade. Isso se faz pela transição da virtude à ascese, da qual a completa castidade é o primeiro passo, requerendo também a pobreza, a auto-punição, o auto-flagelo, o jejum, como os santos entre os cristãos, e mais ainda, entre os hindus e os budistas (MRV, IV, §68).

Dessa forma, a liberdade, que jamais se mostra no fenômeno, pois pertence à coisa em si, pode entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdure no tempo (MRV, IV, §55). O único caso em que a liberdade pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece. Ora, como o fenômeno, na medida em que é um elo da cadeia das causas, continua a existir no tempo, a vontade que através dele se manifesta entra em contradição consigo mesma, pois nega o que o fenômeno expressa. A chave para a solução da contradição reside no fato de que o estado no qual o caráter se exime do poder dos motivos não procede imediatamente da vontade, mas de uma forma modificada do conhecimento \_ o conhecimento das ideias \_ que tem efeito quietivo, suprimindo a própria vontade (MRV, IV, §70). Essa contradição do fenômeno consigo mesmo expõe o estado de santidade e abnegação.

Recordemo-nos, todavia, de que a santidade, e a ascese que leva até ela, não é uma escolha que o homem possa fazer ao longo de sua vida, já estando determinada no plano do caráter inteligível. Aqui, o ateu Schopenhauer reconhece as verdades cristãs. O dogma da predestinação, como resultado da eleição ou não pela graça, tal como se encontra em São Paulo, parece-lhe manifestamente derivado da intelecção do homem como imutável, de tal maneira que sua vida, conduta e caráter empírico são apenas o desdobramento do caráter inteligível.<sup>35</sup> Na doutrina do pecado original, que afirma a

---

<sup>35</sup> Essa intuição, considerada perfeitamente correta por Schopenhauer, dá origem a conclusões das quais discorda, quando unidas aos dogmas já encontrados na religião judaica antes do cristianismo.

vontade, e da redenção, que vem negar a vontade, reside a grande verdade do cerne do cristianismo. Mostra-se verdadeira, pois, a doutrina dos Evangelhos, defendida por Agostinho e purificada de erros por Lutero, segundo a qual a vontade não é livre, mas está originariamente propensa ao que é mau. As obras do homem não o podem salvar, só a fé, enquanto relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem, que surge sem participação nossa. Portanto, somos maus e precisamos de uma redenção que só pode vir da fé, isto é, uma mudança do modo de conhecimento (MRV, §70)

#### **2.4 Após Schopenhauer: uma crítica positivista à liberdade da vontade**

Pode-se ver que são bem diferentes as reflexões morais em Kant e Schopenhauer. Algumas das divergências com relação a Kant já foram mencionadas mais acima pelo próprio Schopenhauer, que recusa a equivalência entre ação racional e ação virtuosa, a determinação da ação moral por máximas abstratas, a conciliação final entre virtude e felicidade. São de fato bem diversas uma ética que preconiza o respeito à lei como único móvel da ação moral e uma outra que a remete essencialmente à compaixão.

Enquanto a vontade, em Kant, é propriedade exclusiva dos seres racionais, e, como tal, passível de determinação pela forma de uma legislação universal, em Schopenhauer ela é a essência íntima dos fenômenos, seja no âmbito do orgânico ou do inorgânico, sem fundamento, razão ou finalidade. Segundo Kant, portanto, trata-se de obedecer à vontade autônoma e legisladora, tornando nossa a lei que nos impõe. Para Schopenhauer, diferentemente, a vontade está fora da lei da motivação, que pertence ao princípio da razão, e determina apenas os fenômenos; a única forma de subtrairmo-nos ao seu império consiste em negá-la em nós mesmos.

Contudo, há um ponto no qual os dois filósofos se aproximam. Kant, como vimos, admite uma causalidade pela liberdade enquanto causa *noumenon*, que opera num mundo supra-sensível, independentemente de toda condição empírica. Schopenhauer, por sua vez, reconhece uma liberdade inteligível, que opera no âmbito do ser, distinta daquele do agir. Em ambos os casos, a fundamentação da liberdade da vontade e da responsabilidade daí decorrente nos remete a um mundo distinto daquele dos fenômenos.

Essa aderência metafísica é o objeto da crítica feita a ambos os autores por Paul Rée, discípulo e interlocutor de Nietzsche.

Como se sabe, Rée e Nietzsche escrevem, na mesma época, e em ativa parceria intelectual, a *História dos sentimentos morais e Humano, demasiadamente humano*, respectivamente. O livro de Rée, através de uma abordagem declaradamente inspirada em Lamarck e Darwin, sustenta que os fenômenos morais, assim como os físicos, podem ser remontados às suas causas naturais. Segundo essa perspectiva, um dos capítulos é dedicado à crítica da doutrina da liberdade da vontade.

Rée (1982) problematiza o fato de reservarmos a ideia de uma vontade livre para os homens, e não para os animais: afinal, assim como atuam sobre um cão diante de um prato de comida as forças contrárias do apetite e do medo do castigo, também sobre o homem atua a sua constituição natural, mais as impressões que agiram sobre ele até o momento da ação. Todo ato da vontade é necessário. Embora o homem pense que poderia ter agido de outra maneira, e por isso sinta remorso, na verdade não poderia fazê-lo; sua escolha é determinada por causas que já estavam presentes no momento da ação.

Rée concorda com Schopenhauer no que diz respeito ao necessitarismo da ação, discordando radicalmente, porém, da misteriosa liberdade inteligível defendida pelo filósofo. Não se pode crer que somos responsáveis pela escolha do próprio caráter em virtude dessa suposta liberdade. O caráter não é condenável em si; sua condenação ou aprovação depende de um hábito, que nos faz considerar o bom e o mau de determinada maneira, como se o fossem em si e por si, quando na verdade são instituídos ao longo de uma certa evolução da cultura.

Portanto, quando nos fazemos responsáveis por nós mesmos, e fazemos os outros responsáveis por si, estamos sempre baseados no erro da liberdade da vontade, prossegue Rée. Pelo contrário, quando compreendemos que o homem nasce com certas qualidades, que as circunstâncias agem sobre estas qualidades, e que a conjunção destes dois fatores engendra necessariamente certos pensamentos e sensações, que por sua vez engendram necessariamente certas ações, ou seja, quando compreendemos a necessidade das ações humanas, não mais julgamos pessoa alguma responsável.

Rée discorda também, por conseguinte, de Kant. O problema de saber como o conhecimento da não liberdade da vontade pode coexistir com a responsabilidade não existe, diz Rée, posto que não há responsabilidade alguma; Kant, caso o tivesse compreendido, não teria inventado a liberdade inteligível para resolver esse problema imaginário, nem colocado, com a ajuda desta, Deus e a imortalidade como postulados práticos.

Com essa crítica de Rée, aproximamo-nos daquela feita pelo próprio Nietzsche à doutrina da liberdade da vontade, que será examinada ao longo desse trabalho.

## Parte II

### **A vontade de verdade como determinação da moral**

É preciso considerar como pensa Nietzsche o conhecimento e a verdade, dada a estreita ligação da produção da verdade com aquela da moral, interpelada ao longo de toda de sua obra. Tal ligação, como procuraremos mostrar, influencia fortemente sua crítica ao conceito de liberdade da vontade da tradição filosófica.

Diferentes formulações do conhecimento podem ser encontradas na obra de Nietzsche. A noção de uma “sabedoria trágica” é apresentada em *O Nascimento da tragédia*, em 1872, indicando uma profunda reserva quanto ao conhecimento racional, e o privilégio dado à intuição e à arte, em detrimento da ciência. Ela dará lugar à filosofia científica e histórica defendida em *Humano, demasiadamente humano*, que se modifica, por sua vez, até a *Gaia ciência*. Interrogada a partir da doutrina da vontade de poder em *Assim falava Zaratustra*, a vontade de verdade será considerada constitutiva do ideal ascético na *Genealogia da moral*. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche diz voltar ao ponto de partida, reivindicando a posição de fundador de uma filosofia trágica.

Ao longo dessas diferentes formulações, as relações do estabelecimento da verdade com aquele dos valores morais são objeto importante da crítica nietzschiana, que a segunda parte deste trabalho pretende examinar. A tarefa filosófica de Nietzsche guarda íntima relação com a interpelação da vontade de verdade: não podendo o problema da ciência ser colocado no terreno da ciência mesma (NT, *Tentativa de auto-crítica*, 2), cumpre à filosofia sua formulação.

Podemos ver como as concepções sobre o conhecimento da verdade dos autores que examinamos, diferentes entre si, inscrevem-se todavia numa configuração com a qual pretende insurgir-se a filosofia de Nietzsche.

Na filosofia socrático-platônica, a equação que identifica o verdadeiro e o virtuoso é reforçada pela distinção entre mundo sensível e inteligível, fundamentando-se a conduta correta na perfeição imutável do segundo. O olhar dirigido pelo filósofo à verdade

absoluta é o que lhe permite promulgar regras sobre o belo, o justo e o bom, segundo um discurso racional que reflete e transmite a ordem do cosmos.

Em Aristóteles, a distinção entre conhecimento teórico e inteligência prática, desatrelando a identificação do verdadeiro e do falso da escolha boa ou má da ação moral, nem por isto deixa de subordinar a moralidade ao seguimento da regra reta da razão. Se o bem já não é mais princípio transcendental, é todavia causa final, numa concepção teleológica do existente; a sabedoria filosófica, na qual reside a forma mais elevada de felicidade, consiste na contemplação dos primeiros princípios imutáveis.

Em Santo Agostinho, sustenta-se a existência de uma realidade superior e imutável, identificável a Deus, que a razão humana, inferior a ela, pode todavia conhecer. A realidade dos números aponta-nos regras inalteráveis e verdadeiras; a sabedoria divina, ainda superior, contém verdades de ordem moral, segundo as quais é preciso viver conforme a justiça, considerando o íntegro e o imutável superiores ao corruptível e ao temporal. Dessa forma, embora a fé seja superior à inteligência, esta corrobora e explica aquilo em que acreditávamos sem entender.

Em Kant, os limites impostos à razão impedem qualquer conhecimento do supra-sensível, rejeitando como indemonstráveis as afirmações de ordem metafísica. Entretanto, as ideias transcendentais da razão não possuem apenas função normativa, mas possibilitam a passagem dos conceitos da natureza aos conceitos morais. A identificação da vontade à razão prática engendra uma ética na qual a validade universal da lei moral determina, através do imperativo categórico, a conduta de todos os homens, iguais entre si pela posse da razão.

Em Schopenhauer, embora a razão não se identifique à virtude, e o conhecimento racional encontre-se submetido à vontade, admite-se e louva-se um conhecimento mais elevado, de ordem intuitiva, que concerne às ideias, tais como as concebe o filósofo. Esse conhecimento desinteressado, liberto da vontade, é um passo essencial à ascese e à santidade, nas quais o homem atinge sua mais alta condição.

O questionamento da vontade de verdade enquanto parceira constante da moral, assim como da superestimação das formas lógicas de validação do discurso verdadeiro, será desenvolvido na obra de Nietzsche, seja pela crítica explícita que lhes faz, seja por sua forma mesma de trabalhar e escrever. As formas lógicas de demonstração parecem-

lhes insuficientes, pois, quando se acredita demasiadamente nelas, reificando-as, esquecendo sua origem ficcional e sua ancoragem em valorações, aceita-se o debate, elidindo o jogo de forças que o permeia, nos termos ditados por uma vontade de verdade que não se reconhece como tal. Como sustenta Nietzsche no Prólogo de *Aurora*: “... os juízos de valor lógicos não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia da nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno moral” (A, *Prólogo*, 4).

Nesta segunda parte, portanto, tendo como referência a clássica divisão da obra de Nietzsche em três períodos, examinaremos o percurso que chega até ao questionamento da vontade de verdade como âmago do ideal ascético.

Ao examinar o primeiro período, abordaremos *O nascimento da tragédia* enquanto uma primeira versão da tarefa filosófica de Nietzsche. Sustentando uma crítica à consideração teórica do mundo que ordena a cultura a partir de Sócrates, esse livro mantém-se ainda no terreno de concepções estético-metafísicas que serão abandonadas posteriormente.

No segundo período, a partir de *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche acredita realizar sua grande liberação, retomando em novos termos a própria tarefa, a partir de uma aproximação com o paradigma científico de sua época. Este lhe parece, então, indispensável para uma filosofia científica ou histórica que se possa opor à visada metafísica, resgatando o sentido histórico faltante aos filósofos até então.

A partir de *Gaia ciência*, já se apresenta uma interrogação dos valores em que a própria ciência se inscreve, assim como a ideia de um conhecimento capaz de criar valores novos. Em *Assim falava Zaratustra*, vemos surgir, estreitamente ligadas, as expressões “vontade de verdade” e “verdade de poder”, permitindo levar adiante essa reflexão; em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*, compreende-se que toda vontade de verdade deriva de um certo tipo de valorações, num campo que não é regido pela oposição verdadeiro  $\times$  falso, por mais que a utilize para seus próprios fins.

Este percurso não é apenas ou essencialmente crítico, mas afirmativo: atravessa-o a construção de “um outro ideal”, culminando numa nova formulação da sabedoria trágica como inovação propriamente nietzschiana.

## Capítulo 3

### Da sabedoria trágica à filosofia histórica

Neste capítulo, examinaremos a crítica à consideração teórica do mundo, tal como a formula Nietzsche no *Nascimento da tragédia*, opondo-lhe uma sabedoria trágica que necessita da arte e do mito; a seguir, acompanharemos seu distanciamento dessa concepção para inspirar-se no paradigma da ciência, defendendo uma filosofia histórica e científica em *Humano, demasiadamente humano*.

#### 3.1 Nietzsche e o século da ciência

Kant sustentou a distinção entre os “sonhos racionais” da metafísica, não partilháveis nem transmissíveis, ou o “egoísmo lógico” do dogmatismo, que não se submete à verificação pelo juízo de outrem, e a ciência, que requer o livre e público exame de seus produtos pela razão. Essa distinção prossegue no século XIX, em que o extraordinário avanço tecnocientífico teve como correlatos o descrédito da autoridade religiosa e dos sistemas metafísicos, os quais, fechados em si mesmos, não operam conforme à publicização e à validação de critérios exigidas pela racionalidade científica.

O século XIX caracteriza-se pelo avanço das ciências naturais, no qual se destaca o evolucionismo de Darwin, modificando a visão do mundo pela descoberta de que o homem, longe de ser a referência primeira e essencial da criação, é um degrau na escala zoológica, num contínuo que o aproxima dos outros animais.<sup>36</sup> Avançam também as chamadas ciências humanas, seja pelo viés do darwinismo social, seja por uma consolidação dos métodos da filologia e da história.

---

<sup>36</sup> Brobjer (2004), Moore (2004) e Fornari (2006), dentre outros, ressaltam o papel destacado do evolucionismo de Darwin na visão de mundo do século XIX. Segundo Fornari, as categorias do imutável e do inato dão lugar àquelas do que advém e do que se adquire, valorizando-se a perspectiva da historicização e do desenvolvimento. Busca-se estender o modelo e as metáforas da biologia e aplicar os métodos das ciências naturais a outros campos de conhecimento, como a moral, a psicologia, a sociologia, constituindo o chamado darwinismo social.

A filosofia sofre o impacto dessas transformações. O forte movimento positivista sustenta a convicção otimista de um progresso irrefreável e necessário, atribuindo à ciência o principal papel na resolução dos problemas humanos e sociais. Numa outra vertente, um movimento de retorno a Kant, na Alemanha, vem retomar a reflexão sobre os fundamentos, os métodos e os limites da ciência. Seja pela exaltação do progresso científico, como ocorre no positivismo, seja por uma retomada crítica dos fundamentos do saber, como no neocriticismo, os caminhos da filosofia do século XIX se entrelaçam com os da ciência, de certa forma subordinando a primeira à segunda. Não pretendemos aprofundar-nos nas relações de Nietzsche com a ciência do seu tempo, hoje objeto de importantes investigações; as considerações gerais feitas aqui são suficientes para situar nosso problema. Importa destacar que o filósofo, apesar de sua formação essencialmente humanística, não podia ignorar os efeitos das aquisições das ciências naturais sobre o pensamento da época, sem grave prejuízo da sua produção filosófica. Quanto à filologia, para a qual foi rigorosamente treinado, opõe-se à forma dessa disciplina tal como vigora então nas universidades alemãs, cujas pretensões científicas lhe parecem dissolver a ligação entre passado e presente, conhecimento e vida.<sup>37</sup> Veja-se a *Segunda Extemporânea*, onde rejeita a reivindicação da história a constituir-se como ciência pura como um saber interior e ineficaz sobre a cultura que não se engaja numa cultura determinada, e a moderna sede de verdade que acaba por tornar-se estéril, criticando, como sempre o fará, o “furor de instrução” e a “vulgarização da ciência” característicos de sua época.

Como observamos anteriormente, a filosofia de Nietzsche permanece singularmente alheia aos cânones da produção acadêmica então vigentes, como se desconfiasse das formas de validação assim definidas, ou não pudesse encontrar expressão desta maneira; durante a maior parte de sua vida filosófica, permanece à parte das universidades e das comunidades científicas. Entretanto, o autor mantém-se a par dos debates da ciência do seu tempo, a eles concedendo grande atenção ao longo de sua obra: esta interlocução com a ciência tem efeitos importantes em sua filosofia, que aí encontra novos

---

<sup>37</sup> A filologia ensinada na universidade alemã, segundo Chaves (2006), vincula-se ao empreendimento historicista, visando uma reconstrução científica do passado, segundo métodos e técnicas que assegurariam a “verdade” do conhecimento obtido; Nietzsche, diferentemente, busca uma reflexão filosófica instrumentada pela filologia, repudiando qualquer significado transcendente do texto que pudesse operar como referente último e verdadeiro. Na leitura de Brito (2008), a institucionalização e cientifização da abordagem da Antiguidade são questionadas por Nietzsche, por impedirem um verdadeiro acesso à experiência grega.

horizontes para o pensamento, agora desvencilhado dos entraves metafísicos que limitavam seu alcance.

Não pretendemos aprofundar-nos nas relações de Nietzsche com a ciência do seu tempo, hoje objeto de importantes investigações; as considerações gerais feitas aqui são suficientes para situar nosso problema. Importa destacar que o filósofo, apesar de sua formação essencialmente humanística, não podia ignorar os efeitos das aquisições das ciências naturais sobre o pensamento da época, sem grave prejuízo da sua produção filosófica. Quanto à filologia, para a qual foi rigorosamente treinado, opõe-se à forma dessa disciplina tal como vigora então nas universidades alemãs, cujas pretensões científicas lhe parecem dissolver a ligação entre passado e presente, conhecimento e vida.<sup>38</sup> Veja-se a *Segunda Extemporânea*, onde rejeita a reivindicação da história a constituir-se como ciência pura como um saber interior e ineficaz sobre a cultura que não se engaja numa cultura determinada, e a moderna sede de verdade que acaba por tornar-se estéril, criticando, como sempre o fará, o “furor de instrução” e a “vulgarização da ciência” característicos de sua época.

Os cientistas visam, no século XIX, destituir a religião da sua pretensão de detentora última da verdade<sup>39</sup>. Contudo, segundo Nietzsche, essa “morte de Deus” não é levada às suas últimas consequências. A nova concepção dita não religiosa do mundo proposta pela ciência vem ocupar o lugar da religião como fundamento da moral. O progresso conduziria inexoravelmente a uma melhoria moral, a evolução indicaria uma ordem subjacente à natureza. Dessa forma, a crítica à autoridade religiosa empreendida pelo positivismo acaba por absolutizar a ciência, revelando em última análise um ineliminável resíduo metafísico na nova “filosofia da realidade”.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> A filologia ensinada na universidade alemã, segundo Chaves (2006), vincula-se ao empreendimento historicista, visando uma reconstrução científica do passado, segundo métodos e técnicas que assegurariam a “verdade” do conhecimento obtido; Nietzsche, diferentemente, busca uma reflexão filosófica instrumentada pela filologia, repudiando qualquer significado transcendente do texto que pudesse operar como referente último e verdadeiro. Na leitura de Brito (2008), a institucionalização e cientificação da abordagem da Antiguidade são questionadas por Nietzsche, por impedirem um verdadeiro acesso à experiência grega.

<sup>39</sup> Segundo o darwinista inglês Thomas Huxley, a ciência ensina que se deve apelar para a observação e a experiência, e não para a autoridade religiosa. John Tyndall, no *Belfast Address*, de 1874, defende a primazia das explicações científicas sobre explicações religiosas ou não racionais (Moore, 2004).

<sup>40</sup> Segundo Moore (2004), Huxley sustenta que a ciência, em lugar da religião, pode propiciar a fé na existência de uma moral imutável, relacionada às leis naturais. Para Ernst Haeckel, as certezas científicas proporcionam, em oposição ao caráter especulativo da teologia, reais valores morais. O próprio Darwin, apesar de sua concepção mecanicista do caráter puramente acidental das variações no organismo, reivindicava encontrar uma grandeza moral no trabalho da seleção natural. Desta forma, prossegue Moore (2004), a ciência acaba por herdar a fé metafísica segundo a qual uma observação desapaixionada permite apreender de forma privilegiada a estrutura supostamente moral e racional do mundo.

Nesse enfrentamento, veem-se as imbricações não só entre verdade e moral, mas também entre essas e a política. A atribuição de um lugar central à ciência para a transformação do mundo e a melhoria da humanidade, iniciada no século anterior, com o Iluminismo, é simultânea ao surgimento do ideário de direitos universais do homem, com suas implicações políticas e morais. Nietzsche apreende uma estreita ligação entre estes dois aspectos: a universalidade do discurso da ciência fundamenta o princípio moral e político da igualdade universal entre os homens. O surgimento do “último homem” relaciona-se, a seu ver, às ‘ideias modernas’ socialistas e democráticas, que buscam uma medíocre felicidade ao alcance de todos, baseada no conforto e no bem estar.

Esse lugar conferido ao conhecimento científico parecerá ao último Nietzsche relacionar-se a uma moral que não só enfatiza a “igualdade perante a lei”, como também exalta como valores supremos a compaixão, a abnegação, a utilidade coletiva. Tais valores implicam numa “abdição de si” que se exige também do homem da ciência. A racionalidade e a regularidade das leis naturais só se deixariam descobrir pela objetividade do cientista desinteressado e isento. Ora, essa mesma perspectiva que busca anular o que há de pessoal e próprio em cada homem é a mesma que o culpabiliza. A velha noção metafísica de liberdade da vontade, que possibilita responsabilizar e portanto culpar o homem, é retomada na figura do erudito ou do esteta desinteressado, liberto das cadeias da vontade: esta é um mal ao qual somos culpados de sucumbir, afastando-nos de uma verdade que só se deixa atingir quando a extirpamos. A existência de um “mundo verdadeiro” que as aparências ocultam, assim como a oposição entre corpo e alma, instintos e razão, parecem a Nietzsche ressurgir como figuras constitutivas desse ideal.

Contudo, embora problematizando constantemente o lugar atribuído à ciência pela cultura moderna, a filosofia nietzscheana amadurece e avança no contato com seus métodos e produtos, preparando assim um conhecimento trágico que já não será o mesmo das suas concepções de juventude.

### **3.2 O percurso do jovem Nietzsche: uma primeira versão da tarefa**

São bastante conhecidos os laços estreitos entre o jovem Nietzsche e o compositor Richard Wagner, ambos grandes admiradores de Schopenhauer.

Homem de ação, antigo militante político, Wagner pretende, através do empreendimento de Bayreuth, criar uma “arte do futuro” como forma potente de transformação da sociedade. Por essa época, Nietzsche apóia o projeto wagneriano de uma retomada do ideal do drama grego como forma de regeneração da arte, e logo da cultura moderna, que permitiria a reconstrução da identidade alemã.

A primeira versão da tarefa de Nietzsche, antes de *Humano, demasiadamente humano*, traduz, pois, uma posição de militância ativa em prol de um ideal de reforma cultural, que reivindica transformações nas instituições, do ensino ao teatro, sempre inspirada na Antiguidade grega, na qual deve procurar resgatar-se a identidade alemã.

Acreditamos poder utilizar esta expressão, “primeira versão”, autorizados pelo próprio Nietzsche, que acentua, em *Ecce homo* e nos Prólogos de *Humano, demasiadamente humano I e II*, a dimensão de ruptura presente quando da elaboração desses dois últimos livros. Contudo, o fato de que a tarefa se reconfigure a partir daí não deve elidir o laço de continuidade com o empenho presente nas obras anteriores.

Ademais, o distanciamento da doutrina filosófica de Schopenhauer já se manifestava na *Terceira Extemporânea*, onde Nietzsche não se refere a ela, e sim enfatiza o exemplo da relação do filósofo com a própria vida e a própria obra; da mesma forma, a *Quarta*, na qual trata de Wagner, evidencia já, apesar dos entusiásticos elogios, uma certa reserva que se mostra tanto maior em anotações não publicadas do mesmo período. As contundentes posições expressas em *Humano, demasiadamente humano* não surgiram repentinamente, e sim amadureceram ao longo dos anos, ainda que apenas por ocasião daquela obra Nietzsche decida trazê-las à luz.

Entretanto, a obra filosófica do jovem Nietzsche, de *O Nascimento da tragédia* até as *Extemporâneas*, guarda, como dissemos, um caráter francamente ativista. Em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, defende explicitamente mudanças nas instituições de ensino alemãs. A *Primeira Extemporânea*, como se sabe, atende a uma encomenda de Wagner, que tinha David Strauss como desafeto. A segunda, *Vantagens e desvantagens da história para a vida*, é uma exaltada defesa da ação, reprovando todo tipo de conhecimento que a impeça. Embora *O Nascimento da tragédia* fosse já um manifesto em prol de uma transformação cultural, na *Quarta Extemporânea, Wagner em Bayreuth*, apresenta-se uma face claramente militante de Nietzsche \_ um Nietzsche ainda não mergulhado na solidão, engajado num empreendimento coletivo,

historicamente datado, de transformação social, qual seja, “o grande meio-dia” de Bayreuth. *Wagner em Bayreuth*, é um escrito decididamente político, cuja erudição e bela forma coexistem com as características e finalidades de um panfleto. Ademais, seu envolvimento com o empreendimento de Bayreuth não se limita à defesa que dele faz nos textos filosóficos desta época: Nietzsche chega a propor a Wagner abandonar seu trabalho na universidade de Basileia para dedicar-se exclusivamente a esse projeto.

Curiosamente, os dois escritos desse período que fogem dessa linha \_ a saber, *A filosofia na época trágica dos gregos* e *Verdade e mentira no sentido extramoral* \_ foram concluídos, mas não publicados; antecipavam, talvez, temas relativos a uma reconfiguração de sua tarefa, que há de compor-se pouco depois.

*O nascimento da tragédia*, obra da qual trataremos a seguir, interessa-nos por revelar muito claramente o que entendemos por primeira versão da tarefa filosófica de Nietzsche. Por um lado, enquanto primeira versão, expressa várias das feições dessa tarefa que serão abandonadas depois: o laço estreito com Wagner e o empreendimento de Bayreuth, o referencial filosófico schopenhaueriano, a concepção estético-metafísica da existência, o projeto de uma identidade alemã, a defesa de uma reforma da cultura acarretando determinadas reformas institucionais. Por outro lado, enquanto manifestação do compromisso com a tarefa mesma, o estilo, a forma, a estratégia argumentativa do livro, aliás posteriormente criticados pelo próprio Nietzsche, como veremos, parecem-nos evidenciar desde já o modo peculiar de sua escrita e de sua elaboração filosófica, seja por não atender a certas exigências metodológicas que Nietzsche todavia não desconhece, seja pelo trabalho com a linguagem que nele se exerce. A crítica à ciência, ou antes, a uma certa ciência, realiza-se aí não apenas em termos de conteúdo, como se faz na contraposição entre consideração teórica e consideração trágica do mundo, mas também quanto à forma, numa característica que nos parece relevante na filosofia nietzschiana. Ademais, o caráter combativo dos textos se mantém nas obras da maturidade, ainda que se modifiquem muito o plano em que se propõe a intervir e as estratégias de intervenção que utiliza.

Cabe indicar, ainda, que a abordagem do fenômeno dionisíaco ali realizada por Nietzsche, sob a forte influência de Schopenhauer, remete a uma concepção de vontade que difere sob aspectos importantes daquela de seu mestre, como procuraremos mostrar no oitavo capítulo desse trabalho.

### 3.3 Consideração teórica x consideração trágica do mundo

Pretendemos examinar aqui a crítica nietzschiana à “consideração teórica do mundo”, que lhe parece enraizar-se na dialética socrática, e a busca de uma sabedoria trágica que permitiria superá-la. Segundo nossa análise, essa crítica se expressa também através das peculiaridades formais do *Nascimento da tragédia*.

#### 3.3.1 O otimismo da lógica

Os aspectos destacados pelo próprio Nietzsche em *Ecce homo* como “as duas decisivas novidades” presentes no *Nascimento da tragédia* \_ a compreensão do fenômeno dionisíaco nos gregos, e a do socratismo como sinal de declínio de sua cultura \_ relacionam-se, ambos, com a noção de sabedoria trágica, apresentada então pela primeira vez.

Na abordagem do fenômeno do socratismo estético, da qual trataremos neste capítulo, nos interessam suas relações com o conhecimento e a moral, instaurando a nova cultura teórica; a apreensão do “elemento dionisíaco”, embora estreitamente ligada à primeira, será examinada no oitavo capítulo.

Embora Nietzsche aborde neste livro questões relativas à história e à filosofia da arte, a “morte da tragédia” não é tratada num âmbito estritamente estético, e sim como sintoma de uma profunda transformação cultural que se manifesta sobretudo na forma de conceber e valorizar o saber. Eurípides interessa-o como a máscara e o porta-voz de um outro: o filósofo Sócrates, representando o advento de uma nova cultura teórica que irá estender-se por toda a terra.

A assimilação do dionisíaco e sua conciliação com o apolíneo caracterizam a época trágica dos gregos, que, segundo Nietzsche, não toma a racionalidade como base nem para o conhecimento nem para a conduta moral. Essa interpretação é muito própria a Nietzsche; difere bastante, como se pode ver, daquela que examinamos no item 1.1 deste trabalho, que considera o racionalismo como um atributo já característico dos antigos gregos, inclusive em sua concepção da ação moral. Se a precisão, a clareza, a medida de Apolo sempre se fizeram presentes nesta cultura, ela só adquire seu pleno vigor, segundo o filósofo, ao entrelaçar-se com a desmesura dionisíaca. Nesse sentido, a

filosofia socrático-platônica não seria o apogeu de um crescente desenvolvimento da razão, e sim um ponto de ruptura com a época trágica dos gregos.

Eurípides, diz Nietzsche, com seu potente talento crítico, não podia apreciar na obra de seus antecessores algo de incomensurável e enigmático, resultante da mescla entre Dionísio e Apolo. Não concebendo a fruição sem o entendimento, procurou abolir da tragédia o elemento dionisiaco, buscando fundá-la unicamente no apolíneo; recorreu aos mais diversos expedientes para tornar inteligível o drama, buscando assegurar a realidade do mito, enquanto reduzia o lugar até então ocupado pela música. Ora, dessa forma já não restava senão o *epos* dramatizado, no qual poeta e atores, sem misturar-se com suas imagens, apenas miram-nas à distância, sem obter, portanto, o *pathos* trágico. Embora visando incluir o espectador na ação dramática, na verdade todos os seus protagonistas eram afastados dela, já não mais partilhando o estado dionisiaco que fazia da tragédia a experiência viva e singular de um povo (NT, 11-12).

Todavia, Eurípides lhe parece sobretudo um porta-voz de Sócrates, em seu despreço pela tragédia e por aquilo que ela representava: a capacidade inconsciente e instintiva de criação. Sócrates julgava ver em seus contemporâneos uma presunção de saber, na ausência de um saber efetivo: espantava-o que homens considerados sábios não pudessem fundamentar racionalmente o que faziam (NT, 13). Os poetas, como os adivinhos, diziam muitas coisas belas, sem nada saber daquilo que diziam, e sim por uma inspiração desconhecida ou inexplicável para o racionalismo socrático. Nietzsche, aqui, relembra a valoração negativa da arte e sua incompatibilidade com o conhecimento verdadeiro que encontramos em alguns diálogos platônicos, entre os quais a *Apologia* e *A República*.

Assim, o que Sócrates desconhecia e não podia aceitar era o saber instintivo do qual nasceu não só a tragédia, mas toda arte e toda ética vigente entre os gregos. Através de uma “inaudita valorização do saber”, torna-se o precursor de uma cultura, uma arte e uma moral inteiramente distintas, nas quais a visão trágica, característica dos gregos, dá lugar a uma consideração teórica do mundo.

Nietzsche supõe uma peculiar inversão na natureza de Sócrates, o homem não místico por excelência: enquanto nos outros homens o instinto é a força criativa e afirmativa, tendo a consciência apenas uma função de dissuasão, nele o impulso lógico tem o potente vigor de uma força instintiva, enquanto o instinto, através de seu *daímon*,

exerce apenas um poder de veto sobre suas ações (NT, 13). Todavia, a força do socratismo lógico, que transparece nos diálogos platônicos, encontra-se por trás do próprio Sócrates. Pela primeira vez surge no mundo, através de sua pessoa, “aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo” (NT, 15).

Ditada pelo otimismo da lógica, não é menos ilusória a nova representação que guia o homem teórico. Ela possui, certamente, o poder de toda ilusão na qual se crê: neste sentido, modifica profundamente o mundo humano, instaurando “pela primeira vez sobre toda a terra o conjunto de uma rede de pensamentos” (NT, 15). Resulta, porém, pensa Nietzsche, numa degeneração da cultura grega que se estende até os nossos dias. O homem teórico, incapaz do “consolo metafísico” do mito trágico, encerra-se “num círculo estreitíssimo de tarefas solucionáveis”, que lhe permitem desejar viver porque a vida é digna de ser conhecida (NT, 17). Entretanto, a lógica acaba por morder a própria cauda, demonstrando a impossibilidade da tarefa à qual se propôs: apesar da fé otimista do homem teórico, o pensar não pode conhecer e corrigir o ser pelo fio da causalidade. Fatalmente, o homem volta a necessitar da redenção da arte, através da qual a sabedoria trágica torna-se mais uma vez possível (NT, 15).

Pode-se constatar a persistência dessa avaliação da filosofia socrático-platônica na origem do declínio da cultura em várias outras passagens da obra de Nietzsche. Por hora, limitamo-nos ao *Crepúsculo dos ídolos*: “Eu percebi Sócrates e Platão como instrumentos da dissolução grega”. Em Sócrates, ressaltará então não apenas a “superafetação da lógica”, mas também a “malvadez de raquítico” que o coloca na origem da moral do ressentimento (CI, II, 4). Portando em si a anarquia dos instintos tornada comum entre os gregos, encontrou o remédio do qual necessitavam, qual seja, opor a seus desejos obscuros a permanente defesa da racionalidade. Nessa necessidade de combater os instintos, pela ausência de um arranjo próprio a eles, reside justamente a fórmula daquilo que Nietzsche passa a chamar de *décadence*. *Décadence*, niilismo, ideal ascético: à luz destes novos conceitos e de uma outra terminologia, mantém-se a apreciação desfavorável da filosofia socrática como um sinal de degeneração da cultura.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Nietzsche se refere a Sócrates, e a Platão, principalmente, com respeito e admiração em diversas passagens, em contraste com outras, hostis e mesmo agressivas a eles. Estas últimas, assim nos parece, são recursos retóricos para apresentar uma ideia realmente sustentada por Nietzsche, qual seja, a de que o

Uma questão relevante para este trabalho consiste nas relações entre crítica à ciência e crítica à moral, que caminham juntas no primeiro e no último Nietzsche. O que sustenta aqui o filósofo é o caráter intrinsecamente moralizante do otimismo da dialética e da lógica. Por um lado, o próprio surgimento da ciência pressupõe uma necessidade de justificação da existência pelo conhecimento que é, ela própria, de ordem moral. Por outro lado, o socratismo estético \_ tudo deve ser consciente para ser belo \_ tem como correlata a moralidade \_ “Tudo deve ser consciente para ser bom” \_ que, por sua vez, assegura a felicidade: “Só o virtuoso é feliz” (NT, 12). No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche mais uma vez há de referir-se pejorativamente à “bizarra equação socrática de razão = virtude = conhecimento”, que contraria radicalmente, a seu ver, os mais poderosos instintos dos gregos antigos. Mais uma vez, destacamos quão distinta é a sua leitura daquela dos intérpretes para os quais o adágio socrático segundo o qual “ninguém erra de propósito” encontra-se profundamente arraigado na antiga cultura grega.

De agora em diante, prossegue Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, o otimismo dialético faz da recompensa ao herói virtuoso o desfecho necessário do drama, aburguesando-o; já não se encontra o prazer dionisíaco do aniquilamento do herói trágico (NT, 17). Apenas o que é justo se justifica, enquanto na tragédia “tudo o que existe é justo e injusto, e em ambos os casos igualmente justificado” (NT, 9). A partir de então, deve haver entre virtude e saber, crença e moral, uma relação obrigatoriamente visível. Mais, ainda, Nietzsche já antecipa aqui polemicamente a ligação entre o otimismo da ciência e as ideias que mais tarde chamará de “modernas”: embora necessite de uma classe de escravos, a cultura alexandrina ou teórica nega esta necessidade, com suas palavras vazias sobre a “dignidade da pessoa humana” e a “dignidade do trabalho”: a crença na felicidade terrena de todos converte-se na ameaçadora exigência dessa felicidade (NT, 18). Assim, a associação entre o ideário da igualdade e a ciência é colocada em termos tais que as “ideias modernas”, o utilitarismo, a democracia, dos nossos tempos são postos em relação com o percurso histórico que, desde Sócrates, nos torna mais lógicos, mais otimistas e mais científicos.

A filosofia alemã, aliada à música alemã, é apontada por Nietzsche como capaz de ressuscitar a tragédia e a consideração trágica do mundo. Kant e Schopenhauer são

---

pensamento socrático-platônico institui um modo de filosofar constitutivo do ideal ascético, ao qual se opõe sua própria filosofia.

invocados como os bravos representantes modernos do conhecimento trágico: enquanto a nova cultura teórica necessita de crer no espaço, no tempo e na causalidade como leis incondicionais universalmente válidas, esses filósofos, mostrando o caráter condicionado destas categorias, e, portanto, os limites do conhecimento obtido a partir delas, negam sua pretensão à validade universal. Destarte, contribuem para abalar o otimismo lógico da cultura socrática, já não mais convencida da segurança infalível de seus fundamentos, possibilitando um ressurgimento da cultura trágica, que viria recolocar a sabedoria trágica no lugar do qual a ciência a afastou (NT, 18).

Nietzsche assinala o embrião do discurso científico já presente na dialética socrática, anunciando “uma avidez de saber jamais pressentida que instaura pela primeira vez sobre toda a terra o conjunto de uma rede de pensamentos, com vistas mesmo ao estabelecimento de leis para o próprio sistema solar” (NT, 15). Dessa forma, um posicionamento crítico sobre a ciência, em seus laços com a moral, se manifesta neste primeiro livro, ainda que sobre o fundo de concepções posteriormente abandonadas pelo autor.

### **3.3.2 *O Nascimento da tragédia: uma forma singular***

Como dissemos anteriormente, a crítica à cultura teórica e a exaltação do fenômeno dionísio em *O Nascimento da tragédia* não são apenas afirmados enquanto conteúdos, mas parecem buscar realização na forma mesma pela qual o livro se elabora.

Por mais que as obras posteriores de Nietzsche difiram de *O Nascimento da tragédia*, seja quanto às concepções, seja quanto ao estilo, encontramos nesse seu livro e em todos os outros uma forma de elaboração muito própria, que desdenha a citação de fontes, a contextualização histórica dos problemas tratados, a especificação da origem dos conceitos utilizados, priorizando uma interpretação cuja demonstração só se pode fazer por sua unidade e coerência internas.

*O nascimento da tragédia* não se apresenta como um trabalho pautado por regras consensuais da comunidade acadêmica. Um dos aspectos da dessemelhança reside no estilo mesmo da escrita: arrebatada, passional, estendendo-se em arroubos, aqui permitindo-se longos rodeios e parênteses, ali fazendo afirmações peremptórias. A esse propósito, Nietzsche observará mais tarde, na *Tentativa de auto-crítica* acrescentada ao

livro: “Acho-o mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até o feminino.”

Um outro aspecto da composição do livro, ligado ao primeiro, é a forma pela qual aparecem, mas sobretudo se ocultam, no corpo do texto, as referências que marcam o autor tanto em sua relação com a antiguidade grega quanto com a produção filológica de sua época.

Nietzsche parece transitar com grande liberdade entre deuses, poetas e dramaturgos gregos<sup>42</sup>, sem explicitar o que é da ordem de suas próprias hipóteses e sobre o quê as fundamenta, ou o que deve a outrem. Assim, são expressas as mais singulares hipóteses e idéias, sem praticamente qualquer referência à literatura relativa ao tema e aos ângulos pelos quais o explora.

No que diz respeito à inscrição filosófica do livro, Nietzsche aponta claramente sua filiação à linhagem filosófica de Kant e Schopenhauer, sem mencionar, todavia, qualquer referência ou comentários da época sobre a obra desses autores \_ quando se sabe, para limitarmo-nos a um exemplo, da importância da leitura de Lange e Kuno Fisher em sua aproximação da filosofia kantiana.

A própria influência de Wagner aparece de forma curiosa. Nietzsche dedica-lhe reverentemente o livro em seu prefácio: “O autor...em tudo o que ideou...conversava convosco como se estivésseis presente e só devesse escrever coisas que correspondem a esta presença.” Essa forma um tanto maciça de “presença” de Wagner é destacada ainda pelo grandioso papel atribuído ao compositor no renascimento do mito trágico alemão. Contudo, a afirmação desse ideário não faz referências ao seu desenvolvimento pelo escritor Richard Wagner.<sup>43</sup> Autores mais recentes apenas ocasionalmente são mencionados, em relação a um ou outro ponto específico, como Schiller e Schlegel a respeito da função do coro. Outras ideias importantes encontram referências em autores e obras que Nietzsche certamente leu, mas não menciona<sup>44</sup>

<sup>42</sup> A viva relação de Nietzsche com a antiguidade grega é sublinhada por Colli (1987), que considera como o “grande charme de sua inatualidade” a forma pela qual o filósofo ataca Sócrates, por exemplo, como se estivesse vivo e diante dele. Esta forma de “tratar o passado como se fosse presente” mostra-se na forma vívida pela qual trata não apenas os filósofos, como Sócrates, Platão e os pré-socráticos, mas também os mitos e a arte da antiguidade.

<sup>43</sup> A título de exemplo: Nietzsche, embora adotando, segundo Chaves (2006), a hipótese wagneriana segundo a qual a tragédia teria tido seu apogeu num período arcaico, começando a declinar a partir de Eurípides, não cita Wagner a este respeito.

<sup>44</sup> A importância do êxtase e da saída de si no culto dionisíaco, relacionando-o à tragédia, encontra-se, relembra Chaves (2006), em Karl Ortfried Muller e Paul Yorck von Wanterburg.

A tradição clássica da criação de uma identidade alemã através do retorno aos gregos em geral, e particularmente do teatro, decisiva na formação de Nietzsche e na própria forma de relação com a experiência grega traduzida por seu texto, praticamente não é explicitada: encontra-se apenas uma única menção, embora de forma clara e destacada, da importância da luta de Goethe, Schiller e Winckelman no esforço do espírito alemão para aprender dos gregos.<sup>45</sup>

Nietzsche não faz referência explícita, ainda, aos debates científicos contemporâneos: o questionamento mesmo de uma “consideração teórica do mundo” não os menciona. Também não se refere em momento algum à questão, que lhe é tão próxima, da conjuntura contemporânea do ensino e da produção da filologia.

Se aliarmos a todos esses aspectos o tom exaltado do texto de *O nascimento da tragédia*, não nos surpreende a violenta reação do jovem filólogo Willamovitz, segundo o qual Nietzsche possuiria poucos conhecimentos sobre o assunto tratado, abordando-o sem rigor e sem critérios de cientificidade \_ embora a resposta de Röhde tenha vindo mostrar que não era esse o caso.

Ao empreender uma tentativa de auto-crítica de *O nascimento da tragédia*, muitos anos depois, Nietzsche há de considerá-lo “confuso”, “sem vontade de limpeza lógica”, em seu desdém por qualquer forma de demonstração. Contudo, essa constatação não o leva a preferir uma forma de exposição mais clara e cuidadosa, e sim a desejar que houvesse radicalizado então o seu modo de expressar-se. “Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me em todos os sentidos, também uma linguagem própria para intuições e atrevimentos tão próprios \_ que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra seu gosto!” Ou seja: muitos anos depois, ao avaliar seu “primogênito”, Nietzsche lamenta nele a falta não de uma maior clareza de

---

<sup>45</sup> Ao apresentar o dualismo entre o dionisíaco e o apolíneo, Nietzsche não se refere à presença de um antagonismo entre dois princípios na reflexão filosófica sobre a tragédia, lembrado por Machado (2006): em Schiller, Schelling e Hegel, cada qual à sua maneira, traduzindo a oposição e a conciliação do par necessidade x liberdade; em Hölderlin, como um antagonismo irreduzível entre um princípio que une e um que divide: o formal e o informal, o limitado e o ilimitado, antecipando, pois, a própria oposição nietzscheana.

argumentação, que não obstante reconhece, mas problemas relativos a uma audácia insuficiente na linguagem utilizada.

Mesmo não tendo ousado então tal radicalização da linguagem, o fato é que Nietzsche preferiu arriscar-se ao tipo de crítica que sofreu do que seguir certas regras próprias a um trabalho acadêmico, que aliás não desconhecia. Denunciando os riscos da visão histórico-crítica da cultura socrática, que aniquila o mito ao buscar fundamentá-lo historicamente, é como se sua escrita, ao desvincular-se dos “fundamentos históricos” que poderiam ser apresentados para as ideias que nos traz, procurasse construir-se ela própria de maneira mítica, aos moldes de um mito filosófico.

Quanto aos pontos de vista sobre a cultura teórica e a cientificidade, ainda que Nietzsche reavalie suas formas de compreensão e valorização do conhecimento científico na evolução posterior de sua obra, reafirma algo de essencial que já percebera desde então: “O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso...hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma \_ a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável” .

No mesmo texto, destaca-se esta observação: o livro foi “colocado sobre o terreno da arte \_ pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência”. Faz parte integrante da filosofia de Nietzsche, a nosso ver, o desenvolvimento da ideia de que a questão do lugar e do valor da ciência na cultura não pode ser colocada na linguagem da própria ciência, nem no interior dela própria \_ ainda que exija apreço e familiaridade com suas produções, e uma verdadeira paixão do conhecimento.

### **3.4 O tema do conhecimento em outras obras da juventude**

Na *Segunda Extemporânea*, Nietzsche critica a pretensão da história a tornar-se ciência. Como o cristianismo, o senso histórico, teologia dissimulada, rejeita o devir, considera vão tudo o que acontece, desespera quanto ao futuro de toda existência terrestre. Essa dissolução das possibilidades futuras da vida é relacionada aqui ao poder dissolvente da ciência, que retira ao homem moderno seu ponto de apoio, submergindo-o no rio do devir: certas aquisições do conhecimento científico, como a ausência de diferença fundamental entre o homem e o animal, parecem-lhe verdadeiras, mas mortais (II CE, 9). O abalo intelectual da ciência retira do homem toda crença numa realidade

constante e eterna, ameaçando destronar a religião e a arte, com graves prejuízos para a construção do futuro humano (II CE, 10). Nesse momento, Nietzsche parece pensar que certos conhecimentos, embora verdadeiros, não devem ser incorporados à cultura, sob pena de dissolver os alicerces que a sustentam.

Contudo, um texto singular, não publicado por Nietzsche, aponta, por assim dizer, para a virada rumo à “filosofia científica” de *Humano, demasiadamente humano*. Trata-se de *Verdade e mentira no sentido extramoral*, escrito em 1973.

Nietzsche examina ali as relações do conhecimento com a ilusão, através da introdução de algumas considerações sobre a linguagem. Segundo nos diz, apenas a condição de prisioneiro da crença na verdade em si dos objetos da nossa percepção, esquecendo-se enquanto sujeito criador, permite ao homem viver com segurança. Contudo, a natureza jogou fora a chave com que o fechou na sua própria consciência, escondendo-lhe seu caráter efêmero e fortuito. A linguagem, com seu poder metafórico, encontra-se na raiz desse desconhecimento.

Segundo sua hipótese, a linguagem teria nascido de um acordo necessário à vida em comum, com o qual inventou-se uma designação constantemente válida e obrigatória das coisas. Ora, paradoxalmente, essa denominação, que não se funda em nada de real, é o primeiro passo na aquisição daquilo que chamamos de nosso instinto de verdade. O intelecto do qual o homem se orgulha não passa de um meio de conservação para um organismo mais fraco, que necessita do disfarce para sua sobrevivência. Ao mostrar-se verídico, portanto, ele nada mais faz senão empregar as metáforas habituais, ou seja, mentir segundo convenções obrigatórias. O desrespeito a essas convenções, causando prejuízo ou desagrado, é aquilo que se nomeia como mentira. Uma apreciação de ordem moral encontra-se na definição do verdadeiro, considerado respeitável e tranquilizador, ou seja, em conformidade com o costume. Contudo, nascendo de “metáforas temerárias” \_ primeiro, pela transposição de uma excitação em imagem, segundo, pela uma remodelação da imagem em som \_ a linguagem não é senão uma armação móvel de metáforas que se desdobram e ampliam, designando apenas as relações das coisas aos homens, sem nada poder apreender da natureza ou das coisas enquanto tais. No decorrer de um longo uso, essas correlações parecem estáveis e canônicas, fazendo-nos esquecer que nós próprios as inventamos. A legislação da linguagem constitui assim as primeiras leis da verdade.

Portanto, prossegue Nietzsche, todo conceito nasce da identificação do não-idêntico: uma palavra se torna conceito quando, deixando de servir de lembrança a uma experiência única, adapta-se a inúmeros casos mais ou menos semelhantes entre si. Essa operação retira da experiência o seu frescor original: enquanto a metáfora intuitiva escapa à classificação, a abstração conceitual é pálida e fria, não persistindo senão como um resíduo metafórico. Contudo, dessa maneira pode o homem edificar uma ordem estável, um mundo de leis com graus, leis, privilégios, subordinações, que se transforma numa instância reguladora a determinar sua conduta. Assim, Nietzsche antecipa o conceito da lei como instância reguladora, que terá grande importância em seu pensamento. Ao conhecer, não desvelamos leis intrínsecas à natureza: essa legalidade suposta reside em propriedades que nós mesmos levamos às coisas, pelas imposições da vida em comum. O conceito é a identificação do não-idêntico, impondo a lógica a um material que não encontra nela a sua origem. Construindo um andaime conceitual que atua como instância reguladora, o homem se mostra, sim, admirável, diz Nietzsche, mas por seu gênio de arquiteto, e não por seu instinto de verdade.

Nietzsche mantém aqui o privilégio da intuição sobre a razão, presente em outros escritos desta época. Enquanto o homem do conceito é um escravo da necessidade, o homem intuitivo dela se liberta pela leveza da invenção. Encontramos uma contraposição semelhante em outro texto não publicado, *A filosofia na época trágica dos gregos*, onde compara a filosofia, regida pela imaginação, e a razão, guiada pela lógica, a dois viajantes, que adotam formas diferentes para transpor uma torrente em seu caminho: enquanto a filosofia salta com leveza sobre as pedras, ainda que afundem depois de sua passagem, a razão primeiramente constrói fundamentos para suportar seu passo. A análise das diferentes posições de Heráclito e Parmênides, com a declarada preferência de Nietzsche pelo primeiro, ilustra esta oposição. Todavia, ela não persiste, ao menos nesses termos, em sua obra posterior: a filosofia trágica do último Nietzsche é antes, como veremos no oitavo capítulo, um conhecimento criador do qual o poder artístico é constitutivo do que uma predominância da intuição artística sobre o pensamento racional.

Por hora, entretanto, o que desejamos ressaltar é que em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* já se apresentam elementos importantes desenvolvidos em *Humano, demasiadamente humano*: a concepção de uma gênese histórica do pensamento, da qual surgem as categorias de verdadeiro e falso, sem correspondência

ou adequação com a essência real dos objetos no mundo; o intelecto como meio de auto-conservação e não como órgão que desvenda a realidade; o conceito como identificação do não-idêntico.

### 3.5 Novas reflexões sobre o conhecimento

*Humano, demasiadamente humano* representa o marco de ruptura com a trajetória até então seguida por Nietzsche, constituindo, segundo afirma no prólogo, a grande liberação que o levará a transformar-se num espírito livre, assim reencontrando a tarefa da qual se extraviara, e à qual acreditara mesmo ter perdido o direito.

O significado desta “grande liberação”, tal como se refere a ela nos prólogos de *Humano, demasiadamente humano* I e II, será abordado mais detidamente no sétimo capítulo desse trabalho. Contudo, comecemos por examinar seus efeitos no teor mesmo do livro que, segundo Nietzsche, a representa. A seguir, abordaremos certas retificações em seu pensamento que farão da filosofia científica ou histórica uma gaia ciência.

#### 3.5.1 Uma nova dieta

Como vimos, já no *Nascimento da tragédia*, Nietzsche assinala a operação moralizadora do otimismo dialético, desde a “morte da tragédia” até a “cultura teórica” dos nossos dias, marcando também sua presença no ideário político da “dignidade do trabalho”. Contudo, é em *Humano, demasiadamente humano* que apresenta pela primeira vez o projeto de uma investigação dos sentimentos morais, até então escamoteada pela filosofia, contando com o rigor e o método da ciência para empreendê-lo.<sup>46</sup>

Por que teria se voltado para esta direção, ou seja, por que o seu interesse, a partir das rupturas anteriores, tomou especificamente a ciência por objeto? Nietzsche nos dirá, em *Ecce homo*, ao deplorar os anos vividos em Basileia: “Arrastar-me com grande minúcia e péssima vista entre os métricos antigos \_ a isto havia chegado!” Sentia-se

---

<sup>46</sup> Vale lembrar que Nietzsche, em 1873, ao preparar seu texto sobre os pré-socráticos, retomou um programa de estudos das ciências naturais esboçado e abandonado em 68, quando de sua convocação para a cátedra de Basileia. Desde então, iniciou-se um período de leituras sobre química, física, biologia, etc, que se intensifica entre 1875 e 1882, coincidindo, portanto, com o período intermediário de sua obra (Janz, 1984)

“magro e esqualido”, a alimentação de seu espírito se interrompera. “Uma sede abrasadora me tomou: a partir de então ocupei-me apenas de fisiologia, medicina e ciências da natureza” (EH, *Humano, demasiadamente humano*, 3). Mesmo levando em conta o exagero da afirmação, esse trecho nos indica a ânsia de “realidades” como um dos móveis de seu direcionamento às ciências naturais.

Certamente, as novas e amplas possibilidades de abertas pela ciência, a importância dos debates científicos e sua repercussão filosófica constituíam razão suficiente para que Nietzsche procurasse inteirar-se do assunto. É lícito supor, contudo, que, ao aproximar-se da ciência, sobretudo das ciências naturais, aí buscando sustentação para o questionamento da metafísica, um dos pontos importantes de tal questionamento consistia em recuperar na filosofia a dimensão do corpo, negada desde Platão \_ essa “deplorável idéia fixa dos sentidos” tão completamente elidida pelo idealismo, “embora insolente o bastante para mostrar-se real” (CI, III, 1). As metáforas que utiliza \_ sede, alimentação, esqualidez \_ apontam nesse sentido. No início da sua doença, afastado temporariamente da universidade quando da elaboração do livro, Nietzsche experimentou, segundo nos conta, as consequências de uma dieta idealista, inadequada sob todos os aspectos, prescrita pelo pessimismo romântico de Wagner e Schopenhauer.

A filosofia como “má interpretação do corpo” (GC, *Prólogo*, 2) expressa uma dicotomia entre homem e natureza da qual resultam consequências nefastas, como por exemplo a “fábula da liberdade inteligível”, que opõe natureza e liberdade, colocando a última acima ou além da primeira. O empreendimento metafísico de fundar a liberdade num reino além da natureza e superior a ela será, como veremos mais adiante, um dos objetos de questionamento mais importantes do livro. Ademais, a consideração do corpo permite levar em conta a historicidade do próprio pensamento, ao longo da evolução biológica que faz do homem o que hoje é.

A adoção de um novo paradigma científico por Nietzsche no chamado período intermediário pode ser posta em relação com esta consideração da insolente realidade do corpo, fazendo parte do projeto nietzscheano de retradução do homem à natureza. Nas descobertas inovadoras e audazes das ciências naturais, se oferece a ele uma via possível para tal: ali onde o homem já não se distingue do animal, onde a própria distinção entre orgânico e inorgânico torna-se problemática, onde “se dissolve em movimento tudo o que tem natureza de coisa” (HDH, 19), há inegavelmente uma

dimensão de realidade que sua “dieta” não lhe oferecera até então, assim como um método mais rigoroso e exigente para abordá-la<sup>47</sup>.

### 3.5.2 Ciência x metafísica

Vejamos algumas das novas posições assumidas por Nietzsche em *Humano, demasiadamente humano*.

Aqui já não parece falar “o discípulo de um deus desconhecido”, como em *O Nascimento da tragédia*. A sabedoria trágica aparentemente sai de cena para dar lugar a um modo de conhecer mais frio, metódico e distante, que Nietzsche pretende aplicar à “história dos sentimentos morais”, ultrapassando o que mais tarde denominará de pessimismo romântico. Busca-se o resfriamento de uma exaltação febril: a frieza e o ceticismo proporcionados pelo espírito da ciência devem agir contra a superexcitação de sentimentos provocada pelo cristianismo, pela filosofia, pela música (HDH, 244). Algumas doenças, diz, necessitam de compressas de gelo: a necessidade de um ar frio e cortante apresenta-se aqui como essencial aos “homens mais espirituais de uma época”, dentre os quais, como de costume, Nietzsche se inclui (HDH, 38). Tendo antes apresentado a arte como “a tarefa suprema e propriamente metafísica dessa vida”, agora parece manter certa reserva em direção a ela; tendo criticado então a cultura teórica por sua avidez de saber, passa a depositar na ciência as esperanças para o futuro da humanidade.

A ciência é convocada para a sustentação de uma posição antimetafísica. Para tal, Nietzsche defende “uma filosofia histórica que não se pode mais distinguir das ciências naturais” (HDH, 1). A crença em fatos eternos e verdades absolutas remetem apenas a suposições baseadas na paixão e no erro. Por falta de sentido histórico, não se admite o

<sup>47</sup> Cabe lembrar que o materialismo filosófico empreendera a seu modo uma abordagem das relações entre o físico e o psíquico. Os ideólogos, na esteira do sensismo de Condillac, julgavam, como Cabanis, que a fisiologia poderia explicar toda vida consciente, sendo o sistema cerebral o órgão do pensamento e da vontade; ou como Destutt de Tracy, que a explicação última do conhecimento seria dada pela fisiologia. Assim também pensavam filósofos materialistas contemporâneos de Nietzsche, como Vogt, e Buchner (Reale, 1990). O próprio Comte considera necessária a raiz das leis do espírito na estrutura anátomo-fisiológica do homem; seu projeto de uma sociologia científica, parte da consideração dos fenômenos sociais como naturais, sujeitos às leis da natureza e modificáveis dentro dos limites de suas regras (Rovighi, 1999). Contudo, a abordagem dos fenômenos psíquicos e morais pelo método das ciências naturais assim realizada acaba por estabelecer inadequadamente uma relação direta e linear entre o biológico e o psíquico.

devir: tomando “a mais recente configuração do homem como forma fixa e eterna”, não se percebe que ele veio a ser, como também veio a ser sua própria faculdade de cognição. A consideração da historicidade do homem estende-se, pois, ao seu próprio pensamento, pelo qual, ilusoriamente, julga apreender as “verdades eternas” que inventou.<sup>48</sup>

Ora, justamente para que possa indicar tais erros, a razão deve compreender que sua própria origem neles se ancora. Nietzsche mantém em linhas gerais idéias que já expressara em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, reiterando-as em toda sua obra: o erro das crenças na base da linguagem, da lógica e da matemática, da própria noção de “coisa”, que se encontram na origem da razão, como necessidades impostas pela conservação do indivíduo e da espécie.

Como combater essas falsas crenças através do conhecimento científico, cuja edificação só se pôde fazer a partir delas? Seremos sempre os coloristas da pintura do vir a ser, que fazemos surgir ao introduzir nas coisas as “errôneas concepções fundamentais do nosso intelecto”. A ciência mais rigorosa só pode libertar-nos do mundo da representação em pequena medida; contudo, “pode...iluminar a história da gênese desse mundo como representação” (HDH, 16). Descrendo da consistência dos alicerces do nosso “andaime conceitual”, ela deve prosseguir e aprimorar, todavia, a construção iniciada.

O enfático elogio à ciência vem ao lado de uma problematização do papel da arte: qual lugar lhe resta, uma vez extinta a finalidade metafísica pressuposta em seus objetos (HDH, 150)? O sentimento religioso expulso pelo Iluminismo lança-se nela; contudo, o homem artístico é agora continuado pelo homem científico (HDH, 223). Numa imagem que lembra a lei dos três estágios de Comte, Nietzsche dirá que a vida de um homem de hoje, ao começar pela religião, chegando à metafísica, depois à arte, e finalmente à ciência, recapitula um trabalho que ocupou a humanidade durante milênios (HDH, 272).

Uma vez extintas as crenças religiosas e metafísicas, o que pode sustentar as grandes construções da humanidade? Nietzsche faz notar o efeito corrosivo que pode advir do avanço crescente do conhecimento, conforme fizera, como vimos, na *Segunda Extemporânea*; cumpre, porém, não recuar diante desse risco. Por conseguinte, há uma

<sup>48</sup> A propósito da influência recebida por Nietzsche da leitura kantiana de Lange, veja-se Janz (1984), dentre outros autores.

tensão, cuja percepção parece-nos permear seu pensamento, entre o muito que se pode esperar da ciência, e o pouco que se acaba obtendo dela, sempre que nos esquecemos da crítica aos seus próprios postulados: eis por quê, face ao “otimismo da lógica”, é preciso sempre convocar a “grande suspeita” .

Coloca-se, pois, a questão, sempre levada em conta por Nietzsche, do valor da ciência para a cultura. Enquanto na religião, na arte, na metafísica, os impulsos do homem levam-no a buscar o prazeroso e o útil, e a afastar-se do doloroso e do nocivo, o conhecimento científico é buscado independentemente das vantagens que possa trazer; agora, o socratismo é censurado por Nietzsche pelo vínculo que estabelece entre saber e utilidade. A ciência, que imita a natureza em conceitos, também o faz em sua desconsideração pelos fins últimos: tanto no caso de uma como outra, a vantagem e o bem estar dos homens podem produzir-se ocasionalmente, mas não a título de um fim (HDH, 38). Contudo, sem se deixar comprometer pelo imediatismo das finalidades utilitárias, o conhecimento deve favorecer o engrandecimento do homem.

Esse engrandecimento deve desvincular-se das noções pomposas com as quais até então a humanidade julgava afirmá-lo: uma origem superior, uma finalidade divina. Negando qualquer harmonia preestabelecida entre o progresso da verdade e o bem da humanidade, Nietzsche, entretanto, considera possível criá-la, ao propor a decisão por uma nova cultura, apoiados naquilo que a ciência nos pode trazer: no lugar das velhas crenças, é ela própria que poderá \_ tendo a dúvida como aliada \_ justificar as maiores construções humanas (HDH, 22).

Citamos textualmente alguns trechos a este respeito que nos parecem característicos do estilo e das idéias de Nietzsche neste momento: “Os homens podem conscientemente decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a terra como um todo”(HDH, 24). “Os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a terra inteira”. À ciência cumpre oferecer um conhecimento das condições da cultura a partir do qual o homem encontrará critérios para o desenvolvimento conscientemente escolhido, resgatando-o da inconsciência e do acidental (HDH, 25). Embora o projeto de “um governo global consciente” seja aqui uma formulação um tanto canhestra, a ideia de dar um sentido àquilo que é puro acaso

ou acidente é axial no pensamento nietzscheano, sendo claramente afirmada em *Assim falava Zaratustra*.

A isso se relaciona uma aposta de Nietzsche: propiciando a investigação da moralidade, o conhecimento permite problematizar a fixidez dos valores morais que aprisionam e culpabilizam o homem; leva-nos a reencontrar a inocência, restituindo-nos à natureza pela compreensão de que tudo é necessidade. A partir daí, pode-se sustentar a “doutrina da total irresponsabilidade” do homem por si mesmo e por suas ações, essencial à filosofia trágica cujo projeto, apesar das retificações em seu percurso, Nietzsche não deixa de perseguir. Nesta perspectiva, a arte será mais tarde reconvocada \_ como já se pode ver claramente na *Gaia ciência* \_ como essencial- a um conhecimento criador.

### **3.6 O conhecimento como paixão**

Segundo Nietzsche nos diz em *Humano, demasiadamente humano*, o homem, avaliando necessariamente de forma injusta, conhece apenas o que lhe convém enquanto ser vivo, o que resulta em negar ao conhecimento qualquer neutralidade ou desinteresse; por outro, afirma também a independência do conhecimento face a qualquer finalidade utilitária, aí incluindo a busca da felicidade e sua suposta aliança com a justiça. Diante desse impasse, há que indagar, portanto, se não resta então apenas um modo de pensar que traz “o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica” (HDH, 34).

A essa questão, Nietzsche opõe a possibilidade de uma outra saída, que depende do temperamento do indivíduo . Eis, então, uma primeira formulação do ideal do espírito livre: mediante um tal temperamento \_ o de “uma alma branda e alegre...avessa a resmungos e teimosias ... surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões”, sem louvor ou censura, em que os móveis da cobiça aos poucos se enfraqueceriam “sob a influência de um conhecimento purificador”. Continuando a viver apenas para conhecer, esse homem renunciaria a tudo o que tem valor para os demais, bastando-lhe “pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas” (HDH, 34). O próprio desejo de conhecer por si só subjuga os demais desejos, tornando desnecessário excomungá-los. A vontade daquele que só deseja o

conhecimento deseja também a condição em que está mais apto para conhecer, fazendo desaparecer a inclinação para vícios, raiva e desgosto. Essa ideia será retomada na *Genealogia da moral*, onde Nietzsche constata um tanto ironicamente a aversão dos filósofos aos laços humanos que o prendam e o desviem de sua tarefa, como, por exemplo, o casamento. Por outro lado, ao ancorar as possibilidades do advento do “espírito livre” num certo tipo de temperamento, antecipa-se a ideia, tão reiterada no último Nietzsche, de que à anarquia dos instintos, que os torna tirânicos, contrapõe-se uma certa forma de arranjo entre eles que dispensa a necessidade de combatê-los (CI, II, 11).

Já em *Humano, demasiadamente humano* surge uma questão que se pode formular nos seguintes termos: como pensar um conhecimento que, embora necessariamente interessado, não seja por isso interesseiro, ou seja, não busque a própria vantagem, seja para o indivíduo, seja para a espécie? A expressão caracteristicamente nietzschiana, “paixão do conhecimento”, empregada pela primeira vez em *Aurora*, aplica-se bem ao problema<sup>49</sup>.

A concepção segundo a qual os impulsos se orientam pelo binômio prazer = útil x desprazer=nocivo não parece adequada para abordá-lo: desde *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche observa, como vimos, que o prazer ou a utilidade não orientam o conhecer. Contudo, se ali o conhecimento tem um efeito purificador que tranqüiliza e liberta, em *Aurora* destaca-se um outro aspecto seu: trata-se também de uma paixão cruel, que pode causar dor, destruição, e até mesmo a extinção da própria humanidade. Assim, embora o conhecimento se tenha desenvolvido em prol da conservação da espécie, de forma alheia a qualquer instinto de verdade, a paixão do verdadeiro, que inicialmente nada tinha a ver com ele, chegaria afinal a voltá-lo contra a espécie mesma.

Nietzsche imagina a possibilidade de um “desfecho trágico do conhecimento”, no qual a humanidade poderia vir a sacrificar-se a si mesma pelo conhecimento da verdade.

---

<sup>49</sup> Na leitura de Brusotti (2001), o ideal do espírito livre sofre uma virada com o conceito de paixão do conhecimento, em *Aurora*. Segundo ele, Nietzsche descobre o ilusório do ideal de obter paz da alma através do conhecimento quando sua análise se concentra sobre o sentimento de poder e sua intensificação no pensador. A renúncia a quase tudo o que tem valor para os outros homens, referida em *Humano, demasiadamente humano* como apaziguadora, torna-se agora potenciadora da tensão da alma.

“O conhecimento, em nós, tornou-se uma paixão que não vacila ante nenhum sacrifício e nada teme, no fundo, senão a sua própria extinção.” Talvez a humanidade ainda venha a perecer por causa dela, mas preferimos o fim da humanidade do que o retrocesso do conhecimento. “E afinal: se a humanidade não perecer de uma paixão, perecerá de uma fraqueza; o que é preferível? Eis a questão principal. Queremos para ela um final em luz e fogo ou em areia?\_” (A, 429).

Nietzsche trata dessa paixão em sua gênese, iniciando uma reflexão sobre os homens da *vita contemplativa*, cuja linhagem mais antiga remonta aos poetas, sacerdotes e curandeiros. Compara a atração do descobrir e solucionar com aquela do amor infeliz para quem ama, sem desejar trocar a infelicidade do seu amor pela indiferença. Traça o perfil desses apaixonados, e até mesmo descreve suas eventuais perversões, como o Dom Juan do conhecimento, cuja volúpia leva-o ao enalço do que há de mais doloroso nele (A, 327). Descreve também os simuladores dessa paixão, que não a experimentam realmente: os que sentem prazer apenas abandonando a realidade; os que buscam verdades consoladoras como um remédio para seus males; os que só se interessam em conhecer o que é belo. Entre eles incluem-se também aqueles que reivindicam os privilégios da intuição, recusando o trabalho racional; ou que apenas se interessam superficialmente pela ciência, sem nenhum envolvimento visceral com ela. Para estes, não foram feitas as dores, mas tampouco as alegrias da paixão do conhecimento. Assim como seus tormentos, ela reserva os diferentes matizes de seus prazeres para os que são capazes de apreciá-los. Para os verdadeiros apaixonados, é belo o conhecimento da realidade mais feia, pois coloca beleza nas coisas (A, 427, 550).

Como já sustentara desde *Verdade e mentira no sentido extra-moral e Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche desenvolve a idéia segundo a qual o homem introduz na sua apreensão do mundo uma visão necessariamente antropomórfica, que recorta, simplifica, inventa, exclui. Essa condição pode ser vivida não como uma deficiência, e sim como possibilidade de criação: embora cego para algumas cores, o pensador pode extrair belas harmonias daquelas que é capaz de ver (A, 426). Contudo, noutros momentos a inaptidão humana na relação com a verdade mostra-se perturbadora. A nossa busca de tranquilidade predetermina como deveria ser a verdade para aceitá-la; nosso eu se introduz no trato com as coisas do pensamento, como o faz, aliás, no de todas as coisas. Portanto, Nietzsche dirige uma pergunta dolorosa aos homens do conhecimento: “Nunca os torturou o medo de ser completamente inaptos

para reconhecer o que é verdadeiro?...Não temem reencontrar, na caverna de todo conhecimento, o seu próprio fantasma, como uma trama de que a verdade se mascarou perante vocês? Não é uma horrível comédia, esta na qual querem irrefletidamente representar um papel?” (A,539)

No aforismo 117, intitulado *Na prisão*, Nietzsche observa que a linha do nosso horizonte é definida pelo alcance de nossas percepções: a vista e o ouvido vê ou ouve apenas a uma certa distância; nossos sentidos nos encerram num espaço exíguo, cujas dimensões determinam o nosso medir o mundo, chamando isto ou aquilo de perto ou longe, alto ou baixo; a esse medir chamamos perceber. As fraudes da sensação fundamentam necessariamente nossos conhecimentos \_ “não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo real!” E assim conclui: “Estamos em nossas teias, nós, aranhas, e o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em nossas teias”.

Ao falsear-nos, as palavras nos constituem, assim como as fraudes das sensações fundam nossos conhecimentos, ou como se falsifica o próximo ao reduzi-lo aos efeitos que exerce sobre nós. Não há, portanto, atalho algum que nos leve à realidade, seja a do mundo, seja a do próximo, seja a nossa. Ora, como Nietzsche repudia as filosofias que viram às costas à realidade, supondo um mundo inteligível para além deste, ou recusando-se a ver o que é doloroso ou feio, coloca-se a questão de como enfrentar este real que não está além, mas aqui, e ao qual, todavia, não temos acesso.

Pode-se brincar com a angústia que tal condição suscita. Sim, não podemos olhar as coisas senão com os olhos humanos; ao final, portanto, a humanidade não terá conhecido senão seus próprios órgãos, constatando assim a impossibilidade de conhecer? \_ pergunta-se Nietzsche zombeteiramente. E responde, no mesmo tom, que esse ataque de racionalidade não o impedirá de estar amanhã novamente no meio da não razão que nos leva avidamente a buscar o conhecimento (A, 483). Essa busca, tradicionalmente entendida como função precípua da razão, revela a característica irracionalidade dos apaixonados.

Veremos, no próximo capítulo, como esta paixão por vezes atormentada dará lugar ao empreendimento de uma gaia ciência, anunciando já, a nosso ver, uma nova formulação da filosofia trágica.

## Capítulo 4

### Por uma gaia ciência

Se o homem do conhecimento de *Humano, demasiadamente humano* se caracteriza pela isenção, e o de *Aurora* mostra-se frequentemente atormentado, a paixão, na *Gaia ciência*, parece torná-lo mais feliz. No prólogo mesmo, Nietzsche se refere à “esperança de saúde” que permeia o livro, pressentindo “mares novamente abertos, metas novamente admitidas, novamente acreditadas”. Se é verdade, porém, que essa paixão é mais feliz, quais seriam, então, os novos pontos de vista que a tornam assim?

#### 4.1 Somente enquanto criadores

Não se trata, na *Gaia ciência*, de tocar finalmente no objeto da paixão do conhecimento, que continua tão inatingível quanto antes. Aqueles que chamam a si mesmos de realistas, por acreditar que o mundo é tal como lhes aparece, pretendem uma impossível sobriedade: são ainda seres apaixonados quando comparados a peixes. Não se pode olvidar a própria humanidade e animalidade no conhecimento \_ repete Nietzsche várias vezes nesse livro. É impossível subtrair daquela nuvem ou naquela montanha o acréscimo humano que nelas colocamos (GC, 57).

Já em *Aurora*, Nietzsche apontava como o próprio homem impede-se de enxergar as coisas por que coloca a si mesmo no caminho. Contudo, onde mais poderia colocar-se? Onde quer que esteja, verá o mundo através de sua própria imagem refletida; até mesmo as sombras que o impedem de ver provêm de um Deus que ele próprio criou e destruiu. Existe, pois, a possibilidade de que o conhecer nada mais faça do que oferecer àquele que conhece a sua própria imagem travestida.

A outra perspectiva consiste em saber-se embriagado, mas procurar ultrapassar a embriaguez (GC, 57). Contudo, seria preciso fazê-lo sem pretensões a uma total sobriedade. A abstinência é impossível: enquanto seres vivos, não seca a fonte da qual bebemos, nem dela podemos prescindir. O engano sobre a vida é necessário à vida, insiste Nietzsche, sempre e mais uma vez.

Uma novidade se destaca, porém, na *Gaia ciência*, cujas implicações convém examinar, tanto para o conhecimento quanto para a moral. Trata-se da consideração da questão do valor, aqui relacionada àquelas dos gostos nobre e vulgar, da exceção e da regra.

Estas reflexões sobre a exceção e a regra chegam também à dimensão do conhecimento. O homem do conhecimento \_ a exceção \_ acorda de um sonho apenas para a consciência de que sonha, devendo todavia continuar sonhando para não sucumbir. Age como mestre de cerimônias da dança, para prolongá-la: pela ligação de todos os conhecimentos pode-se talvez manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade entre todos os sonhadores (GC, 54). Ou seja, fazendo com que o sonho não seja apenas a “exceção” de cada um, vivência única e intransmissível, que tornaria impossível a partilha, ele zela pela universalidade que asseguraria a compreensibilidade mútua dos sonhadores.

Fazem parte do sonho os erros fundamentais do ser vivo, mais uma vez reiterados por Nietzsche: que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos. Desses erros, incorporados por sua utilidade para a conservação da espécie \_ que o homem do conhecimento não pode abolir, embora deva apontá-los \_ nascem as normas que definem o verdadeiro e o falso, mesmo quando se trata da lógica mais pura.

Esse não poder acordar do sonho, ou seja, esta obrigatoriedade em seguir certas convenções que o perpetuam, ressurgiu quando Nietzsche aponta o perigo da loucura, entendida como capricho no ver e no ouvir. “O oposto no mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e a obrigatoriedade de uma crença: os homens necessitam de entrar em acordo sobre muitas coisas e submeter-se a uma lei da concordância, não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas” (GC, 76). Recorde-se que em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* Nietzsche já apontava as leis da linguagem como fundamento desse acordo.

Os “investigadores da verdade”, quanto mais se refina a sua mente, enjoam-se do ritmo monótono instituído por tal obrigatoriedade. Contudo, são a exceção; “a estupidez virtuosa é necessária, para que os fiéis da grande crença geral continuem sua dança” . Mais uma vez, Nietzsche reitera: a exceção não pode pretender tornar-se regra, assim como a vigília não pode invadir o sonho; os “investigadores da verdade” destruiriam as

regras necessárias à vida ao tentar impor-lhes a exceção que eles próprios representam (GC, 76).

Se Nietzsche reconhece a impossibilidade de acordar do sonho ou de romper com a regra, onde reside então a alegria da *Gaia ciência*? Quais as novas possibilidades nela apontadas para o conhecimento?

No aforismo 58, intitulado *Somente como criadores!*, o filósofo nos diz que a nomeação e a avaliação das coisas são roupagens estranhas a elas com as quais as vestimos, nelas se enraizando até se tornarem seu próprio corpo. Não basta apontar esta ilusão para destruir a suposta realidade que ela cria \_ e aqui voltamos à impossibilidade de acordar do sonho. Contudo, uma possibilidade se coloca: criando novos nomes e avaliações, a longo prazo podemos criar novas coisas. Ou seja, se compreendemos o processo pelo qual se produz aquilo a que chamamos realidade, percebemos que o conferir nome e valor, sendo constituinte do processo mesmo, não pode ser elidido, e sim utilizado criativamente para a produção de uma outra “realidade” \_ talvez tão arbitrária quanto a primeira, mas ordenada segundo valores mais nobres. Afirma-se, portanto, a ideia de que o conhecimento não deve depreciar-se em virtude do seu caráter necessariamente ficcional, mas alegrar-se com ele, pela produção de ficções novas e mais elevadas. Aqui, a nosso ver, a *gaia ciência* se aproxima de uma nova formulação da sabedoria trágica, ao mesmo tempo próxima e distinta daquela do *Nascimento da tragédia*.

Para essa recriação, é invocada novamente uma preciosa aliada: a arte. A compreensão de que o erro é condição da existência sensível, logo do conhecimento, seria insuportável “se não tivéssemos inventado este culto ao não verdadeiro que é a arte.” A retidão que se exerce na prática da ciência, levando a reconhecer a inverdade geral que assim se revela, pode resultar “em náusea e suicídio”. Em *Humano, demasiadamente humano*, já citado aqui, Nietzsche, constatando este mesmo problema, encontrara como saída um conhecimento purificador. Agora, diferentemente, a arte é a força contrária à retidão do homem do conhecimento, que o levaria, na ausência de tal oposição, a recair na moral. “Necessitamos de toda arte exuberante, dançante, zombeteira e venturosa, para não perdermos a liberdade de pairar acima das coisas, que o nosso ideal exige de nós” (GC, 107). Já em *Humano, demasiadamente humano*,

exigia-se tal liberdade; a diferença aqui é que não poderíamos dispor dela se nos privarmos da arte no exercício mesmo do conhecimento.

Portanto, a questão do valor é ressaltada na concepção de uma gaia ciência: criar novas coisas através de novas avaliações e nomes, tendo a arte como “boa vontade de aparência”.

#### 4.2 Críticas à finalidade

Todo o percurso nietzscheano nas suas formulações do conhecimento deve ser considerado, a nosso ver, à luz de suas críticas à finalidade, desatrelando a busca da verdade das referências que lhe poderiam dar uma visão teleológica da existência. Quanto mais se empenha Nietzsche \_ e ele não deixa jamais de fazê-lo \_ na criação de um sentido para o homem, mais se dá conta de que um tal sentido não se encontra revelado nas coisas mesmas, nem oculto nelas à espera de que o possamos descobrir.

Nietzsche já destacara em *Humano, demasiadamente humano* a falta de objetivos da humanidade, assim como a necessidade de criar-lhe um. Contudo, a partir de *Aurora*, abordará este tema de forma bem mais categórica e extensa.

No aforismo 130, intitulado *Fins?Vontade?*, trata de nossa habitual distinção do reino da finalidade, onde situam-se os fins e a vontade, do incalculável reino dos acasos. Estes últimos, gigantes estúpidos, atropelam os inteligentes anões que somos; o reino da estupidez cósmica cai sobre o mundo dos fins como uma telha do telhado, matando uma bela finalidade \_ ou, às vezes, zomba Nietzsche, destruindo uma teia de aranha de fins que já nos entedia. Enquanto os gregos consideravam este reino do incalculável \_ *Moiras* \_ como um horizonte além do qual nem mesmo seus deuses podiam ver, o cristianismo supôs por detrás dele um Deus tecendo teias de fins tão refinadas que não as podíamos compreender, garantindo assim uma visão teleológica do mundo, embora situada além da nossa compreensão. Entretanto, aprendamos que são gigantes estúpidos também os nossos fins e as nossas razões. Talvez não existam vontade nem finalidade, tendo sido apenas imaginadas por nós. Agitando o copo de dados do acaso, as mãos férreas da necessidade jogam por um tempo infinito, de tal forma que acabam por surgir lances que parecem adequação e racionalidade, formando o que chamamos de nossos atos de vontade e nossos fins. Contudo, vaidosos, não compreendemos que “nós mesmos

agitamos o copo de dados com mãos férreas, que, em nossas ações mais intencionais, nada mais fazemos senão jogar o jogo da necessidade. Talvez!”(A, 130).

Observe-se a engenhosa construção pela qual, a partir dessa metáfora antropomórfica \_ a necessidade agitando o copo de dados do acaso \_ Nietzsche substitui as mãos da necessidade \_ que aliás não as tem \_ como sujeito da ação pelas nossas próprias; estas não agitam menos ferreamente os dados, obtendo o mesmo inalterável resultado, qual seja, a manifestação do acaso pela forma que lhe é própria. Podemos acreditar que agimos intencionalmente; contudo, quanto mais o fazemos segundo uma intenção, tanto mais o fazemos necessariamente, não seguindo propósitos nem fins. Nossas mãos são guiadas pela necessidade, que não as conduz todavia rumo a nenhuma direção em especial. Ora, a ideia de que somos guiados pelas mãos da necessidade, por mais determinista que soe, é, também ela, uma metáfora antropomórfica. A esta provocativa hipótese, portanto, Nietzsche acrescenta um igualmente provocativo talvez.

Na *Gaia ciência*, lemos no primeiro aforismo, *Os mestres da finalidade da existência*: os mestres da finalidade, ou seja, os mestres da ética, não fazem senão forjar finalidades para uma existência que não a possui, de tal forma “que tudo o que ocorre necessariamente e por si, sempre e sem nenhuma finalidade, apareça como tendo sido feito para uma finalidade”. O impulso que a tudo dirige em prol da conservação da espécie não passa de tolice e ausência de motivos, ainda que de tempos em tempos os mestres da ética forjem ao seu redor um esplêndido cortejo deles. Embora “ondas de incontáveis risos” da natureza acabem por dissolvem todas essas fantasmagorias de motivos e fins, elas modificaram a natureza do homem, fazendo dele este singular animal que tem de acreditar saber por que existe; porém, até mesmo esta sublime desrazão faz parte dos meios da conservação da espécie, vindo a tornar-se um motivo a mais para o riso.

Surge neste aforismo a primeira menção à “gaia ciência”. Ausente ainda nesse tempo da tragédia \_ tempo de morais e religiões \_ ela poderá sobrevir quando a comédia da existência tomar consciência de si mesma. Para tanto, requer-se “a incorporação da tese de que a espécie é tudo, o indivíduo é nada”: quando cada um puder ter acesso “a essa derradeira libertação e irresponsabilidade”, a aliança entre riso e sabedoria, talvez possa haver uma gaia ciência.

Dois aspectos nos intrigam nesse aforismo. O primeiro é a aparente desvalorização do indivíduo em prol da espécie, quando em Nietzsche, habitualmente, o valor da espécie reside em produzir de tempos em tempo indivíduos excepcionais. Tentamos entendê-lo no seguinte sentido: tratar-se-ia de uma ironia dirigida à concepção de alma ou sujeito que sempre acompanha a criação dos motivos dos promotores da fé na vida \_ “para eles o indivíduo<sup>50</sup>...é sempre algo primordial, derradeiro, imenso” \_ indicando a vaidade oculta nas interpretações finalísticas. Portanto, Nietzsche faria referência aqui à concepção do indivíduo como unidade última, substancial, e não à sua própria, que dele faz uma formação social de muitas almas, uma pluralidade para a qual o “assim chamado Eu” é apenas um arranjo, como dirá em *Além do bem e do mal*.

O segundo aspecto é um certo automatismo implícito nessa concepção: se tudo serve necessariamente à “conservação da espécie”, faça-se o que fizer a consequência é a mesma, assim como o valor. Fazendo da “conservação da espécie” o arremedo irônico de uma finalidade, tratar-se-ia de uma concepção puramente determinista, para a qual seria impossível qualquer criação de sentido? Ora, como já observamos na introdução, Nietzsche não recusa o finalismo para aceitar o determinismo, insistindo sempre na questão do sentido e do valor. Por conseguinte, pode-se também supor que aqui se repita a mesma ironia para com o indivíduo “primordial”, que acredita na liberdade da vontade. A este, Nietzsche recorda a total insignificância de qualquer coisa que faça ou deixe de fazer para a economia da conservação da espécie. A oposição entre finalismo x determinismo, liberdade x finalidade, nos remete à proposição do *amor fati*, que inaugura o Livro IV da mesma *Gaia ciência*, e exige a doutrina do eterno retorno.

Um outro aforismo problematiza de forma contundente a finalidade: o 109, *Guardemo-nos*. Nele, Nietzsche parece dar prosseguimento ao aforismo 130 *de Aurora*, que abordamos antes, apontando algumas ideias diante das quais devemos manter-nos em guarda. A primeira delas consiste em pensar no mundo como um ser vivo: o orgânico, sendo tardio e acidental na crosta da terra, não pode ser reinterpretado como algo de essencial, universal, eterno. A segunda, em pensá-lo como uma máquina: a construção de uma máquina implica em um objetivo, o que não é o caso do universo. A terceira: pressupor que há em toda parte movimentos tão regulares como os dos astros nossos vizinhos; assim como o orgânico, nossa ordem astral é exceção, não regra.

---

<sup>50</sup>Segundo a nota do tradutor para o português, Paulo César de Souza, a frase também pode ser traduzida como “o uno é sempre o uno”, o que reforça nossa interpretação.

O caráter geral do mundo é caos por toda eternidade, sustenta Nietzsche \_ entendido não no sentido de ausência de necessidade, e sim de ausência de nossos antropomorfismos estéticos, tais como ordem, forma, beleza, sabedoria. Os chamados lances infelizes são a regra geral; as exceções não representam um objetivo secreto.

Daí o quarto “guardemo-nos”: não censurar ou louvar o universo. Tendemos a louvá-lo ao julgá-lo ordenado e belo; por outro lado, quando usamos expressões como “lances infelizes”, trata-se de uma antropomorfização que já implica numa censura. Não é insensível nem irracional, não é belo nem nobre, nem pretende sê-lo. Não toma o homem como modelo, não é afetado em nada por nossos impulsos estéticos e morais; não tem impulso de auto-conservação, e nem qualquer outro impulso.

Segue-se o quinto: “Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida: há apenas necessidades. Não havendo propósitos, não há acasos, pois “a palavra acaso só faria sentido em relação a um mundo de propósitos”.

Segue-se o sexto “guardemo-nos” \_ não pensar que a morte se opõe à vida, pois o que está vivo é apenas uma variedade, ademais rara, daquilo que está morto; e, finalmente, o sétimo \_ não pensar que o mundo cria eternamente o novo: não há substâncias de duração eterna. O conselho de Nietzsche, portanto, é de estarmos alertas, pois tais antropomorfismos são sombras de um Deus já morto que obscurecem nossa vista.

A impossibilidade de enxergar através dessas sombras relaciona-se à enormidade mesma do ato pelo qual matamos Deus, de tal forma que o “homem louco” que o anuncia na praça do mercado, recebido por galhofas, compreende que veio cedo demais: “Este acontecimento enorme ainda está a caminho” (GC, 125) “Quando deixarão as sombras de Deus de obscurecer-nos a vista?” \_ pergunta Nietzsche. “Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira redescoberta e redimida?”(GC, 109).

Ora, naturalizar o homem não significa o retorno a uma natureza originária; a idéia mesma de uma tal natureza implica numa certa concepção da pureza da origem que Nietzsche, justamente, deseja questionar como um de nossos antropomorfismos

estéticos. A desdivinização da natureza requer o longo e tirânico treinamento da cultura. Não se trata de retroceder a uma suposta inocência anterior ao conhecimento do bem e do mal, e sim de conquistar a nova inocência que se encontra além do bem e do mal. Nesta busca, chegará Nietzsche ao singular pensamento do eterno retorno, necessário à afirmação radical de uma filosofia trágica.

### **4.3 A selvagem sabedoria: vontade de verdade como vontade de poder**

Em *O Nascimento da tragédia* encontra-se, a nosso ver, uma primeira versão da tarefa de Nietzsche; a partir de *Humano, demasiadamente humano*, ele nos mostra sua reconfiguração; na *Gaia ciência*, compreende algo que lhe parecia de difícil compreensão, a saber, que a nomeação e a avaliação das coisas são roupagens estranhas com as quais as vestimos, nelas se enraizando até tornar-se seu próprio corpo; a “arte dançarina” é reconhecida como indispensável para pairar acima da moral. O autêntico filósofo cria valores: enquanto criação, o empreendimento filosófico aparenta-se com a arte.

Nessa perspectiva de criação de valores, a “selvagem sabedoria” de Zarathustra pensa a vontade de verdade a partir da doutrina da vontade de poder.

Diversas imagens do livro ilustram o desprezo a uma certa vontade de verdade, e aos produtos que dela se originam. Zarathustra saiu batendo à porta da casa dos doutos, que não fazem senão olhar embasbacados os pensamentos que outros pensaram; zomba dos famosos sábios, que chamam de “vontade de conhecer a verdade” o seu querer justificar as superstições do povo; repudia a esterilidade daqueles que buscam o imaculado conhecimento, disfarçando a própria lascívia no ideal de contemplar a vida sem desejo.

Todavia, no capítulo intitulado *Do superar-se a si mesmo*, há um confronto diferente: aquele entre Zarathustra e “os mais sábios dentre os sábios”. Zarathustra não parece colocar os sábios aos quais agora se dirige no mesmo patamar dos doutos e dos sábios famosos; fala com eles de forma respeitosa, quase reverente. Contudo, ao mesmo tempo em que procura indicar-lhes algo que não podem ainda ver, suas palavras protegem ainda aquilo que pretendem revelar. Nem zombeteiro, nem jubiloso, nem exaltado, como tantos outros do livro, o tom dessa passagem tem uma surda vibração, entre o solene e o obscuro.

Os mais sábios entre os sábios, diz Zaratustra, chamam àquilo que os impele de vontade de conhecer a verdade; ao fazê-lo, porém, desconhecem que a vontade de verdade é vontade de poder. Querer que todo existente possa ser pensado equivale a querer dobrar e submeter todo existente. “Quereis ainda criar um mundo diante do qual possais ajoelhar-vos; tal é vossa derradeira esperança e embriaguez”.

Os mais sábios entre os sábios fizeram assentar-se no barco, mascaradas, suas apreciações de valor, colocando este barco no rio do devir. Mas agora o rio leva o barco, e assim deve ser: aquela mesma vontade que ali o pôs, enquanto vontade de poder, acaba por ser também o fim daquele bem e daquele mal que o barco trazia consigo.

Assim julga Zaratustra resolver o enigma dos corações dos mais sábios entre os sábios: “Com os vossos valores e palavras do bem e do mal, exerceis poder, ó vós que estabeleceis valores; e é este o vosso amor oculto.” Não se trata, para Zaratustra, de condenar este exercício de poder presente em todo estabelecimento de valores, mas de fazê-lo apreender-se a si mesmo enquanto tal, assim admitindo sua própria superação. Não sendo imperecíveis, nem se autorizando de nada além de uma valoração, devem o bem e o mal superar-se a si mesmos \_ renascendo não de uma verdade que finalmente os avalize e perpetue, mas da nova valoração engendrada por uma vontade de poder que não se envergonha de sê-lo: “A minha vontade de poder caminha com os pés da tua vontade de conhecer a verdade”.

Assim, não há que aspirar a um rio cujo fluxo não arrastasse o barco; nem pretender construir um barco que não se deixasse carregar pelo rio. Zaratustra convida os mais sábios entre os sábios a não temer que o devir leve consigo os valores que inventaram, ou antes, que inventou, através deles, a vontade de poder. “Mas um poder mais forte, uma nova superação nasce de vossos valores: ela faz romper o ovo e a casca do ovo.” A sabedoria de Zaratustra, embora se oponha à dos mais sábios entre os sábios, não pretende ser uma condenação desta, mas sua transfiguração.

Julgando ter encontrado a vontade de poder nas raízes do coração da vida, Zaratustra ressalta, todavia, que ela não se confunde com a vontade de vida ou de existência. A vida se sacrifica pelo poder: “Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas através da avaliação, o que fala é \_ a vontade de poder”.

Essa vontade de poder tão enigmaticamente introduzida por Zaratustra ressurgirá em algumas passagens da obra publicada de Nietzsche; sobretudo, é exaustivamente trabalhada e retrabalhada em suas anotações, o que indica a importância que lhe atribui. Não abordaremos nesse trabalho as múltiplas questões relativas à interpretação do conceito nos fragmentos póstumos, atendo-nos às referências presentes na obra publicada<sup>51</sup>. Retornaremos a ele, sobretudo no sexto e no oitavo capítulos. Por hora, desejamos destacar esta vontade de poder que fala através de toda avaliação na interrogação da vontade de verdade continuada por Nietzsche em seus livros subsequentes.

#### 4.4 Ainda devotos

No Livro V da *Gaia ciência*, a ela acrescentado depois da publicação de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche prossegue interrogando ativamente a vontade de verdade enquanto aspiração da moral.

No aforismo provocativamente intitulado *Em que medida também nós ainda somos devotos*, Nietzsche traz a questão do enraizamento de toda ciência em uma fé. A ciência não existe sem pressupostos; embora desvalorize as convicções, para fundá-la é preciso também uma convicção. Não se trata de uma convicção qualquer, e sim de uma “tão absoluta” que sacrifica todas as outras: uma “absoluta vontade de verdade”. Mas em que consiste tal vontade de verdade? Será vontade de não se deixar enganar, ou de não enganar a si mesmo? No primeiro caso, a ciência não seria senão uma prolongada esperteza; contudo, ainda há que considerar se deixar-se enganar é prejudicial, quando tudo nos indica, pelo contrário, o caráter inútil e mesmo perigoso da vontade de

---

<sup>51</sup> É conhecida a controvérsia entre aqueles que, como Heidegger, e também outros autores, como Weischedel, Jaspers, Schulz, entendem a vontade de poder como um fundante metafísico, e aqueles, como Müller-Lauter, Deleuze, Haar, também dentre outros, se opõem a esta interpretação. Para Nietzsche, “toda unidade só é unidade como organização e concerto”, e apenas assim, segundo Müller-Lauter (1997), podemos pensar o “um” da vontade de poder: ela é a “multiplicidade das forças em combate umas com as outras”, diz, concordando nesse ponto com Deleuze, , segundo o qual ‘toda força está em relação essencial com outra força. Em cada organismo, seja biológico, químico, social, etc, encontra-se um aglomerado de vontades prossegue Müller-Lauter, nas quais se encontra como única qualidade a vontade de poder, cujas múltiplas gradações constituem o mundo. Tendo em vista o ininterrupto aumento e diminuição das aglomerações de *quanta* de poder, só se pode falar em unidades continuamente mutáveis, não da unidade, como pretende a interpretação heideggeriana. Haar (1993) também sustenta que a vontade de poder não é uma identidade, e sim remete a identidades quebradas e dispersas.

verdade. Ainda, de onde retiraria a ciência a convicção incondicional que a sustenta, segundo a qual a verdade é mais importante do que qualquer outra convicção? No segundo caso, se o que está em causa é a vontade de não enganar, nem sequer a si mesmo, estamos então no terreno da moral. “Assim a questão “Por que ciência?” leva de volta ao problema moral: para que moral, quando vida, natureza e história são “imorais?” O homem que leva a fé na ciência às suas conseqüências acaba necessariamente por afirmar um outro mundo, distinto da vida, da natureza e da história \_ necessita negá-las, pois, assim negando este mundo. “A nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica”\_ e assim, conclui Nietzsche, eis-nos de volta a Platão (GC, 344).

No Livro I da *Gaia ciência*, Nietzsche delineava um vasto corpo de questões que a ciência nos permitiria estudar no campo da moral (GC, 7). Agora, avaliando os resultados do conhecimento assim obtidos até o momento, diz encontrar apenas esforços relativos à gênese dos sentimentos e valorações morais, da parte de historiadores que se acham, sem sabê-lo, sob as ordens de uma determinada moral<sup>52</sup>. No máximo, chegam a criticar as opiniões dos homens sobre alguma moral, ou mesmo sobre toda moral, supondo com isso haver criticado a moral mesma. Dessa forma, prosseguem moralizando, também eles: mesmo ao perceber que a moral pode ter nascido de um erro, não chegam a tocar no problema de seu valor. Pois bem, é preciso pôr em questão o valor da moral. “Este é justamente o nosso trabalho!” Tal interrogação, novamente destacada no Prólogo da *Genealogia*, é intrínseca à tarefa nietzschiana. O filósofo constata, pois, que toda investigação da moral a partir das premissas e métodos da ciência permanece no interior da moral, de onde não se pode indagar do seu valor (GC, 345).

Ademais, a investigação científica costuma ceder, ela própria, à tendência que faz com que a necessidade de conhecer coincida com a necessidade do conhecido, ou seja, à vontade de descobrir em tudo o que é estranho algo que não nos inquiete. Essa questão será retomada por Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos* como explicação psicológica para um dos “quatro grandes erros da razão”, qual seja, o erro das causas imaginárias, que nos habitua a uma interpretação causal que inibe e até exclui uma investigação das causas: o por quê buscado deve fornecer uma certa espécie de causa que tranquilize e

<sup>52</sup> Observe-se que Paul Rée, enfaticamente elogiado por Nietzsche em *Humano, demasiadamente humano*, é aqui implicitamente incluído entre esses historiadores \_ e o será explicitamente no Prólogo da *Genealogia da moral*.

alívio, numa preferência pelas explicações habituais que exclui o novo e o estranho (CI, VI, 4 e 5).

Na *Gaia ciência*, essa espécie de vontade de verdade é relacionada à necessidade de que os objetos conhecidos correspondam aos desejos dos pesquisadores: é o caso de Herbert Spencer ao traçar um horizonte onde egoísmo e altruísmo enfim se conciliarão, ou o dos cientistas naturais, ao acreditar num mundo da verdade que tenha como equivalência o pensamento humano, definitivamente acessível à nossa razão. Daí, Nietzsche faz uma severa crítica ao materialismo mecanicista, por considerar a mecânica como a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre a qual a existência se deve construir: “Uma interpretação do mundo científica, tal como a entendemos, poderia ser uma das mais estúpidas, isto é, das mais pobres de sentido de todas as interpretações possíveis do mundo.” E pouco depois: “Um mundo mecânico seria um mundo essencialmente desprovido de sentido” (GC, 373).

#### 4.4 Texto e interpretações

Em *Além do bem e do mal*, prossegue a interrogação do valor da vontade de verdade. O primeiro aforismo do livro começa por esta pergunta: “O que, em nós, aspira realmente à verdade?” Até então, nos detivemos ante a questão de sua origem; agora, trata-se de uma ainda mais fundamental, a do seu valor \_ problema que talvez nunca tenha sido colocado, diz Nietzsche, pelo enorme risco que representa. Portanto, o livro será escrito nesta perspectiva de interrogação da verdade enquanto valor \_ ou seja, enquanto vontade de verdade, que implica certo tipo de valorações, definidas como “exigências fisiológicas para a preservação de um certo tipo de vida”.

A vontade de verdade, portanto, não deriva do “seio do ser”, da “coisa em si”, ou de qualquer nome pelo qual se queira chamar uma origem primordial e superior, segundo a crença da oposição de valores tão cara aos metafísicos: diferentemente, pode nascer do seu oposto, da vontade de engano, assim como a ação desinteressada do egoísmo e a contemplação do sábio da concupiscência (ABM, 2). Supor que a aparência tenha menor valor do que a verdade é apenas uma avaliação de importância reguladora para nossa preservação (ABM, 3): ao invés da oposição essencial entre o “verdadeiro” e o “falso”, seria bem mais interessante supor graus de aparência, tonalidades do aparente

mais claras e mais escuras, de tal forma que a aprovação ou a objeção a um juízo corresponda não a considerá-lo verdadeiro ou falso, e sim capaz ou não de promover ou não a vida.

Sobre esse pano de fundo da interrogação da verdade como valor, que pressupõe valores diferentes em diferentes vontades de verdade, pode-se recortar em *Além do bem e do mal* pelo menos cinco frentes de problematização do conhecimento: a interpelação da intenção moral na filosofia, a abordagem da simplificação na operação do conhecimento, a afirmação da preeminência da filosofia sobre a ciência, a crítica ao “homem objetivo” e a denúncia do conteúdo moral e ideológico da noção de leis da natureza.

Examinemos a primeira frente, qual seja, a problematização da intenção moral presente em toda filosofia. Ela será encontrada por Nietzsche na dialética socrática, que só teria conseguido impor-se pela derrota de um gosto nobre: “é de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar” (CI, II, 5). Pouco convincente, pois seus efeitos são fáceis de apagar, a dialética é, sobretudo, a arma daqueles que não possuem outras, necessitando fazer valer pela força o direito de uma verdade aparentemente pura (CI, II, 6). Destarte, para Nietzsche, a argumentação racional aí empregada, em sua pretensão de trazer à luz o verdadeiro, impõe algo como verdadeiro a partir de um certo tipo de valorações \_ e assim, por conseguinte, moraliza. A dialética, a seu ver, funda-se numa valoração negativa da vida, que divide mundo sensível e mundo inteligível, ancorando a futura divisão entre necessidade natural e liberdade. Dessa forma iniciam-se as “doutrinas do uno e perfeito e imóvel e imperecível”, estabelecendo, antes mesmo do cristianismo, a prevalência do ideal ascético.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche denuncia a intenção moral da filosofia de Kant, já presente no empreendimento de uma crítica da razão teórica. Entendendo que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituem o germe do qual nasce a planta inteira (ABM, 6), Nietzsche aí faz incidir a sua crítica. Os filósofos, diz, “agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável...quando no fundo é uma tese adotada de antemão...um desejo íntimo tornado abstrato que eles defendem com razões que buscam posteriormente” (ABM, 5). É no campo das valorações, sobre o qual repousa a aparente soberania da lógica, que lhe parece necessário opor-se à

elaboração kantiana. Portanto, ao invés de aceitar o debate nos termos do adversário, ou seja, no âmbito de uma lógica argumentativa, onde se corre o risco de captura pelas “trilhas ocultas da dialética”, Nietzsche as denuncia como “truques sutis dos moralistas”, contrapondo-lhes uma exigência que é da ordem do gosto. Deseja questionar uma moralidade e a uma visão de mundo cujos fundamentos, a seu ver, a obra kantiana pretende justificar \_ e é nessa medida, e com estas intenções morais (ou imorais) que se opõe a ela. Contudo, embora seja esse filósofo o principal alvo de seu ataque no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, que examinamos aqui, Nietzsche estende-o a “todos os arquitetos filosóficos da Europa”: seu problema não residiria na negligência de um exame do fundamento da razão, como se pretende a partir de Kant, e sim no fato de que, desde Platão, construíram sob a sedução da moral (A, *Prólogo*, 3).

A segunda frente, a operação simplificadora de todo conhecimento, continua investigações anteriores, nas quais não necessitamos deter-nos aqui. Vale lembrar, todavia, que no mesmo primeiro capítulo de *Além do bem e do mal* onde se encontram os aforismos citados acima, Nietzsche, continuando a tomar como alvo a filosofia kantiana, inclui o seu juízo sintético *a priori* nessa simplificação que serve à auto-conservação do organismo. No aforismo 11, zomba do orgulho de Kant por ter descoberto uma nova faculdade no homem, aquela dos juízos sintéticos *a priori*. Ao perguntar-se sobre como são possíveis tais juízos, Kant respondeu apenas: “Em virtude de uma faculdade”; contudo, não o fez com tal simplicidade, “mas sim de um modo tão cerimonioso, tão venerável, que não se atentou para a hilariante *niaiserie allemande* que se escondia na resposta”. Dizer que uma faculdade é possível em virtude de uma faculdade, prossegue Nietzsche mordazmente, equivale a responder como o médico da comédia de Molière, que, indagado sobre como o ópio faz dormir, responde que isso se deve a uma *virtus dormitiva* \_ ou seja, mais uma vez, em virtude de uma faculdade.

Mais valeria, alega Nietzsche, substituir a pergunta de como são possíveis juízos sintéticos *a priori* por uma outra, qual seja, por que é necessária a crença neles. Compreenderíamos então que acreditar em sua veracidade é uma necessidade para a conservação da espécie; sendo assim, eles poderiam igualmente ser falsos. O ponto em que nossa nova linguagem soa mais estranha, diz Nietzsche, é que a falsidade de um juízo não chega a constituir uma objeção contra ele, porquanto os mais falsos podem ser

os mais indispensáveis, representando “ficções lógicas” sem as quais o homem não poderia viver (ABM, 4).

Na terceira frente de problematização, que sustenta a preeminência da filosofia sobre a ciência, Nietzsche desvincula claramente seu próprio projeto filosófico daquele de uma filosofia crítica. A ciência, observa ele, tendo se afastado da teologia, que por tanto tempo serviu, quer agora não só emancipar-se da filosofia, o que já seria funesto, como também ditar-lhe leis. É bem possível, acrescenta, que a mesquinhez dos novos filósofos seja a causa maior dessa infundada pretensão dos homens de ciência: os positivistas, “filósofos da realidade”, aos quais o último Nietzsche se refere sempre com desdém, são eles próprios apenas eruditos e especialistas, que empobrecem a filosofia ao reduzi-la a uma teoria do conhecimento (ABM, 204).

No aforismo seguinte, Nietzsche faz ver que a tremenda altura atingida pelo edifício das ciências dificulta a escalada do filósofo, que se deixa prender em algum ponto do caminho, ou chega ao cume demasiadamente tarde. Contudo, a dificuldade maior é que dele se espera não um Sim ou um Não sobre as ciências, mas sobre a vida e o valor da vida (ABM, 205). Nietzsche exalta, portanto, o lugar ímpar que deve ocupar na cultura o filósofo legislador e criador de valores, mantendo sob sua jurisdição não apenas os cientistas, mas os próprios trabalhadores filosóficos, enfim, toda espécie de eruditos e especialistas. Veremos mais detidamente, no sétimo capítulo, a concepção do “filósofo do futuro” como legislador. Por hora, basta-nos ressaltar que estes não admitirão que se diga, como os positivistas, e num certo sentido o próprio Kant: “A filosofia mesma é ciência crítica \_ e nada mais!”; pelo contrário, reservarão aos críticos a função de instrumentos da tarefa filosófica (ABM, 210).

Liga-se estreitamente à anterior a quarta frente, a crítica ao “homem objetivo”, presente já em obras da juventude, e aqui reiterada em novos termos. “Devemos ser gratos ao homem objetivo, pois quem já não teria se cansado até à morte de tudo o que é subjetivo e de sua maldita “mesmicidade?” \_ ressalva Nietzsche, assim se desvinculando da visada subjetivista. Contudo, é preciso cautela na gratidão, prossegue, pois esse “homem objetivo” requerido pelo trabalho da ciência parece-lhe necessário apenas na condição de instrumento. “O homem objetivo é de fato um espelho, habituado a submeter-se ao que quer ser conhecido, sem outro prazer que o dado pelo conhecer, “espelhar”... O que lhe restar ainda de “pessoa” lhe parece casual, não raro arbitrário,

com frequência perturbador: de tal modo se tornou reflexo e passagem de formas e acontecimentos alheios”(ABM, 207).

Essa ideia de espelhamento da realidade pelo “homem objetivo” tem como contrapartida uma crença no poder de apreendê-la tal como é pelo conhecimento, cujo caráter ficcional é denegado dessa maneira. Sendo a lógica uma linguagem, e repousando, como tal, sobre “erros antiqüíssimos da razão”, acreditar nela como forma soberana de apreensão do real significa atribuir-lhe uma neutralidade que teria sua correspondência naquela do sujeito que conhece \_ e, dessa maneira, utilizá-la de forma errônea, contrária à razão mesma que assim se pretenderia fazer avançar.

Destarte, para Nietzsche, o ideal da neutralidade da ciência, que lhe permitiria refletir o verdadeiro, é a outra face da impessoalidade do homem científico, de sua função de espelho perante o mundo que observa. A esse ideal, trata-se de contrapor a figura de um “homem do conhecimento”, que faz de sua busca um empreendimento profundamente pessoal: não espelhar, mas criar.

Temos, pois, a concepção nietzscheana segundo a qual a ciência, longe de fundamentar uma moral baseada em leis naturais, e assegurar um progresso da humanidade em direção ao maior bem estar possível para o maior número de pessoas, como querem os utilitaristas ingleses, alicerça-se ela própria numa valoração moral; desconhecendo tal alicerce, acaba por pretender uniformizar os homens, através da renúncia a si exigida na pesquisa científica, na apreciação estética, no comportamento social e no ideário político, que só pode conduzir a um grave empobrecimento do mundo humano. Seria preciso contrapor a essa posição uma sabedoria trágica não moralizadora, e sim artística, que não comporta nem a ausência do investigador no problema, nem o domínio egoico sobre sua própria produção. Tal sabedoria reconhece o caráter essencialmente interpretativo do conhecer humano, que se legitima não pela fidelidade da reprodução da imagem espelhada à realidade e sim pela riqueza e fecundidade da sua interpretação.

Na quinta frente, finalmente, Nietzsche problematiza o conceito de leis da natureza, seja enquanto referência para a conduta moral, como é o caso dos estóicos, seja como uma versão científica do mundo condizente com as “ideias modernas”, igualmente fundada em uma certa moralidade.

Interessa-nos particularmente o aforismo 22 de *Além do bem e do mal*, no qual Nietzsche se dirige aos físicos: “Perdoem este velho filólogo que não resiste à maldade de pôr o dedo nas más interpretações de vocês; mas essas leis da natureza, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente ...existem apenas graças à sua interpretação e péssima “filologia”<sup>53</sup> \_ não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorsão de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! “Igualdade geral perante a lei”: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós” \_ uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebeia a tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo: “*Ni Dieu ni maître*” \_ assim querem vocês também: e por isso “viva a lei natural!” \_ não é verdade?” Dessa forma, as “idéias modernas” do século XIX, embora incluam ideologias e propostas políticas, não se reduzem a elas: guardam estreita relações com a ciência do seu tempo, e, por trás da ciência, com a moral.

Não é indiferente que Nietzsche evoque sua condição de velho filólogo para denunciar a má interpretação dos físicos como “péssima filologia”. A interpretação não é o texto: o que se apresenta como “leis da natureza” implica, a seu ver, numa questão de interpretação, e não da apreensão correta de uma realidade. O aforismo prossegue, cada vez mais denso, opondo a tais leis “as imposição tiranicamente impiedosa de reivindicações de poder”. Chama a atenção o fato de que o filósofo tenha iniciado uma de suas mais complexas passagens da obra publicada envolvendo o conceito de vontade de poder pela abordagem do parentesco entre a visada moral das “ideias modernas”, com sua afirmação de igualdade entre os homens, e a interpretação do mundo sugerida pela ciência física: “Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós”. A própria ideia de “leis da natureza” estaria impregnada pela reivindicação de igualdade entre os homens, nascida, segundo Nietzsche, de uma moral de escravos que a tudo querem estender sua mediania.

A presença desse ideário nas ciências naturais, particularmente na biologia e na fisiologia, opondo-se ao conceito de vontade de poder, será mais uma vez questionada por Nietzsche no denso parágrafo 12 da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*: a esse conceito se opõe “a idiossincrasia democrática contra tudo o que domina e quer

---

<sup>53</sup> Nietzsche, observa Müller-Lauter (1997), busca contestar a pretensão de validade universal das leis naturais, recusando tanto sua validade atemporal quanto a concepção de que possam fundamentalmente apreender os acontecimentos.

dominar”. Tal idiosincrasia “de tal modo se transformou e se mascarou no que é espiritual, espiritualíssimo, que hoje passo a passo penetra...nas mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências”.

Portanto, segundo o Nietzsche da *Genealogia da moral* e de *Além do bem e do mal*, obras da maturidade, o discurso científico não só é uma interpretação, não podendo arvorar-se um alicerce numa verdade última, mas uma interpretação moral, ou seja, a versão e a justificação científica de uma moralidade, qual seja, aquela segundo a qual todos são iguais perante a lei. Trata-se da moral escrava, cuja origem a *Genealogia* faz remontar ao ressentimento, encontrando aí a origem da culpabilização. Contudo, a sua própria leitura como ele próprio diz, é também uma interpretação; esse caráter essencialmente interpretativo não é uma exclusividade do discurso científico, mas concerne ao discurso enquanto tal. O que se trata de mostrar, quanto à ciência, é que a interpretação oferecida por ela, mais do que todas as outras, tem pretensão de uma fundamentação verdadeira, assim legitimando a visada moral que nela se oculta.

#### 4.6 Vontade de verdade e ideal ascético

Na Terceira Dissertação da *Genealogia da moral* encontra-se uma importante formulação de Nietzsche a propósito das relações da razão e do conhecimento com o ideal ascético.

Trata-se de uma relação paradoxal. Por um lado, o ideal ascético é o solo onde nasce toda filosofia, é mesmo a sua condição de possibilidade. Por outro lado, a filosofia que se pode fazer a partir dele representa um voltar-se da razão contra si mesma, a volúpia de uma crueldade contra a razão. Há que pensar essa contraposição à luz da assertiva segundo a qual a vontade de verdade, entendida como fé no valor metafísico da verdade, representa o âmago do ideal ascético.

Certos valores alardeados pomposamente pelo ideal ascético a título de virtudes estão presentes na vida do filósofo, não a título de uma obrigação moral, diz Nietzsche, mas como “exigência fisiológica” do tipo: as suas próprias condições de existência, o modo de vida que lhe é próprio, requerem um certo tipo de arranjo dos instintos que implica na renúncia à satisfação de alguns deles, como o instinto sexual (GM, III, 8). “Um certo ascetismo...é tanto condição como consequência da mais elevada

espiritualidade” (GM, III, 9). Nietzsche utiliza aqui provocativamente a expressão “besta filosófica”, ao sustentar que a mais rara e elevada espiritualidade exige do homem todas as reservas de força da sua vida animal (GM, III, 8).

Não apenas certas exigências do ideal ascético são, por assim dizer, convenientes ao filósofo; a própria origem da filosofia relaciona-se a ele, ao derivar, por sua vez, das primeiras formas de vida contemplativa, representadas pelo sacerdote, o feiticeiro, o adivinho \_ tipos que o filósofo teve de imitar para poder existir. O ideal ascético foi a sua condição de existência, a andadeira para os seus primeiros passos (GM, III, 9): afinal, o filósofo provém da estirpe dos sacerdotes ascéticos, como o próprio Zarathustra admite ao dizer que seu sangue é parente do deles. Ilustra-se mais uma vez, assim, a ideia nietzscheana segundo a qual os opostos derivam uns dos outros.

Contudo, se a genealogia da moral mostra uma ascendência comum entre filósofo e sacerdote ascético, são muito diferentes as relações de ambos com o ideal que os traz à luz: para o primeiro, esse ideal foi condição de existência que agora exige superação, enquanto o segundo depende dele quanto ao seu próprio direito à existência, aí encontrando a sua vontade e o seu poder. O ideal ascético, enquanto forma de vida paradoxal, é desarmonia que se quer desarmônica, uso da força para estancar a fonte da força, tornando-se tanto mais triunfante quanto mais a esgota (GM, III, 11).

A forma de valoração da vida do sacerdote mostra-se então como a forma de valoração por excelência do ideal ascético: considerar toda a esfera do vir a ser e da transitoriedade, portanto da natureza e do mundo, em oposição a uma existência inteiramente outra. Ou seja, a fábula do mundo verdadeiro, desde Platão, é a tortuosa mentira do ideal ascético, a conclusão irracional extraída da racionalidade que lhe é própria. A tirania *da* razão preconizada por Sócrates acaba para tornar-se tirania *contra* a razão. Afirma-se a existência de um reino da verdade e do ser, do qual a razão, justamente, é excluída; é o que faz Kant, por exemplo, diz Nietzsche, retomando a crítica que lhe faz no Prólogo de *Aurora*, ao concluir afinal que o intelecto só pode compreender do “caráter inteligível” a sua absoluta incompreensibilidade (GM, III, 12).

Contudo, embora o ideal ascético chegue à tal perversão da razão, “essas inversões de perspectivas, essa busca do erro justamente onde o instinto de vida autêntico situa a verdade”, representam um treinamento para o intelecto. Dessa forma, são obtidos efeitos paradoxais. Um dos efeitos possíveis é o de que, ao mesmo tempo em que o intelecto apura sua força e agilidade, acabe sendo obrigado a encerrar-se numa determinada perspectiva, a desconhecer o caráter necessariamente perspectivo do seu

exercício; assim imobilizado, acaba por chegar a conclusões que parecem a Nietzsche irracionais, como a ideia de objetividade como observação desinteressada. Entretanto, um outro efeito é que, dessa forma, a razão se prepara para a sua futura objetividade, entendida, de uma maneira bem diferente, como a possibilidade de utilizar uma diversidade de perspectivas em prol do conhecimento (GM, III, 12). Acaba-se, pois, por refutar aquilo que parecia estabelecido como premissa: como observa Nietzsche ironicamente mais adiante, a milenar educação para a verdade exigida pela sutileza confessional da consciência cristã acaba por proibir, enfim, a mentira de crer em Deus (GM, III, 27). Para filosofar fora ou contra o ideal ascético, é preciso necessariamente ter filosofado dentro dele; aliás, num certo sentido, não há outra filosofia a não ser aquela que ele propicia, o grande desafio consistindo, justamente, em construir uma outra, a partir de uma outra vontade de verdade.

Ora, essa outra filosofia já não pode acreditar num puro sujeito de conhecimento isento de vontade, como um olho desprovido das forças interpretativas que fazem com que ver seja ver algo; deve compreender que a eliminação e a suspensão da vontade significariam a castração do intelecto (GM, III, 12). Em toda relação com a verdade, uma vontade encontra-se em jogo. Um ideal contrário ao ideal ascético exige uma outra vontade, capaz de opor-se a ele.

Mais adiante, Nietzsche constata mais uma vez o tremendo poder do ideal ascético, que expressa uma vontade, uma meta universal; acredita que tudo o que existe dele recebe sentido e valor; não admite nenhuma outra interpretação que não seja a sua. Ora, pergunta-se Nietzsche, onde está a vontade contrária, o ideal contrário? Por que falta esta contrapartida (GM, III, 23)? Um dos motivos dessa falta é que são consideradas adversárias do ideal ascético certas forças que, pelo contrário, o perpetuam e fortalecem.

A ciência moderna, que se auto-intitula uma filosofia da realidade, capaz de sair-se bem sem Deus nem além, não pode ser convocada para o combate do ideal ascético: “esses trombeteiros da realidade são péssimos músicos”. Pois \_ e isto nos parece fundamental no pensamento de Nietzsche \_ a ciência não tem nenhuma fé e nenhum ideal acima de si: ou ela se faz sem vontade e paixão \_ a pior das hipóteses \_ ou, na melhor, nutre-se de uma vontade e de uma paixão que são aquelas do ideal ascético (GM, III, 23). Portanto, embora a ciência lhe pareça, como vimos no exame do aforismo 344 da *Gaia ciência*, fundada em última análise numa fé, essa fé não lhe pertence, e sim ao ideal em cujo seio se constitui.

Da vontade de nada do ideal ascético alimentam-se também aqueles que se acreditam

seus adversários. Os “últimos idealistas do conhecimento”, proibindo-se o sim e o não, detendo-se diante dos fatos, renunciando à interpretação, realizam um ascetismo da virtude que é apenas uma modalidade da negação da sensualidade. Ou seja, “são o rebento mais espiritualizado desse ideal, sua mais insidiosa forma de sedução”; e o são, em última análise, porque creem na verdade (GM, III, 24).

O que entende Nietzsche por “crer na verdade”? Ele nos diz: trata-se da fé em um valor metafísico, em um valor em si da verdade (GM, III, 24). Reitera-se o que já fora dito na *Gaia ciência*: a nossa fé na ciência repousa na crença de que a verdade é divina.

Nietzsche destaca a necessidade de uma parada para reflexão nesse ponto. Por que falta a todos os filósofos a consciência de que a própria vontade de verdade necessita de uma justificação? É que o ideal ascético, senhor de toda filosofia, entronizando a verdade como instância suprema e divina, não permite fazer dela um problema. Ora, a contrapartida, a resistência, através de uma vontade contrária ao ideal ascético e capaz de enfrentá-lo, exige uma crítica da vontade de verdade, colocando experimentalmente seu valor em questão (GM, III, 24).

Por conseguinte, não é a ciência o antagonista do ideal ascético. Ela apenas combate o que nele é exterior, tudo aquilo que lhe vulgariza o aspecto (GM, III, 25). Encontra-se no mesmo terreno que ele, qual seja, o da superestimação da verdade, enraizando-se num empobrecimento da vida que obriga a colocar a dialética no lugar do instinto: como diz Nietzsche no *Crepúsculo dos ídolos*, quando há necessidade de fazer da razão um tirano, não deve ser pequeno o perigo de uma outra tirania, aquela do desregramento dos instintos.

A ciência, pois, é a melhor aliada do ideal ascético, justamente por sê-lo involuntária e inconscientemente. A moralidade cristã, entendendo o conceito de veracidade de forma cada vez mais rigorosa, se traduz em consciência científica, que já não crê em Deus, sem todavia realizar sua morte. Os ateus permanecem ainda presos à vontade de verdade. “Mas essa vontade de verdade, esse resto de ideal, é...esse ideal mesmo em sua formulação mais estrita e espiritual, ...despojado de todo acréscimo, e assim não tanto resto quanto âmago” (GM, III, 27).

Se a prática dessa veracidade é levada às suas últimas conseqüências, ela deve voltar a questão contra si mesma: o que significa toda vontade de verdade? A tomada de consciência de si mesma da vontade de verdade como problema significa o perecimento da moral \_ um acontecimento em cujo limiar, segundo Nietzsche, nos encontramos (GM, III, 27).

#### 4.7 Feminina

Vimos, na *Segunda Extemporânea*, como o jovem filósofo receava o poder dissolvente do conhecimento científico, cujas aquisições poderiam tornar-se mortais para cultura, retirando do homem seu ponto de apoio para submergi-lo no rio do devir. A seguir, em *Humano, demasiadamente humano*, torna-se preciso enfrentar as verdades por vezes dolorosas que o conhecimento traz; nem por isso, entretanto, lhe é facultado o acesso à realidade, permanecendo ele próprio uma ficção, embora de ordem mais elevada.

Além dessa impossibilidade de conhecer o real enquanto tal, intrínseca ao aparelho cognitivo humano, há todavia uma outra, que é própria e característica de cada indivíduo. Trata-se do *fatum* espiritual de cada um, que Nietzsche menciona no aforismo 231 de *Além do bem e do mal*: “Por mais que a aprendizagem nos modifique, existe, no fundo de cada um de nós, “algo que não aprende, um grânito de *fatum* espiritual de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas”. Existem certos temas a respeito dos quais um pensador não pode pensar diferentemente do que pensa, mas apenas descobrir inteiramente o que nele já se firmou. “Em todo problema cardinal fala um imutável “sou eu”.

Curiosamente, o exemplo que nos dá Nietzsche do seu próprio problema cardinal, ou *fatum* espiritual, é o tratamento que dá ao problema da mulher \_ seguindo-se ao aforismo citado vários outros que portam as suas habituais críticas sobre o tema. Contudo, as interlocutoras mais queridas de Nietzsche \_ a vida, a sabedoria, a verdade \_ trazem os atributos da figura feminina, sob os quais por vezes confundem-se entre si.

A vida se queixa a Zaratustra de que os homens a presenteiam com suas próprias virtudes: “...eu sou apenas mutável e selvagem, e, em tudo, mulher, e não precisamente uma mulher virtuosa”. Zaratustra condescende com a própria sabedoria por que, sendo também feminina, mutável e voluntariosa, lembra-lhe em tudo a vida, (*Z*, II, *O canto de dança*). Mal as pequenas mãos da vida batem as castanholas, e já o pé de Zaratustra quer dançar; contudo, ela recua e foge, para voltar a aproximar-se quando ele se afasta. Ágil, escorrega das mãos do seu apaixonado; atrevida, o esbofeteia \_ até que ele, cansado de ser o mais parvo de seus pastores, ameaça fazê-la dançar e gritar ao compasso do seu chicote (*Z*, III, *O outro canto de dança*). Esses dengos, meneios e

enganos que Nietzsche habitualmente reprova à mulher são os mesmos que tornam irresistível a vida.

Da mesma forma, apesar de referir-se frequentemente à mulher como avessa à verdade, esta lhe aparece como mulher, que não se pode desvelar com avidez grosseira: deixando de ser verdade quando se lhe tira o véu, tem razões para não deixar ver as suas. Daí a necessidade, não de um recuo diante dela, mas de uma certa estratégia na sua interpelação \_ através da qual nos tornamos, como os gregos, “superficiais por profundidade”.

A arte, santificando a mentira, opõe-se ao ideal ascético muito mais do que a ciência, como bem percebeu Platão. Contra esse ideal, retorna a noção de uma sabedoria trágica, enquanto poder criador de valores, a cujo serviço a ciência se possa colocar, fundando uma outra vontade de verdade em que a arte, a própria ciência e toda forma superior de interpretação encontram lugar. Voltaremos a ela no oitavo capítulo, abordando sua relação com o ultrapassamento do pessimismo romântico rumo ao pessimismo dionisíaco, ligado, por sua vez, ao pensamento do eterno retorno.

## Parte III

### **A concepção nietzscheana de vontade livre**

Em nossa introdução, destacamos a coexistência, na filosofia de Nietzsche, de uma crítica radical ao conceito de liberdade da vontade tal como se apresenta na tradição filosófica, e a afirmação de uma vontade livre.

A crítica ao conceito de liberdade da vontade é feita em significativas passagens da obra de Nietzsche, que examinaremos nesta terceira parte. Contudo, além dos trechos em que é claramente expressa, encontra-se implícita em seu empreendimento filosófico como um todo, constituindo, a nosso ver, parte essencial do mesmo.

Por outro lado, a afirmação da vontade livre é necessária na busca de um sentido para o homem que se possa opor ao ideal ascético. Uma vontade de nada é ainda uma vontade, e produz de todo modo um sentido, frisa Nietzsche na abertura e na conclusão da Terceira Dissertação da *Genealogia da moral*; deve insurgir-se contra ela uma outra, e mais elevada, capaz de criar novos sentidos e valores, desvinculando o sofrimento e o absurdo da esfera da vingança e do ressentimento, para incluí-los no amor do necessário.

Tanto a crítica ao conceito de liberdade da vontade quanto a afirmação de uma vontade livre, que nos parecem constituir um duplo movimento do pensamento nietzschiano, articulam-se estreitamente às questões abordadas na primeira e na segunda partes deste trabalho. Na primeira parte, examinamos importantes marcos da construção do conceito de vontade e da doutrina do livre arbítrio ao longo da história da filosofia. Na segunda, procuramos mostrar, no pensamento de Nietzsche, a importância tanto da crítica à vontade de verdade que se encontra no âmago do ideal ascético, movida pelas valorizações de uma moral do ressentimento, quanto a busca de uma sabedoria trágica que se possa opor a ele.

Se examinarmos as linhas gerais desse percurso na obra de Nietzsche, pode-se dizer que a noção mesma de sabedoria trágica, ainda ao pretender-se inscrita na linhagem de

Kant e Schopenhauer no *Nascimento da tragédia*, exigia e anunciava já desde então uma concepção da vontade que não era aquela desses filósofos. Contudo, será apenas em *Humano, demasiadamente humano* que Nietzsche examinará explicitamente o conceito de liberdade da vontade.

Nesse livro, Nietzsche, como vimos, solicita a ciência para uma problematização da moralidade. À luz dos seus aportes, que nos permitem incluir entre as superstições do homem certas pomposas concepções metafísicas, pode ressurgir a observação moral. Na perspectiva da necessidade que determina nosso caráter e nossas ações, o filósofo enuncia sua crítica à liberdade da vontade, segundo a “doutrina da total irresponsabilidade”: “Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser” (HDH, 39).

É esta a posição sustentada no final de sua obra, no *Crepúsculo dos ídolos*: “Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será” (CI, VI, 8). Contudo, ao longo de seu percurso, a crítica amadurece e se refina, à medida em que Nietzsche desenvolve aspectos importantes do seu pensamento.

Em *Aurora*, são menos numerosas e significativas as menções ao problema da liberdade da vontade; na *Gaia ciência*, encontram-se praticamente ausentes. Contudo, mesmo quando Nietzsche não se refere expressamente a essa questão, forja recursos que o ajudam a enfrentá-la. Em *Aurora*, as reflexões sobre a moralidade do costume iniciam a importante temática da gênese da consciência moral, da culpa e do castigo, que será retomada na *Genealogia da moral*. O exame da ordenação dos impulsos, sua relações entre si e seu predomínio na relação com a consciência amadurecem a reflexão sobre o caráter supérfluo e acessório desta última, que será identificada com a operação gregário da linguagem no livro V da *Gaia ciência*. Simultaneamente, inicia-se a crítica à noção da vontade como una e causal. Ainda, em ambos os livros, o questionamento dos propósitos e dos fins como antropomorfismos, a afirmação de ausência de leis e de ordem no universo, já examinados na segunda parte deste trabalho, problematizam mais profundamente a questão de uma significação ética da existência, que acaba por remeter-nos a um mundo inteligível ao qual seria referida a ação do sujeito. Cada vez mais, por conseguinte, questiona-se a imputação de juízos morais propiciada pelos conceitos de liberdade da vontade e responsabilidade.

Sendo a operação gregária da linguagem identificada com o caráter supérfluo da consciência no livro V da *Gaia ciência*, como dissemos acima, a “ficção do Eu” pode ser demonstrada como tal através do exame da estrutura lógico-gramatical que o coloca em primeiro plano, assim como a atribuição gramatical de uma autoria ao sujeito com relação à ação expressa no predicado acarreta sua responsabilização; tal análise é empreendida em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*. A ela relaciona-se estreitamente a concepção do sujeito uno e causal do qual emanaria a vontade, posta em relação com os “preconceitos dos filósofos” em *Além do bem e do mal*. Examinaremos esses diversos aspectos no quinto capítulo desse trabalho.

Entrementes, a vontade livre no sentido nietzscheano desenvolve-se a partir da idéia de um amor de si, em oposição à moral altruísta, que não se pode confundir com o enamoramento pela própria imagem, com o egoísmo vulgar, ou com a busca de lucros ou vantagens. A “grande saúde” distingue-se de todo apego à preservação da segurança, do conforto ou do bem estar. Da mesma forma, o “nobre amor de si mesmo”, que propicia a dádiva, pretende-se bem diferente de um estéril narcisismo.

Nesse amor de si, é central a ideia de que o indivíduo se dá sua própria lei a partir de um ideal que erige para si mesmo, pela coragem da própria originalidade e do próprio gosto. Já na *Terceira Extemporânea, Schopenhauer como educador*, diz o jovem Nietzsche: “Temos de assumir a responsabilidade de nossa existência perante nós mesmos; queremos, por conseguinte, ser também os verdadeiros pilotos desta existência, sem permitir que se assemelhe a um acaso inconsciente”. Essa exigência permeia sua obra, ressurgindo, dentre outras passagens, na pergunta de Zaratustra: “Você pode dar a você mesmo o seu mal e o seu bem, e suspender a sua vontade por cima de si como uma lei?” Tal perspectiva não comporta qualquer complacência para consigo mesmo, e sim uma rigorosa ascese, exigindo uma interpretação apurada de si mesmo e do próprio gosto, de tal modo que, segundo Nietzsche, sua doutrina da saúde “pode ser recomendada como uma disciplina da vontade” (HDH II, *Prólogo*, 2).

A ideia de uma auto-legislação não se isola nem se exime da concepção de uma forma mais nobre de laço social, para o qual Nietzsche invoca a companhia imaginária dos espíritos livres. Parece-nos sempre presente na elaboração da filosofia nietzscheana essa decisão quanto a uma direção a seguir, diversa daquela que nos foi imposta até agora; esse indicativo de algo em que nos devemos tornar, no ato mesmo pelo qual nos

tornamos o que somos; essa superação de si, numa singular ascese, voltada não para a anulação da vontade, mas para uma forma singular de auto-domínio em que sua potência se efetiva.

Por outro lado, a socialização do homem, operada através da moralidade do costume, comporta algo de tirânico, estúpido, cruel, de que Nietzsche encontra ressaibos no imperativo categórico kantiano. Nem mesmo a relação com a própria tarefa é destituída de uma certa crueldade: nossa tarefa é um tirano dentro de nós, que “exerce uma terrível represália a cada tentativa que fazemos de evitá-lo ou de dele escapar” (HDH II, *Prólogo*, 4). Ademais, o “indivíduo soberano”, no qual se consuma a auto-supressão da moral, é o fruto e a razão de ser da crueldade da moralidade de costume. Não se podendo extirpar esse elemento cruel das formas de associação entre os homens, nem da relação do homem consigo, que espécie de cultivo de si e de cultura permitiria transmutá-lo?

A vontade livre é característica essencial do homem valorizado e desejado por Nietzsche, quer se trate do espírito livre, do filósofo do futuro ou do indivíduo soberano. Contudo, não se trata da vontade livre e causal da tradição filosófica, não guardando relação com nenhuma espécie de *noumenon* ou liberdade inteligível; trata-se antes do produto das configurações da vontade de poder na vida pulsional, que não se deixam apreender nem dominar pela consciência. À vontade assim concebida, nos tipos de homens mais elevados, cumpre realizar a transvaloração de todos os valores, após a qual poderia surgir o além-do-homem.

Para que possa levar o necessitarismo do seu pensamento até as últimas conseqüências, sem desistir da criação de um sentido para o homem, Nietzsche deve articular o projeto do além-do-homem com a afirmação do eterno retorno, apesar da aparente incompatibilidade entre o que pode existir no futuro apenas e a repetição idêntica do mesmo.

## Capítulo 5

### **A crítica à doutrina da liberdade da vontade**

O tema da liberdade da vontade reflete uma antiga preocupação de Nietzsche, já presente em dissertações da juventude, como *Fado e história* e *Fado e liberdade da vontade*.

A partir de *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche formula sua primeira crítica ao conceito de liberdade da vontade na tradição filosófica, encontrando na ciência os elementos para a sua “doutrina da total irresponsabilidade”. Nas obras subsequentes, essa crítica se refina e avança, a partir da abordagem da primazia do jogo dos impulsos sobre a consciência, da consideração das seduções da linguagem e da problematização da vontade como una e causal.

#### **5.1 Primeiras críticas à liberdade da vontade**

Examinaremos, em primeiro lugar, alguns aspectos da reflexão moral inaugurada em *Humano, demasiadamente humano*, que nos permitem contextualizar as primeiras críticas nietzscheanas à doutrina da liberdade da vontade. A seguir, acompanharemos as passagens em que estas críticas são desenvolvidas nessa etapa de sua elaboração filosófica.

##### **5.1.1 Alguns aspectos da investigação moral em *Humano, demasiadamente humano***

Antes de abordar a crítica específica ao conceito de liberdade da vontade em *Humano, demasiadamente humano*, convém verificar quais são as linhas gerais da reflexão de Nietzsche sobre a moral nesse momento em que anuncia o propósito de investigá-la.

Tal anúncio defende a necessidade do ressurgimento da observação moral, tal como exercida no século anterior “por Rouchefoucauld e outros mestres da alma” (HDH, 36). É significativo que Nietzsche, nesse momento, inclua entre eles um contemporâneo seu, “o autor das *Observações psicológicas* e de *A origem dos sentimentos morais*”, cuja tese principal é citada como capaz de vir a cortar pela raiz a necessidade metafísica do homem: “O homem moral não está mais perto do mundo inteligível (metafísico) do que o homem físico” (HDH, 37). Trata-se de Paul Rée, cuja crítica à liberdade da vontade examinamos no item 2.4. Esses enfáticos elogios fazem contraste quase excessivo com a forma reservada e irônica pela qual Nietzsche se refere ao autor 9 anos depois, no Prólogo da *Genealogia da moral*, como representante da investigação moral feita à maneira dos “genealogistas ingleses”. Nesse momento, porém, a tese de Rée parece relacionar-se estreitamente às investigações sobre a moral realizadas em *Humano, demasiadamente humano*, numa ruptura com o referencial metafísico através do recurso aos métodos e ao paradigma da ciência.

Considerando, como vimos na segunda parte, a religião e a metafísica como produções humanas já superadas pela ciência, Nietzsche censura-lhes o artifício de considerar mau no homem aquilo que nele é natural: a má relação do homem com os próprios instintos e a própria natureza marca o percurso da civilização, de uma maneira fortemente consolidada pelo cristianismo. Levando em conta o parentesco entre homem e animal, demonstrado pela ciência de seu tempo, Nietzsche censura aos filósofos a falta de sentido histórico que só lhes permite conceber homem dos últimos quatro mil anos (HDH, 2): a partir de *Humano, demasiadamente humano*, onde inicia suas considerações sobre a “pré-história” do convívio social, sempre há de levar em conta essa longa história através da qual surge o homem como animal gregário, falante, consciente de si, possuindo atrás de si, porém, e trazendo consigo, a historicidade de uma natureza alheia a qualquer origem transcendental.

O jogo das relações de força e poder nas determinações morais, assim como nas relações sociais e no nascimento do Estado, tão importante no pensamento nietzschiano, já é apontado nesta etapa. A hierarquia dos bens não só não é fixa e igual em todos os tempos, diz Nietzsche, como não é estabelecida segundo pontos de vista morais; pelo contrário, com base na determinação vigente desta hierarquia é que se decide se uma ação é moral ou imoral (HDH, 42). Dessa forma, não apenas admite a existência de diferentes morais em diferentes tempos e lugares, mas afirma também que cada uma delas encontra a determinação de seus valores no embate das forças do qual resultam.

O nascimento do Estado se dá não sob a forma de um contrato, mas de uma coerção, da qual nasce a moralidade, para depois tornar-se costume, e, enfim, virtude. Ser moral, ou ser bom, significa obedecer a uma lei ou tradição há muito estabelecida; por conseguinte, é o fato de estar ou não ligado a elas, e não a oposição entre “egoísta” e “altruísta”, que leva à distinção entre bom e mau. Diferentemente, a valoração nietzschiana distingue, justamente em função dessa obediência à regra, os espíritos cativos, que se identificam com ela, e os livres, cuja originalidade torna-os exceção. Lei e tradição, em sua origem, não contêm em si mesmas nenhum “imperativo categórico imanente”, nem qualquer fundamento racional, sendo antes determinada por hábitos supersticiosos, nascidos de interpretações errôneas do acaso (HDH, 96): esse elemento irracional na origem de toda cultura marca com um quê de arbitrário e cruel todos os ditames e regras de conduta que ela impõe, como observará Nietzsche em *Aurora*.

Ao mesmo tempo, em sua provocativa análise da psicologia dos santos e dos ascetas tão louvados por Schopenhauer, Nietzsche constata que esse elemento tirânico presente em toda formação social é incorporado pelo indivíduo, que pode voltá-lo contra si mesmo, na volúpia em violentar-se por exigências excessivas. A sujeição do indivíduo à lei, por conseguinte, não se faz apenas de forma exterior; a força que o coage atua de maneira a fazer com que a sua própria crueldade o tome por objeto. Apresentam-se nessa análise elementos que serão desenvolvidos na *Genealogia da moral*, como veremos no próximo capítulo.

Sem dúvida, tais aspectos situam a reflexão de Nietzsche num patamar bastante original, que já neste momento, como observará mais tarde, distancia-se da perspectiva na qual trabalham Paul Rée e os “genealogistas ingleses”, como Stuart Mill e Spencer. No Prólogo da *Genealogia da Moral*, Nietzsche, sustentando a continuidade entre *Humano, demasiadamente humano* e sua obra posterior a ele, faz ver que desde então divergia do modo de valorar altruísta, considerado por Rée e pelos genealogistas ingleses como o modo de valorar em si (GM, *Prólogo*, 4).

Contudo, há um outro aspecto importante em *Humano, demasiadamente humano*, que não será mantido por Nietzsche ao longo de sua obra. Trata-se da ênfase dada aos sentimentos de prazer e de desprazer, ou do útil e do nocivo, visando a conservação, como móveis determinantes da ação do ser vivo em geral, portanto do homem.

A orientação da ação humana pelo prazer e desprazer inspira a tradição utilitarista inglesa, já em Bentham, seguido por Stuart Mill. Também as idéias de auto-conservação

e conservação da espécie, postas em cena pelo darwinismo, ao qual, aliás, se vincula claramente o livro de Rée, desempenham em *Humano, demasiadamente humano* um importante papel.

Entretanto, já em *Aurora*, Nietzsche, refinando sua análise dos instintos, faz ver que nenhum deles possui em si sentimento concomitante de dor ou prazer. A determinação das ações pelos binômios prazer  $x$  dor, útil  $x$  nocivo, torna-se insustentável na perspectiva do conceito de vontade de poder, desenvolvido, como vimos, a partir de *Assim falava Zaratustra*. Se o jogo de forças já assinalado em *Humano, demasiadamente humano*, nos âmbitos fisiológico, psicológico, social, político, encontra continuidade nesse conceito, o mesmo não se dá com a concepção segundo a qual organismo é movido pelo prazer e desprazer, na busca da auto-conservação. Já em *Assim falava Zaratustra*, distingue-se a vontade de poder da vontade de vida ou de existência. No livro V da *Gaia ciência*, Nietzsche se refere à auto-preservação como a expressão de uma indigência que limita o verdadeiro instinto fundamental da vida, qual seja, a expansão do poder; atribuindo sua origem filosófica a Spinoza, encontra-o expresso nas modernas ciências naturais, e, de forma particularmente grosseira, no darwinismo (GC, 349). Em *Além do bem e do mal*, nos diz que a auto-conservação não pode ser considerada como o impulso cardinal do ser orgânico; sendo a própria vida vontade de poder, de tal forma que uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força, “a auto-conservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes consequências disso.” A ideia de auto-conservação parecerá a Nietzsche um “princípio teleológico supérfluo”, contra o qual nos devemos acautelar (ABM, 13): ao afirmá-lo, a ciência não efetiva a prometida ruptura com a metafísica que dela se esperava. Tampouco a busca do prazer e a evitação do desprazer podem ser considerados os móveis últimos do funcionamento dos seres vivos, e sim fenômenos secundários aos jogos de poder que o determinam.<sup>54</sup>

### 5.1.2 As referências críticas à doutrina da liberdade da vontade

Considerando o enquadre da reflexão nietzscheana sobre a moral nesse momento, que procuramos esboçar acima, examinaremos os trechos em que faz sua crítica à liberdade

<sup>54</sup> A este propósito, observa Marton (2000) que, segundo a concepção da doutrina da vontade de poder, um organismo não age ou reage em relação ao prazer e desprazer; estes são simples consequências ou fenômenos secundários do combate pelo aumento de poder.

da vontade. Ele a empreende a partir da rigorosa necessidade que rege as ações humanas, cuja compreensão nos permite a ciência, resgatando dessa maneira a irresponsabilidade do homem e a inocência do devir.

Essa crítica exige um confronto com Schopenhauer, que encontramos no aforismo 39, *A fábula da liberdade inteligível*. Nietzsche começa por identificar a história dos sentimentos morais com a história dos sentimentos pelos quais tornamos alguém responsável por seus atos, numa concepção que sustenta ao longo de sua obra. Reconstituindo esta história, nela encontra quatro etapas. Na primeira, a ação é boa ou má conforme os seus efeitos. Na segunda, o efeito é tomado como causa: “esquecemos” esta origem, e o bom ou o mau é tido como inerente à ação em si. Na terceira, a qualidade de bom ou mau é introduzida nos motivos da ação. Na quarta, finalmente, é estendida a todo o ser do homem, do qual o motivo brota. Dessa maneira, “...sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos, e finalmente por seu próprio ser”. Ora, sustenta Nietzsche, o ser do homem não pode ser responsável por coisa alguma, pois é uma consequência necessária, formada por influxos de coisas passadas e presentes.

Nesse movimento de responsabilização que identifica à história dos sentimentos morais, Nietzsche inclui o raciocínio de Schopenhauer. Segundo este, observa Nietzsche, desde que certas ações acarretam mal-estar, ou “consciência de culpa”, deve existir responsabilidade. Ora, tal mal estar não se pode justificar a partir do agir do homem, pois, conforme admite o próprio Schopenhauer, esse agir ocorre por necessidade. Partindo do fato desse mal estar, o filósofo acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: o homem seria livre não para agir dessa ou daquela maneira, mas sim para ser desse ou daquele modo. Do *esse*, esfera da responsabilidade e da liberdade, decorre, segundo ele, o *operari*, a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. O mal estar, que aparentemente diz respeito ao *operari*, na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre: o homem se torna o que ele quer ser, de forma que seu querer precede sua existência.

Nietzsche assim resume claramente o raciocínio exposto por Schopenhauer no quinto capítulo do *Ensaio sobre a liberdade da vontade*, examinado no item 2.3.2 deste trabalho, para refutá-lo através de dois argumentos. Em primeiro lugar, diz, o filósofo

parte do fato do mal estar para inferir daí a sua admissibilidade racional. Contudo, o mal estar não precisa ser racional, e na verdade não o é, pois baseia-se no pressuposto errôneo de que o ato não teria de produzir-se necessariamente. O homem sofre de remorso porque se considera livre, e não por que é livre, contrapõe Nietzsche. Em segundo lugar, questiona a universalidade do mal estar: as mesmas ações que o provocam em algumas pessoas absolutamente não perturbam outras; sobretudo, trata-se de algo variável, que se relaciona à evolução dos costumes e das culturas. Conclui enfim, peremptoriamente, por uma tese que lhe parece clara como o sol, embora não aceita por medo de suas consequências: “Ninguém é responsável por suas ações; ninguém responde por seu ser” (HDH, 39).

No aforismo 33 de *Opiniões e sentenças diversas*, a crítica à posição de Schopenhauer é retomada: percebendo corretamente a rigorosa necessidade das ações humanas, ele se equivoca, contudo, ao sustentar \_ e aqui Nietzsche cita textualmente seu antigo mestre \_ que “a última e verdadeira explicação sobre a íntima essência da totalidade das coisas deve, por necessidade, ligar-se estreitamente àquela sobre a significação ética do agir humano”. Ora, esta ideia contradiz a primeira, que afirma expressamente a absoluta não-liberdade da vontade e, portanto, a irresponsabilidade. É inútil que as mentes filosóficas capazes de tal percepção procurem elidir suas consequências: por trás das escapatórias pelas quais procuramos o “ar livre do livre arbítrio”, esbarraremos sempre no “muro brônzeo do fado”.

É curioso, ademais, observa Nietzsche, que o indivíduo busque a liberdade do seu arbítrio justamente ali onde está mais fortemente atado \_ neste, em suas paixões, naquele em sua consciência lógica, naquele outro em seu dever, ou seja, onde se encontra aquilo que nele é o mais necessário, e de onde deriva, portanto sua força e sensação de vida. Dessa forma, o homem se considera tanto mais livre quanto mais é obrigado: “É como se o bicho-da-seda buscasse a liberdade do seu arbítrio justamente no tecer” (AS, 9).

Essa noção de uma causalidade que obedece a uma necessidade natural relaciona-se, num primeiro momento, à determinação dos organismos vivos segundo o prazer e o desprazer, o útil e o nocivo, mencionada em outras passagens que tratam da liberdade da vontade. Podemos vê-lo no longo aforismo intitulado *Questões fundamentais da metafísica*. Os organismos inferiores, que veem apenas o mesmo, diz Nietzsche, passam

a distinguir progressivamente substâncias distintas, à medida em que se apuram os estímulos de prazer e desprazer. “A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e a dor”. A nossa crença de que há coisas iguais é uma herança dos organismos inferiores, para os quais tudo é uno e idêntico, num primeiro nível do lógico do qual o pensamento da causalidade se encontra ainda distante. A seguir, audaciosamente e sem transição, Nietzsche julga encontrar aí a gênese de nossa noção de livre arbítrio: cada sensação do nosso organismo parece-nos impor-se de forma incondicionada, sem razão e finalidade, de tal modo que temos fome sem pensar que o organismo, através da fome, visa ser conservado. Essa falsa impressão de incondicionalidade das sensações encontra-se na raiz da nossa convicção quanto à liberdade da vontade: “Portanto, “a crença na liberdade de vontade é um erro originário de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica”; o mesmo vale para a crença em substâncias incondicionadas. Concluindo o aforismo, diz Nietzsche: “...na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HDH, 18).

Nietzsche parece empreender aqui a tentativa literal de empregar um “método científico” para o questionamento de conceitos-chave da metafísica, aplicando a fisiologia da percepção a problemas epistemológicos para justificar sua concepção da cognição como vir a ser. Contudo, a suposição que o organismo através da fome visa ser conservado traz implícita uma concepção teleológica dos instintos que introduz objetivos e fins no seio da necessidade. Nietzsche continuará considerando a liberdade da vontade e a substância como “erros fundamentais da metafísica”, sem voltar a recorrer aos meios pelos quais chega neste momento a tal conclusão.

Nessa etapa de seu pensamento, porém, a motivação de nossas ações pela busca do prazer e fuga do desprazer é mais uma vez invocada para negar qualquer espécie de dano intencional em que não esteja em jogo o nosso bem estar: todas as nossas ações, boas ou más, podem ser consideradas como legítima defesa, já que é sempre em busca da auto-conservação e do prazer que fazemos qualquer coisa (HDH, 104). A necessidade das ações enquanto guiadas pela auto-conservação liga-se aqui, mais uma vez, à crítica da liberdade da vontade.

A doutrina do livre arbítrio, portanto, é uma miragem da vaidade humana. Toda sensação de independência é ilusória, causada por nosso orgulho e avidez de domínio: mesmo ao julgarmo-nos independentes, nosso sentimento de liberdade deriva apenas de estarmos tão habituados aos nossos grilhões que sequer os sentimos mais (AS, 10). Quando alguém pensa que não deveria ter realizado certa ação, ou que as coisas poderiam ter ocorrido de uma outra maneira, expressa o vaidoso “sentimento básico da humanidade” segundo o qual o homem é o único ser livre num mundo de não liberdade \_ o “perene taumaturgo”, “o sentido da criação”, “a chave do mistério cósmico” (AS, 12). É risível, naturalmente, dizer “eu quero que o sol se ponha” quando cai a tarde; ou “eu quero que a roda rode” quando não posso pará-la; ou “eu quero estar deitado” quando fui derrubado por meu adversário; contudo, embora de forma menos óbvia, são também motivo de riso todos os outros casos, quaisquer que sejam, em que usamos a expressão “eu quero” (A, 124). A vaidade faz com que o homem queira ser responsável por tudo, exceto por seus sonhos, dos quais nem sempre se pode orgulhar, embora representem, mais do que qualquer outra, sua mais íntima e autêntica obra; todavia, embora seja verdade que não somos responsáveis por eles, é pelo mesmo motivo \_ qual seja, a rigorosa necessidade de nossa vida psíquica e de nossas ações \_ pelo qual tampouco somos responsáveis pelo que pensamos e fazemos nossa vida de vigília (A, 128).

A íntima relação da doutrina da liberdade da vontade com o merecimento de louvor e censura, prêmio e punição, é explorada em várias passagens, opondo-se a ela a doutrina nietzschiana da total irresponsabilidade.

Sendo necessárias, nossas ações não merecem louvor ou censura. Acusamos de imoral o homem nocivo porque supomos que ele possua uma vontade livre, embora não digamos o mesmo da natureza quando a chuva nos molha, porque aí reconhecemos uma necessidade. É absurdo, diz Nietzsche, tanto censurar quanto louvar a natureza e a necessidade, e os atos humanos que elas determinam. Nem a repulsa pode basear-se na recriminação, nem a admiração pode ter o mérito por objeto: “Pode-se admirar nos atos humanos a força, a beleza, a plenitude, mas não o mérito; a dor de dentes que quer a cura tem tanto mérito quanto os embates psíquicos em que motivos diversos nos arrastam, até que nos decidimos pelo mais forte \_ na verdade, até o motivo mais forte se decidir acerca de nós” (HDH,102).

O filósofo aponta os laços da noção de liberdade da vontade com a culpabilização e a o castigo, tal como se estabelecem no cristianismo: diferentemente dos gregos, que atribuem a má ação de um “bom” a um deus que o enlouqueceu, a religião cristã torna o homem culpado, ao incutir-lhe falsamente o sentimento de sua própria pecaminosidade.

Esse sentimento é tanto mais falso se considerarmos que a doutrina do livre arbítrio tem uma relação paradoxal com a culpabilidade, como procura demonstrar Nietzsche no complexo aforismo 23 de *O andarilho e sua sombra*: embora se constitua para assegurar a justiça da punição, esta doutrina se contradiz, pois, segundo os seus próprios princípios, não poderia punir. Uma pré-condição da punição consiste em verificar se a pessoa é responsável por seus atos, ou seja, se podia fazer uso da razão, e não agiu inconscientemente ou por coação. O castigo é considerado merecido quando a pessoa, conhecendo os motivos, preferiu os piores aos melhores. Contudo, a razão não poderia ser a causa de uma má ação, pois como decidiria ela contra os melhores motivos? Na ausência de tal conhecimento, de duas uma: ou a própria ignorância se deve à negligência no aprender, de tal forma que, não querendo aprender o que devia, o infrator, da mesma forma, preferiu os maus aos bons motivos, e, portanto, merece punição \_ mas neste caso, como poderia, da mesma forma, ter preferido racionalmente motivos maus? \_ ou não pôde enxergar os bons motivos porque lhe faltava razão, como a um animal, e nesse caso não merece castigo. Invoca-se, diante desse impasse, o livre arbítrio: deveria surgir um momento no qual nenhum motivo opera, “em que o ato acontece, como um milagre, a partir do nada”; o infrator é punido porque fez uso do livre arbítrio, ou seja, porque agiu sem motivos quando deveria tê-lo feito por motivos. Ora, se entendemos que o exercício da razão é condição necessária para a punibilidade, não podemos punir, porquanto ninguém, usando do raciocínio, poderia preferir motivos maus; se entendemos, diferentemente, que não se fez uso da razão, tampouco a punição seria justa, pois a omissão ocorreu sem intenção, e apenas a omissão intencional do que é obrigatório é considerada punível; se o malfeitor preferiu os maus motivos, ele o fez, como vimos, sem motivo, portanto sem intenção. Logo, conclui Nietzsche: “Vocês, partidários do livre-arbítrio, conforme seus próprios princípios, não podem punir!”

Opondo-se à culpabilização promovida pela doutrina do livre arbítrio, a ciência permite a qualquer homem adquirir o sentimento de plena irresponsabilidade: dissolvendo nossa crença, ao mostrar que se encontra em nós mesmos a gênese da idéia de Deus, nos faz ver que são estritamente humanas as leis que nossos atos podem violar,

e nem mesmo pela violação destas últimas somos responsáveis: “Se por fim a pessoa conquistar...a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade, desaparecerá também esse resíduo de remorso” (HDH, 133). Como conseqüência da “doutrina da total irresponsabilidade”, não apenas desaparece o temor de um castigo divino, como também a justiça premiadora ou punitiva não pode ser considerada como tal: não podendo o homem premiado ou punido ter agido de outra maneira, castigo e prêmio lhe são dados não por uma questão de merecimento, e sim por razões de utilidade social, que não encontram alicerce numa suposta ordem das coisas (HDH, 105).

O reconhecimento da total irresponsabilidade é a modéstia dos grandes espíritos, diz Nietzsche. Daí o importante lugar da refutação da liberdade da vontade em sua concepção do “espírito livre”: este, justamente porque não sofre do desgosto com o seu ser, não se superestima julgando-se acima do curso necessário de todo acontecer; o comando que deve exercer exige o reconhecimento de que representa ele próprio um elo nesse curso (HDH, 292).

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e por seu ser, embora seja “a gota mais amarga para o homem do conhecimento”, acaba por tornar-se um consolo e uma redenção: “Tudo é necessidade \_ assim diz o novo conhecimento; e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência \_ e o conhecimento é a via para compreender esta inocência”. Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, mas tudo se acha também numa corrente, em direção a uma meta: sob o influxo do conhecimento crescente, a humanidade, lentamente, pode adquirir “a força de criar o homem sábio e inocente..., da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa \_ que é não o oposto, mas o precursor necessário daquele” (HDH, 107). O homem, parte da natureza, participa também da inocência da necessidade: esta é uma concepção sempre reafirmada desde então por Nietzsche.

O entrelaçamento necessário de tudo o que foi, é e será permanece, portanto, como consideração essencial na filosofia nietzscheana. Ele assim a formula nessa etapa: “Se considerarmos que toda ação de um homem...de alguma maneira vai ocasionar outras ações, decisões e pensamentos, que tudo o que ocorre se liga indissolúvelmente ao que vai ocorrer, perceberemos a verdadeira eternidade que é a do movimento: o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe, como um inseto

no âmbar” (HDH, 208). Há aqui um curioso contraste entre a ideia da eternidade como movimento e a eterna petrificação de tudo o que uma vez se moveu. Para que o reconhecimento da necessidade por parte do espírito livre não seja uma submissão estúpida a ela, para que o inexorável curso do acontecer não se confunda com um implacável castigo, para a afirmação de uma vontade livre, enfim, Nietzsche fará novas construções, que hão de levá-lo ao *amor fati*, exigindo a doutrina do eterno retorno.

## **5.2 Novas formulações críticas à liberdade da vontade**

O avanço do pensamento nietzscheano, permitindo apurar a crítica à doutrina da liberdade da vontade, parece-nos poder ordenar-se segundo três eixos, dos quais encontramos alguns elementos já naquela primeira etapa. O primeiro deles consiste na abordagem das relações entre os impulsos ou instintos e a consciência, numa primazia da atividade instintiva que leva o filósofo a incluir aí a maior parte do nosso pensamento consciente, constituindo, sobretudo na última fase de sua obra, o terreno onde se ancora todo gosto, logo toda valoração. O segundo requer a consideração da estrutura lógico-gramatical da linguagem na origem da substancialização do Eu e do ser, assim como na responsabilização do agente pela ação. O terceiro problematiza o conceito de uma vontade una e causal, sob o qual se esconde o Eu como ficção, à qual se contrapõe a doutrina da vontade de poder. Pretende-se abordar aqui estes três eixos, examinando a seguir algumas passagens em que Nietzsche realiza, a partir deles, novas formulações críticas ao conceito de liberdade da vontade.

### **5.2.1 O jogo dos impulsos**

Na obra de Nietzsche, a consideração dos impulsos em sua relação entre si e com a consciência tem importantes aplicações. Tal consideração retira da consciência o lugar que lhe é habitualmente atribuído como âmago e unidade primeira do ser humano, deslocando tanto as decisões quanto as valorações para outra esfera, aquela da atividade instintiva. Dessa forma, contribui para evidenciar o caráter ficcional do Eu, constituído a partir da linguagem, como dimensão correlata à consciência; rompe com a concepção de uma teleologia dos instintos, ao conceber o jogo entre eles como luta entre *quanta* de poder, não subordinado, portanto, ao binômio prazer-desprazer; problematiza a

concepção de auto-domínio como atividade racional, abrindo caminho para uma outra, qual seja, a da posse de si entendida como um arranjo instintivo que é preciso reconhecer e respeitar.

Já mencionamos no item 5.1.1 a observação feita por Nietzsche segundo a qual nenhum impulso, em si, possui caráter moral, nem sensação concomitante de prazer ou desprazer (A, 38). Ademais, o impulso tampouco traz consigo uma finalidade a ser cumprida por sua satisfação: tanto se pode evitar satisfazê-lo, quanto satisfazê-lo em excesso, quanto deslocar para outros canais as forças que lhe são ligadas, de tal forma que a excitação pode obter descarga através de muitas maneiras diferentes, e mesmo opostas.

Examinaremos no sexto capítulo essa complexidade do jogo pulsional. Por hora, basta ressaltar que Nietzsche, ao constata-la, reforça a natureza superficial da atividade intelectual, já assinalada em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*. Longe de determinar o combate à veemência de um impulso, o intelecto é antes o instrumento de um impulso rival que se opõe ao primeiro; o que determina a luta, seus meios e resultados, é o jogo de forças entre os próprios impulsos, e não uma deliberação consciente (A, 109). Da mesma forma, a luta dos motivos, cujo resultado nos impulsiona à ação, não consiste em apresentarmos à consciência as consequências dos diferentes atos que acreditamos poder realizar. Quando agimos, afinal, atuam motivos dos quais pouco ou nada conhecemos, cujas relações mútuas representam um processo completamente invisível e inconsciente para nós (A, 129). A maior parte do pensamento consciente é determinada pelas atividades instintivas. Dessa forma determinam-se nossas ações aparentemente livres; “nossas valorações morais são fantasias sobre um processo fisiológico que desconhecemos, e a consciência é um comentário sobre um texto não sabido, mas sentido” (A, 119). É importante, aqui, a idéia de um certo arranjo entre os instintos é que promove a unidade do Eu, e não o contrário.

Em seu jogo, os impulsos não optam pelo caminho mais curto, não poupam, não são dotados de uma racionalidade econômica, conforme uma visão finalística da conservação da espécie faria supor; a espécie se conserva, sim, mas através de \_ ou apesar de \_ uma economia pródiga, dispendiosa, insensata (GC, 1). Portanto, numa alusão àqueles que mais tarde chamará de “genealogistas ingleses”, Nietzsche critica explicitamente “a teoria moral festejada na Inglaterra, segundo a qual bom é o que

conserva a espécie, mau o que a prejudica, de tal forma que os juízos bom e mau traduziriam a experiência do que é ou não é “apropriado aos fins”: os maus impulsos, longe de serem prejudiciais à espécie, conservam-na tanto quanto os bons, diferindo apenas em sua função (GC, 4). “O ódio, a alegria com o mal alheio, a ânsia de rapina e domínio, e tudo o mais que se chama de mau: tudo é parte da assombrosa economia da preservação da espécie” (GC,1). Quanto à consciência, ela não pode ser entendida nem como unidade do organismo, nem como o âmago do humano: sendo o último desenvolvimento do orgânico, é o que nele existe de mais frágil, nada refletindo de algo que seria eterno e primordial no homem (GC,11).

Lembrando a frase spinoziana que utilizara como lema em *Humano, demasiadamente humano* \_ não rir, nem lamentar, nem detestar, mas compreender \_ Nietzsche sustenta que o *intelligere* nada mais é senão o resultado da luta entre esses impulsos unilaterais, da qual surgem na consciência apenas as últimas cenas de conciliação. Longe de ser algo de justo e conciliatório, como faz parecer o resultado consciente de embates que ignoramos, o *intelligere* é apenas uma relação desses impulsos entre si (GC, 333).

A dimensão da corporalidade, logo da natureza, à qual o homem é assim remetido recebe destaque em *Assim falava Zaratustra*: a apreensão do corpo como “grande razão” denuncia a “ficção do Eu”, à qual se contrapõe o “si próprio”, ou o corpo, do qual a pequena razão, ou espírito, é apenas o instrumento.

Por conseguinte, da relação dos impulsos entre si \_ e, portanto, de uma espécie de “vontade” segundo a qual se organizam desta ou daquela maneira, de forma não determinada pela consciência e não perceptível para ela \_ deriva todo conhecimento, que deve todavia ajustar-se à forma gregária da consciência, ou seja, da linguagem, sendo toda moralidade ao mesmo tempo condição e produto desse ajustamento. Retornaremos, no sexto capítulo, ao tema do jogo dos impulsos.

### **5.2.2 As seduções da linguagem**

As críticas iniciais feitas por Nietzsche à liberdade da vontade já a relacionam à sedução da linguagem. “Há uma mitologia filosófica escondida na linguagem que volta a irromper a cada instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. A crença no livre arbítrio, ou seja, em fatos iguais e fatos isolados, tem na linguagem seu

permanente evangelista e advogado” (AS, 11). Ao cético que diz que não sabe o que faz nem o que deve fazer, podemos retrucar que pode-se ter em todo caso uma certeza: somos feitos \_ pois na confusão da voz ativa e passiva reside o eterno erro gramatical da humanidade (A, 120).

No aforismo *Do gênio da espécie*, do livro V da *Gaia ciência*, mencionado na nossa introdução, Nietzsche aprofunda o questionamento do lugar da consciência, colocando-o em relação com a linguagem. Como todos os animais, somos capazes não só de todos os atos psíquicos, mas também da ação, sem que se tornem conscientes: a vida seria possível sem olhar-se no espelho, e a sua maior parte de fato ocorre assim. Por que então se produz a consciência? Para explicá-lo, Nietzsche recorre à seguinte conjectura: a força da consciência de um animal está sempre relacionada à sua capacidade, e por conseguinte, à sua necessidade de comunicação, de tal forma que a arte de comunicar-se cresce ali onde a carência e a fragilidade obrigam os homens a se compreenderem rapidamente uns aos outros. A consciência desenvolveu-se sob a pressão dessa necessidade, surgida principalmente entre a pessoa que manda e a que obedece \_ ou seja, também aqui a linguagem relaciona-se a uma imposição de poder. Um ser solitário e predatório, capaz de atender sozinho aos próprios apetites vitais, não precisaria disso. O homem, pelo contrário, devendo tornar compreensível o seu apelo, necessitava da consciência, isto é, “saber” o que lhe faltava, o que pensava e sentia. Na verdade, como todo ser vivo, ele pensa continuamente, mas não o sabe; apenas o pensar consciente, a parte menor e pior, ocorre em signos de comunicação, ou seja, em palavras. Desenvolvimento da linguagem e desenvolvimento da consciência andam juntos, num percurso equivalente não ao desenvolvimento da razão, mas à tomada de consciência de si da razão

A consciência, prossegue Nietzsche, não faz parte da existência individual do ser humano, e sim daquilo que nele é natureza gregária. Eis por quê quando cada um quer entender-se a si mesmo só apreende conscientemente o que não é individual ou próprio; o pensamento de cada um é sempre suplantado pelo caráter gregário da consciência, o “gênio da espécie”. Assim, o caráter incomparável, único de nossas ações, deixa de sê-lo; a sua tradução pela consciência faz da exceção a regra (GC, 354).

Portanto, se Nietzsche já observara desde *Verdade e mentira no sentido extra-moral* que as leis da verdade são as leis da linguagem, indicando esta última como resultante

da necessidade de um acordo para a vida social, agora identifica linguagem e consciência, em virtude da mesma necessidade gregária que as determina.

Enquanto o aforismo que acabamos de examinar ressalta esta dimensão gregária da linguagem, alguns aforismos de *Além do bem e do mal* detêm-se sobre a atribuição da ação ao sujeito no que diz respeito à própria operação do pensamento.

No denso aforismo 16, a crítica nietzscheana incide sobre a crença em certezas imediatas, tais como o “eu penso” cartesiano e o “eu quero” de Schopenhauer, examinando a “sedução das palavras” que a promove. Para tal, aponta a “série de afirmações temerárias, de fundamentação talvez impossível”, obtidas quando se decompõe o processo expresso na proposição “eu penso”. Quando digo “eu penso”, várias pressuposições encontram-se implícitas aí: “...que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa; que existe um Eu, e, finalmente, que já está estabelecido o que designar como pensar”. Que não se trata aí de uma “certeza imediata”, diz Nietzsche, pode-se concluir pelo fato mesmo de que ao dizer “eu penso” comparo o estado atual em que o digo a outros estados que conheço em mim mesmo, para estabelecer o que ele é, numa referência a um saber retrospectivo que elimina por si mesma toda imediaticidade.<sup>55</sup>

Seria preciso, prossegue Nietzsche, substituir tal tipo de certeza pelas questões: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (ABM, 16). Sem pretender destrinchar a grande densidade filosófica do aforismo, a vasta gama de problematizações possíveis a partir da proposição aparentemente simples e certa do “eu penso” permite ilustrar os efeitos da “sedução da linguagem” aqui mais uma vez apontados por Nietzsche. No aforismo seguinte, zomba da superstição dos lógicos: eles não admitem “que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero”. Não percebem, portanto, o falseamento da realidade promovido quando se supõe, como a linguagem nos induz a fazer, que o sujeito “eu” é condição do predicado “penso”. Pode-se, com vantagem, substituir o “eu

<sup>55</sup> Segundo Giacoia, Descartes diferencia a dedução enquanto um processo discursivo, mediato no tempo, da intuição, entendida como conhecimento imediato de um objeto: “eu penso” é uma intuição, isto é uma “certeza imediata”, isto é a presença direta do pensamento a si mesmo. Nietzsche desconstruiria essa imediaticidade, demonstrando que “eu penso” não é nenhuma “certeza imediata”, e sim o resultado de uma interpretação; logo, aquilo que, para Descartes, era perfeitamente assegurado como pura transparência já contém uma certa temporalidade, ou seja, é um processo que se desenrola no tempo.

penso” por “isso pensa”, de tal modo que o “velho e decantado eu” deixa de ser a “certeza imediata” denunciada no aforismo anterior para tornar-se apenas uma suposição. Contudo, mesmo o “isso pensa” é ainda uma interpretação do processo, acrescida a ele segundo o hábito gramatical pelo qual “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo...” Segundo este mesmo hábito, prossegue Nietzsche, o atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde fica, a título de um “resíduo de terra” (ABM,17). Por conseguinte, acrescentamos, tanto a lógica como uma certa física substancializam e reificam, enquanto submetidas ao mesmo efeito de sedução e captura pela estrutura lógico-gramatical da linguagem<sup>56</sup>.

Somos remetidos aqui ao aforismo 12 do mesmo livro, em que Nietzsche situa no mesmo campo do atomismo materialista “um atomismo mais funesto”, onde sobrevive a necessidade metafísica: o atomismo da alma, enquanto crença que vê a alma como indestrutível, eterna, indivisível, ou seja, como um *atomon*, assim preservando a crença na terra firme da “substância” e da “matéria (ABM, 12).

No aforismo 20, Nietzsche ressalta “o encanto exercido por determinadas funções gramaticais” de uma língua na ordenação dos sistemas filosóficos passíveis de formulação dentro dela. Sob este aspecto, os conceitos filosóficos individuais, que aparentemente se desenvolvem por si, pertencem na verdade a um mesmo sistema, dentro do qual preenchem “um certo esquema básico de filosofias possíveis”: embora se suponham independentes uns dos outros, tornam a descrever, não obstante, sempre a mesma órbita, à mercê do mesmo “encanto invisível”. O parentesco lingüístico resulta em parentesco filosófico; abre caminho para certas interpretações do mundo, e fecha-o para certas outras, “graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais” (ABM, 20). Por conseguinte, acrescentamos, as trilhas pelas quais os instintos de um filósofo guiam secretamente seus pensamentos, como dissera Nietzsche um pouco antes (ABM, 3), são determinadas pelas direções possíveis dentro de uma estrutura lógico-gramatical que opera, de maneira não transparente para si mesma, na produção de toda filosofia.

---

<sup>56</sup> Como observa Haar (1993), a oposição de Nietzsche se faz à doutrina tradicional do sujeito, segundo a qual há uma essência lógica do Eu. De Descartes a Kant, o Eu só pode ser necessário e universal enquanto identificado ao poder lógico do sujeito, como se vê no princípio kantiano da unidade sintética da percepção, ou seja, do poder unificador da consciência.

A filosofia assim produzida inventa o conceito de liberdade da vontade, reforçando uma imputação que a estrutura da linguagem propicia. É o que nos mostra Nietzsche no parágrafo 13 da Primeira Dissertação da *Genealogia da moral*, quando aborda o problema do “bom” tal como concebido pelo homem do ressentimento. Em nada surpreende, diz esta conhecida metáfora nietzscheana, o fato de que as ovelhas tenham rancor da ave de rapina; contudo, não se justifica censurar as aves de rapina por comerem as ovelhas. Uma tal censura significa exigir da força que não se manifeste como força, um absurdo que só encontra paralelo quando se exige da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um impulso e uma vontade, um querer e um atuar \_ podendo parecer diferente “apenas sob a sedução da linguagem (e um dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”. A distinção popular entre o corisco e o clarão, que faz do clarão uma operação do sujeito corisco, reflete-se na moral também popular que “discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força”. Contudo, prossegue Nietzsche, não existe tal substrato, assim como não existe “ser” por trás do atuar e do devir: “O agente é uma ficção acrescentada à ação \_ a ação é tudo” (GM, I,13).

Ora, essa mesma moral do povo é reeditada pelos cientistas quando substancializam a força, como já mostrara Nietzsche nos aforismos 12 e 17 de *Além do bem e do mal* abordados mais acima, de tal forma que “toda nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem”. São de ódio e vingança os afetos que se aproveitam dessa crença, sob a qual subjaz uma outra, sustentada com fervor ainda maior: “a de que o forte é livre para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha”. Sob este falso fundamento, que é um efeito da sedução da linguagem, expressa-se a imputação moral: “... assim adquirem o direito de imputar à ave de rapina o fato de ser o que é”. Dessa forma, os fracos disfarçam a própria impotência com as pompas da virtude, como se a renúncia, a humildade, a paciência, não participassem do ser mesmo dos fracos em sua inevitável realidade, e fosse “um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito*”.

Velhas crendices e superstições insinuam-se, assim, no seio da ciência e da filosofia. Nietzsche encerra o parágrafo sublinhando a crítica às noções de sujeito e de alma: “O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a alma), foi até o momento o mais sólido

artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais...enganar-se a si mesmo com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim um mérito” (GM, I, 13).

### 5.2.3 Crítica à vontade como una e causal

Também precocemente, já em *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche faz ver que a doutrina da liberdade da vontade, pressupondo a vontade como causal, baseia-se na nossa ideia mesma de causalidade \_ esta ideia elementar na gênese do pensamento humano que nos faz isolar um grupo de fenômenos como um só, denominá-lo como um fato, e supondo um espaço vazio entre um fato e outro, conceber o nosso agir e conhecer como uma consequência de fatos e intervalos, quando, na verdade, inscrevem-se num fluxo constante. A crença na liberdade da vontade baseia-se nos recortes que introduzimos neste fluxo: pressupondo cada ato singular como isolado e indivisível, ela é incompatível com o fluir indiviso e indivisível do devir, instituindo um atomismo no âmbito do querer e do conhecer. Tal atomismo relaciona-se à linguagem, pois são a palavra e o conceito que nos levam a crer nesse isolamento de grupos de ações que eles próprios instituem; fazendo esquecer que são apenas designações das coisas, parecem-nos apreender a sua essência (AS, 11).

O título do aforismo 127 da *Gaia ciência* \_ *Efeito posterior da antiga religiosidade* \_ já define o que entende Nietzsche neste momento por causalidade da vontade. A ideia de que a vontade é atuante, diz, implica em considerar irrefletidamente o querer “como algo simples, puramente dado, não dedutível em si mesmo.” Daí a interpretação atribuída ao ato de desfechar um golpe: o homem crê que é ele que golpeia, e que o faz porque quer, ignorando todo o sutilíssimo trabalho realizado para que se chegue ao golpe, no qual a vontade é incapaz de fazer uma mínima parte.

Nietzsche compara à crença primitiva em forças magicamente atuantes aquela na vontade como causa de efeitos: acreditando em seres pessoais dotados de vontade, atribuíam-se a eles a origem de todo acontecer. A tese “não há efeito sem causa” parece-lhe a generalização de uma tese muito mais estreita: “Onde há atuação, houve vontade”. Assim, ao fazer de todo o querente um existente, Schopenhauer \_ que aliás, acrescentamos, ironizou tanto a superstição do homem que crê fazer o que quer \_ na

verdade não fez senão acreditar, como todos, na simplicidade e imediaticidade de todo o querer (GC, 127).

Ora, a ideia da causalidade estando tão estreitamente associada com a de uma causalidade da vontade, deve ser, também ela, problematizada. É o que faz Nietzsche no aforismo *Causa e efeito*, da mesma *Gaia ciência*. É verdade que descobrimos “múltiplas sucessões e uma série muito mais completa de causas” ali onde o homem de culturas primitivas via apenas causa e efeito. Contudo, se assim descrevemos melhor, nem por isto somos capazes de explicar melhor, pois as categorias mesmas com as quais operamos \_ linhas, superfícies, corpos, tempos e espaços divisíveis \_ implicam em que primeiro tenhamos tornado tudo a nossa própria imagem. “Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais \_ na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes”, através de uma divisão arbitrária. Por conseguinte, “um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*...e enxergasse o fluxo do acontecer rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade” (GC, 112).

A crítica assim iniciada é retomada em *Além do bem e do mal*. Ali, Nietzsche volta a dizer que a teoria da vontade schopenhaueriana apenas exagera um preconceito popular segundo o qual o querer é uma unidade, quando ele só o é enquanto palavra. O querer comporta uma pluralidade de sensações, de forma que o sentir é um componente seu; o mesmo quanto ao pensar, pois em todo ato de vontade há um pensamento que comanda. Sendo um complexo do qual participam sentimento e pensamento, a vontade é sobretudo um afeto de comando. Um homem que quer comanda algo dentro de si, que o obedece ou que ele julga que obedece. Ora, não há nenhuma unidade nesse processo tão múltiplo: somos ao mesmo tempo a parte que manda e a parte obediente. Enquanto parte que obedece, conhecemos as sensações de sujeição e resistência; contudo, como o “sintético conceito de Eu” nos faz desconhecer essa dualidade, agrega-se ao querer toda uma série de conclusões errôneas, levando o querente a acreditar que o querer basta para agir, atribuindo “a execução do querer à vontade mesma”, e assim gozando do aumento da sensação de poder que todo êxito acarreta. Nesta luta incessante, o “sintético Eu” acredita poder atribuir a si mesmo a vitória, aliás sempre provisória e instável, obtida num momento dado por um complexo jogo de forças em que participam e se opõem diversas partes: “a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade”, supondo que “*l’effet c’est moi*” (ABM, 19).

“Em todo querer, portanto, a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base de uma estrutura social de muitas almas. À noção substancial da alma como unidade, *atomon*, contrapõem-se aqui refinamentos possíveis da hipótese da alma: “alma como pluralidade do sujeito”, “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” (ABM, 12).

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche atrela essa crítica ao sujeito àquela da vontade una e causal, ambas relacionadas ao erro que tem a linguagem por advogada \_ o erro ou preconceito da razão que nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser. Os pressupostos básicos da metafísica da linguagem são aqueles da razão: a concepção da vontade como una e causal, à qual se relaciona a crença no Eu. “É isso que em toda parte vê agentes e atos; acredita na vontade como causa; acredita no Eu, no Eu como ser, no Eu como substância”. Ora, essa substancialização do Eu é indispensável ao conceito mesmo de coisa, logo, ao de ser, pela projeção da crença no Eu-substância em todas as coisas (CI, III, 5).

Aqui, a crítica de Nietzsche vai bem longe, perseguindo essa “metafísica da linguagem” em toda concepção de um “mundo verdadeiro, associado ao conceito mesmo de ser. “Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, introduzido furtivamente; apenas da concepção Eu se segue, como derivado, o conceito de ser”. Justamente porque tais “concepções fetichistas” infiltram-se insidiosamente nas categorias da razão, os filósofos passam a ter certeza quanto ao manejo dessas categorias: concluindo que não podiam proceder do mundo empírico, que aliás as contradiz, remetem sua procedência a um mundo mais elevado. Nietzsche, já na *Filosofia da época trágica dos gregos* sublinhara que os adversários de Parmênides não avaliaram a força terrível do seu pensamento \_ que parece-lhe agora residir no amparo dado pela linguagem ao conceito de ser. Daí a “ingênua força de persuasão do erro do ser tal como formulado pelos eleatas” \_ ingênua, mas nem por isto menos esmagadora: “afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!” (CI, III, 5).

Nietzsche inclui a causalidade da vontade entre “os quatro grandes erros da razão” (CI, VI). Sendo o primeiro erro o da confusão de causa e consequência, o segundo é o “erro de uma falsa causalidade”. A nossa crença de que sabemos o que é uma causa, reitera ele, é retirada do âmbito dos “fatos interiores”. “Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade, assim como acreditávamos também que devíamos buscar na

consciência as causas de uma ação, pois só assim poderíamos ter sido livres para fazê-la, e portanto, responsáveis por ela. São três, por conseguinte, os “fatos interiores” que parecem garantir a causalidade. O primeiro: a vontade como causa. O segundo: uma consciência ou espírito como causa. O terceiro: o Eu, ou o sujeito, como causa. Nietzsche indica como cada um desdobra-se a partir do outro, reeditando-o, de tal forma que o primeiro deles, a causalidade da vontade, veio a firmar-se “como um dado, como algo empírico” (CI, VI, 3).

Contudo, prossegue no mesmo parágrafo, hoje a reflexão nos permite desacreditar em tudo isso. A vontade é apenas um dos fogos-fátuos do mundo interior; o motivo, apenas um acessório do ato, que antes encobre do que representa os seus antecedentes; o Eu tornou-se uma fábula e um jogo de palavras. Por conseguinte, “não há causas mentais absolutamente!”

Com base na suposta evidência empírica assim constituída, ou seja, a partir da projeção dos seus três fatos interiores \_ a vontade, o espírito, o Eu \_ entendeu-se “todo acontecer como um agir, todo agir como consequência de uma vontade, um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer”. Mais uma vez, Nietzsche retorna ao átomo dos físicos e dos mecanicistas, que, também ele, “como a própria noção de coisa, é apenas um reflexo da crença no Eu como causa”. E também inclui aí a coisa em si, o *horrendum pudendum* dos metafísicos \_ “o erro do espírito como causa confundido com a realidade!” (CI, VI, 3).

### **5.3 Últimas críticas ao conceito de liberdade da vontade**

O percurso que aqui buscamos ordenar segundo três eixos \_ o primado da vida instintiva sobre a consciência, a indicação das seduções na linguagem na ficção do Eu e em sua projeção sobre as “coisas”, a crítica à unidade e à causalidade da vontade \_ permite a Nietzsche sustentar sua crítica à liberdade de vontade a partir de uma argumentação cada vez mais apurada. Esses eixos relacionam-se estreitamente à doutrina da vontade de poder, que abordaremos no próximo capítulo.

Em *Aurora*, ele questiona a “antiquíssima ilusão”, da qual nem mesmo Sócrates e Platão teriam conseguido emergir, segundo a qual o homem sabe o que quer, é livre e responsável, e pode, portanto, tornar responsável o outro. Parece-lhe um erro supor que

o conhecimento correto se acompanhe necessariamente da ação correta. Não há juízos racionais e universais que possam preceder e determinar a ação, pois o que se pode saber dela não basta jamais para fazê-la. As concepções da relação dos instintos com a consciência, examinadas no item 5.2.1, apontam-nos a impossibilidade de “um saber relativo à essência de um ato”, relacionando-se à ficção do Eu, tal como examinada no item 5.2.2. “A ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje” (A, 116).

No trecho da *Genealogia da moral* que abordamos também no item 5.2.2, vimos como Nietzsche remete a origem do conceito filosófico de liberdade da vontade à sedução da linguagem que desdobra agente e ação, propondo o primeiro como substrato livre e indiferente para ser e atuar desta ou daquela maneira, assim propiciando a imputação moral do mérito ou do mal feito (GM, I, 13).

No aforismo 19 de *Além do bem e do mal* examinado no item 5.2.3, onde Nietzsche procura mostrar a extrema multiplicidade das ordens e contra-ordens, obediências e resistências da qual deriva a aparente unidade da vontade, “a ilusão do livre arbítrio” é remontada ao “afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer”; ainda, é a expressão “para o multiforme prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica como o executor da ordem \_ que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que a superou” (ABM, 19).

Se o que chamamos de vontade assim se determina de forma tão múltipla e alheia à consciência, como pode o homem ter tanta certeza da correção moral do seu ato? Ao considerá-lo como tal por que assim lhe diz a sua consciência, ignora que seu próprio julgamento é determinado por seus impulsos, inclinações e aversões, podendo estar apenas acolhendo o que lhe foi ensinado desde a infância, ou entendendo como seu dever o que não é senão a sua condição de existência. A incondicionalidade do imperativo categórico revela antes um egoísmo cego, que sente o próprio juízo como uma lei universal. Nossas opiniões sobre o bom, o belo, o nobre, não podem ser demonstradas por nossas ações, pois toda ação é incognoscível: “As nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas dos nossos atos, mas em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável” (GC, 335).

Ademais, o valor da ação varia e mesmo se inverte ao longo da história: enquanto no “período pré-moral” da humanidade, anterior ao “conhece-te a ti mesmo”, o valor de

uma ação dependia das suas consequências, no período moral chega-se a um ponto em que é a origem da ação que determina seu valor. Embora esta “crença na origem” traduza um refinamento do olhar, uma interpretação estreita apodera-se dela, ao considerar a origem da ação como origem a partir de uma intenção, aí fazendo residir o seu valor. No limiar do período extra-moral, ao qual quer chegar a filosofia de Nietzsche, pode-se suspeitar de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é não-intencional. A intenção \_ consciente, portanto superficial \_ é apenas sinal e sintoma \_ um sinal que, por significar coisas demais, nada significa (ABM, 32).

O desenvolvimento dessas questões, portanto, propiciam a crítica ao conceito de liberdade da vontade nas obras da maturidade.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche, apontando a auto-contradição inerente ao vaidoso conceito *de causa sui*, a ela remonta o anseio do livre arbítrio: “...o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente esta *causa sui* e, com uma temeridade própria do Barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência!” Ao mesmo tempo, critica o conceito oposto, o de cativo arbítrio: à “rústica singeleza” do primeiro, contrapõe o “abuso de causa e efeito” do segundo. A coisificação de “causa” e “efeito”, que realizam, segundo Nietzsche, os “pesquisadores da natureza”, naturaliza o pensar; a “tacanhez mecanicista” é incapaz de perceber que causa e efeito não correspondem a laços causais que existiriam no em si \_ representando, assim como sucessão, número, lei, liberdade, finalidade, etc, resultados da introdução do nosso mundo de signos nas coisas. A indicação deste “agir mitológico”, já examinado em itens anteriores, é utilizada por Nietzsche para criticar tanto o conceito de livre arbítrio como o seu oposto, porquanto ambos se baseiam em tomar como inerentes ao “em si” conceitos que representam ficções convencionais, para fins de designação, e não de explicação.<sup>57</sup>

Eis por que Nietzsche ressalta o caráter problemático da não liberdade da vontade para os dois lados em disputa, seja pela vaidade daqueles que defendem o livre arbítrio, seja pelo auto-desprezo dos que acreditam num arbítrio cativo: “uns não querem por

<sup>57</sup> Como faz notar Gemes (2009), assim como a noção de liberdade da vontade resulta em uma atitude passiva diante do mundo, a noção moderna de vontade não livre chega ao mesmo resultado, pois adota um pessimismo fatalista, o “fatalismo dos fracos de vontade”.

preço algum abandonar sua “responsabilidade,...o direito pessoal ao seu mérito; os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada,..querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar” (ABM, 21).

No *Crepúsculo dos ídolos*, inserindo o “erro do livre arbítrio” como o quarto grande erro da razão, Nietzsche aponta seus laços com a psicologia do “tornar responsável”, com a vontade de julgar e punir. Trata-se do “mais famigerado artifício dos teólogos”, que, responsabilizando os homens, visam torná-los dependentes deles, e autorizar-se a impor-lhes castigos \_ o que nos remete à figura do sacerdote ascético, ao mesmo tempo doente e médico do rebanho, da *Genealogia da moral*. “O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar este ou aquele modo de ser a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*” (CI, VI,7).

Considerar o homem “livre”, ressalta Nietzsche nessa mesma passagem, é algo que se faz para poder julgá-lo, puni-lo, culpá-lo enfim \_ algo requerido pelo conceito de uma ordem moral do mundo, necessária ao cristianismo, “metafísica do carrasco”. A esse movimento que “continua a empestear a inocência do vir-a-ser”, Nietzsche contrapõe o movimento inverso, norteador de sua filosofia: “retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar “a psicologia, a história, a natureza, as sanções e as instituições sociais”.

Portanto, reitera Nietzsche, “ninguém dá ao ser humano suas características \_ nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais. Tampouco ele próprio pode dá-las a si mesmo, apesar do contra-senso da noção kantiana de liberdade inteligível, talvez já presente em Platão. “A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada de tudo o que é, foi e será. *Ele não é* consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias,...é absurdo empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer”. Apenas compreendendo que “o modo de ser não pode ser remontado a uma *causa prima*”, que ninguém pode ser feito responsável do que é, pode-se estabelecer novamente a inocência do devir. (CI, VI, 8). Veremos, no oitavo capítulo, como se torna necessário, para o estabelecimento dessa inocência, o pensamento do eterno retorno.

## Capítulo 6

## Culpa e castigo

Neste capítulo, abordaremos inicialmente a concepção nietzscheana segundo a qual tudo o que é livre nasce de uma prolongada coerção, apontando um elemento arbitrário e tirânico em toda forma de organização social humana. A seguir, trataremos da distinção radical entre origem e finalidade no pensamento de Nietzsche, através da doutrina da vontade de poder, que lhe permite abordar a genealogia da justiça, do castigo e da culpa, dando pleno relevo à sua crítica à liberdade da vontade.

### 6.1 Dançar acorrentado

O indivíduo soberano, “senhor do livre arbítrio”, que responde por si, diz Nietzsche, é o último e mais maduro fruto da moralidade de costume, cujo cruel trabalho pré-histórico nele encontra justificativa e sentido. Entretanto, se o produto livre nasce da coerção tirânica e prolongada, se o primeiro representa um fim para a qual a segunda é um meio, isso não quer dizer que o processo tivesse em si mesmo uma finalidade, ou seja, que a coerção se exercesse com o objetivo, consciente ou inconsciente, de produzir liberdade; é apenas *a posteriori* que se torna possível tal interpretação. Somente por uma invenção do próprio homem, por uma criação de sentido que ele mesmo produz, pode-se colocar o “indivíduo soberano” como o produto final de um processo desprovido em si mesmo de qualquer finalidade transcendente, que não visa tampouco um progresso, entendido como busca de uma determinada meta através de meios economicamente racionais. “A humanidade não representa um desenvolvimento rumo ao melhor ou mais forte ou mais elevado, tal como hoje se acredita. O progresso é meramente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errônea...Não há qualquer relação necessária entre evolução e elevação, intensificação, fortalecimento” (AC, 4). A conservação da espécie humana não é uma meta oculta nos desígnios da natureza, e sim o resultado, provisório e instável, de uma certa forma de alinhamento das vontades de poder em jogo no que chamamos de evolução.

Nessa ótica, as leis às quais nos submetemos não possuem em si mesmas uma legitimidade intrínseca, nem se fundamentam em nada que a possua; não imitam ou reproduzem alguma ordem que lhes seja exterior; não se inspiram em nenhum modelo divino ou natural. Contudo, se os conteúdos das leis não são determinados por essa ordem, não portando em si mesmos nenhuma necessidade, é necessário à cultura o seguimento de alguma lei, a obediência em alguma direção.

A própria arte não permanece isenta dessa exigência. A produção artística não é, como querem alguns, pura liberdade e inspiração, mas trabalho exigente e disciplinado: já em *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche, criticando o naturalismo na arte, contrapõe-lhe o exemplo da rigorosa coerção que se impuseram os dramaturgos franceses, na obediência, aparentemente absurda, a certas regras do drama. “Assim se aprende aos poucos a caminhar com graça, mesmo nas estreitas pontes que ligam abismos vertiginosos...Aí se vê como gradualmente as cadeias se tornam mais frouxas, até parecerem abandonadas: tal aparência é o resultado maior de uma evolução necessária da arte” (HDH, 221). A mesma metáfora ressurge em *O andarilho e sua sombra*, onde o artista é aquele que obedece não só às coerções herdadas da tradição, mas inventa outras, novas, para si mesmo \_ e, “dançando acorrentado”, dá aos demais a ilusão de leveza e facilidade (AS, 140). Na forma artística, a leveza e a graça não consistem em romper as cadeias, e sim em torná-las invisíveis, produzindo uma aparência de liberdade que se confunde com a liberdade mesma. Ora, dessa forma, a maior severidade equivale à maior arbitrariedade, posto que a rigorosa limitação que se impõe o artista é a necessidade de limite, não importando tanto se o limite consiste nisto ou naquilo.

Por conseguinte, existe algo de essencialmente arbitrário em toda lei. Em *Humano, demasiadamente humano*, os conceitos de bom e mau são relacionados à obediência ou não a uma tradição que não possui em si mesma nenhum fundamento racional. Em *Aurora*, numa percepção que nos parece particularmente importante, Nietzsche faz ver que, no âmbito da moralidade dos costumes, a autoridade da tradição se exerce pelo simples fato de ordenar, e não de ordenar o que é útil. “A moralidade não é outra coisa (e portanto não mais!) que a obediência a costumes, não importa quais sejam” (A,9). Dada a inexistência de leis cuja origem se possa reportar a qualquer ordenação pré-existente no mundo, as formas de arranjo social comportam a obediência a um elemento que, nada possuindo de útil ou legítimo em si mesmo, é, em última análise, arbitrário.

Assim, Nietzsche observa a existência de costumes cujo único propósito parece ser assegurar a própria moral \_ “determinações penosas e no fundo supérfluas”, como aquelas que ordenam aos Kanchadadas, sob pena de morte, nunca raspar a neve dos sapatos com uma faca. Aqui, o que importa não é o conteúdo do costume, mas a necessidade de observar algum costume, para “reforçar a grande norma com a qual tem início a civilização” (A, 16). Daí a estupidez de toda tradição, que deve obediência inexorável a algo que não tem nenhum valor em si, mas apenas em sua própria forma de ordem ou imperativo.

No aforismo 188 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche reafirma a importância da obediência à “tirania de leis arbitrarias” nas mais elevadas produções humanas. Ainda que toda moral seja um pouco de tirania contra a natureza e mesmo contra a razão, seria impossível uma outra moral que proibisse toda espécie de tirania e desrazão. “O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção”. Isso vale não só para a moral, mas para a arte, o pensamento, ou qualquer outra esfera da atividade humana, segundo leis cujo caráter arbitrário se pode apontar. Contudo, “...tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a terra....desenvolveu-se apenas graças à tirania de tais leis arbitrarias”. O “natural” reside nisso, e não na suposta liberdade do “*laissez aller*”. Da educação do espírito através de uma “extrema e grandiosa estupidez”, com violência e um espantoso dispêndio de força, deriva a própria racionalidade do intelecto.

Aquilo que se obtém através do adestramento rigoroso, da obediência a essas leis arbitrarias, possui valor, seja qual for a esfera de atividade humana em que se desenvolva: o funambulo que se compara a um bicho amestrado por pancadas será, por ter feito do perigo o seu ofício, enterrado pelas mãos de Zarathustra. Contudo, se o homem é esta corda entre o animal e o além-do-homem, para transpô-la não basta o amestramento do funambulo, mas requer-se o desejo de superar-se a si mesmo. Como entender tal superação? Zarathustra, ele mesmo, é o produto do treinamento tirânico que a cultura impôs a todos os homens \_ e o além-do-homem também o será. Da mesma forma, como vimos, a andadeira do ideal ascético propiciou à filosofia seus primeiros passos. Por conseguinte, a superação do homem, exigindo a ruptura com a vingança e o ressentimento presentes no devir humano e, portanto, a auto-supressão da moral, é todavia, fruto da estupidez e arbitrariedade da moral.

Interessa-nos examinar tais concepções, interrogando-as quanto ao traçado de um projeto de cultura ou civilização em Nietzsche. Sendo inerente a toda formação social um elemento tirânico ou arbitrário que o indivíduo frequentemente volta contra si mesmo, sendo a tirania de leis arbitrárias indispensável para toda superação humana \_ como pensaria Nietzsche, ou como pode ajudar-nos a pensar, uma cultura na qual este elemento, não podendo ser extinto nem devendo ser denegado, pudesse transmutar-se em algo de mais elevado? Como pensar um “espírito livre” para o qual a disciplina de si, embora rigorosa, pudesse dispensar o torturante agulhão da culpa?

## 6.2 Origem e finalidade x vontade de poder

Nem a justiça, nem a consciência moral nem o castigo, segundo Nietzsche, podem ser pensados como possuindo desde o início uma certa finalidade que se revelaria ao termo do processo. Nós lhes atribuímos tal finalidade a partir da sua presente utilidade social, que procuramos justificar a partir de uma origem que a dignifique. A origem, porém, é amorfa, confusa, obscura, obscura: posto que não podemos reconstituí-la, nada se pode elucidar a partir dela.<sup>58</sup>

Daí a crítica à ideia, profundamente arraigada em nosso pensamento, segundo a qual toma-se o fim como já embutido de alguma forma na origem. Essa crítica, delineada em *Aurora*, encontra sua mais clara formulação no parágrafo 12 da Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*, onde Nietzsche faz intervir a doutrina da vontade de poder para oferecer-nos uma concepção bem distinta, característica de sua análise genealógica.

Demonstrada a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua origem, diz Nietzsche em *Aurora*; a utilidade não permite tornar compreensível a necessidade de existência (A, 37). Um investigador imparcial que estude a origem do olho só pode concluir que a visão não foi o propósito na sua gênese, mas apareceu quando o acaso havia juntado o aparelho (A, 122). Ora, se a utilidade como fim é discutível, quer se trate do corpo biológico ou do social, também o é a origem como causa suprema, buscada como “algo de significação inestimável para o julgamento e a ação”. Pelo contrário, com a penetração da origem, aumenta a insignificância da origem

<sup>58</sup> Segundo Foucault (1981), a pesquisa da origem tem como postulados a essência como identidade primeira, a perfeição anterior ao tempo histórico, a verdade; diferentemente, a investigação genealógica, remetendo-se a começos inumeráveis, mantém o que se passou na dispersão que lhe é própria.

(A, 44): enquanto antigamente buscava-se a grandeza do homem na sua suposta gênese divina, agora encontramos o macaco à porta.

No denso parágrafo 12 da Segunda Dissertação da *Genealogia*, essa questão é retomada : “De há muito se acreditava perceber, no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa... também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver e a mão para pegar”. Dessa forma, porém, contraria-se “o mais importante princípio da ciência histórica”, qual seja, “...o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*”. Através da doutrina da vontade de poder, que percorre todo o parágrafo, Nietzsche aborda agora em novos termos a questão delineada em *Aurora*.

Ao invés de procurar a finalidade na origem, ele nos diz, trata-se de perceber que todo existente é sempre reinterpretado para novos fins, para uma nova utilidade; todo acontecimento é um subjugar e um assenhorear-se, impondo novas interpretações e ajustes, que obliteram a finalidade e o sentido atribuídos em interpretações anteriores. Tal concepção vale para a fisiologia, o direito, a política, a arte, a religião: quando se compreende a utilidade de uma determinada formação em qualquer um desses campos, nada se compreendeu acerca de sua gênese. Logo a seguir, a vontade de poder é evocada para permitir-nos compreender estas sucessivas subjugações e interpretações, em seu caráter eminentemente anti-teleológico: “Todos os fins, todas as utilidades são apenas indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”.

A ideia de uma vontade de poder, operando em conflitos de força que implicam tanto o mando como a obediência, determinando a interpretação prevalente de um processo, surge, como vimos, em *Assim falava Zaratustra*. Induzindo o vivente “a obedecer e a mandar, e, ao mandar, praticar ainda a obediência”, inclusive ao mandar em si mesmo, a vontade de poder não poderia operar se fosse apenas mando, sem a contrapartida da obediência, assim como das resistências e pressões que se produzem em seus embates; dessa maneira, produzem-se sucessivamente resultados diferentes, nenhum dos quais é o ponto de chegada, nenhum dos quais realiza um fim anteriormente almejado. Esses mesmos embates se desenrolam no indivíduo: apenas “o sintético conceito de “eu”, como vimos no item 5.2.3, faz o homem supor, ao querer, que comanda dentro de si algo que obedece \_ e assim acreditar na liberdade da vontade \_ quando somos ao mesmo tempo a parte comandante e a obediente (ABM, 19).

No parágrafo 12 da *Genealogia da moral*, Nietzsche recorre à vontade de poder para criticar a idéia de progresso: “... o “desenvolvimento de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças”, e sim uma sucessão de subjugamentos, compreendendo as resistências encontradas. O “verdadeiro *progressus*”, portanto, sempre aparece “em forma e via de vontade de maior poder”, imposto à custa de inúmeros poderes menores.

Nietzsche retoma nesse parágrafo a oposição, já presente na Primeira Dissertação, entre a moral nobre, essencialmente ativa, e a reatividade da moral do ressentimento. Aqui, reprovando aqueles que privilegiam na fisiologia a noção de adaptação, em detrimento da atividade, volta a referir-se à oposição ativo x reativo: “O reconhecimento da vontade de poder como essência da vida” exige também que se admita a “primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações, direções”, cuja ação precede necessariamente qualquer forma de adaptação ou reação. Essas forças ativas e criadoras serão invocadas mais uma vez, como também veremos mais adiante, a propósito da ação violenta pela qual se constitui o Estado.<sup>59</sup>

Pode-se aplicar com fecundidade a doutrina da vontade de poder no desenvolvimento dos três eixos pelos quais Nietzsche apura sua crítica à liberdade da vontade, considerados no capítulo anterior. A partir da sucessão de subjugamentos e resistências dos *quanta* de poder, podemos abordar os embates e reconfigurações no jogo dos impulsos, nas seduções da linguagem, na ficção do Eu e da vontade como una e causal. Por conseguinte, em numerosos aforismos sobre esses temas, a vontade de poder pode ser invocada para a sua melhor compreensão, mesmo quando Nietzsche não se refere implicitamente a ela.

---

<sup>59</sup> Deleuze [19-] distingue, baseado num fragmento póstumo de Nietzsche, os conceitos de força e vontade de poder, fazendo da segunda um complemento da primeira: a força é o que pode e a vontade de poder é o que quer. A partir daí, atribui grande importância à oposição entre forças ativas e reativas, relacionando-as com a forma afirmativa ou negativa da vontade de poder, para utilizar essas categorias em sua interpretação do niilismo, da moral do ressentimento e do ideal ascético. Diferentemente, parece a Müller-Lauter (1997) que Deleuze levou excessivamente a sério uma distinção sem maior importância no conjunto do pensamento de Nietzsche. Aqui, basta-nos fazer notar a existência da controvérsia. Para os fins deste trabalho, referimo-nos à oposição forças ativa x reativas nos termos pelos quais Nietzsche a apresenta em sua obra publicada, citando-o textualmente quando necessário, sem discutir seu valor como chave interpretativa para outras ideias e conceitos.

Veremos, mais adiante, como a distinção essencial entre origem e finalidade ou utilidade, essencial à doutrina da vontade de poder, será retomada a propósito do direito, da justiça e do castigo.

### **6.3 A experiência humana da dor: em busca de um sentido**

A temática da dor e da crueldade ocupa um lugar de grande importância na obra de Nietzsche. Guardando estreita relação com os temas tratados neste capítulo, parece-nos importante abordá-la aqui, segundo três aspectos: a dor que se causa ao outro, a dor que se causa a si mesmo, a interpretação do sentido da dor.

Se a submissão do inimigo, a guerra, o castigo e outras maneiras de infligir dor a outrem são um passo constitutivo da pré-história do homem, também a constitui, de forma essencial, o infligir dor a si mesmo \_ essa característica singular do animal humano, resultante, segundo a *Genealogia*, da repressão dos instintos agressivos que gera a má consciência. Ainda, um outro aspecto relativo à experiência humana da dor é amplamente explorado, qual seja, a necessidade humana de dar um sentido ao sofrimento.

Em *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche defende a “inocência das más ações”: aquele que inflige dor a outrem, movido pelo prazer de aumentar o próprio poder, não tem como avaliar como será experimentada esta dor. “Alguma vez se sabe inteiramente quanto mal faz uma ação a um outro ser?” (HDH,104). Podemos apenas inferir essa dor por analogia, o que não nos permite de forma alguma apreender o seu grau, nem experimentar os efeitos que provoca naquele que a sofre. Dessa forma, nem a crueldade é reprovável como se pensa, nem é meritória a compaixão: quer causando um sofrimento, quer compadecendo-nos dele, referimo-nos a algo que não podemos verdadeiramente conhecer. Por outro lado, são frequentes as observações sobre o prazer na agressividade, que intensifica o sentimento de poder.

É essencial, entretanto, na abordagem de Nietzsche, a percepção de que a crueldade do homem pode voltar-se para ele próprio, assim promovendo igualmente a intensificação do sentimento de poder. Essa percepção tem como correlata uma outra, qual seja, a extraordinária plasticidade dos instintos quanto aos modos pelos quais podem obter satisfação ou descarga.

São bastante elucidativas a este respeito as passagens dedicadas à psicologia dos santos e ascetas, em *Humano, demasiadamente humano*. O homem pode tanto vingar-se

terrivelmente quanto refratar de forma igualmente terrível sua necessidade de vingança; o sacrifício de si mesmo pode satisfazê-lo tanto ou mais quanto o de outro: o que lhe importa, em qualquer caso é a descarga de sua emoção, a qual não tem como condição a satisfação do instinto através de seu objeto inicial. A descarga pode ser obtida tanto através da satisfação quanto do domínio do afeto intenso que impele a buscá-la; neste último caso, o que sucede, na verdade, “é a substituição de uma idéia pela outra, enquanto o ânimo mantém...seu mesmo nível” (HDH, 138).

O desafio de si mesmo presente em diferentes formas de ascese é destacado como uma forma singular de exercício do poder, pela qual alguns homens, na falta de outros objetos, recorrem à tiranização de partes do seu próprio ser (HDH, 137). Até mesmo a subordinação à vontade de um outro, ou a uma lei, é um meio poderoso de tornar-se senhor de si mesmo (HDH, 139); o mais extremo anseio de poder pode ser satisfeito ao travestir-se na mais extrema humilhação. Aquele que se auto-mortifica, ademais, adquire poder sobre os outros: impõe respeito e temor ao expor-se ao olhar de todos como um espetáculo terrível que faz tremer (HDH, 141). Finalmente, o estímulo doloroso é buscado como meio de escapar ao torpor e ao tédio, de tal forma que a tortura de si mesmo, a luta constante, a alternância de vitórias e derrotas, são formas de lutar contra a fadiga da própria vontade de viver (HDH, 140). Fazer com que o homem se sinta pecador é uma forma de estimular, vivificar a qualquer preço, diz Nietzsche, indicando a possibilidade do uso da dor como estimulante pelo sacerdote ascético, desenvolvida na Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral*.

“O homem tem autêntica volúpia em se violentar por exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma este algo tirânico” (HDH, 137), diz Nietzsche. Essa tiranização de si mesmo guarda estreita relação com a esfera da sexualidade, “numa espécie rara de volúpia à qual todas as outras estão atadas” (HDH, 142 ). O parentesco entre crueldade e volúpia, aproximadas pela religião, é frequentemente assinalado noutras passagens. A cadela sensualidade mendiga com bons modos um pedaço de espírito quando lhe negamos carne, observa mordazmente Zaratustra; a mórbida lascívia presente no sentimento de culpa, e nos modos pelos quais o estimula o sacerdote ascético, é ressaltada na *Genealogia da moral*.

Na moralidade do costume pré-histórica, de costumes estritos e severos, os atos do homem cruel reanimam a comunidade, dela afastando o temor e o excesso de cautela. A crueldade, “uma das mais velhas alegrias festivas da humanidade” (A, 18), encontra

vazão nas guerras, nos castigos, no escárnio do inimigo vencido, na hostilidade ao infrator dos costumes \_ mas também na dureza para consigo e no martírio voluntário. O tema da crueldade para com outrem, portanto, mais uma vez invoca o seu inverso. As privações e mortificações de uma vida austera são estimadas como virtude no seio da moralidade do costume. Dado o valor atribuído ao trato rigoroso de si mesmo, aqueles que transgridem os velhos costumes encontram alívio para o mal estar assim causado a si mesmos e à comunidade em formas diversas de auto-sacrifício. O jejum, a abstinência sexual, o exílio no deserto, a auto-tortura, eram maneiras pelas quais estes indivíduos reasseguravam-se da fé em si. A própria loucura, ou a simulação dela, torna-se um recurso para aliviar o remorso do portador de novas idéias, infundindo-lhe reverência e temor para consigo, e despertando nos demais os mesmos sentimentos (A, 14). Esses são passos necessários da mudança através da qual as novas idéias substituem gradativamente as velhas, movendo algo “no pântano dos velhos costumes”: os desviantes tornam-se pajés ou curandeiros, guias espirituais e legisladores, instituindo novos costumes e novas leis.

Além dessa análise da crueldade para com outrem ou para consigo, em *Aurora* desenvolve-se também uma constatação já presente em *Humano, demasiadamente humano*, qual seja, o fato de que os instintos podem descarregar-se e obter algum grau de satisfação através de diferentes e contraditórias maneiras.<sup>60</sup> Contudo, a existência de uma pluralidade de maneiras para enfrentar a força de um instinto dado não significa que o querer fazê-lo, ou até mesmo escolher por qual dessas maneiras o faremos, esteja em nosso poder; não é, como nos parece, o nosso intelecto que se opõe a ele, e sim um outro impulso, seu rival, do qual muitas vezes não temos sequer consciência (A, 109). Não só os instintos conflitam entre si, à revelia do intelecto, como recebem valorações diferentes, que não são intrínsecas a eles próprios, e sim resultantes da interpretação vigente numa determinada moral; da mesma forma, o prazer ou desprazer que causam variam conforme essa interpretação, de tal forma que um mesmo instinto pode acompanhar-se tanto do sentimento penoso da covardia, quanto do sentimento agradável da humildade (A, 38).

---

<sup>60</sup> Nietzsche elenca vários modos pelos quais se podem combater a veemência de um impulso: evitar as ocasiões de satisfazê-lo, até extinguir sua força; satisfazê-lo de forma estritamente regular, ganhando intervalos nos quais não se sente seu incômodo; satisfazê-lo desenfreadamente, até a saciedade e o nojo; ligar sua satisfação a um pensamento doloroso, a tal ponto que esta satisfação venha por si mesma a causar dor; deslocar a energia que lhe é própria para um trabalho exaustivo; oprimir a organização física e

Ao abordar essas reflexões sobre a dor e a crueldade, vimos como, segundo Nietzsche, os instintos agressivos e sexuais do homem se entrelaçam, combatem-se uns aos outros, voltam-se contra eles próprios, obtêm modos diferentes de gratificação e descarga, produzem de maneiras diversas dor e prazer. Entretanto, há ainda uma outra e importante vertente pela qual Nietzsche aborda o sofrimento do homem, seja o que impõe a outrem, seja o que impõe a si mesmo, seja aquele que lhe é imposto pela natureza: a necessidade de dar-lhe um sentido. “O que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido” (GM, II, 7).

Ao referir-se à antiga interpretação do sofrimento humano como espetáculo para a distração divina, o filósofo atribui a invenção mesma dos deuses à necessidade de fazer desaparecer do mundo o sofrimento oculto e não testemunhado: “É justificado todo mal cuja visão distrai um deus” (GM, II, 7). Até mesmo a invenção humana do livre arbítrio, ironiza Nietzsche, é uma forma de distrair esses divinos espectadores, que acabariam por enfadar-se de um mundo regido por um espírito determinismo.

Na vigência da moralidade do costume, supõe-se que agradam aos deuses os sacrifícios cruéis, inclusive os auto-sacrifícios. O rigor da vida que se impõem os indivíduos representa uma virtude que faz a comunidade cheirar bem junto aos deuses (A,18); também as terríveis formas de martírio voluntário visam apaziguar as divindades. A interpretação cristã da existência vem refinar as formas desse sofrimento auto-imposto, como argumenta exaustivamente Nietzsche, desde a abordagem da psicologia dos santos, em *Humano, demasiadamente humano*, até a descrição dos meios empregados pelo sacerdote ascético para lidar com o sofrimento e com a exaustão da vida, na *Genealogia da moral*.

Esse refinamento consiste, sobretudo, na criação e na intensificação crescente do sentimento de culpa. As tentativas do homem para atribuir uma causa ao seu sofrimento caminham no sentido de uma culpabilização crescente: primeiro, o homem vê em todo infortúnio uma coisa pela qual deve fazer o outro sofrer; depois, um castigo, finalmente, um meio de livrar-se da culpa (A, 15). Causa e efeito são entendidos como causa e punição, de tal forma que as causas tornam-se pecadoras, e as consequências algozes. Dessa maneira, cria-se um círculo vicioso pelo qual o sofrimento, inicialmente evitado, torna-se procurado. Como dirá Nietzsche na *Genealogia da moral*, a vitória do

sacerdote ascético é assegurada quando o homem, já não se queixa da dor, e sim anseia por ela, pedindo por *mais* dor (GM, III, 20)<sup>61</sup>.

Se os instintos sexuais ou agressivos podem satisfazer-se tanto de um determinado modo como de modo inverso, tanto pela satisfação direta ou substitutiva, não é indiferente, todavia, para os fins de aprimoramento da cultura ou do indivíduo, a forma pela qual encontram descarga. Por um lado, a satisfação direta e imediata do instinto seria incompatível com as organizações sociais humanas. Por outro, as inversões e substituições do seu modo primitivo de satisfação vêm conduzindo, segundo Nietzsche, a uma tirânica desnaturalização do homem.

Cabe indagar como pensa o filósofo, ou que indícios nos dá a este respeito, quanto a outras possibilidades de lidar com a dor. Não se trata, obviamente, de uma busca do prazer a todo custo, nem da proteção temerosa contra todo sofrimento: afinal, prazer e desprazer se misturam e se intercambiam no jogo dos instintos, sendo impossível reduzir a atividade humana à procura do primeiro e à evitação do segundo. Um problema importante parece residir no fato de que o homem, às voltas com esse complexo jogo pulsional sobre o qual não detém nenhum controle consciente, insiste todavia em acreditar-se livre e responsável \_ e assim, culpabiliza a si mesmo, os outros homens e o devir. O que significaria reconquistar a inocência tanto na felicidade quanto na dor, dando-lhes novo sentido?

A dor causada ao homem pelas forças da natureza, inclusive da sua própria, que não se pode evitar ou contornar, torna-se insuportável quando sofrida em estado bruto. O que reprova Nietzsche não é a busca de sentido para a dor em si mesma, e sim a direção que lhe imprimiu o ideal ascético, refinando e multiplicando infinitamente o sofrimento humano. Essa direção não sendo dada, não se encontrando inscrita no universo, foi preciso inventá-la; ora, se o fizemos de uma certa maneira, poderíamos, em princípio ao menos, também experimentar uma outra, diferente ou mesmo oposta.

O homem, que hoje conhece as mais requintadas formas de infligir sofrimento a si e aos demais, tornou-se, segundo Nietzsche, amolecido e pouco viril. Para recuperar sua força, esses instintos agressivos necessitariam encontrar formas de sublimação ativas, sem o caráter sub-reptício e mendaz daquelas que lhe oferece o ideal ascético. A ideia

---

<sup>61</sup> Dessa forma, nosso planeta, visto de um astro distante, deve parecer “a estrela ascética por excelência, um canto de criaturas que jamais se livram de um profundo desgosto de si, da terra, de toda a vida, e que a si mesmas infligem o máximo de dor possível, por prazer em infligir dor \_ provavelmente o seu único prazer” (GM, III, 11).

mesma de adestramento do homem tampouco pode ser dispensada, e talvez nem mesmo se possa retirar da dor o papel que aí desempenha. Da mesma forma, toda auto-disciplina acarreta uma dimensão dolorosa. No pensamento de Nietzsche, não há uma negação da dureza para consigo ou com os outros; a “grande saúde” não se obtém no repouso nem visa atingi-lo, comportando risco e sofrimento. Se a extraordinária plasticidade dos instintos do homem permitiu seu direcionamento para estranhas e mórbidas formas de satisfação, afastando-os das formas primitivas, seria preciso dar-lhes outro endereço. Como seria possível adestrar \_ a si mesmo ou a outrem \_ sem amansar, envergonhar, tornar inofensivo?

O exame das formas pelas quais regulam os homens suas relações, através do direito e da justiça, ajuda-nos nesta reflexão.

#### 6.4 O direito e a justiça: um instável equilíbrio

É bem conhecida a ideia da justiça como equilíbrio, figurada pela deusa de olhos vendados com a balança nas mãos. Contudo, esse equilíbrio, em Nietzsche, é pensado de uma outra maneira, segundo os embates da vontade de poder.

Já examinamos, no primeiro capítulo, como a justiça adquire um valor crescente na história dos gregos, substituindo, ao menos parcialmente, a *arete* da coragem e da destreza. Vimos também como, diante da problematização do conceito pelos sofistas, a filosofia socrático-platônica procura fundamentá-lo, fazendo-o derivar de uma ordem inerente aos cosmos. Aqui se encontra presente a ideia de equilíbrio, no sentido de harmonia e adequação.

Contudo, a forma de pensar o equilíbrio em causa na justiça é buscada por Nietzsche num terreno bem diferente: em Tucídides, cujo realismo lhe parece bem mais corajoso que o idealismo de Platão (CI, X, 20). Em *Humano, demasiadamente humano*, Nietzsche relembra e endossa a concepção do historiador grego: a justiça tem origem quando não existe preponderância reconhecível entre as partes em disputa, tornando-se preferível o acordo ao combate.

Em sua aparente simplicidade, essa concepção desloca a idéia da justiça do âmbito de um acordo ou adequação referido a um terceiro termo exterior ao conflito, a alguma espécie de juízo universal, para situá-la no equilíbrio obtido no interior do conflito mesmo, e através dele. As regras que se instauram a partir daí não provêm de nenhuma

ordenação ou hierarquia previamente existentes, mas resultam de um acordo tornado necessário pela equivalência entre as forças em combate, podendo ser a qualquer momento subvertido quando um dos lados conquistar predominância. Pode-se aplicar a essa figura o caráter anti-teleológico dos embates das vontades de poder.

Mais adiante, ao referir-se ao homem poderoso que funda o Estado ao subjugar os mais fracos, Nietzsche observa que ele tem o direito de fazê-lo, muito simplesmente porque não há direito que o possa impedir (HDH, 99) \_ como não há, acrescentamos, nenhuma forma de ordenação vigente entre os mais fracos que a nova ordem instituída a partir do seu assujeitamento não venha substituir e suplantar. Por conseguinte, não há conquista de direito que não se faça preceder pelo exercício de um poder.

Em um aforismo de *O andarilho e sua sombra*, intitulado justamente *O princípio do equilíbrio*, Nietzsche recusa qualquer distinção moral essencial entre o comerciante e o pirata. Tal distinção igualmente inexistente entre o salteador e o poderoso que dele defende a comunidade; a diferença reside apenas em que, na promessa do segundo de manter o equilíbrio com relação ao primeiro, os fracos vêem uma possibilidade de viver de forma mais pacífica e regular. Eles não se submetem nem a um nem a outro se fossem fortes o bastante para enfrentá-los; não o sendo, organizam-se em comunidade para obter em relação a eles ao menos um equilíbrio de forças. Nesse sentido, e não naquele de uma ordenação moral, reafirma Nietzsche: “Equilíbrio é a base da justiça”.

A mesma ideia é retomada em *Aurora*: “Onde o direito predomina, um certo estado e grau de poder é mantido” (A, 122). Nossos direitos cessam quando se abala o nosso poder, e, quando nosso poder cresce, diminuem os direitos dos outros sobre nós, segundo configurações sempre instáveis, sem relação com uma suposta ordem exterior a elas nas quais se poderiam inspirar, ou que deveriam fazer cumprir.

Em diversas passagens, as relações entre vingança e justiça são examinadas. A vingança cega, instintiva, pessoal, pertence a um estado primitivo da cultura, sendo pouco a pouco regradada pelo recurso às leis e à instituição do castigo. Até mesmo formas antigas de represália, como aquela expressa na lei de Talião, “olho por olho, dente por dente”, visam restaurar um equilíbrio já conquistado que o agravo inicial prejudicou, encontrando-se num estágio evolutivamente superior àquele em que se pratica a “vingança de cego amargor”.

A concepção nietzscheana da justiça opõe-se àquelas que tentam buscar sua origem na vingança, ou encontrar uma relação consubstancial entre ambas, tal como se lê na *Genealogia da moral*. Ao pensar assim, ele nos diz, somos levados a situar a justiça no âmbito dos sentimentos reativos, ou seja, do ressentimento, quando este seria, justamente, o último terreno conquistado por ela. “Em toda parte onde se exerce...a justiça, vemos um poder mais forte, que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a eles subordinados, ao fluxo insensato do ressentimento”, opondo aos sentimentos de rancor a instituição da lei. Isso não significa que a lei seja mais justa do que esses sentimentos; ela os subordina a si não por possuir um valor moral intrinsecamente maior, e sim por meio da coerção e da autoridade \_ exercidas, porém, ativa e não reativamente. Nietzsche faz derivar a instituição da justiça daquelas mesmas forças ativas e plásticas que levam os conquistadores a instituir violentamente o Estado. A exigência e a administração do direito pertencem à esfera dos homens ativos e agressivos, numa etapa já mais avançada da cultura (GM, II, 11).

Aqui, a doutrina da vontade de poder é mais uma invocada, como o será ainda a propósito do castigo, permitindo a Nietzsche desenvolver e refinar o equilíbrio em causa na justiça. Desprovida, como vimos, de qualquer feição teleológica, a vontade de poder não atua visando aplicar uma ordenação prévia; produz, em seus embates, ordenações provisórias, parciais, instáveis, que reinterpretemos, *a posteriori*, como a ordenação e a finalidade mesma das coisas. O que chamamos de direito é apenas um equilíbrio obtido dessa maneira. “A finalidade no direito é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito.” Por conseguinte, não há uma ordem de direito concebida como geral e soberana, que viria a excluir enfim toda luta; os estados de direito não são senão estados de exceção, ou seja, “restrições parciais da vontade de vida que visa o poder”, numa luta incessante para criar maiores unidades de poder (GM, II, 11).

A vingança, como a gratidão, requer poder e força para a retribuição, sendo prerrogativa daqueles que podem dominar e impor; por outro lado, é a impotência de vingar-se que leva os fracos à apologia do perdão. Portanto, não se trata de condenar a vingança, ou qualquer outro impulso agressivo do homem, em nome da concórdia e da paz. Trata-se, primeiramente, de fazer ver que a vingança bruta, imediata, reflexa, seria incompatível com a manutenção e o avanço da organização social, requerendo, portanto, alguma regulação que a impeça de exercer-se desta maneira; é próprio da comunidade que cresce em poder impedir a livre descarga da ira coletiva sobre o malfeitor, protegendo-os, em especial, daqueles a quem prejudicou diretamente (GM, II, 10). Em

segundo lugar, trata-se de apontar o caráter insidioso, essencialmente reativo, daquela vingança que se encontra na origem da moral do ressentimento, relacionando-se à impossibilidade da descarga do afeto através da ação (GM, I, 10).

Uma tal vingança visa, ademais, alçar-se à esfera dos valores mais elevados, ao pretender conter em si a origem da justiça. Em primeiro lugar, a moral do ressentimento, no cristianismo, acaba por transmutar o prazer da vingança em justiça eterna \_ veja-se a longa citação de Tertuliano feita por Nietzsche no parágrafo 15 da Primeira Dissertação, ao descrever o gozo dos eleitos na contemplação dos condenados ao inferno. Em segundo lugar, o filósofo denuncia o caráter essencialmente vingativo na origem das idéias modernas: segundo Zaratustra, o que os “pregadores da igualdade” chamam de justiça é, precisamente, que o mundo seja varrido pelos temporais da sua vingança (Z, II, *Das tarântulas*). Em terceiro, a vingança concebida nesse solo reativo aplica-se a uma irremissível condenação do devir: seu espírito nos aprisiona ao passado, ao supor que onde havia sofrimento deveria sempre haver castigo (Z, II, *Da redenção*).

Tanto os valores religiosos de abnegação e humildade quanto os valores políticos de igualdade parecem a Nietzsche, pois, caracterizar-se por uma origem rancorosamente vingativa, fundados numa básica insatisfação consigo, num impossível querer ser outro. Essa idéia encontra sua clara formulação na Primeira Dissertação da *Genealogia*, onde o ressentimento é examinado detidamente enquanto um criador de valores, ou antes, como um “mau” criador, associado ao declínio fisiológico e à *décadence*. É próprio dele a inversão do olhar que estabelece valores, a necessidade de dirigir-se para fora e não para si mesmo, de um não que precede o sim, de uma reação no lugar da ação; concebe o inimigo como mau, faz do mau justamente o bom da outra moral como conceito básico a partir do qual elabora a imagem do bom, ele mesmo (GM, I, 10). Daí a transvaloração de valores que faz da fraqueza mérito, da submissão, obediência, do ter de esperar, paciência, do não poder vingar-se, perdão. Aqui, ilustra-se claramente a crítica examinada mais acima à concepção da origem da justiça na vingança.

A igualdade de direitos representaria um valor concebido no solo do ressentimento. Não só os homens não são iguais, diz Zaratustra, como tampouco devem tornar-se iguais. Abordaremos, no próximo capítulo, a exigência do *pathos* da distância feita pelo ideal do “espírito livre”. Contudo, assim como o indivíduo não pode retroceder a formas primitivas de satisfação dos instintos, tampouco a cultura poderia retornar às formas

violentas e cruas de dominação pelas quais se instituíram as primitivas formas de equilíbrio. Da mesma forma, não se trata da defesa da primazia da força bruta, pela dominação grosseira dos mais fortes sobre os mais fracos. O que Nietzsche nos faz levar em conta é que todas as nossas concepções humanitárias sobre a igualdade de direitos associam-se a uma tentativa de mascarar os conflitos inerentes a toda forma de justiça.

Contudo, se podemos acompanhar e compreender esta crítica de Nietzsche, não é tão simples reunir e articular em sua obra os elementos de uma concepção positiva de justiça na cultura.

A lei, na concepção de Nietzsche, nada mais faz senão declarar o que é permitido aos olhos daqueles que a instituem. Todavia, se esses ou aqueles dos seus ditames são determinados pelas reivindicações de poder daqueles que as impõem, nada tendo em si mesmos de inalteravelmente verdadeiro ou sagrado, a imposição de leis é necessária ao avanço da cultura.

O valor da justiça estaria relacionado à atividade. “Ser justo é sempre uma atitude positiva...O homem ativo, violento, excessivo, está sempre mais próximo da justiça que o homem reativo”. O homem justo, nesse sentido, possui “uma elevada e profunda objetividade”, não perturbada pela injúria pessoal, ou pela necessidade de avaliar de modo falso e parcial, como faz o homem reativo (GM, II, 11). Como interpretar esta passagem, se a lei, como vimos, é necessariamente parcial, atendendo às reivindicações de poder que obtêm predomínio? Tomar a lei como neutra e isenta significaria conceber o equilíbrio que ela institui como ditado por um termo exterior ao conflito. Por conseguinte, a “elevada objetividade” não pode ser pensada como neutralidade, como um fora ou acima de qualquer perspectiva, e sim, como uma perspectiva mais ampla, da qual se descortinam múltiplos ângulos, possibilitada por um certo alinhamento das vontades de poder em conflito. Apenas a atividade propicia tal perspectiva; a reatividade distorce e estreita a visão, buscando vencer o combate pela negação do combate mesmo, ao definir o seu arbítrio por valores exteriores a ele.

A genealogia nietzscheana do direito e da justiça, entretantes, ressalta o caráter essencialmente reativo da doutrina do livre arbítrio, impondo ao homem o “impossível querer ser outro” característico da moral do ressentimento.

## 6.5 O castigo

Em diversos momentos, Nietzsche critica as práticas do castigo que buscam fundamentar-se numa concepção transcendente de justiça. Sua crítica tem como alvo a doutrina da liberdade da vontade, que justifica o castigo pela imputação da responsabilidade moral: assim, já em *Humano, demasiadamente humano*, rejeita a justiça premiadora e punitiva, que pressupõe a liberdade da vontade, e, portanto, a não necessidade das ações humanas.

Em *Aurora*, sustentando que a punição, tal como a exercemos, mancha mais que o crime, compara a balanças de merceeiros nossas leis penais, que contrabalançam culpa e pena. Contudo, não se trata apenas de denunciar as formas judiciais das penalidades, e sim a profunda infiltração da idéia de punir em nosso pensamento, de tal forma que rancor e vingança inspiram a busca de culpados e a imposição de castigos. O mundo se encontra infestado pela erva daninha da punição \_ e não apenas nas conseqüências da nossa forma de agir, sublinha Nietzsche. O filósofo não se preocupa, pois, apenas com os efeitos psicológicos e sociais do castigo, mas com o seu insidioso infiltramento na nossa imagem mesma do devir: a “infame arte interpretativa do conceito de punição” priva da inocência a “pura casualidade do acontecer” (A, 13).

“Ninguém acusa sem o pensamento oculto do castigo e da vingança \_ mesmo quando acusa seu destino, a si próprio” (OD, 78). Zaratustra aconselha: “Suspeitai de todo aquele em quem é poderoso o pendor para punir” (Z, II, *Das tarântulas*). Nietzsche reafirma essa suspeita, relacionando-a, no *Crepúsculo dos ídolos*, à doutrina da liberdade da vontade. Ali, após desenvolver a crítica à liberdade da vontade como um dos “quatro grandes erros” da razão, já examinada no item 5.3, sustentará: “A doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de querer achar culpado”. Portanto, toda forma de responsabilização é atribuição de culpa e castigo: “Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto do querer julgar e punir que aí busca”. Nietzsche, ao longo de toda sua obra, manifesta uma aguda aversão aos efeitos, que lhe parecem terríveis, dessa interpretação.

Embora o tema do castigo surja em passagens diversas da obra nietzschiana, a abordagem mais sistemática de sua origem será encontrada na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*. A ideia do castigo como privação das vantagens da comunidade já fora expressa em *O andarilho e sua sombra*: a comunidade devolve o infrator ao estado selvagem do qual até então o protegera, de tal forma que toda espécie de

hostilidades e abusos se possam abater sobre ele (AS, 22). Agora, porém, aí se introduz a relação básica entre credor e devedor: o infrator (*Brecher*) é aquele que quebra (*brechen*) a palavra, o contrato que o ligava à comunidade, ou seja, é um devedor que atenta contra o credor (GM, II, 9)<sup>62</sup>.

Para quebrar a palavra, é preciso tê-la antes empenhado \_ o que coloca em questão a promessa, e a necessidade de uma memória para que se possa prometer. Com esse tema, Nietzsche inicia a Segunda Dissertação. O homem deve criar para si uma memória, concebida como uma memória da vontade: trata-se de um “prosseguir-querendo o já querido”, como uma forma de dispor do futuro que lhe permita prometer. Para tal, deve aprender a antecipar o distante como presente, a prever e confiar, tornando-se, também ele, previsível e confiável, através do trabalho da moralidade do costume.

Embora o emprego da dor no adestramento realizado pela moralidade do costume seja abordado em *Aurora*, na *Genealogia* o infligir dor é examinado também em relação com a necessidade de criar uma memória. “Apenas o que não cessa de causar dor fica na memória...Os mais horrendos sacrificios e penhores..., as mais repugnantes mutilações, ...os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos...\_ tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemotécnica” (GM, II, 3).

Também aqui se introduz o tema da relação credor-devedor, como a forma básica de relação entre os homens: daí retiraria sua força a ideia da equivalência entre dano e dor, segundo a qual qualquer dano pode ser compensado com a dor de seu causador. As formas básicas de compra, venda e troca, justamente, exigem promessas, nas quais o credor empenha algo de sua pessoa, a começar pelo próprio corpo (GM, II, 4). Nietzsche observa “a estranha lógica dessa forma de compensação”: oferecer ao credor, em troca da vantagem que perdeu pelo dano sofrido, reparação e recompensa através de uma espécie de satisfação íntima, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire.*” (GM, II, 5). Esse prazer é tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na hierarquia social, pois assim participa de um direito dos senhores, aquele que lhes permite maltratar ou ver maltratado um inferior. Assim, o castigo representa não só um convite, mas um direito à crueldade (GM, II, 5).

O filósofo ironiza, pois, em planos diferentes, tanto as concepções que derivam moralidade e justiça de alguma coisa de elevado e sublime no homem, como a crítica

<sup>62</sup> Nietzsche não nos diz de onde retira a hipótese segundo a qual a relação credor-devedor é a forma básica de relação social \_ aliás, não se refere tampouco à origem de qualquer uma das singulares ideias da *Genealogia da moral*.

insuficiente que lhes fazem os genealogistas da moral ao remontá-las a alguma espécie de utilidade. Ao alicerçá-las no “conceito muito material de dívida” e nas operações do comércio, faz ver o que há de prosaico e mesquinho em sua origem. Ao mostrar que a compensação do dano se obtém através do prazer em fazer sofrer, mostra também que o credor aí nada obtém de propriamente útil, e sim uma intensificação de seu sentimento de poder. Destaca, sobretudo “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ”coisas boas” (GM, II, 3), deixando “um certo odor de sangue e tortura” nas nossas formas mais elevadas de moralidade.

Importa ressaltar que, segundo essa leitura, o homem é punido muito antes de ser considerado culpado. “Durante o mais largo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, não pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado \_ e sim...por raiva devida a um dano sofrido.” Embora a prática do castigo seja necessária para a constituição da má consciência \_ pois representa, como veremos, um dos principais recursos do Estado emergente para impedir a satisfação dos instintos agressivos \_ a pena não pressupõe a culpa. O que parece essencial a Nietzsche na genealogia do castigo é que, em sua origem, faltava-lhe completamente a característica que hoje julgamos ser-lhe constitutiva, qual seja, a ideia de que o criminoso merece castigo porque agiu de uma determinada maneira, quando poderia ter agido de outra. A constituição do conceito de vontade, como vimos no primeiro capítulo, vem consolidar fortemente a atribuição de culpa.

Não se deve deslocar para o início algo que surgiu no fim, insiste Nietzsche. “O pensamento agora tão óbvio...que teve de servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual o criminoso merece castigo porque “poderia ter agido de outro modo” é, na verdade, uma forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humano” (GM, II, 4). A possibilidade de agir dessa maneira e não de outra, ou, ainda, de ser assim ou de ser outro, implica, como ele nos faz ver em diversas passagens, na suposição de uma vontade livre, que não só justifica o castigo, como explica o remorso: como vimos na citação acima, atribuímos a ela a origem do nosso próprio sentimento de justiça, desta forma situando a origem da justiça no âmbito do ressentimento.

Aplicando à genealogia do castigo os princípios da doutrina da vontade de poder que examinamos no item 6.2, Nietzsche critica ainda uma vez os “genealogistas da moral”, por colocarem como causa ou origem do castigo uma suposta finalidade que nele descobrem, seja a vingança, seja a intimidação. Como vimos, há que não

confundir, diz Nietzsche \_ e este é um aspecto fundamental em seu método \_ entre a origem e a finalidade do castigo. Embora seja duradoura a sequência de procedimentos no castigo, são fluidos os seus sentidos e fins. O procedimento não foi inventado para castigar, assim como a mão não foi criada para agarrar; por conseguinte, deve ser anterior à sua utilização no castigo, que nele se introduz posteriormente, oferecendo-lhe nova interpretação (GM, II, 13).

Por outro lado, o que é fluido, ou seja, o conceito mesmo de castigo, não apresenta um único sentido, mas toda uma síntese de sentidos, tanto mais mutável quanto mais se retrocede na história do conceito. Assim, o elemento da intimidação num dado momento predomina sobre outros, a ponto de parecer suprimi-los; num outro momento, porém, é outro elemento, como a vingança, que se torna predominante. Nietzsche elenca uma série de sentidos do castigo: neutralização e impedimento de novos danos; pagamento de um dano; isolamento de uma perturbação para que não se propague; segregação de um elemento que degenera; ultraje de um inimigo vencido; criação de memória, e vários outros. Esses diferentes sentidos se reordenam e se reconfiguram; entretanto, não há nenhum que se encontraria na origem, do qual pudéssemos fazer derivar todos os outros(GM, II, 13)<sup>63</sup>.

Contudo, dessa relação necessariamente incompleta das diferentes utilidades do castigo, deve-se subtrair justamente aquela que a consciência popular considera a mais essencial: o castigo despertaria o sentimento de culpa. Já em *Aurora*, Nietzsche observara que o criminoso descoberto sofre com a vergonha, com o dissabor por uma estupidez ou com a privação da vida habitual, de tal forma que nas prisões raramente se encontra o remorso, mas antes a nostalgia do crime (A, 366). Aqui, volta a referir-se à raridade do remorso entre os prisioneiros e criminosos. O castigo não favorece, e sim detém, o desenvolvimento do sentimento de culpa naqueles que o sofrem: torna frio, endurece, faz o criminoso perguntar-se não por quê agiu contra a lei, mas por quê o fez de tal maneira que se deixou descobrir e capturar. Por muito tempo, portanto, nem aqueles que infligem o castigo conhecem a atribuição de culpa, nem aqueles que o sofrem conhecem o sentimento de culpa. Os primeiros não tinham consciência de estar lidando com um culpado, e sim com um causador de danos, “um irresponsável

---

<sup>63</sup> Nietzsche já empreendera, em *O andarilho e sua sombra*, uma abordagem semelhante da noção de vingança; opondo-se à atribuição de uma única raiz conceitual a essa palavra, “como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas”, faz ver seus múltiplos sentidos de defesa, auto-preservação, reparação \_ “a vingança é ora isso, ora aquilo, ora algo bastante composto” (AS, 33).

fragmento do destino”; os segundos, a título de “aflição interior”, não experimentam senão aquela que se abate sobre alguém pelo surgimento súbito de algo imprevisto, como um terrível evento natural (GM, II, 4).

Entretanto, se então se podia ainda conceber alguma espécie de reparação para o dano, e, portanto, um pagamento da dívida, a constituição da má consciência e do sentimento de culpa, ao entrelaçar-se com o castigo, há de gerar uma crescente incomensurabilidade entre culpa e pena. Destarte, a crescente culpabilização do homem, tomando o castigo a seu serviço, busca fundamentá-lo numa idéia de justiça ancorada na moral do ressentimento, que há de puni-lo sempre e mais.

Nietzsche faz algumas reflexões sobre o que poderia ser o castigo em formas mais elevadas de cultura. Assim como já não nos vingamos dos enfermos por viverem às custas da energia dos sãos, como se fazia em estágios mais grosseiros de cultura, considerando todo doente culpado, estágios superiores da evolução cultural deveriam permitir-nos considerar todo culpado um doente. Assim deveríamos tratá-lo, seja propiciando-lhe mudança de ar ou de companhia, seja indicando-lhe formas de reparar o dano feito. Em todos os casos, trata-se de livrá-lo do remorso, assim como de negar vazão ao instinto de vingança presente em nossas leis penais (A, 200).

Talvez seja possível ousar medir a saúde de uma sociedade pelo número de parasitas que pode suportar, ali diz Nietzsche, antecipando a idéia de uma auto-supressão da justiça, exposta na *Genealogia da moral*: se as leis penais são mais duras nas sociedades mais frágeis e expostas ao perigo, o crescimento do poder e da consciência de si de uma comunidade torna-a mais suave. Portanto, “não é inconcebível uma sociedade com tal consciência de poder que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar impune seus ofensores”. Destarte, a justiça, tendo inicialmente considerado que tudo tem de ser pago, acabaria por fazer vista grossa aos insolventes \_ e assim terminaria por suprimir-se a si mesma (GM, II, 10).

Numa outra passagem, entretanto, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche denuncia o amolecimento doentio de uma humanidade que não suporta mais nenhum rigor, nem mesmo na justiça, e perturba-se diante da idéia do castigo: “Para que castigar? Não basta torná-lo inofensivo?” Esta seria uma das faces da moral do temor levada às suas conseqüências, em seu desejo de que algum dia não haja mais nada a temer (ABM, 201). Portanto, pode-se dizer, o que preocupa Nietzsche, em sua análise do castigo, não

é essencialmente a maior ou menor severidade com que uma dada sociedade o efetue, mas sim o fato de que a “arte interpretativa da punição” se tenha infiltrado em nosso pensamento, enfraquecendo-nos a tal ponto que pode tornar-se possível, paradoxalmente, minimizar ou dispensar o procedimento do castigo enquanto tal.

Concebendo algumas formas que o castigo poderia assumir em outras formas de organização social, Nietzsche sempre examina a questão na perspectiva do indivíduo que infringiu a lei. O julgamento do próprio criminoso sobre si e seu ato deveria ser levado em conta, ainda nas formas mais severas de tratamento a ele oferecidos: é o que se exprime na ideia de que ele próprio poderia considerar necessário uma custódia para proteger-se de um instinto que não consegue dominar, ou mesmo de colocar para aquele “que se torna um horror para si mesmo” a possibilidade de suicídio (A, 200). Pode-se imaginar um estado de coisas no qual o malfeitor se castigue a si mesmo, assim exercendo o poder de legislador (A, 187) \_ de tal forma que o castigo, nas palavras de Zarathustra, torne-se um direito e uma honra para o transgressor.

Contudo, essa “legislação do futuro”, na qual o indivíduo se curvaria apenas à lei que ele próprio fez, seria reservada apenas àquele que realmente possui a si mesmo, tendo, portanto, o privilégio de perdoar-se e castigar-se, assim como o de transferi-lo a qualquer outro (A, 437). Essa posse de si, exigindo “uma dura e elevada responsabilidade para consigo” (ABM, 201), é uma rara e difícil conquista: muitos poucos poderiam, afirmando a própria lei, decidir das consequências de seu ato.

## 6.6 Culpa e má consciência

No parágrafo 8 da Segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche faz a primeira menção à origem do sentimento de culpa: o grande conceito moral de culpa teria tido sua origem no conceito muito material de dívida \_ a mesma palavra em alemão, *Schuld*, designa dívida e culpa \_ surgindo do sentimento de obrigação pessoal na primordial relação entre credor e devedor. Contudo, apenas mais adiante, no parágrafo 16, após ter se detido longamente na temática do castigo, é que apresenta, a título de “primeira e provisória expressão”, a sua hipótese sobre a origem da má consciência.

Seu nascimento relaciona-se ao encerramento do homem “no âmbito da sociedade e

da paz”, ou seja, dá-se pela inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, através da intervenção violenta de conquistadores mais fortes e organizados. A liberdade instintiva é incompatível com a nova forma de organização. Assim, a gênese da má consciência relaciona-se à prevalência da consciência mesma na organização psíquica do homem: ao invés dos “impulsos reguladores e inconscientemente certos” que o orientavam, é o seu órgão mais frágil que guia-o agora (GM, 2, 16).

Entretanto, a exigência dos velhos instintos não cessa: não sendo possível satisfazê-los, é preciso apaziguá-los de outra maneira \_ através de gratificações subterrâneas, que implicam numa inversão da direção da crueldade. Portanto, o fenômeno da crueldade para consigo, sobre o qual já vimos deter-se Nietzsche em numerosas passagens, é remontado agora à origem da má consciência, e, por conseguinte, da própria alma ou mundo interior. “Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro \_ isso é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma” (GM, II, 16).

Como se efetuam, contudo, tal inibição da descarga e a mudança na direção dos instintos? São atribuídas aos bastiões com que o Estado se protegia deles \_ dentre os quais, sobretudo, os castigos. Se até então fora descrito o emprego da dor como mnemotécnica para constituir a memória da vontade, Nietzsche se referira sobretudo aos castigos cruéis recebidos dos outros homens. Esses, entretanto, são necessários, mas não suficientes: devem conduzir a um ponto em que o homem se torna esse estranho animal que se castiga a si mesmo. Sem inimigos e resistências, fechado “numa opressiva estreiteza e regularidades de costumes, “esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente...que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura...\_...esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência” (GM, II, 16).

Nietzsche sublinha, nessa mudança, o significado de adoecimento e o caráter de ruptura. Para ilustrar o seu impacto visceral sobre o animal homem, ele a compara ao que deve ter sucedido aos animais aquáticos quando tiveram de caminhar sobre a terra, passando a carregar o próprio peso. Tratando-se de um salto, uma fatalidade inevitável, a mudança não foi gradual nem voluntária, e sim violenta: contra o sentimentalismo que faz o Estado nascer de um contrato, Nietzsche o deriva de uma implacável tirania pela qual uma raça de conquistadores lança-se sobre uma população ainda informe e nômade para moldá-la à sua maneira (GM, II, 17).

Contudo, apesar de tal violência, o essencial da atuação do “bando de bestas louras”, consiste, como na arte, em dar forma, através de forças ativas: “Sua obra consiste instintivamente em criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas”. Estes “organizadores natos” criam uma estrutura de domínio...na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um sentido com relação ao todo”. Embora desconhecêssemos responsabilidade e culpa, e, portanto, também a má consciência, esta não teria nascido sem o movimento pelo qual eliminam ou tornam latente um enorme *quantum* de instinto de liberdade (GM, II, 17).

Nietzsche passa a mostrar-nos a dívida tão imaginária quanto impagável que o homem contrai a partir de então. Primeiramente, a relação entre o credor e o devedor se introduz na relação entre os vivos e os seus antepassados: atribuindo sua subsistência às realizações destes, a comunidade reconhece para com eles uma dívida que não cessa de crescer, pois nunca parece possível dar-lhes o bastante em sacrifícios e homenagens. O medo do poder dos ancestrais e a consciência de ter dívidas para com eles crescem proporcionalmente ao crescimento do poder da estirpe, que acaba por transfigurá-los em deuses. A consciência dessas dívidas para com a divindade, longe de extinguir-se com o declínio das formas tribais de organização comunitária, é a herança recebida e refinada pelas novas formas de organização, sobretudo a partir do monoteísmo. O sentimento de culpa cresce durante milênios, e o faz tanto mais quanto mais se eleva e se universaliza o conceito de Deus \_ de tal forma que “o advento do Deus cristão, o Deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de consciência de culpa” (GM, II, 20). A moralização dos conceitos de culpa e dever fecha qualquer perspectiva de quitação da dívida: com a impossibilidade de pagá-la, concebe-se a impossibilidade de penitência, ou seja, o castigo eterno. É característica do processo a crescente incomensurabilidade da culpa e do castigo. “Há uma espécie de loucura da vontade nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a vontade do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua vontade de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa” (GM, II, 22).

Finalmente, a má consciência volta-se contra o próprio credor: o começo e o ancestral da espécie humana passam a ser amaldiçoados na figura de Adão, na demonização da natureza, chegando ao “expediente paradoxal e horrível”, todavia gerador de um momentâneo alívio, em que o credor se sacrifica por seu devedor: o próprio Deus paga-se a si mesmo, ao sacrificar-se pela culpa dos homens (GM, II, 21).

Vimos, assim, que a má consciência tem seus primórdios na dívida da relação

credor-devedor; nasce com a pacificação imposta pelo Estado, que impedindo a descarga dos instintos agressivos, inverte sua direção; fortalece-se com a superstição religiosa que torna impagável a dívida. Contudo, há ainda uma outra etapa nesta genealogia, descrita por Nietzsche na Terceira Dissertação: aquela que se desenvolve sob a domínio do sacerdote ascético, convertendo o ressentimento contra o outro em raiva contra si mesmo. Ele nos diz: “A origem deste [sentimento de culpa] foi tratada brevemente na dissertação anterior \_ enquanto parte da psicologia animal, não mais: lá deparamos com o sentimento de culpa em seu estado bruto, por assim dizer. Apenas nas mãos do sacerdote ascético, esse verdadeiro artista em sentimentos de culpa, ele veio a tomar forma \_ e que forma!” (GM, III, 20).

Como todo sofredor busca instintivamente uma causa para o seu sofrimento, o homem procura imputar a um outro a culpa de seu mal, de tal forma que um enorme acúmulo de ressentimento envenena o rebanho do sacerdote ascético. Contudo, essa operação, ela mesma característica da moral escrava, tem ainda um outro momento, qual seja, a mudança da direção do ressentimento. “Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” \_ assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é este alguém \_ somente você é culpada de si!” E, com esta ousada mentira, “ se alcança uma coisa ao menos, a direção do ressentimento é - *mudada*” (GM, 15, III)

Nietzsche já ressaltara, como característica paradoxal do ideal ascético, a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força, na qual a vontade de poder deseja assenhorear-se não de algo da vida, mas da vida mesma (GM, III,11). Todavia, a contradição só pode ser aparente, pois o ideal ascético, embora parecendo opor-se à vida, nasce do instinto de cura de uma vida que degenera; os meios que encontra para aliviar os sintomas da doença agravam o mal que se encontra em sua raiz.

Entre estes meios, Nietzsche distingue os “inocentes” dos “culpados”. Inclui entre os primeiros o amortecimento da sensibilidade, pela evitação do desejo e da fadiga; o trabalho como atividade maquinal que faz esquecer de si; o incentivo às pequenas alegrias do amor ao próximo e da formação de rebanhos (GM, III, 18). Contudo, os mais importantes são os meios “culpados”: estes, ao invés de amortecer o sentimento, visam, pelo contrário, “obter um excesso de sentimento como o mais efetivo meio de anestesia”, ou seja, tornar inócua um afeto por meio de sua exacerbação (GM, III, 19). Assim, demonstrando mais uma vez que é possível lidar com a veemência de um instinto por meios muito diversos do que a sua pura e simples satisfação, Nietzsche

aplica à “economia” do ideal ascético a ideia, já introduzida em *Humano, demasiadamente humano*, de que a intensificação de um estímulo doloroso pode ser um recurso contra o torpor e a fadiga de viver.

Para tal, o sacerdote ascético tira proveito do sentimento de culpa, reinterpretando como pecado a má consciência animal voltada para trás. O impedimento da satisfação dos instintos agressivos que levou o homem a voltá-los contra si mesmos causava uma dor inexplicável, cujo caráter rudimentar, propriamente fisiológico Nietzsche assinala: o homem sofria de si mesmo como sofre um animal enjaulado. O encontro de algum motivo para o sofrimento já basta para causar alívio; é o que ocorre quando o sacerdote ascético indica uma suposta causa que o homem deve buscar em si mesmo, em algum lugar do seu passado \_ uma culpa, enfim, de tal forma que a dor seja entendida como uma punição, e o doente se transforme em pecador.

Esse método apresenta uma vantagem singular, embora discutível, na economia afetiva: enquanto o homem, aprisionado, sofria de si como sofre um animal, esbarrando cegamente nas grades da própria jaula, a vida do homem pecador torna-se “muito mais interessante: ... insone, consumida, esgotada, mas não cansada”. Dessa forma \_ e aí reside a engenhosa vitória do ideal ascético \_ o homem, sob o aguilhão do sentimento de culpa, pede por *mais* dor. Essa economia enlouquecida só pode adoecer cada vez mais a espécie que se deixa guiar por ela: o “melhoramento” do homem assim obtido equivale ao seu crescente enfraquecimento.

### 6.7 Um outro ideal?

Nietzsche encerra a Segunda Dissertação da *Genealogia* admitindo que lhe podem perguntar se está erigindo ou demolindo um ideal. A isso, responde: “Para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário \_ esta é a lei”. Depreende-se, pois, que a destruição do ideal cuja crítica foi empreendida na dissertação prepara a construção de um “outro ideal” \_ termo utilizado, aliás, em outras passagens.

Em que consistiria esse outro ideal, em ruptura ao ideal ascético, conquistando a vitória sobre a moral escrava? Certamente, Nietzsche enfatiza constantemente o fato de que a singularidade do homem, sua ascendência sobre as outras espécies, não reside em sua origem divina e elevada, e sim nas vicissitudes de sua condição animal. Contudo, a “retradução do homem em natureza” não pode consistir num retorno à condição do homem “ave de rapina” que antecede o homem do “rebanho”: a imediatidade na ação, a

inocência na crueldade, a tranquila certeza de si e da própria felicidade não podem simplesmente ser devolvidos enquanto tais ao homem moderno, mesmo porque, a crer-se em Nietzsche, os próprios instintos humanos se modificaram ao longo da história. Embora se possa conceber um homem no qual os instintos reguladores inconscientes funcionem de uma maneira mais feliz, isso não poderia dar-se em detrimento das aquisições intelectuais e das próprias modificações instintuais a elas relacionadas que lhe permitiram não só fabricar uma certa cultura, mas criticá-la, ainda, como faz Nietzsche. A cura do adoecimento ou debilitação dos instintos não poderia consistir na reconstituição de uma saúde própria a um tipo de animal que já não somos.

A inversão da direção da crueldade do homem, voltando-a contra si mesmo, é constitutiva do processo que institui a cultura tal como a conhecemos e herdamos. Surge daí a maior doença da humanidade, afirma Nietzsche, qual seja, o sofrimento do homem consigo mesmo. Entretanto,...“essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma..., em se impor a si mesmo uma vontade..., esse horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida...essa “má consciência ativa” também fez, afinal, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza” (GM, II, 18).

Por conseguinte, se a má consciência pode ser considerada uma doença hedionda, ela, por outro lado, só é doença no mesmo sentido que a gravidez o é. Trata-se de uma invenção humana que plasma, dá forma, introduzindo um ideal e um sentido ali onde, no fundo, só existe dor informe e crueldade. Beleza alguma poderia ter nascido, diz Nietzsche, sem a insatisfação do homem consigo, sem que a feiura se percebesse ela própria como tal.

Ora, a má consciência origina-se da imposição violenta do Estado, dos direitos, das leis, cujo caráter ativo e criador é também destacado por Nietzsche. Ou seja, um adestramento exigente, tirânico mesmo, encontra-se na origem da arte que nos permite “dançar acorrentados”. As formas mais nobres de vida espiritual e intelectual não poderiam prescindir da disciplina de si, que exige algo da ordem de uma ascese, uma “dura e serena renúncia”.

Vimos, no início deste capítulo, como Nietzsche ressalta o caráter arbitrário, aleatório, de toda lei; e, ao mesmo tempo, sustenta a necessidade da “tirania de leis arbitrárias” para toda produção humana mais elevada. A obediência, aqui, apresenta-se como um valor: para que surja na terra alguma coisa pela qual vale a pena viver, seja virtude, arte ou razão, “o essencial...é que se obedeça por muito tempo e numa direção”.

Dá a afirmação, chocante, se a tomamos isoladamente, desafiadora, quando procuramos um projeto de cultura em Nietzsche: "...a escravidão é, no sentido mais grosseiro ou mais sutil, o meio indispensável também para a disciplina e o cultivo espiritual" (ABM, 188).

Como pensar, nesta perspectiva, o "homem do futuro", anunciado no final da Segunda Dissertação, como aquele capaz de subverter o ideal ascético? A essa questão dedicaremos o próximo capítulo.

## Capítulo 7

### O homem da vontade livre

Neste capítulo, pretende-se examinar o que Nietzsche louva no homem e o que dele espera, ao referir-se, dentre outras, às figuras do espírito livre, do além-do-homem, do filósofo do futuro, do indivíduo soberano \_ todas elas possuindo em comum uma vontade que liberta e cria valores.

#### 7.1 A vontade livre como característica do homem nietzschiano

O homem apreciado por Nietzsche, enquanto “homem do conhecimento”, não é o cientista, nem o erudito, nem o trabalhador filosófico: é o filósofo legislador e criador de valores, numa elevada posição de comando no que concerne aos rumos da cultura. Embora tenha traços do cético e do crítico, não coincide nem com um nem com outro. A posição cética de suspeita lhe é necessária, mas não basta; a atividade crítica é também requerida por sua tarefa, mas não a esgota. Cabe-lhe não apenas conhecer, mas ser e significar algo de novo. As mais elevadas formas de conhecimento têm consciência de seu caráter perspectivista, ficcional e inventivo, subordinando-se à necessidade de criar um sentido para o homem, e dependendo, portanto, da sua vontade.

O atributo de uma vontade inteira e forte não é expressamente incluído entre aqueles do “espírito livre” nas obras do período intermediário. Contudo, a concepção do conhecimento como criação de valores, na *Gaia ciência*, prepara o terreno para a afirmação da vontade libertadora do homem em *Assim falava Zaratustra* \_ que se torna traço essencial do “filósofo do futuro” de *Além do bem e do mal*, ou do “indivíduo soberano” da *Genealogia da moral*, retroagindo sobre a concepção do espírito livre no Prólogo de *Humano, demasiadamente humano*.

Em *Humano, demasiadamente humano*, o espírito livre é aquele que não imputa culpas, nem a si próprio, nem aos outros homens, nem ao devir, reconhecendo plenamente a inocência do *fatum*. Para tal, é decisiva, como vimos, a crítica à ideia de que o homem seja livre para escolher o que faz ou o que é, pois encontra-se ele próprio,

segundo Nietzsche, determinado pelo curso da necessidade. Curiosamente, a partir de *Assim falava Zaratustra*, quanto mais avança o filósofo em sua crítica aos elementos que constituem o conceito de liberdade da vontade na tradição filosófica, tanto mais crescem as referências ao “homem da vontade livre”.

Em *Assim falava Zaratustra*, a doutrina da vontade de poder contrapõe-se à soberania da consciência, à oposição liberdade x necessidade, às interpretações teleológicas que atribuem um significado moral à existência. Nessa perspectiva, apenas em relação aos embates das vontades de poder, compondo diferentes configurações de comando e obediência em cada vivente, é que se pode falar em vontade, não mais entendida, portanto, como *una e causal*. Ainda, a vontade do homem, invocada a fazer do além-do-homem o sentido da terra, deve também tornar-se vontade do eterno retorno \_ tema que examinaremos no próximo capítulo.

Nas obras subsequentes, enquanto Nietzsche faz um apelo crescente à ‘fisiologia’, distinguindo as valorações decorrentes da vida em declínio daquelas que derivam da vida ascendente, a “doença da modernidade” passa a ser caracterizada como uma doença da vontade. Segundo a *Genealogia da moral*, o ideal ascético, sob o signo desse declínio, salva a vontade, mas apenas como niilista vontade de nada (GM, III, 28). A *décadence*, termo utilizado frequentemente por Nietzsche em seus últimos escritos, é definida no *Crepúsculo dos ídolos* como desagregação da vontade (CW, 7), e identificada a uma degeneração do instinto (CI, VI,2). Apenas o homem da vontade livre é capaz de um contra-ideal: nele, as vontades de poder se configuram de outra maneira, num excesso de forças plásticas que caracteriza a grande saúde.

Por quê insiste Nietzsche nessa afirmação da vontade, se a crítica da liberdade da vontade percorre de ponta a ponta o percurso de sua obra? Se o homem é um fragmento do *fatum*, se aquilo a que chama de sua “vontade” está submetida ao inexorável da necessidade, por quê então caracterizar como “senhor do livre-arbítrio” aquele que é “o fruto mais maduro e acabado da árvore da sociedade e sua moralidade do costume (GM,II,2)?”

Certamente, a concepção mesma de vontade a que se refere Nietzsche é de ordem bem diferente, marcada que é pela doutrina da vontade de poder. Ilustra-o bem este trecho do *Anticristo*: “Outrora se concedia ao homem a liberdade da vontade como seu dote de uma ordem superior; hoje lhe tiramos inclusive a vontade, no sentido de que sob

esta palavra não se deve mais entender qualquer faculdade. A velha palavra “vontade” serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que se segue necessariamente a uma quantidade de estímulos em parte contraditórios, em parte concordantes; a “vontade” não “atua” mais, não “move” mais (AC, 14). Entretanto, essa “velha palavra” não só continua sendo utilizada por ele, como também o é num sentido altamente positivo, representando uma forma elevada de conquista de si.

Para compreendê-lo, parece-nos necessário situar, em Nietzsche, a distinção entre dois sentidos do Eu, ou seja, entre o Eu ficcionalmente produzido para conferir ao sujeito uma aparente unidade, cujo caráter ilusório não pode ser reconhecido pela doutrina filosófica da liberdade da vontade, e o ser próprio, a grande razão do corpo que faz o Eu. O primeiro, gregário, cujas vivências são nomeáveis e, portanto, passíveis de partilha, apaga a irreduzível singularidade do segundo. A vontade e a responsabilidade, tal como entendidas até então, ilustram o orgulho pelo qual o homem se imagina capaz de opor à natureza da qual faz parte uma ilusória liberdade; a vaidosa crença na ficção egoica da qual derivam tais conceitos acaba por sacrificar o ser próprio e anular a vontade. Pelo contrário, a vontade livre no sentido nietzschiano resulta de uma auto-regulação harmoniosa dos instintos, de uma configuração fecunda das vontades de poder que neles atuam. Ao referir-se ao cultivo, à posse ou à conquista de si, contrapostos à abdicação de si, Nietzsche concebe a afirmação do ser próprio enquanto tarefa que cada um deve realizar sobre si \_ não no sentido de adquirir tais e tais virtudes e eliminar tais e tais fraquezas, mas numa certa disposição ou arranjo dos traços “bons” ou maus” que o constituem.

Contudo, assim como a mesma palavra, vontade, nomeia duas concepções antagônicas \_ aquela da tradição metafísico-psicológica, à qual opõe-se a do próprio Nietzsche \_ a mesma primeira pessoa do plural refere-se tanto àquilo que é único e original em cada um quanto àquilo que em cada um representa uma unidade imaginária e universalizante \_ tanto ao “Eu real” como ao “fantasma do Eu”.

Pode-se apontar alguns problemas decorrentes dessas ambiguidades da linguagem na obra nietzschiana. Cumprindo ao filósofo do futuro, senhor de uma vontade soberana, o comando da cultura, os textos do último período enfatizam a extrema responsabilidade que lhe cabe, face a si mesmo, aos outros homens e ao destino. Como Nietzsche jamais deixa de incluir-se entre os precursores do homem futuro \_ veja-se as constantes

referências a “nós, pensadores”, “nós, espíritos livres”, “nós, os argonautas do ideal”, e tantas outras \_ a sua responsabilidade face à própria tarefa parece crescer a ponto de assumir, em *Ecce homo*, onde o “nós” dá lugar quase exclusivamente ao “Eu”, uma conotação quase delirante \_ como se a ficção egoíca por ele denunciada se apropriasse de seu discurso. A ele, e a ele apenas, passa a cumprir a tarefa da transvaloração de todos os valores, indispensável à superação do ideal ascético e ao advento do além-do-homem.

Ainda: do início ao fim da obra de Nietzsche, a finalidade da cultura consiste em produzir, de forma deliberada e consciente, os tipos de homem mais elevados, até então surgidos apenas como “acessos felizes”. Tal projeto opõe-se explicitamente às chamadas “ideias modernas”, aí incluindo o ideário democrático, a igualdade de direitos, a busca do bem estar de todos, etc. Essas ideias, nivelando aquilo que não é e não deve ser igual, conduzem, a seu ver, à proliferação do “último homem”, ameaçando esterilizar o solo do qual o além-do-homem pode nascer.

Seguramente, a obra de Nietzsche ensina-nos a criticar aspectos ingênuos, desavisados ou hipócritas dessas ideias, permitindo-nos tomar diante delas uma certa distância crítica, dificultada por seu profundo arraigamento em nossa sensibilidade moderna. Pode-se, com a ajuda do ensinamento nietzschiano, conceber um projeto de cultura que propicie e estimule o surgimento de figuras mais raras e originais do homem. Pode-se inclusive admitir, sob certos aspectos, a necessidade de escravidão como constitutiva da cultura, seja no sentido em que a disciplina de si e o adestramento do homem lhe fazem necessariamente duras exigências, seja considerando que as diferentes formas de organização social, não remetendo a qualquer ordem última ou valor fundante, comportam, também necessariamente, um elemento estúpido e arbitrário, como vimos no capítulo anterior. Entretanto, na perspectiva de Nietzsche, a produção dos homens do futuro requer, em suas formas concretas de governo, legislação, instituições políticas e jurídicas, relações sociais e de trabalho, uma sociedade fortemente autoritária e hierarquizada

Parece-nos necessário explorar, para avançar a partir daí, esses dois aspectos problemáticos do pensamento de Nietzsche, nos quais o amor do além-do-homem parece impor exigências descabidas ao humano, demasiadamente humano. O primeiro: Nietzsche prescreve a si mesmo o alto ideal de homem que erige, autorizado pela estima

exigente que um homem de valor deve a si mesmo. Contudo, num dado momento, parece identificar-se cabalmente com este ideal \_ correspondendo a uma crescente auto-exaltação a atribuição a si mesmo de um poder inaudito e de uma desmesurada responsabilidade. O segundo: prescrevendo aos homens uma meta que obriga a grande maioria deles a um árduo trabalho cujo sentido não podem sequer entrever, defendendo uma “moral de cultivo” pautada por uma rígida hierarquia, o ideal nietzscheano faz apelo a uma forma de organização social que pode degenerar em formas desmedidamente autoritárias, tão incompatíveis com a gênese de homens de alta estirpe quanto o seria a sociedade do bem estar e do rebanho.

Esses problemas não nos devem fazer rejeitar a exortação nietzscheana de um exigente cultivo de si, e sim, examinando as figuras em que encarna seu ideal, colocarmos a tarefa de uma superação.

## 7.2 Desvios de si, retornos a si

Para desenvolver as questões acima colocadas, cumpre inicialmente considerar as relações de Nietzsche com a sua própria tarefa. Examinamos uma primeira versão dessa tarefa no terceiro capítulo. Acompanharemos agora como nos relata Nietzsche ter experimentado sua reconfiguração, segundo os prólogos acrescentados em 1986 a *Humano, demasiadamente humano* I e II, e, ainda, segundo seu relato em *Ecce homo*, dois anos depois.

No prólogo de *Humano, demasiadamente humano*, ele se queixa da solidão a que sempre o condenou a sua “incondicional diferença de olhar”: daí a necessidade de esquecer-se e recuperar-se de si em algum abrigo inventado, criando e falsificando aquilo de que necessitava. Eis porque fechou os olhos à “cega vontade de moral” de Schopenhauer, quando já podia percebê-la, e enganou-se sobre o “incurável romantismo” de Wagner, e sobre os gregos, e sobre o futuro dos alemães. Se por tudo isso o censurassem, ainda que com razão, poderia perguntar o que sabem da “astúcia de auto-conservação” que aí opera: “O que sabem da falsidade que ainda me é *necessária* para que continue a permitir-me o luxo de minha veracidade?” Portanto, mesmo ao sublinhar a ruptura, trata-se sempre de resgatar a “incondicional diferença de olhar” que já o guiava desde seus primeiros passos, ao mesmo tempo em que uma necessária

dimensão de engano de si que então assumia determinada forma \_ a saber, aquela advinda dos laços com Wagner e Schopenhauer \_ continua sempre presente, sob outras e novas ficções, que o “luxo da veracidade” não pode dispensar (HDH, *Prólogo*, 1).

Em função da mesma necessidade, Nietzsche relata ter inventado os espíritos livres \_ “que não existem, nunca existiram” \_ para compensar os amigos que lhe faltavam. A partir de então, não apenas invoca a sua companhia, como relata a sua própria transformação num deles.

O filósofo trata da “grande liberação” que *Humano, demasiadamente humano* lhe parece representar em sua trajetória. Ilustra-a através da imagem de um homem até então atado à sua coluna pelos laços que ligam e obrigam mais fortemente os espíritos mais seletos: seus mais altos deveres, tais como “a gratidão pelo solo do qual vieram, pela mão que os guiou, pelo santuário onde aprenderam a adorar”. Para um homem assim contido, a grande liberação vem como um tremor de terra: domina-o um impulso, uma vontade de exílio e esfriamento; quer impetuosamente fugir do “aqui” e do “em casa” que fora até então objeto de todo o seu amor. Se esse abandono de tudo a que até então se adorava causa certa vergonha, surge também a alegria de ter conseguido fazê-lo: a liberação é ao mesmo tempo uma perigosa doença e uma grande vitória. Há algo de selvagem e de excêntrico nesta “primeira erupção de vontade e força de auto-determinação, de determinação própria de valores, essa vontade de livre vontade” (HDH, *Prólogo*, 3). Sublinhamos estes termos \_ determinação própria de valores, vontade de livre vontade \_ que Nietzsche utiliza *a posteriori* para caracterizar algo que teria então irrompido dentro ou através dele, conduzindo-o, segundo dirá em *Ecce homo*, na direção de um “retorno a si”.

A intensidade e o alcance dessa ruptura, assim como a angústia que dela resulta, são também destacados no Prólogo de *Humano, demasiadamente humano II*, quando se refere “ao desgosto de uma inexplicável suspeita \_ de que, após essa desilusão, eu estaria condenado a ser mais profundamente só do que até então.” Ao mesmo tempo receava ter sofrido a maior das privações, qual seja, a perda do laço com sua tarefa: “Minha tarefa \_ onde estava ela?... Não parecia então que minha tarefa recuava diante de mim, que por muito tempo eu não mais tinha direito a ela?” (HDH II, *Prólogo*, 3). Para reencontrá-la, teve de submeter-se a uma cura espiritual \_ na qual o

ultrapassamento do pessimismo romântico rumo ao pessimismo trágico lhe parece decisivo, como veremos no oitavo capítulo desse trabalho.

Segundo Nietzsche, agora novamente no primeiro prólogo, o espírito livre, retrospectivamente, generaliza a explicação que encontra para o enigma de sua liberação. “Tal como sucedeu a mim, deve suceder a todo aquele no qual uma tarefa quer tomar corpo e vir ao mundo. A secreta força e necessidade dessa tarefa estará agindo, como uma gravidez inconsciente, por trás e em cada uma de suas vicissitudes \_ muito antes de ele ter em vista e saber pelo nome essa tarefa”. Findo o processo, tornado livre o espírito, todo sofrimento passado se justifica, tudo o que não parecia ter sentido passa a tê-lo. Todos os desvios e disfarces mostram ter sido necessários: “Nosso destino dispõe de nós, mesmo quando não o conhecemos; é o futuro que dita as regras de nosso hoje” (HDH, *Prólogo*, 7).

O caráter secreto e inconsciente que caracteriza a tarefa é novamente sublinhado no Prólogo de *Humano, demasiadamente humano II*, quando a define como “esse oculto e imperioso algo para o qual durante muito tempo não temos nome até que finalmente prova ser nossa tarefa”. Dela não nos pode distrair toda prematura resignação, toda equiparação àqueles que nos são alheios, toda atividade ainda que respeitável, e nem mesmo “toda virtude que nos protege da responsabilidade mais própria” (HDH II, *Prólogo*, 4).

A alegre e tímida exaltação desse novo começo, que *Humano, demasiadamente humano* inaugura, segundo Nietzsche, parece torná-lo a seus olhos um marco precioso \_ não necessariamente pela correção ou maturidade das novas ideias, porquanto muitas delas não persistirão, e outras tantas serão reformuladas, mas pelo fato mesmo de ousar expressá-las. Isso se percebe bem em *Ecce homo*, onde dedica um longo capítulo a esse livro, tratando não do seu conteúdo, e sim oferecendo mais uma interpretação *a posteriori* do que então lhe ocorreu.

Situa os começos do livro nas primeiras semanas do festival de Bayreuth, onde se apoderou dele uma profunda estranheza diante de tudo o que o cercava: não podia encontrar ali vestígios das belas lembranças de Tribschen, mal reconhecia Wagner, cristianizado e germanizado, entre a turba barulhenta dos seus seguidores. Partindo subitamente para uma cidadezinha em meio à floresta da Boêmia, escreveu algumas das observações que viriam a ser encontradas em *Humano, demasiadamente humano*.

Acrescenta, porém: “O que em mim então se decidiu não era uma ruptura com Wagner \_ eu percebi um total desvio do meu instinto, do qual um desacerto em particular, fosse Wagner ou a cátedra de Basileia, era apenas um sinal”. Julga ter constatado então uma relação entre uma atividade escolhida contra o próprio instinto e a necessidade de entorpecimento através de uma arte narcótica, representada pela música de Wagner. Atribui a seu instinto a decisão inflexível no sentido de não mais “confundir-se com os outros”: qualquer mal lhe parecia preferível à “indigna falta de si” em que caíra. A doença teria vindo em sua ajuda, poupando-lhe qualquer ruptura violenta, e permitindo-lhe inverter os próprios hábitos, pela obrigação à quietude e à paciência. Inicia-se, pois, a sua transformação em espírito livre. Como se sabe, a partir daí, Nietzsche adentra numa crescente e prolongada solidão, iniciando os dez anos de vida errante ao longo dos quais realiza a maior parte de sua obra, até o colapso mental de 1888.

Diz Nietzsche no mesmo capítulo de *Ecce homo*: “...a expressão “espírito livre” não deve ser entendida senão num único sentido: um espírito tornado livre, que de si novamente tomou posse”. Como compreender essa posse de si?

Encontra-se em Nietzsche uma crítica à concepção de auto-domínio na tradição filosófica, que o remete a criticar sua ligação ao ideário de extirpação das paixões, ignorância dos instintos, liberdade da vontade, enfim a toda uma tradição filosófica e a uma moralidade de “desprezadores do corpo”. Reprova os mestres da moral que recomendam “o poder sobre si mesmo acima de tudo”, acarretando uma irritabilidade para com todas as emoções e inclinações naturais, em que qualquer atração que leva ao fora ou além de si soa como ameaça. A “posse de si”, entendida desta maneira, se reduz a uma empobrecedora identificação consigo mesmo, logo, a um receio doentio de qualquer extravio, que mantém afastadas todas as “belas casualidades da alma”. Ora, sem extravios, não ocorrem encontros: “É preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos” (GC, 305). Recusando, pois, essa forma reativa de auto-domínio que visa excluir qualquer acaso ou imprevisto, há que concebê-lo de outra maneira, exercendo assim a posse de si.

Um dos aspectos da posse de si tal como a entende Nietzsche consiste numa obediência ao instinto, uma libertação do que não pertence à própria natureza, uma consideração pelo próprio gosto, dos quais derivariam a grande saúde, inclusive

espiritual. Portanto, se o que tivera até então como seu \_ chão, educadores, altar \_ não lhe era próprio e afastava-o de si, o respeito ao próprio corpo e aos próprios gostos relaciona-se ao retorno a si. Nos primeiros capítulos de *Ecce homo*, Nietzsche descreve detalhadamente todos os maus hábitos relativos ao corpo que manteve por uma boa parte de sua vida, responsabilizando por eles a cozinha e o clima alemães, mas também a sua própria ignorância *in physiologicis*, que não lhe permitia perceber em si mesmo os efeitos nefastos produzidos por essa cozinha e esse clima. Também, como vimos no terceiro capítulo, não faltam críticas, justamente a propósito do surgimento de *Humano, demasiadamente humano*, da péssima dieta idealista e romântica com a qual vivera até então.

A presença por vezes excessiva do próprio corpo, esse constante desconforto a ser superado, essa dor a ser transmutada em pensamento, dá um tom característico à obra de Nietzsche, ao intervir declaradamente na sua concepção mesma de filosofia. Filosofar, como viver, é buscar um certo e inquieto acordo consigo mesmo, logo com o próprio corpo: uma “posse de si” que jamais se estabelece definitivamente, sempre sujeita a rearranjos, desacertos, tréguas, que se faz de forma conflituosa e instável. Porém, mais do que viver, filosofar, para Nietzsche, é “traduzir em razão” a experiência do corpo \_ tarefa difícil, pois existe aí algo de irreduzível à linguagem que o mais ágil “rodeio da mente” apenas eventualmente pode tocar.

Ademais, não basta a confiança no próprio instinto: não são raros os equívocos nas interpretações das próprias necessidades e desejos, tornando muitas vezes vãs as iniciativas da dietética nietzschiana. Em suas constantes peregrinações em busca do lugar, do clima e do alimento certos para a cura da sua doença, Nietzsche acredita tão frequentemente tê-los encontrado, quanto rapidamente muda de ideia: seu corpo não se deixa persuadir com facilidade, nem se dobra ao conhecimento que Nietzsche julga ter adquirido sobre ele.

A busca de novas vias para o pensamento através de uma transformação de si só se pode fazer experimentalmente, não sendo passível de previsão ou antecipação. O “tomar posse de si” não pode consistir em reencontrar mais adiante uma imagem intata e ideal de si projetada desde o início; é sempre um outro que há de surgir mais adiante. Nietzsche há de experimentar, em si mesmo quão radical pode ser esta alteridade.

Portanto, são grandes as dificuldades da concepção e do exercício nietzscheanos da posse de si. Buscando atender a essa fundamental exigência, Nietzsche seguiu a trajetória que deveria conduzi-lo ao desejado encontro de si mesmo, levando-o todavia a certos riscos, como duas faces de uma mesma moeda: o de coincidir consigo mesmo, numa identificação problemática com o pronome Eu, e na auto-exaltação daí derivada, como parece ocorrer em *Ecce homo*; e o de não mais caber em si, num desaparecimento da própria função do pronome Eu, como nos dez anos de sua vida que se seguiram à irrupção da loucura.

### 7.3 Nietzsche face ao homem de Schopenhauer

Tendo abordado a concepção apresentada por Nietzsche da sua própria tarefa reconfigurada, voltemos à sua primeira versão, quando partilha ainda do ideal schopenhaueriano.

Já na *Primeira Extemporânea*, encontramos alguns dos traços que Nietzsche, ao longo de toda sua obra, deplora nos homens de seu tempo: a mediocridade que não se dissocia da vaidade, a pressa febril, o otimismo, a forçada jovialidade, o apego ao próprio bem estar, a crença narcísica na regulação e adequação de todas as coisas conforme sua própria razão. Incluem-se nessa crítica, reiterada na *Segunda Extemporânea* e em *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, as figuras do cientista e do erudito modernos, postos em contraste com aquela do filósofo verdadeiro. A *Terceira Extemporânea*, *Schopenhauer como educador*, descreve o tipo de homem que a cultura, a seu ver, deve produzir, identificando-o neste momento ao ideal de homem schopenhaueriano.

Nessa *Extemporânea*, Nietzsche aponta os interesses mesquinhos que se opõem à produção deste ideal, e os tipos de homens que os encarnam: os filósofos que se prestam ao jogo do Estado, em sua pretensão de governar a cultura; os ricos, para os quais a cultura deve servir à sua felicidade; os sábios, servidores estreitos da ciência; os cultores da bela forma, que querem colocar a arte a seu serviço. Todos eles interessam-se apenas por aquelas verdades que lhes tragam proveito, ou que convenham a certas castas, igrejas, opiniões, em oposição àqueles que realmente buscam a verdade, sejam quais forem as consequências que daí possam advir. Afirma-se uma oposição fundamental,

que ressurgue sob diversas formulações em toda a obra nietzschiana, entre os sábios e os gênios, os meros eruditos e os verdadeiros pensadores: “Os sábios são por natureza infecundos \_ e por isso sábios e gênios se combatem desde o começo dos tempos” (CE III, 6).

Nietzsche delinea claramente, nessa *Extemporânea*, um ideal de homem cujo traço essencial \_ considerado como tal ao longo de sua obra \_ reside na consciência e na ousadia da própria singularidade. Esse traço lhe parece então característico da figura de Schopenhauer, dele fazendo um verdadeiro educador. O educador é certamente um exemplo: a relevância de um filósofo está em função direta de sua capacidade em oferecê-lo, não só através de livros, e sim mediante sua própria vida visível, nas atitudes, roupas, alimentos, costumes (CE III, 3). Contudo, a função exemplar que exerce é peculiar. Longe de ser alguém a quem imitar ou com quem identificar-se, o educador é um liberador, cabendo-lhe revelar “o genuíno sentido originário e a matéria básica” do ser daquele a quem educa (CE III, 1),

Nietzsche afirma ter encontrado em Schopenhauer esse educador. “Compreendi-o como se tivesse escrito para mim” \_ essa frase, com a qual descreve a impressão “quase fisiológica” que lhe causou o filósofo (CE III, 2), marca o significado profundamente pessoal desse encontro. Suas marcas duradouras serão assinaladas no prólogo da *Genealogia da moral*: após um percurso no qual se afasta decididamente da filosofia de Schopenhauer, Nietzsche ainda se refere a ele como o seu “grande mestre” (GM, *Prólogo*, 5).

Em 1874, quando da redação dessa *Extemporânea*, Nietzsche, como sabemos por suas anotações pessoais, já discorda em vários pontos do sistema filosófico de seu educador.<sup>64</sup> Nesse momento, sem referir-se a tais divergências, torna seu o ideal schopenhaueriano do gênio.

Nietzsche examina ali três imagens de homem. O homem de Rousseau, cujo valor reside em seu ímpeto revolucionário, está todavia sujeito a perigosas exaltações; o homem de Goethe que as corrige por seu caráter contemplativo, pode, entretanto, converter-se em filisteu. O terceiro, o homem de Schopenhauer, é aquele que Nietzsche enfaticamente louva. Assumindo “o sofrimento voluntário da veracidade”, esse homem

---

<sup>64</sup> Nietzsche deseja todavia, observa Lopes (2008), preservar o valor ético do ensinamento schopenhaueriano, mesmo discordando de importantes aspectos de seu sistema filosófico.

mata a vontade própria em nome de “um desejo de santificação e salvação” (CE III, 4). Dois traços, pois, nele são relevantes: a busca corajosa da verdade, embora correndo o risco de desesperar dela; e a anulação da vontade, em prol da misericórdia e da justiça.

Esse ideal será provocativamente criticado por Nietzsche, por ocasião da ruptura realizada em *Humano, demasiadamente humano*, quando pela primeira vez questiona publicamente as concepções de seu mestre. Não só deixa de apreciar a figura daquele que anula a própria vontade, como, sobretudo, o seu próprio ideal consiste no homem que radicalmente a afirma. Todavia, certos aspectos constitutivos do ideal nietzschiano até o final de sua obra já se delineiam claramente nessa *Extemporânea*.

Um deles, essencial, como vimos, é a coragem da própria originalidade, à qual se associa a proposição nietzschiana de uma auto-legislação. A singularidade é pertença de cada homem: “No fundo, cada homem sabe muito bem que só está uma vez, enquanto exemplar único, sobre a terra, e que nenhum acaso, por singular que seja, reunirá novamente, em uma só unidade, isso que ele mesmo é, um material tão assombrosamente diverso” (CE III, 1). Contudo, ainda que o saibam, a grande maioria dos homens o esconde, e mesmo se envergonha disso. Para sustentar a própria originalidade, há que “viver de acordo com nossa própria medida e nossa própria lei” (CE III, 1), diz Nietzsche, anunciando a ideia de auto-legislação, frequentemente reiterada em obras posteriores.

Um outro traço que persiste é a personificação do ideal nietzschiano na figura do filósofo legislador, reafirmada em *Além do bem e do mal*. “É trabalho específico de todos os grandes pensadores”, diz, nessa *Extemporânea*, serem “legisladores da medida, moeda e peso das coisas” (CE III, 4).

Finalmente, também reafirma-se ao longo da obra de Nietzsche a ideia de que a tarefa da humanidade consiste em preparar os grandes homens de exceção: “A humanidade deve trabalhar sem descanso na criação de alguns grandes homens. Esta, e não outra, é a sua tarefa” (CE III, 6).

A realização de tal fim coincide, nessa *Extemporânea*, com uma finalidade natural. Contudo, apenas excepcionalmente chega a cumprir-se; a natureza, excessivamente pródiga, dissipa um enorme dispêndio de forças para realizar seus desígnios. Esse impulso inconsciente do seu fim deve, portanto, ser substituído por uma vontade

consciente, de tal modo que não possa ser desviado para outras finalidades (CE III, 6). Aqui antecipa Nietzsche o propósito, igualmente presente até o final de sua obra, de que o homem excepcional deixe de ser um acaso feliz para tornar-se uma produção deliberada da cultura \_ porquanto a natureza mesma, ele dirá mais tarde, não tem desígnio algum.

Não se trata, pois, de buscar a felicidade do maior número nem o desenvolvimento de grandes comunidades, e sim de “viver em proveito dos exemplares mais raros e valiosos”. Parece justo a Nietzsche que a grande maioria dos homens trabalhe duramente para este fim, arcando inclusive com o sustento material daqueles que lhes são claramente superiores. Homens como Platão e Schopenhauer, diz, possuem tal grau de orgulho e auto-estima que podem dizer aos demais: “Cuidem de manter-me, porque eu tenho algo de melhor a fazer, isto é, cuidar de vocês” (CE III, 8). Essa concepção, segundo a qual lhe parece justo que um trabalho penoso e cansativo caiba à grande maioria dos homens ressurgirá várias vezes nos escritos de Nietzsche<sup>65</sup>.

O filósofo convida seus leitores à criação de uma comunidade de espíritos livres que deve, por um lado, lutar contra as influências, leis, disposições, etc, que não reconhecem a produção do gênio como seu fim; por outro, deve também conhecer e recuperar o gênio filosófico, entusiasticamente identificado ao próprio Schopenhauer (CE III, 6). Expressa-se aqui a hierarquia entre as tarefas, correspondendo àquela que deve existir entre os homens e aos laços que desenvolvem entre eles. No mais alto da escala, encontra-se o gênio, criatura excepcionalmente rara, que não encontra pares no presente, mas apenas ao longo dos séculos. Em segundo lugar, vêm os tipos elevados de homem que trabalham para o advento do gênio, cumprindo nobremente “aquela cadeia de deveres que se encontra ao seu alcance”, unidos numa “comunidade de espíritos livres” (CE III, 6); dentre eles estariam Nietzsche e os leitores aos quais se endereça. Em terceiro, os outros homens \_ a grande maioria deles \_ que trabalham para as condições materiais, sejam elas quais forem, necessárias a uma tal sociedade. Segundo essa escala, é preciso que cada um saiba identificar a qual categoria pertence, pois o homem sucumbe quando atribui a si mesmo uma posição de independência ou mando para a qual não foi talhado.

---

<sup>65</sup> A título de exemplo, veja-se esta passagem de *Além do bem e do mal*: é essencial numa aristocracia boa e sã que “aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, por sua causa, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos” (ABM, 258).

A “comunidade de espíritos livres” proposta aqui parece requerer uma espécie de militância ativa e comunitária que guarda semelhança com aquela do empreendimento wagneriano de Bayreuth. Contudo, mesmo depois que tais projetos com finalidades político-culturais específicas desaparecem do horizonte nietzscheano, a ideia de laços privilegiados entre tipos superiores de homem, em nome do ideal da produção de um homem ainda mais elevado, seja o gênio, seja o além-do-homem, persiste em seu pensamento

#### **7.4 Primeira formulação do espírito livre**

Acompanharemos aqui a primeira formulação do espírito livre tal como se expressa nas obras do período intermediário, considerando os atributos que lhe confere Nietzsche. Nessa primeira formulação já se encontra a importante concepção nietzscheana do cultivo e da conquista de si, segundo a qual o indivíduo se faz poeta-autor da própria vida, seguindo a lei do seu próprio gosto. Reencontra-se, ainda, a ideia da comunidade de espíritos livres, indicando laços privilegiados entre os tipos de homem mais elevados.

##### **7.4.1 Os atributos do espírito livre**

Ao longo das obras do chamado período intermediário, repetem-se os reproches aos personagens anteriormente visados por Nietzsche, como os apressados homens da ciência e os estereis eruditos. Contudo, eles são agora considerados à luz de uma outra crítica: seu desinteresse por si mesmos, sua aparente abnegação, seus desvios de si, relacionam-se à sua pertença a uma linhagem de homens gerada segundo o ideal cristão, com o qual não chega a romper o próprio ateísmo de Schopenhauer. É constitutiva desse ideal, como vimos no quinto capítulo, a doutrina da liberdade da vontade, que permite culpabilizar e responsabilizar os homens.

Em *Humano, demasiadamente humano*, como vimos também, o espírito livre é aquele do conhecimento purificador, devotado à busca lenta, árdua e fria da verdade, encontrando seu modelo no verdadeiro homem da ciência. Nietzsche contrapõe agora essa figura àquelas do santo, do artista e do gênio exaltados por Schopenhauer, como

vimos no item 2.3.3. Tendo interpelado a figura do santo, Nietzsche ironiza também os artifícios do gênio e do artista, contrários aos métodos sóbrios e à devoção científica à verdade (HDH, 146). Pretende agora desvincular de seu terreno metafísico e de seus traços miraculosos a figura do gênio para examiná-la com a isenção do homem de ciência, atento à gênese, à historicidade e ao vir a ser.

O culto ao gênio é considerado agora como um eco da antiga veneração a príncipes e deuses (HDH, 441). Transmitindo a ilusão na “miraculosa instantaneidade da gênese”, esse culto mostra seu apego à concepção metafísica segundo a qual aquilo que é perfeito não pode vir a ser (HDH, 145). A atividade do gênio, seja ele artista ou filósofo, não difere essencialmente daquela dos homens de ciência, residindo a diferença entre eles apenas em que a obra do gênio não mostra as marcas do árduo trabalho que comporta (HDH, 162). Na origem de sua força e nas possibilidades de seu surgimento, prevalece algo da ordem do acaso, do resultado inesperado de impessoais conflitos de força: a natureza o produz inconsideradamente, como centelha gerada pela terrível energia das lutas entre homens e povos ao longo de séculos (HDH, 233). Essa ideia do gênio como um incontrolável produto da natureza, de efeito por vezes devastador, é reiterada no *Crepúsculo dos ídolos*: “O gênio é necessariamente esbanjador...transborda, gasta a si mesmo, não se poupa \_ com fatalidade, funestamente, involuntariamente, como o extravasar de um rio”(CI, IX, 44). Nele se encontra, em grau extremado, a singularidade do espírito livre: caracteriza-o a força inflexível que o faz procurar um conhecimento individual do mundo, contra a tradição (HDH, 230).

Não se trata, pois, de diminuir o valor do gênio e de seu lugar ímpar na cultura, que Nietzsche continua a exaltar nas figuras de Platão, Napoleão e Goethe, e sim de interrogar as condições de sua produção e questionar o seu culto. Entrementes, o filósofo expressa os valores que lhe parecem mais elevados no homem, seja ao referir-se ao espírito livres, seja ao mencionar também, noutras passagens, o “homem do conhecimento”, o “pensador” ou o “nobre”. Por vezes, usa a primeira pessoa do plural ou do singular, atribuindo ou propondo tais valores a si mesmo e a seus leitores. Procuraremos acompanhá-lo no desenho deste ideal, segundo as palavras com as quais o expressa.

Nietzsche ressalta constantemente a originalidade do espírito livre \_ originalidade que se radicaliza no gênio \_ face à tradição, ao rebanho, à comunidade, pensando de

modo diferente do que se esperaria com base em sua procedência, meio, posição e função (HDH, 225). Desafiando a lei da moralidade do costume, hostil a todo ideal próprio, é aquele que estabelece o próprio ideal e dele faz derivar suas leis (GC, 143). Não lhe interessam riqueza, fama ou poder, nem a satisfação crua das paixões: sob este aspecto, “vive barato”, dispensando os prazeres que atraem a maioria dos homens (A, 566). É rara e peculiar sua medida de gosto. Não receia os próprios instintos, o auto-domínio não é para ele uma atitude forçada: não esperando de si nada de vergonhoso, pode entregar-se aos seus impulsos com despreocupação e graça (GC, 294). Como defensor da cultura, desconfia do Estado; permanece alheio às reviravoltas políticas, como, aliás, a todas as turbulências e ruídos do seu tempo. Necessita guardar distância de outros homens: não lhe convêm os vínculos estreitos com mulher, parentes, vizinhos, amigos. Não tendo apego a pessoas e coisas, tampouco se apega a nada de fixo e constante em si mesmo, desconfia de tudo aquilo que quer tornar-se sólido nele (A, 296); é nobre traidor, sem sentimento de culpa, de todas as coisas que podem ser traídas (HDH, 637). Não se dirige a uma meta final, alegrando-se, como andarilho, na mudança e na passagem (HDH, 638). Não atormenta nem denigre o próprio corpo, atendendo às suas exigências, aliás sóbrias; não hesita, porém, diante das exigências de uma vida rigorosa. Seu ideal de felicidade não reside no descanso, nem na ausência da dor, nem na destruição da vontade, nem na fixação de um sentido: não repousa em nenhuma paz derradeira, nem em qualquer sabedoria ou bondade última (GC, 285).

A necessidade e o desejo de solidão são inseparáveis da afirmação de si mesmo pela qual esse homem se distingue dos demais. Não significam, contudo, desamor aos homens, e sim uma necessidade de distância que lhe permita amá-los sem barulho (HDH, 291). Seu “amor ao próximo” é suave contemplação: das janelas de seu castelo lhe faz bem olhar para o que é outro (A, 471). A possibilidade de ajudar o outro exclui toda pressa ansiosa, toda simpatia excessiva: ao invés de correr ao seu encontro, prefere fazer de si algo que se possa ver com deleite, como um belo jardim de muros altos e portão hospitaleiro (A, 174). Não deseja infligir ao outro seu próprio pensamento, buscar sua gratidão, nem qualquer outra forma mais ou menos sutil de causar-lhe vergonha: não busca a vitória de estar certo diante dele, e sim de fazer-lhe ver ele próprio o certo, de forma a orgulhar-se de si (A, 449).

A solidão, portanto, propicia o desabrochar do amor e da fruição de si imprescindíveis para a “virtude dadivosa”. Nesse sentido, é importante a distinção feita

por Nietzsche entre o “assim chamado Eu” ou o “fantasma do Eu”, que nos é imposto pelos outros, e o “Eu superior” (HDH, 624), ou o “Eu real”, que verdadeiramente somos (A, 105).

O “assim chamado Eu”, comunicado ao indivíduo por um mundo de valorações e opiniões que lhes são estranhas, apaga seu “Eu real”, uniformizando-o aos demais (A, 105). Trata-se de uma nivelção imposta pela linguagem, que, inventada apenas para o que é mediano e comunicável, nos leva a reconhecer como nossos apenas os estados extremos para os quais temos palavras \_ quando os graus mais sutis de nossas vivências, que a linguagem não nomeia, constituem verdadeiramente o que cada um é. Assim, nenhum de nós coincide com aquilo que parece ser; ao mesmo tempo, a errônea opinião sobre nós mesmos que assim formamos colabora na feitura do nosso caráter e do nosso destino, que lhe eram todavia essencialmente alheios (A, 115).

Afirma Nietzsche, reiterando o que dissera na *Terceira Extemporânea*: “...cada pessoa é ... uma coisa particular e única, que ocupa com relação a todos os outros uma posição nova, sem precedentes” (HDH, 286). Evidentemente, essa particularidade não é de nossa autoria, resultando da conjunção daqueles fatores, alheios à nossa vontade e escolha que nos constituem \_ ancestrais, família, história, sociedade, etc; sob este aspecto, o “Eu real” pertence tão pouco a cada um quanto o “fantasma do Eu”. Contudo, a margem de autoria parece residir num arranjo peculiar daquilo que assim nos constitui: estamos diante da questão da conquista e do cultivo de si.

Essa questão se coloca não apenas para o indivíduo, mas para a cultura: se o elemento gregário das formações sociais humanas atua no sentido contrário à afirmação da singularidade pessoal, como adaptar o indivíduo às suas exigências, sem que estas lhe destruam a singularidade? (HDH, 242).

#### **7.4.2 A conquista de si**

É característico do gênio, como vimos, formar um conhecimento individual do mundo em ruptura com a tradição. Para tal, importa menos a força que coloca em suas obras do que aquela que emprega em agir sobre si mesmo como obra, isto é, na sua própria domaço (A, 548). Essa ideia de um agir sobre si mesmo, que não permite escapar à fatalidade do que se é, mas sim ordenar-se artisticamente segundo um plano,

uma disposição, um arranjo, uma estilística de si, representa, a nosso ver, uma importante contribuição do pensamento de Nietzsche.

Sendo a singularidade uma pertença de todos os homens, sob certo aspecto cada um deles pode empreender sua conquista. Suas fraquezas e defeitos não constituem em si mesmos um impedimento, representando antes um desafio a ser enfrentado pela arte do cultivo de si. Por outro lado, suas virtudes tornam-se obstáculos se permanece como instrumento delas, ao invés de tornar-se seu senhor.

Como, pois, lidar com as próprias fraquezas e virtudes, que não foram nem poderiam ser escolhidas por nós? Não podemos envergonhar-nos das primeiras, nem tornarmos-nos escravos das segundas. Há que reconhecer nossas fraquezas como “leis acima de nós”, dispondo-as como o pano de fundo que realça e torna desejáveis nossas virtudes (A, 218). Embora nenhum artifício permita tornar rica uma virtude pobre, podemos, sem censurar por isso o destino, reinterpretar sua pobreza como necessidade (GC, 17).

Essa ideia de dispor artisticamente nossas qualidades e defeitos, nossos melhores e piores impulsos, de tal modo que o produto resultante da construção tenha valor independente daquele dos elementos que a constituem, é caracteristicamente nietzscheana. O filósofo a desenvolve segundo a metáfora do jardineiro que arranja e ordena diversos planos na composição de seu jardim. Se não somos livres para escolher aquilo que floresce em nós, nem o terreno no qual nascemos, a margem de liberdade parece consistir na criação de uma certa montagem feita a partir dos traços que nos constituem, daquilo que nós mesmos somos \_ segundo um ideal contrário, portanto, ao querer ser outro do sacerdote ascético.

Assim nos diz um aforismo de *Aurora*, intitulado *O que somos livres para fazer*: pode-se cultivar os germes de nossos “maus impulsos” de maneira fecunda, seja bom ou mau o estilo do jardineiro, seja este estilo francês, alemão ou chinês. Pode-se também deixar a natureza agir livremente, cuidando apenas de alguma ornamentação e limpeza; pode-se mesmo deixar alegremente crescer essa selva. As pessoas não são, portanto, como creem, fatos inteiramente consumados, embora grandes filósofos \_ é o caso de Schopenhauer, como vimos \_ tenham avalizado tal preconceito pela doutrina da imutabilidade do caráter. “Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos esta liberdade?” (A, 560)

Na *Gaia ciência*, o aforismo 290, *Uma coisa é necessária*, trata da arte \_ “grande e rara” \_ de dar estilo ao próprio caráter. Há que ajustar todas as forças e fraquezas da própria natureza a um plano artístico, de tal forma que cada uma delas apareça “como arte e razão”. Os recursos são muitos: aqui, esconder o feio que não pode ser retirado, ali, reinterpretá-lo como sublime; colocar o que é vago e amorfo no fundo do plano \_ e assim por diante. O cultivo de si, portanto, não reside na impossível extirpação do que é fraco ou feio em cada um, mas numa certa disposição de todos os aspectos de si mesmo que tem o próprio gosto \_ um gosto único, seja ele bom ou ruim \_ como lei e coação. O dar estilo ao caráter, enquanto arte, consiste em reconhecer a natureza como necessária, sem submeter-se à sua crueza: mesmo no caso das “naturezas fracas” que a deixam mais livre, opera-se um certo arranjo, uma certa criação.

A mesma ideia de rearranjo e disposição de planos para produzir beleza, agora não só em nós, mas para nós, ressurgue no aforismo 299 da *Gaia ciência*, *O que devemos aprender com os artistas*. Em si, as coisas não são belas nem atraentes: há que torná-las assim, tomando uma certa distância delas; olhá-las de soslaio; dispô-las de tal forma que se encubram umas às outras; contemplá-las através de algum véu, enfim, recorrer a diferentes invenções e artificios, dos quais os artistas nos dão o exemplo. Contudo, apenas nisso somos incitados a segui-los, sendo mais sábios quanto ao resto: enquanto esta capacidade termina para eles ali onde termina a vida, trata-se, para nós \_ e esta é uma ideia cara a Nietzsche \_ de nos tornarmos os poetas-autores de nossa própria vida.

Sob esse aspecto, pode-se dizer que todos os homens, e cada homem, é convidado a empreender um tal cultivo de si e um ideal que lhe seja próprio, segundo um gosto idem. Muitos, contudo, malogram nessa tentativa: ao impor-se um ideal inacessível, acabam por desviar-se de si. Requer-se, pois, uma certa precisão na avaliação de si e no ideal que lhe corresponde: será você uma pedra suficientemente nobre para que dela se possa esculpir a nobreza do seu ideal? \_ pergunta Nietzsche (GC, 215). Ao jovem que o inveja, Zaratustra faz ver que a sede de estrelas de sua alma coexiste ainda com a sede de liberdade de seus maus impulsos (Z, I, *Da árvore no monte*). O próprio desejo de libertar-se, portanto, não se legitima por si mesmo: requer-se do indivíduo o direito, logo a força, que permite sua sustentação.

A conquista de si, pois, consiste numa certa relação consigo que impele cada um a fazer algo tão bem quanto apenas ele próprio pode fazê-lo (GC, 304). Contudo, esse

algo só transparece numa obra exterior quando produzida através do cotidiano exercício de si mesmo, tendo o próprio gosto como lei.

### 7.4.3 A lei do próprio gosto

Quanto mais avança Nietzsche nessa trilha, tanto mais se refere à importância do gosto como a fonte de valores.

Em *Aurora*, ressalta a raridade da valoração própria segundo a qual medimos uma coisa conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais (A, 10). A partir da *Gaia ciência*, trazendo a ideia da relação entre a nobreza e um certo e raro arranjo dos instintos, da qual se origina um gosto igualmente raro, apresenta a dimensão do gosto como aquela da qual derivam as valorações.

A oposição regra  $\times$  exceção é relacionada a uma outra, aquela entre naturezas nobres e vulgares, definidas enquanto tais segundo sua medida de valor. Enquanto as naturezas vulgares submetem seus impulsos ao cálculo da própria vantagem, as naturezas nobres sacrificam-se a eles. Contudo, esses impulsos não são quaisquer: os nobres não se deixam dominar pela gula, por exemplo, o que pareceria desvantajoso, porém compreensível aos demais, e sim por impulsos cujo poder de atração as naturezas vulgares não podem entender, como é o caso da paixão do conhecimento. Por esse motivo, reina entre os dois tipos uma incompreensão básica: enquanto para os vulgares a rara paixão dos nobres parece ligada a uma doença da razão, os nobres, inscientes da própria raridade, estabelecem seus valores como de validade geral (GC, 3).

Trata-se, em última análise, de medidas de valor baseadas no gosto, em que a nobreza se caracteriza por sua preferência pelo raro, em oposição ao gosto geral. “O gosto da natureza superior se volta para exceções, para coisas que normalmente deixam frio e não parecem ter doçura” (GC, 3). Contudo, a simples excentricidade do gosto não basta para assegurar-lhe a nobreza: os impulsos que o determinam devem arranjar-se segundo uma certa hierarquia, um certo refinamento.

O gosto geral nem sempre o foi: cada generalidade de gosto se constitui quando indivíduos poderosos afirmam o seu próprio, assim impondo uma obrigação que se torna, sucessivamente, hábito e necessidade de todos, e tornando comum o que era

estritamente singular. Ora, estes indivíduos saboreiam e sentem de uma maneira diferente do que aquela determinada pelo gosto geral anterior, que não é determinada senão pela particularidade de sua natureza \_ desde a maneira pela qual fazem sua digestão até todos os outros aspectos relativos à singularidade de seu modo de vida. Seu poder lhes dá a coragem de dar ouvido à própria *physis*, cujos tons mais sutis se manifestam em juízos estéticos e morais, que tornam-se a seguir opiniões de todos (GC, 39).

Surge daí uma singular reflexão sobre gostos e valores. Como vimos, Nietzsche sustenta que opiniões, juízos estéticos e morais derivam em última análise do gosto, tornando-se ou não majoritários na medida em que o próprio gosto que os ordena generaliza-se ou não.

Ora, como valorar o gosto mesmo do qual derivam determinadas avaliações? Não há critério para tal que seja exterior ao próprio gosto. “O gosto é, ao mesmo tempo, peso e balança e pesador”, diz Zaratustra. Não importa tanto se é bom ou mau, e sim a coragem de sua afirmação, sem vergonha ou culpa. Enquanto o gosto vulgar expresso com naturalidade, na arte, por exemplo, não ofende, pois apenas assegura o direito do animal no homem, a vulgaridade torna-se ofensiva ao acompanhar-se da má consciência (GC, 77). Isso não quer dizer, todavia, que “gosto não se discute”, como faz ver Zaratustra: “E vós me dizeis, amigos, que de gostos e sabores não se discute? Mas a vida inteira é uma discussão sobre gostos e sabores! ...E aí do vivente que quisesse viver sem discutir de peso e balança e pesadores!” (Z, II, *Os seres sublimes*). Contudo, não sendo o gosto universalizável, essa discussão, embora tendo na lógica uma de suas armas, não se pode restringir ao terreno estritamente racional. Voltamos aqui às considerações de Nietzsche em *Além do bem e do mal*: a “aparente soberania da lógica” repousa sobre valorações, que a ela recorrem para impor-se, para universalizar o gosto que as dirige, segundo uma vontade de poder que opõe-se a outras, no jogo incessante pelo qual todo vivente discute de \_ ou seja, luta por \_ pesos, balança e pesadores.

Quanto ao gosto nobre, sua “peculiar medida de valor” reflete, sim, a singularidade da *physis*, mas de uma *physis* cujos instintos são mais refinados e exigentes. No nobre, parece haver, por um lado, uma capacidade maior de interpretação e coragem na afirmação dos próprios impulsos; por outro lado, esses impulsos têm por objeto não

paixões cruas, nem pervertidas, e sim espiritualizadas, nas quais encontram a força de criar para si um ideal próprio, dele derivando suas leis<sup>66</sup>.

Cabe perguntar que tipo de projeto de cultura pode constituir-se a partir dessa contraposição entre exceção e regra. Quando a exceção vence, torna-se regra, como vimos a propósito da gênese do gosto geral a partir da imposição a todos de um gosto singular. Ora, o nobre não pode tornar-se regra. Se passa a existir uma balança para medir seus valores, se a sua peculiar medida de valor se impõe, de duas uma: ou destrói tudo aquilo que até agora, enquanto regra, conservou a espécie, ou torna-se regra ele próprio, perdendo a raridade da qual retira seu valor. A exceção tem de continuar a existir: a maior ameaça a ela seria uma regra de tal modo universalizante que a tornasse impossível. Portanto, a exceção deve comandar, mas sempre enquanto tal, sem generalizar-se, sem transformar-se em gosto geral, para garantir seu próprio direito à existência.

#### 7.4.4 A comunidade dos espíritos livres

Nietzsche, na tensão entre o “caminho próprio” e o endereçamento ao outro, dirige-se aos espíritos livres que inventou para fazer-lhe companhia, para propor, com esses seus pares imaginários, um ideal para o homem e para a humanidade. Dessa forma, com o uso frequente da primeira pessoa do plural, expressa-se uma dimensão, digamos, gregária de sua obra, em que o “nós”, buscando diferenciar-se do rebanho, constitui-se como um espaço de partilha de ideais.

Em *Humano, demasiado humano*, encontramos a referência, desenvolvida em obras posteriores, ao sentimento comunal existente apenas entre os nobres, ligados entre si mediante o sentido de retribuição que lhes faculta tanto a gratidão quanto a vingança (HDH, 45). Contudo, o empreendimento coletivo dos espíritos livres já não mais é proposto nos moldes de Bayreuth, como uma intervenção num certo aspecto e num certo momento bem especificados da cultura. Aqui, a comunidade dos espíritos livres, ou “oligarcas do espírito”, preserva a solidão de cada um: unidos pela superioridade espiritual, necessários uns aos outros, cada um deles, apesar disso, combate livremente no seu posto (HDH, 261).

<sup>66</sup> É curioso que Nietzsche, em suas reflexões sobre o tema, não se refira ao gosto aberrante ou perverso - embora já Aristóteles, como vimos no item 1.3.1, aborde esta questão.

Essa comunidade deixa de ater-se ao mundo de hoje para estender-se a todas as épocas e pensadores: o encontro, momentâneo, esporádico, casual, nem por isto é menos marcante. Já na *Filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche se referia a ideia schopenhaueriana de um diálogo entre os gênios através dos séculos (FTG, 1). Embora desprovido de sua caracterização metafísica, a ideia desse diálogo permanece.

Como aves de arribação os pensadores se encontram numa pequena ilha em meio ao oceano do devir: “...aqui, neste curto espaço, achamos outras aves. e ouvimos falar de outras que passaram \_ e assim vivemos um precioso minuto de conhecimento e descobrimento, num alegre chilreio e bater de asas” (A, 314). Com metáfora semelhante, conclui-se o último livro de *Aurora*, indicando a continuidade extra-individual que une o voo dos “aeronautas do espírito”, do passado ao futuro, para além dos limites e dos fracassos de cada um deles: “Todos esses ousados pássaros que voam para longe em algum lugar não poderão mais prosseguir e pousarão num mastro ou num recife... Todos os nossos mestres e precursores pararam afinal, e não é com o gesto mais nobre e elegante que a fadiga se detém \_ e assim também será comigo e com você! Mas que importa a mim e a você! Outros pássaros voarão adiante!” Para além do limite de cada um, pode-se ver na distância “bandos de pássaros bem mais poderosos do que nós somos, que ambicionarão as lonjuras que ambicionávamos... onde tudo é ainda mar, mar e mar!” (A, 575)

Reencontraremos ainda essa ideia de laços privilegiados entre espíritos idem, em vista de uma busca em comum, na relação de Zaratustra com seus discípulos. Ela ressurgue ainda no Prólogo da *Genealogia da moral*, quando Nietzsche nega ao filósofo o direito de atuar isoladamente: “...”Não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade. Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins ãos e ses e quês \_ todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma vontade*”...(GM, *Prólogo*, 2).

## 7.5 A afirmação da vontade livre

A ênfase à vontade livre surge pela primeira vez em *Assim falava Zaratustra*, embora Nietzsche faça-a retroagir sobre sua concepção anterior do espírito livre: não se trata da vontade una e causal, e sim daquela que se produz a partir da grande razão do

corpo. Ela deve afirmar-se fazendo do além-do-homem o sentido da terra \_ exigindo, por conseguinte, a transvaloração de todos os valores.

### 7.5.1 Vontade livre e vontade de poder

As diferentes descrições dos espíritos livres feitas até então por Nietzsche não são essencialmente diferentes daquelas que fará a seguir; podem aplicar-se ao “filósofo legislador” de *Além do bem e do mal*, ou ao “homem que vingou” de *Ecce homo*. Contudo, nelas não encontramos menção expressa à força ou à liberdade de sua vontade. Diferentemente, no prólogo acrescentado a *Humano, demasiadamente humano* em 1886, Nietzsche, como vimos, reinterpreta nesses termos o significado de seu próprio percurso, entendido como paradigmático do percurso do espírito livre. Ele se refere, reiteramos, à “grande liberação” da qual o livro é porta-voz como uma “primeira erupção de vontade e força de auto-determinação, de determinação própria de valores”, segundo uma “vontade de livre vontade” que segue ainda um longo caminho até a “madura liberdade de espírito”.

Essa ênfase na afirmação da vontade livre surge pela primeira vez em *Assim falava Zaratustra*, após as reflexões sobre gostos e valorações que acompanhamos mais acima na *Gaia ciência*.

Os conselhos que dá Zaratustra, os caminhos que indica, as virtudes que louva, não diferem, em seu conteúdo, dos atributos do espírito livre. Prega a seus discípulos a fidelidade ao corpo e à terra. Ensina-lhes a amar a própria virtude \_ aquela que não se possui em comum com ninguém, nem se escolhe, e sim faz o seu ninho, ela própria, naquele que deseja habitar. Exorta-os a fazer de suas paixões virtudes, colocando em seu centro um alvo mais alto. Convida-os a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal, suspendendo como uma lei a sua vontade acima de si. Exalta-lhes a virtude dadivosa, que traz todas as coisas a si, para que delas possa fazer presente. Aconselha-os a perguntarem a si mesmos se são eles tais que têm o direito a escapar de um jugo \_ pois nem todos têm o direito e a força para o caminho da própria libertação. Ao jovem que o inveja, exorta a não abandonar suas mais altas esperanças; atende ao pedido de socorro dos homens superiores.

Também os adversários de Zaratustra não são diferentes daqueles que deve enfrentar o espírito livre, ainda que variem seus múltiplos nomes. Os mestres da virtude, os desprezadores do corpo, os pregadores da morte, os supérfluos e os muitos demais, as moscas da feira, os compassivos, os sacerdotes, os virtuosos, a canalha, os pregadores da igualdade, os sábios famosos, os doutos, os homens do imaculado conhecimento, o cão de fogo, o macaco de Zaratustra \_ todos eles já foram, em certa medida, objetos da crítica nietzschiana nas obras do período intermediário.

Contudo, explicita-se agora o traço em comum entre aqueles contra os quais luta Zaratustra: representam, em maior ou menor grau, as doutrinas da renúncia e do cansaço, que já não querem nem mesmo querer \_ aquelas que serão, mais adiante, caracterizadas como a “doença da vontade”, ou como produto inevitável da vontade de nada do ideal ascético. Em oposição a tais doutrinas, a afirmação do querer torna-se decisiva. O que quer a “vontade libertadora”? O seu querer não tem conteúdo, pois não se atrela a esse ou aquele objeto; tampouco sua forma é regida por lei humana ou divina. Ela quer criar novos valores, sob os quais “todas as coisas serão novamente apreciadas”. Para essa tarefa de transvaloração, servindo o sentido da terra, determinado pela vontade humana como o além-do-homem Zaratustra convoca os discípulos que rouba ao rebanho. A antiga ideia nietzschiana de que é preciso opor ao acaso a escolha deliberada de uma meta é aqui reiterada em termos de uma vontade doadora de sentido.

A ideia da criação de valores como produtora de realidade, tão ressaltada na *Gaia ciência*, liga-se agora à afirmação da vontade livre, que deve propiciar o advento do além-do-homem. “O querer liberta: esta é a derradeira doutrina da vontade e da liberdade” (Z, II, *Nas ilhas bem-aventuradas*). Em diversas passagens encontramos menção a essa vontade nova que cumpre ensinar aos homens.

Tal vontade reside no ser próprio, na grande razão do corpo, para a qual o espírito serve de mão. Zaratustra não impõe sua vontade a seus pés: sua vontade é que quer caminhar, em seu passo, com os pés de Zaratustra. Cumpre, pois, pensar a vontade do homem, que não é a do espírito ou da consciência soberana, em termos dos jogos de obediência e mando da vontade de poder no vivente. Embora seja mais difícil do que obedecer, mandar exige também uma difícil forma de obediência, a obediência a si mesmo. Ora, tal obediência não consiste em adequar-se a um ideal exterior a si, mas sim na afirmação do que se é, como produto singular de uma certa configuração das

vontades de poder. O trecho em que Zaratustra se refere à vontade de poder, no capítulo *Do superar-se a si mesmo* antecipa as formulações do aforismo 19 de *Além do bem e do mal*: a vontade é sobretudo um afeto de comando decorrente de relações de mando e obediência no mesmo querente, ainda que este, identificando-se imaginariamente ao “sintético Eu”, não as perceba.

Sendo o estabelecimento de novos valores a tarefa à qual Zaratustra convoca seus discípulos, a vontade afirmativa é expressão da vontade de poder. “Nenhum valor têm as coisas no mundo, antes que alguém as apresente”, de tal modo que “o próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas”, diz Nietzsche; desvinculando o valor do âmbito do objeto avaliado para aquele da avaliação mesma, enfatiza seu caráter radicalmente inventivo. Contudo, “através de toda avaliação fala a vontade de poder”. Isso quer dizer que a invenção em causa não deriva do Eu, e sim de um certo modo de configuração dos instintos, da disposição das relações de mando e obediência, inacessível, por definição, aos ditames da consciência.

### **7.5.2 O além-do-homem como desconhecido**

Pode-se dizer que “Zaratustra como educador” e seus discípulos constituem uma nova figuração da comunidade de espíritos livres que, devotada ao surgimento do gênio na *Terceira Extemporânea*, deve agora preparar a casa do além-do-homem. Em nome dessa tarefa, prega Zaratustra, devem ordenar-se os laços entre os melhores homens: a amizade, a paternidade, a maternidade, o casamento, o castigo, a guerra.

Os espíritos livres, cujos atributos examinamos, são, embora raros, nossos conhecidos. Até mesmo o gênio, embora excepcional e valioso, é uma figura que conhecemos: ele já existiu. Podemos vê-lo encarnado em determinados homens, em situações históricas concretas, descrever suas características, empreender sua genealogia. Nietzsche mesmo os nomeia: Platão, Napoleão, Goethe, por vezes Spinoza. Diante do além-do-homem, entretanto, clama Zaratustra, toda virtude até hoje existente é ainda muito pouca, são muito pequenos o menor e o maior dos homens já existentes. Ele pertence a um futuro que somos convidados a preparar, sem que se possa saber ainda em que consiste. O próprio Zaratustra chegará apenas até à metade do caminho, o grande meio-dia, devendo, rumo ao seu próprio ocaso, perecer antes da nova manhã.

Não se pode conhecer como será aquele que não temos ainda condições de produzir: cumpre apenas determinar quais condições são essas, e dar-lhes realidade. Nossa vontade pode endereçar-se ao além-do-homem, mas não determinar seus traços: na busca de uma altura ainda não atingida, podemos conhecer apenas a necessidade da escalada, não a visão que se descortinará depois.<sup>67</sup>

A figura do além-do-homem, portanto, diferentemente do espírito livre, é vazia de atributos: sendo aquele que surgirá depois da transvaloração de valores, nenhum dos valores presentes pode aplicar-se a ele. Não é o maior dos homens que podemos conceber, nem apresenta apenas, em grau mais alto, as qualidades dos maiores que conhecemos; é inconcebível à luz dos nossos valores, pressupondo outros, a inventar ainda. Podemos apenas entrevê-lo, no final do capítulo *Da visão e do enigma*, quando Zaratustra exorta o pastor a decepar com os dentes a cabeça da cobra, e descreve a transformação que lhe ocorre depois: “Não mais pastor, não mais homem...um ser transformado, translumbrado, que ria! Nunca até aqui riu alguém como ele ria!” Nesse riso não resta sombra sequer do medo do pastor em cuja garganta insinuou-se a cobra. O além-do-homem desconhecerá, igualmente, o sofrimento de Zaratustra rumo ao seu pensamento abismal, lutando com ele ou dele convalescendo. Advindo só depois da transvaloração dos valores, nascerá sem as marcas do parto doloroso que lhe deu origem; a criança se esquecerá de que já foi um dia camelo e leão.

Ademais, indicam-nos a visão e o enigma que esta vontade que quer o além-do-homem deve querer também o eterno retorno.

## 7.6. A ênfase crescente na vontade

Depois de *Assim falava Zaratustra*, pode-se sublinhar dois aspectos importantes na abordagem nietzscheana do tema da vontade. Um deles reside nas menções freqüentes ao homem da vontade livre em *Além do bem e do mal* e na *Genealogia da moral*, que convém situar e acompanhar. Um outro, a ser considerado no item seguinte, é o recurso cada vez mais frequente a uma linguagem tomada de empréstimo à fisiologia para definir, através da oposição entre vida ascendente e vida declinante, em que consiste tal vontade.

---

<sup>67</sup> O surgimento do além-do-homem, observa Haar (1993), já supõe cumprida a imensa tarefa da transvaloração.

### 7.6.1 As menções ao homem da vontade livre

A ênfase ao homem da vontade livre, que examinamos em *Assim falava Zaratustra*, prossegue nas obras subsequentes. O indivíduo soberano da *Genealogia* é “o senhor do livre arbítrio”. “Um excesso de livre arbítrio” ((ABM, 44) caracteriza o “espírito livre, ou seja, pertence-lhe a “liberdade da vontade”, definida no livro V da *Gaia ciência* como prazer e força na auto-determinação (GC, 347)<sup>68</sup>

Nesse aforismo da *Gaia ciência*, a vontade forte é contraposta à fé. A necessidade de fé não se encontra apenas entre os cristãos e os adeptos da metafísica, mas também nas concepções científico-positivistas, que exigem de todo modo uma certeza, sem preocupar-se, todavia, com a sua fundamentação. O desejo de fé, portanto, é aqui proporcional à fraqueza da vontade. Enquanto o fanatismo é a única “força de vontade” acessível aos fracos, “a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força”. (GC, 347). O homem forte põe a sua vontade nas coisas; aquele que não sabe fazê-lo segue o princípio da fé, ao pôr nas coisas ao menos um sentido, isto é, acreditando que nelas já se encontra uma vontade (CI, I, 18). Nesse sentido, a liberdade da vontade é definida como libertação da fé: “o espírito livre por excelência...se despede de toda crença e vontade de certeza, treinado que é em equilibrar-se sobre tênues cordas e possibilidades, e dançar até mesmo na beira de abismos” (GC, 347).

Contudo, apesar dessa oposição entre vontade e fé, é curioso constatar que Nietzsche também as aproxima em outras passagens. É a fé em seu Sim oculto, mais forte do que os Nãos e os Talvezes de que estão enfermos, que impulsiona ao mar os “bons europeus”: herdeiros da retidão cristã dos seus ancestrais, que tudo sacrificaram à sua crença, eles também tudo sacrificam à sua própria (GC, 377). Nietzsche, ademais, como vimos no item 4.6, reprova à ciência que ela não possua “uma meta, uma vontade, uma paixão própria da grande fé” (GM, III, 23). Nessas passagens, vontade e fé são identificadas através de seu caráter essencialmente afirmativo, que não lhes permite destruir senão para criar.

---

<sup>68</sup> Leiter (2010), a este propósito, cita a interpretação de Stevenson, para o qual Nietzsche, ao usar a expressões como liberdade e vontade livre, visa capitalizar a valência emocional positiva que tais expressões mobilizariam em seus leitores.

Não basta a tenacidade da vontade para conferir-lhe força criadora. A vontade tenaz, que não falta aos “trabalhadores filosóficos”, se satisfaz ao formular valorações que, tornadas dominantes, foram denominadas “verdades”. Contudo, a vontade criadora é aquela dos autênticos filósofos, que diz “assim deve ser”: seu conhecer é criar, sua vontade de verdade é vontade de poder (ABM, 211). Subordinam-se todas as ciências a esta tarefa futura: resolver o problema do valor, determinar a hierarquia dos valores (GM, I, 17).

A esperança reservada a “nós, de outra fé” \_ de uma fé oposta àquela das “ideias modernas” \_ aponta para novos filósofos, homens do futuro, cuja tarefa será a transvaloração dos valores eternos, “atando no presente o nó que impõe caminhos novos à vontade de milênios”, afirma Nietzsche, assim reiterando a tarefa proposta por Zaratustra a seus discípulos. Na preparação de “tentativas globais de cultivo para pôr fim a este pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até hoje se chamou história”, a vontade é decisiva: “Há que ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana” (ABM, 203).

Dando sequência à crítica das “doutrinas da renúncia e do cansaço”, Nietzsche assimila-as ao adoecimento da vontade, que lhe parece representar a doença moderna. Assim como as duas grandes religiões modernas, cristianismo e budismo, o ceticismo, em seu pavor a todo sim e não decididos, emana dessa mesma fonte: herdando valores diversos e mesmo contraditórios, na “moderna geração dos cétricos” o que adocece é justamente a vontade: “Não conhecem a independência do decidir, o ousado prazer no querer \_ duvidam até em sonhos da “liberdade da vontade”. Também a objetividade, a cientificidade, a “*art pour l’art*”, são máscaras modernas para o “aleijão da paralisia da vontade” (ABM, 209). Mais tarde, na *Genealogia da moral*, reencontramos esta paralisia no ideal ascético \_ que representa também, ao mesmo tempo, o *horror vacui* da vontade humana, ao preferir querer o nada a nada querer<sup>69</sup>.

No tempo das ideias modernas, em que nada é tão atual como a fraqueza de vontade, prossegue Nietzsche, um filósofo, se pudesse existir, situaria a grandeza de um homem em sua inteireza na diversidade \_ cujo valor e grau seriam medidos conforme até onde pudesse ele estender sua responsabilidade. No ideal do filósofo, portanto, a noção de

<sup>69</sup>Brusotti (2000) ressalta a oposição da concepção de vontade em Nietzsche e Schopenhauer: enquanto para este último a negação da vontade é negação do ser, identificando o nada e o nada querer, para o primeiro o nada (o ser-outro) é um objetivo possível da vontade e não a sua auto-negação.

grandeza contém “justamente a força da vontade, a dureza e a capacidade para decisões largas”; aquele que é o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, é também “o transbordante de vontade” ((ABM, 212). Pouco mais adiante, o exercício da grande justiça e a arte do comando, atributos desse filósofo, requerem a amplidão da vontade e a disposição para as grandes responsabilidades (ABM, 213).

Na *Genealogia da moral*, a conhecida descrição do indivíduo soberano nele enfatiza, sobretudo, a vontade livre e forte. O homem que justifica toda a arbitrária tirania e estupidez da moralidade de costume ao libertar-se dela, estando ao fim e ao cabo da “longa história da responsabilidade” cuja narrativa acompanhamos no capítulo anterior, é aquele no qual a “memória da vontade” atinge o seu apogeu: é o homem “da vontade própria, duradoura e independente”, “o possuidor de uma dura e inquebrantável vontade”, na qual reside sua medida de valor. Ligando vontade e responsabilidade, encontra-se o poder, apenas a ele reservado, de fazer promessas, ou seja, de responder, através de sua vontade, pelo futuro \_ de criar um futuro segundo a sua vontade. A responsabilidade, identificada a um raro poder sobre si mesmo e o destino, é o seu extraordinário privilégio. Não é indiferente que Nietzsche, ao referir-se a esta “orgulhosa consciência de poder e liberdade”, encontre-a “vibrante em cada músculo” desse homem, vindo a tornar-se nele “instinto dominante” \_ ressaltando, assim, a apropriação corporal e instintiva destes dons (GM, II, 2).

Na Terceira Dissertação, Nietzsche, ao perguntar se o espírito alado que a repulsiva lagarta do ideal ascético abrigava pode enfim vir à luz, coloca a vontade livre como sua condição: “Existe hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade do espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade...para que o filósofo seja realmente possível?” (GM, III, 10).

Contudo, a possibilidade de uma tentativa inversa a todos os ideais até hoje vigentes não pertence aos homens de hoje, gerados segundo estes mesmos ideais. Apenas uma outra espécie de espíritos, cuja existência é incompatível com o tempo presente, pode salvar-nos do niilismo ao qual forçosamente conduz o ideal ascético. Este homem do futuro, “toque de meio-dia e da grande decisão”, redimindo a realidade da maldição que lhe foi lançada, tornará novamente livre a vontade, devolvendo à terra sua vontade e ao homem sua esperança (GM, II, 24).

Todos esses termos remetem o leitor a Zaratustra. E aqui, Nietzsche, homem do presente, faz uma escansão e se impõe silêncio: “Neste ponto não devo senão calar: caso

contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um “mais futuro”, mais forte do que eu \_ o que tão só a Zaratustra se consente” (GM, II, 25).

Como veremos mais adiante, nas obras de 88, e particularmente em *Ecce homo*, Nietzsche se arroga e se concede enfim aquilo que era até então o privilégio desse homem futuro.

### 7.6.2 A *décadence* como desagregação da vontade

Já nas obras do período intermediário, travam-se no plano dos instintos e impulsos aqueles jogos cujos resultados a consciência do indivíduo interpretará como sua vontade. Esses jogos, ordenados, em *Humano, demasiadamente humano*, segundo a busca do prazer e evitação do desprazer, passam mais tarde a derivar dos embates das vontades de poder em sua busca de expansão e ampliação de domínio, dos quais o agradável e o útil, o desagradável e o nocivo, são apenas epifenômenos.

A consideração do plano instintivo como âmbito privilegiado da valoração aumenta em importância nas obras finais de Nietzsche, quando o jogo pulsional é referido ao declínio ou ascensão da vida que rege sua ordenação, crescendo o emprego, literal ou metafórico, de termos e expressões tomados à fisiologia. Parece-nos, entretanto, que a complexidade e o matizamento dos jogos da vontade de poder, ressaltados na *Genealogia da moral*, recebem nos textos subsequentes uma interpretação por assim dizer simplificada, que se limita a reiterar insistentemente a oposição vida ascendente x vida declinante.

Já na *Genealogia da moral*, Nietzsche utiliza tais termos para descrever ironicamente certas características humanas: a debilidade intestinal e a neurastenia são inerentes aos sacerdotes de todos os tempos (GM, I, 6); o homem ressentido, incapaz de esquecer, é um dispéptico (GM, II,1); a vergonha dos próprios instintos é a causa do estômago arruinado e da língua saburrosa do homem moderno (GM, II, 7). Diferentemente, o modo de valorar dos nobres tem como pressuposto “uma constituição física poderosa e uma saúde florescente” (GM, I, 7).

Contudo, não se trata apenas de descrever fisiologicamente certas características de indivíduos e de tipos. Nietzsche recorre à fisiologia para explicar o próprio ideal ascético: ganha destaque a ideia de uma exaustão fisiológica, correspondendo a uma vida em degeneração ou declínio, no cerne da sua definição.

Ao interrogar-se sobre o florescimento dessa “espécie hostil à vida” que é o sacerdote ascético, Nietzsche conclui que a contradição vida contra vida nele manifesta só pode ser aparente: na verdade, o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, constituindo um artifício para a sua preservação (GM, III,13). Se este “monstruoso modo de valorar”, longe de ser uma exceção na história do homem, é, pelo contrário, vitorioso, tal deve ocorrer em virtude do interesse da vida mesma, que, embora exaurida, retém, em seus instintos mais profundos, “a capacidade de recorrer a novas invenções”. Os remédios do sacerdote ascético, inocentes ou culpados, como vimos no item 6.6, tentam “usar a força para estancar a fonte de força”, voltando-se rancorosamente contra o florescimento fisiológico, de tal modo que o seu triunfo é proporcional à diminuição da vitalidade (GM, III, 11). Daí o impasse: o ideal ascético mantém e prolonga a vida \_ ao preço de empobrecê-la, porém. O remédio que oferece não cura, apenas alivia; pior ainda, o alívio, facultando a perpetuação de formas doentias da vida, resulta num esgotamento crescente da vida mesma, que impede o surgimento de seus tipos mais elevados, enquanto proliferam os malogrados e os doentes. A essa luz, compreende-se a afirmação nietzschiana segundo a qual a mera conservação da vida não interessa à vontade de poder, quando se dá às expensas de sua ampliação. A luta pela vida é luta pelo poder \_ e nela, paradoxalmente, vencem os mais fracos, pois se dá em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções (CI, IX, 15).

A ênfase a essa oposição entre a vida que degenera e a vida em ascensão passa a explicar, a partir da *Genealogia*, diferentes condições e estados psicológicos do homem. Os valores da vida em ascensão revelam-nos “a linguagem simbólica”, essencialmente afirmativa, “do sucesso físico, da vida crescente, da vontade de poder como vontade de vida” (CW, *Epílogo*). A exaustão vital é atribuída a fatores tais como cruzamentos entre raças ou classes heterogêneas, emigração equivocada, dieta errada, degeneração do sangue pela sífilis (GM, III, 17), capazes de afetar os processos fisiológicos de indivíduos e grupos, ainda que não os possam perceber como tais: o “sentimento de obstrução fisiológica” assim gerado, longe de aparecer como tal na consciência, é interpretado no domínio psicológico-moral, resultando, por exemplo, no sentimento de pecaminosidade ou na dor da alma (GM, III, 16). A boa consciência é um estado fisiológico que se parece tanto com uma boa digestão que chega a ser confundido com ela, zomba Nietzsche. O que chamamos de paz de espírito é a interpretação psicológica

de um estado fisiológico, podendo resultar tanto de uma digestão bem feita como “da mestria em agir, criar e querer”, da atingida “liberdade da vontade” (CI, V, 3). Os estados que apreendemos como espirituais, seja a boa consciência, a paz de espírito, a esperança, a confiança em Deus, dependem de um sentimento fisiológico básico forte (CI,VI,6). Portanto, Nietzsche transpõe para o plano do corpo a origem daquelas experiências humanas cuja explicação até então se acreditava encontrar no plano espiritual.

Em *O Caso Wagner*, a terminologia fisiológica ordena-se em torno do termo *décadence*, utilizado para designar a vida em declínio. Vale ressaltar que a *décadence* é entendida por Nietzsche como “desagregação da vontade” (CW, 7): corresponde, pois, ao aleijão ou a paralisia da vontade, diagnosticados como a doença moderna em *Além do bem e do mal*. Também no *Crepúsculo dos ídolos* a degeneração do instinto é identificada à desagregação da vontade (CI, VI, 2). Entendendo-se, pois, a vida em declínio como uma doença da vontade, que caracteriza a *décadence*, a vontade livre é a característica essencial do homem capaz de opor-se a ela. Naturalmente, essa vontade, diferentemente da “vontade una e causal”, não tem qualquer poder de escolha sobre a ordenação pulsional que a determina como forte ou fraca.

Não só a moral se explica pela *décadence*, da qual bem e mal são apenas um caso particular, mas também a estética está “indissociavelmente ligada a condições biológicas”: há uma estética e uma moral da *décadence*, uma estética e uma moral da vida em ascensão (CW, *Epílogo*). Através das primeiras, encontra-se, mais uma vez, “a vida depauperada, a vontade de morrer, o grande cansaço” (CW, *Prólogo*). Os próprios juízos estéticos, pois, são avaliados pelo prisma fisiológico, estando acumuladas no instinto as premissas para nossas conclusões do que é belo ou feio: nada é feio, senão o ser humano que degenera, tudo o que é feio debilita fisiologicamente o ser humano (CI, IX, 20). Contudo, retirar-se da arte a significação moral não equivale a torná-la sem finalidade \_ pois toda arte escolhe, louva, enfatiza, e com isso fortalece ou enfraquece determinadas valorações (CI, IX, 24).

A percepção do que é *décadent* torna-se impossibilitada pela *décadence* mesma: eis por quê Wagner não pode ser compreendido como tal por uma Europa atingida, tanto quanto ele, por este mal. Reencontramos aqui o problema do gosto, relacionado à força ou à fraqueza dos instintos: “Por um enfraquecimento do instinto, somos atraídos pelo

que nos deveria repelir” \_ é o caso do homem, das épocas e dos países *décadents*. “Contrariamente, é sinal de força vital experimentar como nocivo aquilo que nos faz mal, proibir-se aquilo que é prejudicial” (CW, 5) \_ condição existente apenas na vida em ascensão. Dessa forma, a valoração é uma atividade essencialmente inconsciente e instintiva, que opera de maneira oposta conforme os instintos estejam fracos ou fortes, ou seja, conforme esteja a vontade desagregada ou inteira.

Dependendo da forma de valoração, a cada época são permitidas algumas virtudes e vetadas outras: ou possui as virtudes da vida crescente, rejeitando as opostas, ou é ela própria vida declinante, necessitando das virtudes do declínio. O homem moderno encarna “biologicamente” esta contradição de valores, diz Nietzsche \_ o que nos remete ao aforismo 209 de *Além do bem e do mal*, no qual se refere ao homem mestiço, herdeiro de valorações opostas que lhe enfraquecem a vontade.

É significativo que essas duas formas opostas na “ótica” dos valores sejam consideradas como “duas maneiras de ver sobre as quais os argumentos e as refutações não têm qualquer poder: as noções de verdadeiro e falso não têm sentido em ótica”. Não se refuta o cristianismo, ou as produções morais e artísticas nele inspiradas, como não se refuta uma doença dos olhos (CW, *Epílogo*). Daí a impossibilidade de modificá-las através de uma argumentação lógica, pois agem no nível instintivo onde opera a valoração. A arte de Wagner não defende a transcendência e o além através de fórmulas, mas atinge o espírito falando à sensualidade, de tal forma que seu principal e poderoso efeito consiste numa depravação do gosto (CW, *PS*, 2).

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche aplica a fórmula da *décadence* aos diferentes tópicos de sua reflexão filosófica \_ o problema socrático, a antiguidade greco-romana, as questões de seu tempo, o conhecimento, a arte, a moral. É uma necessidade típica da vida em declínio combater instintos desregrados que ameaçam tornar-se senhores; de maneira oposta, quando a vida ascende, a felicidade é igual a instinto (CI, II,11). Os degenerados são “fracos da vontade”, que, incapazes de moderar um desejo, buscam instintivamente a sua mutilação (CI, V, 2). O ruim é tudo o que é consequência da degeneração do instinto \_ identificada, como vimos, à desagregação da vontade \_ ao passo que o bom é leve, necessário, livre (CI, VI,2).

O egoísmo do indivíduo, desde que represente a linha ascendente da vida, deve criar com o máximo cuidado o seu *optimum* de condições (CI, IX, 33), constituindo o critério

do que para ele é bom. Nietzsche nos oferece, a esse propósito, o seu: “Tudo o que é bom me torna fecundo. Não possuo outro reconhecimento, não tenho qualquer outro critério para designar o que é bom” (CW, 1). Portanto, os imperativos morais que nos ordenam fazer isto e não fazer aquilo para sermos felizes invertem imaginariamente a relação causa-consequência: na verdade, um ser feliz o é por realizar instintivamente certas ações e rejeitar outras, carregando “a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e coisas”(CI, VI, 2).<sup>70</sup>

Nietzsche descreve, segundo esta boa ou má ordenação fisiológica, os homens que aborrece e aqueles que admira: enquanto a vida de Carlyle é uma interpretação heróico-moral de estados dispépticos (CI, IX, 12), Emerson é um homem de gosto, que instintivamente se nutre de ambrosia, deixando de lado o que é indigesto nas coisas (CI, IX,13). Ao referir-se mais uma vez aos seus grandes exemplos de gênio, Napoleão e Goethe, apresenta-os como um retorno à natureza \_ não no sentido de voltar atrás, mas no de ascender a uma “terrível naturalidade” (CI, IX, 48), que, segundo o raciocínio utilizado no livro, só pode derivar de uma ordem privilegiada de sua atividade instintivo-pulsional (CI, IX, 49).

Essa boa ou má ordem fisiológica determina tanto o valor do indivíduo como o curso da história e a forma da cultura. Tendo o ideal ascético se apossado do homem ali onde se impôs a civilização, ele só pôde fazê-lo em virtude da condição doentia do homem domesticado, de tal forma que, num certo sentido, toda história da humanidade corresponde a um adoecimento, ou seja, a um amansamento do homem. No *Crepúsculo dos ídolos*, a essa moral da domesticação Nietzsche opõe a moral de cultivo, ilustrada pela lei de Manu. Embora utilizem ambas o adoecimento como forma de enfraquecer, a diferença reside na identificação do adversário que se pretende minar: enquanto a primeira, movida pelo ódio do chandala, visa enfraquecer a besta homem, empobrecendo a espécie ao nivelar seus indivíduos, a segunda diferencia classes em nome do cultivo de uma determinada raça, atacando para tal justamente o chandala, o

<sup>70</sup> Esta boa ordem fisiológica é exigida para o conhecimento e a arte. O primeiro requer uma vontade forte, demonstrada pela capacidade de não reagir imediatamente a um estímulo, suspender o julgamento e prorrogar a decisão (CI, VIII, 6). A arte e a beleza são as grandes auto-afirmações da vontade de vida, como a constituição de Stendhal, mais feliz que a de Schopenhauer, lhe permitiu entender (GM, III, 6.). Nessa perspectiva, a educação nobre realiza ela própria, por assim dizer, uma intervenção fisiológica: ensinando o pensamento a dançar com palavras e conceitos, deve inicialmente começar pelo corpo \_ os gestos, a dieta, a fisiologia (CI, IX, 47).

contrário da besta. Assim, Nietzsche, provocativamente, louva uma forma de organização social à qual, como ele próprio diz, opõe-se radicalmente a nossa sensibilidade moderna.<sup>71</sup> Ele insiste, pois: a diminuição dos instintos hostis e a amenização de costumes, o conceito moderno de liberdade, nos quais consistiria o nosso progresso, são apenas consequências da diminuição geral da vitalidade, da superexcitabilidade fisiológica, da anarquia do instintos, da desagregação da vontade.<sup>72</sup> As instituições liberais, minando a vontade de poder, são prejudiciais à liberdade; concedendo direitos aos trabalhadores comete-se a tolice de educar como senhores aqueles que se quer como escravos (CI, IX, 40). Para reverter uma tal situação, o supremo interesse da vida ascendente exige a implacável supressão da vida que degenera, para os casos de direito de procriação, de nascer, de viver (CI, IX, 36). Destarte, o filósofo reafirma a necessidade de uma sociedade fortemente hierarquizada e autoritária \_ que deve, aliás, construir-se através de uma ação sobre o corpo, sobre a atividade fisiológica dos indivíduos e classes \_ como condição necessária para a produção de tipos de homem mais elevados.

Um importante desafio para a filosofia de Nietzsche pode encontrar-se nessa forma de conceber a determinação da vontade e a origem dos valores. Ancorando-se toda possibilidade de invenção na transvaloração de valores, e sendo instintiva toda valoração, cabe perguntar: estando os velhos valores da vida declinante arraigados nos instintos, como instituir, através da vontade, a vida em ascensão? Como tornar outros os nossos instintos, como reagir à depravação do gosto? Afinal, não se trata de deixar as coisas seguirem o curso até então determinado por um devir reativo, no qual vencem os mais fracos em detrimento dos fortes e das felizes exceções (CI, IX, 15): é preciso fortalecer certas configurações da vontades de poder, e combater certas outras. Mas se é sempre a vida que valora através de nós, ao estabelecermos valores, como reconhecer e fortalecer a vida ascendente? A reação aos valores da *décadence*, inacessíveis à refutação lógica, parece exigir uma intervenção também no nível do gosto. Assim como a música de Wagner em particular ou os remédios do sacerdote ascético em geral atuam no sentido de uma degradação do corpo ao qual se segue a do espírito, seria preciso,

<sup>71</sup> Nietzsche faz ver, entretanto, que ambas as morais são dignas uma da outra na forma de se imporem, ou seja, ambas mentem: “Todos os meios utilizados para fazer a humanidade moral foram fundamentalmente imorais”, encontrando-se a *pia fraus* tanto em Platão e Manu quanto entre os mestres judeus e cristãos (CI, VII,5).

<sup>72</sup> Toda época forte caracteriza-se pelo *pathos* da distância: a “vontade de ser si próprio” acentua o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra (CI, IX,37); a vontade de responsabilidade por si próprio e por séculos leva a preservar a distância que separa.

para enobrecer o espírito, inventar meios de convencimento que pudessem fortalecer fisiologicamente os instintos.

Desejamos ressaltar, a este propósito, ainda um outro aspecto. A expressão nietzscheana “dançar acorrentado” expressa, no período intermediário, um ideal em que a disciplina de si, a obediência a regras eventualmente estúpidas, produz uma aparência de liberdade que se confunde com a liberdade mesma, como vimos no item 6.1. A partir da *Gaia ciência*, multiplicam-se as metáforas relativas à leveza, à dança, ao voo. Certamente, em momento algum trata-se de um ascender fácil e desavisado, sendo, pelo contrário, propiciado apenas por duras escaladas. Contudo, assim como o riso do além-do-homem não guarda as sombras das metamorfoses que o trazem à luz, cada vez mais Nietzsche parece conceber e mesmo experimentar em suas vivências uma tal facilidade de deslocamento, uma tal libertação do espírito de gravidade, que apaga as marcas do esforço e do combate \_ o que se reflete por vezes no próprio ritmo e estilo de sua escrita. Ora, à medida em que cresce, nas obras do último período, o acento na auto-regulação harmoniosa dos impulsos, na identificação do bom com o livre e o necessário, da felicidade com o instinto, essa espontaneidade parece esquecer-se de sua condição de produto para aparecer como dado. Dessa maneira, parece renascer a “miraculosa insantaneidade da gênese” que Nietzsche criticara na concepção metafísica do gênio. Nessa prodigiosa leveza, a árdua tarefa futura da transvaloração parece cada vez mais próxima, na iminência de realizar-se; é como se já se estivesse realizando; é mesmo como se tivesse se realizado já. Em contraste, certas metáforas tornam-se cediças, certas afirmações, repetitivas; reverbera, sobretudo nas obras de 88 \_ inclusive no *Anticristo*, considerado por Nietzsche como o primeiro volume da sua projetada obra principal, intitulado-a justamente de *Transvaloração dos valores* \_ a fórmula vida ascendente x vida declinante, por vezes reformulada em belas roupagens estilísticas, por vezes em invectivas e ataques barulhentos.

Não se trata, com isso, de desmerecer a etapa final da obra de Nietzsche como um desacerto ou desvio de seus melhores momentos, ou um retrocesso a concepções metafísicas do período inicial. Trata-se, antes, de indicar aí problemas relativos aos riscos do empreendimento nietzscheano como um todo \_ que se radicalizam, a nosso ver, na elaboração de *Ecce homo*.

### 7.7 Alguns embaraços

Nietzsche, como homem de sua época, é, ele mesmo o admite, um *décadent*. Por certo, enquanto filósofo, procura ser e pensar extemporaneamente; sabe, entretanto que ele próprio, tanto quanto Wagner, encarna a contradição entre diferentes valores herdados que, a seu ver, caracteriza o homem moderno: “Temos ambos em nossas veias, sabendo ou não, veleidades, valores, palavras, fórmulas morais de origens diversas e adversas \_ somos, fisiologicamente falando, falsos” (*Epílogo*, CW). O que os distingue é que Nietzsche tem consciência dessa contradição, sendo, portanto, sob outro aspecto, justamente o oposto de um *décadent*

Na *Genealogia da moral*, como vimos, Nietzsche se interrompe quando começa a enunciar a mensagem que só poderia vir de um outro mais futuro, qual seja, o próprio Zarathustra. Contudo, ao exaltá-lo, parece identificar-se cada vez mais com o além-de-si-mesmo que o seu “filho” representa. Ilustra-o o final do livro IX do *Crepúsculo dos ídolos*: logo após referir-se a Napoleão e a Goethe como figurações do gênio, Nietzsche, filho rebelde de seu século e de seu país, parece anunciar-se como um homem à altura desses dois antecessores. “Criar coisas em que o tempo crave suas garras em vão: jamais fui modesto o bastante para exigir menos de mim...Dei à humanidade o livro mais profundo que ela possui, meu Zarathustra \_ e em breve lhe darei o mais independente”(CI, IX, 51).

Nietzsche alude aqui ao projeto de uma apresentação sistemática de sua filosofia, intitulada *Transvaloração de todos os valores*, do qual se encontram inúmeras notas e esboços em seus cadernos. *O anticristo* seria o primeiro volume dessa obra, ao qual deveriam seguir-se ainda outros três. Contudo, após o *Ecce homo*, concluído no início de dezembro de 1888, em janeiro do ano seguinte irrompe o colapso mental do filósofo. Sua obra não incluirá a sistematização projetada por ele; como se sabe, *A vontade de poder*, livro que Elizabeth Förster-Nietzsche apresentou aos leitores como sua obra principal, na verdade apenas reúne uma série de fragmentos póstumos escolhidos mais ou menos aleatoriamente por ela própria e Köselitz.<sup>73</sup> Contudo, Nietzsche acredita encontrar-se na iminência de escrever, acredita já estar escrevendo \_ e ao escrever, realizá-la \_ a “transvaloração de todos os valores”.

<sup>73</sup> A este respeito, veja-se Janz (1984)

A ênfase na importância do autor como o realizador dessa tarefa inaudita dá a tônica de todo o *Ecce homo*. Coexiste, é certo, com uma singular modéstia, uma vez que Nietzsche atribui aos acasos de sua própria genealogia, história e experiências, os traços que dele fazem, necessariamente, um homem acima de seu próprio tempo. “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade (EH, *Por que sou tão sábio*, 1).<sup>74</sup>

Participa desta fatalidade a dupla ascendência, por parte de pai e mãe, à qual Nietzsche atribui a convergência do mais alto e do mais baixo em sua própria vida: “Como meu pai, já morri; como minha mãe, vivo e envelheço” (EH, *Por que sou tão sábio*, 1). Sendo ao mesmo tempo ascensão e declínio, tem para uma e outro faro mais fino do que o de qualquer outra pessoa; tornado experiente em *décadence* por sua própria doença, mostrou-se também, todavia, o contrário de um *décadent* ao curar-se a si mesmo (EH, *Por que sou tão sábio*, 2).

Ele nos descreve como reconhecer a vida ascendente predominando sobre o declínio, sob a forma de “um homem que vingou”. Um tal homem “só encontra sabor no que lhe é salutar; seu agrado, seu prazer cessa, onde a medida do salutar é ultrapassada... Utiliza acasos ruins em seu proveito, o que não o mata o fortalece... Ele é um princípio seletivo, muito deixa de lado... Está sempre em sua companhia... Honra na medida em que elege, concede, confia. Reage lentamente a toda sorte de estímulo..., interroga o estímulo que se aproxima, está longe de ir ao seu encontro. Descrê de “infortúnio” como de “culpa”: acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* – é forte o bastante para que tudo *tenha* que resultar no melhor para ele”. E logo a seguir acrescenta: “Acabo de descrever a mim mesmo”. (EH, *Por que sou tão sábio*, 2). Nessa descrição do homem que vingou, não são novos os traços, nem o conjunto; ela resume a figura de homem valorizada por Nietzsche ao longo de toda sua obra. Também não é novidade o fato de que ele exija e espere realizá-la em si. Agora, entretanto, identifica-se declaradamente com ela.

Da sua dupla ascendência, Nietzsche faz derivar concepções importantes de sua filosofia, com a qual se coadunam seus instintos e seu comportamento pessoal. Essa “dupla série de experiências” permite-lhe ser, sem esforço, um “bom europeu.” Também a ela remonta sua crítica aos sentimentos de vingança e rancor, levada até a doutrina do livre arbítrio: conhecendo mais que ninguém o ressentimento, pela

<sup>74</sup> Ele é necessariamente o homem da fatalidade (EH, *Por que sou um destino*, 1). Fatalmente, portanto, teria vindo a tornar-se aquilo que acredita ser, coincidindo assim com o próprio destino.

experiência da própria doença, proibiu-se esses sentimentos, nos períodos de *décadence*, por prejudiciais a si; nos períodos de vida em ascensão, como abaixo de si (EH, *Por que sou tão sábio*, 3, 6).

Apesar da menção à dupla ascendência, é sobretudo com o pai doente e prematuramente falecido que Nietzsche se identifica, dele julgando herdar suas maiores qualidades. Ao traçar sua genealogia \_ que faz remontar a nobres antepassados poloneses, sem possuir, todavia, provas nesse sentido<sup>75</sup> \_ cita sobretudo o lado paterno: o tio-avô Krause, catedrático de teologia que veio a ser superintendente geral de Weimar, a bisavó Krause, talvez mencionada no diário de Goethe, grande admiradora de Napoleão, que se casou com o superintendente Nietzsche; enfim, o pai, outrora professor das quatro princesas no castelo de Altemburg, cuja reverência pelo rei Frederico Guilherme IV levou-o a dar seu nome ao único filho, o próprio Nietzsche, nascido no dia do aniversário do rei (EH, *Por que sou tão sábio*, 3). Assim, Nietzsche remonta a “fatalidade de sua existência” a antepassados poloneses, às conjunções de casamentos, à coincidência de datas \_ cujos entrecruzamentos esbarram em Goethe, em Napoleão, na linhagem real dos Hohenzollern.

Aqui se colocam problemas relativos ao estabelecimento do texto: o terceiro parágrafo do primeiro capítulo, que acabamos de citar, teria sido substituído por um outro pelo próprio Nietzsche, às vésperas de seu colapso mental. Quando o livro foi publicado postumamente, em 1908, Köselitz omitiu algumas passagens que lhe pareceram demasiadamente exaltadas, sendo depois destruídas por Elizabeth Förster-Nietzsche. Contudo, a cópia de uma delas, a do terceiro parágrafo em questão, posteriormente encontrada no espólio de Köselitz, foi incorporada por Mazzino Montinari à nova edição da obra de Nietzsche. Nesta passagem, que o tradutor para o português preferiu reproduzir em nota de pé de página, Nietzsche reitera a nobreza de sua origem: “Eu sou um nobre polonês *pur sang*...Seria preciso retroceder séculos para encontrar esta raça, a mais nobre que já existiu sobre a terra, com a mesma pureza de instintos com que eu a represento”. O privilégio de sua ascendência paterna é agora contrastado com a “incalculável vulgaridade de instintos” da mãe e da irmã”, que representam a mais profunda antítese de si mesmo: “Crer-me aparentado a tal *canaille* seria uma blasfêmia à minha divindade”. Finalmente, a própria origem paterna é contestada, ou, pelo menos, remontada a ancestrais mais elevados: “É com os pais que

<sup>75</sup> A esse respeito, veja-se Janz (1984).

se tem menos parentesco...As naturezas superiores têm sua origem em algo infinitamente anterior...Eu não entendo, mas Júlio César poderia ser meu pai \_ ou Alexandre, este Dionísio que se fez homem”<sup>76</sup>. Sem entrar no mérito dos critérios que levam a publicar ou não esta passagem, importa ressaltar que ela, em sua conotação já francamente delirante, leva às últimas consequências, por assim dizer, o traçado da genealogia esboçado por Nietzsche ao longo do *Ecce homo*. Temos, por conseguinte, um Nietzsche produzido necessariamente por uma certa estirpe \_ mas também um Nietzsche que reinventa a sua própria origem, tornando-a cada vez mais elevada.

Trata-se afinal de explicar como e por quê teriam se reunido justamente na figura humana deste filho de um século e de um país *décadents*, os traços sobre-humanos daquele que tem na transvaloração de todos os valores a sua tarefa de alcance histórico-universal. Para fazê-lo, Nietzsche não procura apenas reconstituir sua linhagem, mas trata também das questões relativas a alimentação, clima, lazer, não menos importantes, a seu ver, no caminho que o leva a tornar-se o que é. Ter acertado enfim, após um grande desvio do instinto, na escolha da sua própria alimentação, do clima que melhor lhe convém, das distrações que lhe são mais adequadas, parece-lhe decisivo no acerto quanto à construção da própria filosofia (EH, *Porque sou tão inteligente*). Assim, mais uma vez, temos um Nietzsche que necessariamente adoece em virtude de uma dieta errônea, mas também aquele que aprende sozinho a curar-se ao descobrir a dieta adequada, de certa forma reinventando o próprio corpo.

Nietzsche exalta o ar forte e dificilmente respirável de seus escritos, em cuja altura nem Shakespeare ou Goethe saberiam respirar: “O gelo está próximo, a solidão é monstruosa \_ mas quão tranquilas banham-se as coisas na luz!” (EH, *Prólogo*, 3) Ressalta o lugar à parte do *Zarathustra* em sua obra, do qual cita longas passagens; trata-se do maior presente já feito à humanidade, o livro mais elevado e profundo; teria sido preciso retroceder milênios para encontrar uma experiência de inspiração tal qual aquela que lhe deu origem. Descreve também o sofrimento vivido após a elaboração do livro: “Deixar atrás de si algo que nunca se deveria ter querido, a que se amarra o destino da humanidade, e tê-lo sobre si: quase esmaga” (EH, *Assim falou Zarathustra*, 5).

Nietzsche atribui-se “uma sensibilidade perfeitamente inquietante do instinto de limpeza”, que lhe permite farejar qualquer sujeira na alma dos demais; contudo, sabe

---

<sup>76</sup> Estas informações nos são dadas por Paulo César de Souza, em suas Notas à tradução de *Ecce homo*.

também tirar os mais belos sons do desafinado instrumento homem (EH, *Porque sou tão sábio*, 8, 4). Como toda natureza forte, busca medir a própria força na procura de um adversário poderoso: “Eu honro, eu distingo, ao ligar meu nome ao de uma causa, uma pessoa”; conhece, todavia, a arte de não indispor os outros contra si (EH, *Porque sou tão sábio*, 4, 7). É o primeiro a decidir sobre a verdade, cujo caminho, até então em declive, apenas a partir dele torna-se ascendente (EH, *Crepúsculo dos ídolos*, 3). Não apenas é suprema sua tarefa, como é Nietzsche o único capaz de realizá-la: requer-se para tal “talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdade, sem as quais estas se poderiam obstruir” \_ faculdades e antíteses que nele convergiram, de forma tal que sua vida, sob este aspecto, é “simplesmente miraculosa” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 9).

Nietzsche, portanto, não se vê apenas como *um* homem que vingou, fazendo derivar de seus traços singulares a própria filosofia. Se deve dizer quem é, assim contrariando seus próprios hábitos e instintos, é porque em breve deverá dirigir-se à humanidade “com a mais séria exigência que jamais lhe foi colocada”(EH, *Prólogo*, 1). Sua altíssima tarefa, já anunciada no *Crepúsculo dos ídolos* quando promete para breve à humanidade seu livro mais independente, é agora claramente nomeada: trata-se da transvaloração de todos os valores. “Transvaloração de todos os valores: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (EH, *Por que sou um destino*, 1). O que o põe à parte do resto da humanidade, facultando-lhe a realização desse ato, é ter descoberto a moral cristã como aquela que eleva como supremos os valores da *décadence*: um acontecimento a tal ponto sem igual faz daquele que o esclarece, ou seja, do próprio Nietzsche, “um destino que parte a história da humanidade em dois \_ vive-se antes dele, vive-se depois dele (EH, *Por que sou um destino*, 8).

A tarefa da transvaloração, anunciada no *Zaratustra*, na *Genealogia da moral* e em *Além do bem e do mal* como ainda distante, objeto de uma tentativa e de uma preparação de gerações, prerrogativa dos filósofos do futuro, parece colocar-se agora como iminente, num futuro muito próximo, dentro do tempo de vida do próprio Nietzsche; mais ainda, ele crê realizá-la no momento em que escreve *Ecce homo*, e mesmo já tê-la cumprido em parte na redação do *Anticristo*. E, ao mesmo tempo, projeta-a no futuro como acontecimento inusitado, radical, ao qual há de ligar-se a sua sina: “Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo”...“haverá

comoções, um espasmo de terremotos...guerras como ainda não houve sobre a terra” (EH, *Por que sou um destino*, 1).

As três dissertações da *Genealogia*, de 1887, são consideradas trabalhos preliminares decisivos para a realização dessa tarefa (EH, *Genealogia da moral*). Em 1888, o tempo de cumpri-la se acelera na composição de *O Caso Wagner*, lançado “a dois anos do raio aniquilador da transvaloração” (EH, *O Caso Wagner*, 4) e, mais ainda, do livro subsequente, *O Crepúsculo dos ídolos*. Findo esse último, não para: “Imediatamente após...sem perder um só dia, empreendi a tremenda tarefa da transvaloração”, diz Nietzsche, referindo-se ao *Anticristo*. Menciona o sentimento de orgulho e a certeza da própria imortalidade que o acompanhavam então, que a natureza parece reconhecer, ao ofertar-lhe, quando da conclusão do prefácio desse livro, o mais belo dia da Alta Egandina. Após uma viagem perigosa, chega finalmente a Turim, onde atira-se imediatamente ao trabalho; entretanto, à margem do Pó, experimenta a ociosidade de um Deus, num outono do qual cada dia possui a mesma indomável perfeição (EH, *Crepúsculo dos ídolos*, 3).

Tudo isso parece dar-se com uma facilidade e uma leveza proporcionais à magnitude da tarefa: “A vida tornou-se-me-leve, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado. Quem me viu nos setenta dias desse outono, quando, sem interrupção, fiz coisas de primeira ordem, que ninguém fará \_ ou faz diante de mim \_ com uma responsabilidade para com todos os milênios vindouros, não terá percebido um traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria. Jamais comi com maior prazer, jamais dormi melhor” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 10). Agora, a posse de si consiste apenas em seguir o que dita o instinto; apenas o salutar agrada, a satisfação do gosto coincide com o prazer; o necessário torna-se livre.

Contudo, apesar do júbilo relatado por Nietzsche, da sensação de plenitude que o impele a contar a si mesmo sua vida no dia do seu quadragésimo quarto aniversário, os tremores que já perpassam o texto de *Ecce homo* anunciam o terremoto que, antes de chegar à terra \_ se é que o fará \_ há de abalar o próprio Nietzsche.

## Capítulo 8

### A vontade de eterno retorno

Trataremos aqui do pensamento do eterno retorno, com o qual Nietzsche pretende ter efetuado o ultrapassamento do pessimismo romântico de sua juventude para um pessimismo trágico ou dionisíaco, que lhe parece a conquista própria de sua filosofia.

#### 8.1 A vontade de trágico

Tendo introduzido no início de sua obra, em *O Nascimento da tragédia*, a concepção de sabedoria trágica, Nietzsche volta a referir-se a ela no final, para apresentar-se, em *Ecce homo*, como o primeiro filósofo trágico: “Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico: falta a sabedoria trágica” (EH, *O nascimento da tragédia*, 6)

Entre estes dois momentos, inicial e final, variam os termos utilizados por Nietzsche para caracterizar seu empreendimento filosófico, em diferentes etapas do mesmo. Contudo, passando pela “filosofia histórica” ou “filosofia científica” em *Humano, demasiado humano*, para tornar-se mais adiante gaia ciência, encontra-se sempre em causa uma “vontade de trágico”, que reflete o caráter essencialmente afirmativo buscado pelo pensamento nietzscheano.

Essa fidelidade ao ponto de partida exige, entretanto, uma radical inversão: “O filósofo trágico é o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista”. O ultrapassamento do pessimismo romântico é decisivo nesse percurso, deslizando na estranha curvatura do eterno retorno<sup>77</sup>.

“Quem, como eu... se esforçou para pensar o pessimismo até o fundo ...\_ além do bem e do mal, e não sob o fascínio... da moral... \_ talvez esse alguém, sem que o quisesse realmente tenha aberto os olhos para o ideal contrário: o do homem mais

<sup>77</sup> Segundo Löwith (1998), Nietzsche no fim volta ao começo, retomando, como mestre do eterno retorno, o problema do dionisíaco aventado em *O nascimento da tragédia*; dessa forma, tornando-se outro permanecendo o mesmo, suas primeiras formulações ganham pleno sentido a partir das últimas.

afirmador e vivo do mundo, que não só se resigna e suporta tudo o que existiu, mas deseja tê-lo novamente, tal como existiu e é, por toda eternidade” (ABM, 56). Pensar o pessimismo até o fundo, portanto, na trajetória de Nietzsche, conduz à vontade de eterno retorno.

*O nascimento da tragédia*, vale lembrar, tem como subtítulo *Helenismo e pessimismo*. O pessimismo atribuído aos gregos resulta de um doloroso conhecimento dos horrores da existência que ameaça a vontade, cuja salvação apenas se pode encontrar no consolo metafísico da criação artística. A concepção de sabedoria trágica está estreitamente ligada, então, a uma entusiástica exaltação da arte, em detrimento da consideração teórica do mundo. Essa apologia da arte, inspirada no pessimismo schopenhaueriano, perpassa todos os escritos da juventude de Nietzsche.

Em *Humano, demasiadamente humano* não ressurgem a expressão “sabedoria trágica”: a “filosofia científica” ou “filosofia histórica” privilegia agora a ciência, em oposição à arte, como vimos no item 3.5. Contudo, pode-se dizer que as importantes retificações do pensamento de Nietzsche não o afastam da busca de um conhecimento trágico, e sim modificam as trilhas que o conduzem a ele.

De um tal conhecimento, a “doutrina da total irresponsabilidade” é ao mesmo tempo a gota mais amarga e a mais dançarina descoberta. A compreensão da necessidade inexorável do devir, assim como a ausência de qualquer sentido pré-existente ou finalidade última que o determine tem um efeito tranquilizador, ao libertar homem e destino das imputações de culpa: sob este aspecto, quanto mais o pensamento se desvencilha das crenças religiosas e morais, tanto mais nos tornamos livres. Contudo, a liberdade torna-se tão radical que pode fazer-nos flutuar à deriva: se a inexistência de sentidos já dados permite-nos criá-los a nosso bel-prazer, eles serão, por outro lado, sempre aleatórios, fugitivos, passageiros, não parecendo capazes de imprimir ao devir uma direção que o ordene.

Nietzsche denuncia a superficialidade de todo otimismo, quer se manifeste nas filosofias dos trasmundos, quer nas expectativas das “ideias modernas”. O devir não se conforma à vontade humana, seu curso não converge em ponto algum com as nossas aspirações e necessidades; tampouco nos indica o que fazer, ou oferece uma ordem na qual nos possamos inspirar. Se as nossas interpretações antropomórficas do universo permitiram até agora a sobrevivência da espécie, o que chamamos de história humana é

um momento fugaz, que não justifica nada, nem recebe de ponto algum justificativa. O grau de domínio que podemos exercer sobre a natureza pela descoberta de suas “leis”, por mais que pareça crescer ao longo do tempo, será sempre irrisório diante da nossa vulnerabilidade às suas forças cegas; sua desmedida prodigalidade nos preserva ou abate sem intenção ou consideração, misericórdia ou justiça (ABM, 9). Demonstra-se pois, segundo Nietzsche, a pretensão vã do otimismo teórico, que se acredita capaz de compreender e justificar todo existente; e também a vaidade das doutrinas filosóficas que opõem à necessidade da natureza a ilusória dimensão de uma liberdade da vontade humana, fundada numa interpretação moral da existência, com o efeito nefasto de tornar-nos, em última análise, culpados desse absurdo que nos escapa.

O pessimismo romântico, contudo, no qual inicialmente se inspirara Nietzsche, é também uma forma de denegação da realidade. Schopenhauer, após examinar de forma tão crítica toda a doutrina da liberdade da vontade, sustenta todavia que o homem é responsável por seu próprio ser \_ permanecendo, assim no domínio da moral. Sustentar que cada homem é o que é por assim o quís, por um ato de vontade efetuado na dimensão do *noumeno*, fora do tempo, significa, mais uma vez, recorrer a um outro mundo, provido do sentido e da direção que faltam a este. Não há doutrina da liberdade da vontade que não culpabilize o homem, sustenta Nietzsche, impondo-lhe um impossível querer ser outro; e o homem, desde que se creia culpado, não pode senão deplorar a transitoriedade do devir, opondo-lhe, mais uma vez, a imaginária perfeição do ser.

Para ultrapassar o pessimismo romântico, requer-se um aprofundamento do próprio pessimismo, que não rejeite, e sim radicalize a vontade de trágico. Enquanto o otimismo acredita poder domesticar o mundo a ponto de eliminar a dor, e o pessimismo romântico reflete conclusões medradas na dor para condenar o mundo, a vontade de trágico, opondo-se a ambos, deve defender a vida contra a dor (HDH II, *Prólogo*, 7). Não se pode esperar a abolição do sofrimento, nesta vida ou numa outra; mas não se pode, tampouco, confiar em avaliações do mundo concebidas sob o seu jugo. Na “linguagem do vento que dissolve a neve” da sua *Gaia ciência*, Nietzsche acredita encontrar possibilidades que ultrapassam estas alternativas.

Recordemos a enunciação do *amor fati* que abre o livro IV da *Gaia ciência*: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: \_ assim me

tornarei um daqueles que fazem belas as coisas”. Ora, na necessidade crua inexistente qualquer sentido. Como amar a necessidade, sem justificativa, propósito ou finalidade, pela qual todas as coisas foram, são e serão desta e não de outra maneira? Sim, é preciso abandonar o querer ser outro que orienta o ideal ascético, levando à depreciação deste mundo e desta vida; enquanto acreditarmos que é possível modificar o curso necessário das coisas, estaremos buscando alguma espécie de *trasmundo*, no qual as “tirânicas reivindicações das vontades de poder” viriam dobrar-se às nossas aspirações ou conveniências. Mas como fazer do *amor fati* não uma aceitação resignada daquilo a que a necessidade nos obriga, mas uma afirmação da própria vontade? O que significa a redenção do acaso, se não consiste pura e simplesmente na submissão passiva ao curso aleatório de todos os acontecimentos? A questão é perturbadora, uma vez que, para escapar a esse conformismo, devemos colocar-nos metas na construção do futuro, como ensina constantemente a filosofia de Nietzsche \_ enquanto, por outro lado, esse futuro, estando de antemão determinado, escapará necessariamente aos nossos esforços para construí-lo desta ou daquela maneira<sup>78</sup>.

No falseamento da realidade feito pelo ideal ascético, o único sentido possível conduz ao niilismo, segundo o qual tudo já foi, tudo é igual, nada vale a pena: a vontade se salva apenas como vontade de nada. Não há como criar um outro sentido, um sentido radicalmente oposto, senão fazendo do necessário o objeto de afirmação da vontade humana; mas pode-se fazê-lo? Ousamos desejá-lo? Esta parece ser a pergunta traduzida pela formulação hipotética do eterno retorno, no penúltimo aforismo do mesmo Livro IV da *Gaia ciência*. Pois querer de maneira decidida o necessário, querê-lo tão inexoravelmente quanto inexorável ele é, seria querê-lo sempre e mais uma vez, para frente e para trás; seria continuar querendo-o não só para nós mesmos, nos pequenos e

---

<sup>78</sup> Vários autores sublinham a incompatibilidade aparente entre o ideal do além-do-homem, enquanto preparação do futuro, e a doutrina do eterno retorno, que pressupõe um futuro desde sempre já existente. Encontram-se em Löwith(1998) menção a alguns deles, e às suas tentativas de conciliar as duas doutrinas. Para Ewald, as ideias do além-do-homem, visando criar o futuro, e a do eterno retorno, supondo um infinito sempre acabado, que faz o passado valer no futuro, teriam em comum, todavia, a idealidade ética de imperativos. Simmel acredita não haver contradição entre elas, pois ambas são pedras de toque que regulam o nosso comportamento. Andler, também indagando como admitir ao mesmo tempo o além-do-homem e o eterno retorno, se o primeiro só apareceria no final de uma rota ascendente, entende ser preciso ter se tornado além-do-homem para ver como uma a dupla doutrina do movimento circular do mundo e da vontade de eternização de si. Para o próprio Löwith, apenas o homem que ultrapassa a si mesmo quer o eterno retorno, de modo que ambos os conceitos unificam o conjunto da experiência de Nietzsche.

grandes momentos de nossa vida individual, mas para todos e para o todo, sem que possam fazer-lhe objeção a dor mais extrema ou o mais bruto absurdo. Mas significaria também querer o além-do-homem e preparar-lhe a casa, sabendo embora que este futuro onde depositamos nossa esperança já existe, existiu já, continua existindo, sendo alheio aos nossos esforços para imprimir-lhe esta ou aquela direção.

O anúncio dessa afirmação suprema ou mesmo a constatação de sua necessidade é bem mais fácil de fazer do que a afirmação mesma, como mostram as vicissitudes de Zaratustra às voltas com o seu pensamento abismal. Corre-se o risco, por um lado, de reduzi-la a exaltações retóricas da terrível beleza da existência, que acabam por exaurir-se em si mesmas, sem produzir efeitos filosóficos verdadeiros; sob esse aspecto, é inócuo conceber a doutrina do eterno retorno sem realizá-la em si. Por outro, essa realização, guardando relação com a transvaloração de todos os valores, parece a Nietzsche algo de inaudito e avassalador, depois do quê não poderiam permanecer os mesmos nem o indivíduo que a ousa, nem a humanidade que a recebe. Eis por quê, quando expressa em palavras, a ideia do eterno retorno pode soar trivial, sem denotar a terrível significação que lhe atribui Nietzsche; por outro lado, silenciando-a, faltaria à sua filosofia algo que é constitutivo dela<sup>79</sup>.

A doutrina do eterno retorno, na qual culmina o livro IV da *Gaia ciência* (GC, 341), anunciando o personagem de Zaratustra, encontra o seu desenvolvimento mais amplo no livro que leva seu nome; depois disso, será explicitamente mencionada apenas no aforismo 56 de *Além do bem e do mal*, e reafirmada nas obras finais de 88, sobretudo em *Ecce homo*. Nietzsche lhe dedica, como se sabe, grande atenção e espaço em suas anotações; contudo, as tentativas ali esboçadas de fundamentá-la cientificamente não aparecem na obra publicada.<sup>80</sup> A importância que atribui o autor ao pensamento do

<sup>79</sup> A difícil comunicabilidade da ideia do eterno retorno resulta, segundo Lou Salomé (1992) do fracasso da tentativa de fundá-la cientificamente: ela assume então o caráter de uma revelação mística, e seus traçados teóricos se tornam confusos. Löwith (1998), por sua vez, observa que a tentativa de considerar o eterno retorno como hipótese científica resulta da necessidade de fazê-la objeto de ensinamento: não podendo ser transmitida apenas como visão extática, uma doutrina filosófica deve-se esforçar para explicar o enigma de sua visão, e fundá-la pensando-a até o fim.

<sup>80</sup> Como se sabe, para a demonstração científica de sua doutrina, Nietzsche apela a Dühring, Mayer, Boscovich, Heilmholtz. É conhecido o seu propósito de dedicar 10 anos ao estudo das ciências naturais para fundamentá-la mais claramente, como relatam Löwith (1998), Janz (1984), Lou Salomé (1992). Vários autores, dentre os quais Müller-Lauter (1997), citam o fragmento póstumo em que, postulada a existência de forças finitas num tempo infinito, ou o mundo atingiria um estado de equilíbrio durável, ou os estados pelos quais passasse se repetiriam; como um estado terminal ainda não foi alcançado, a segunda hipótese prevaleceria, demonstrando assim o eterno retorno. Segundo Marton (2000), a grande maioria dos comentaristas sublinha a insustentabilidade científica da doutrina segundo esta argumentação.

eterno retorno e as peculiares dificuldades que encontra em expressá-lo apontam, a nosso ver, para uma certa incomunicabilidade que lhe parece ser inerente: tanto mais Nietzsche experimenta sua vivência como incomparável e profunda, tanto mais esbarra em obstáculos na maneira pela qual há de transmiti-la. Em todo caso, a linguagem própria ao *Assim falava Zaratustra*, com a qual a apresenta aos seus leitores, difere muito do tratamento científico buscado em suas anotações<sup>81</sup>.

A doutrina do eterno retorno, considerada por Nietzsche como a mais elevada forma de afirmação de uma sabedoria trágica (EH, *Assim falava Zaratustra*, 1), deve ser levada em conta em sua concepção de vontade. Procuraremos mostrar que na primeira formulação da sabedoria trágica delinea-se uma concepção de vontade que já difere sob vários aspectos daquela de Schopenhauer. A seguir, veremos como encontra Nietzsche, na imagem heraclitiana da criança que joga, a ideia de uma vontade livre como desprovida de fins.

## 8.2 O elemento dionisíaco: a vontade em *O nascimento da tragédia*

Consideraremos aqui uma das novidades decisivas que Nietzsche, no final de sua obra, pretende ter formulado no *Nascimento da tragédia*: a apreensão do elemento dionisíaco, que nos parece já anunciar uma concepção de vontade distinta daquela de Schopenhauer<sup>82</sup>.

Lembre-mos que a oposição entre o dionisíaco e o apolíneo é explicitamente relacionada por Nietzsche à oposição schopenhaueriana entre o Uno Primordial e o *Principium individuationis*, à vontade como coisa em si e a representação como sua manifestação fenomênica, já examinada no item 2.3.1.

A apreensão do elemento dionisíaco é condição da sabedoria trágica, fruto da síntese entre o dionisíaco e o apolíneo, para a qual, por sua vez, a música é essencial: sua “força hercúlea encontra na tragédia sua mais alta significação”, permitindo-nos compreender a alegria pelo aniquilamento do indivíduo. Aqui, ao opor a arte plástica (apolínea) e a música (dionisíaca), Nietzsche faz também um tributo a Schopenhauer, que reconhece a

<sup>81</sup> Barrenechea (2008) observa que a radicalidade do pensamento do eterno retorno dificulta sua comunicação, levando Nietzsche a recorrer a uma fala hierática e quase esotérica.

<sup>82</sup> A outra novidades pretendidas por ele, qual seja, a compreensão do socratismo como sinal de declínio da cultura grega, foi abordada no item 3.3.1 deste trabalho.

música não como reflexo do fenômeno, como as outras artes, mas como reflexo imediato da vontade mesma. Linguagem universal, a música está para a generalidade dos conceitos assim como os conceitos estão para as coisas individuais: o canto ou a pantomina que lhe são sotapostos mantêm com ela apenas a relação de um exemplo qualquer com um conceito universal (NT, 16).

Para além das palavras, a música; para além da ciência, a sabedoria trágica; para além da moral, o mito trágico.

O mito trágico, livre da obrigatoriedade da relação entre virtude e saber, aponta amoralmente para a vida perene no cerne da existência, apesar da incessante destruição das aparências. Nesse sentido, a visão trágica de Nietzsche parece desde já diferente da de Schopenhauer. Usa, é certo, termos e conceitos schopenhauerianos: o “consolo metafísico” oferecido pela tragédia, o desvanecimento do subjetivo em completo auto-esquecimento, o véu de Maia, a oposição Uno Primordial e Princípio de Individuação. Contudo, dificilmente encontraríamos sob a pena de Schopenhauer expressões como estas: “A vida, no fundo de todas as coisas, apesar de toda mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria”. Ou, ainda: “Somos por instantes o ser primordial em seu indomável desejo e prazer de existir: a luta e a aniquilação nos parecem necessárias, dada a pleora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo”. Somos felizes não como indivíduos, mas pela “”fusão com o gozo procriador do Uno vivente” (NT, 17). Essa exaltação da vida louvada por Nietzsche na manifestação dionisíaca não se encontra, seguramente, na preconização schopenhaueriana da negação ascética da vontade; o êxtase do amoral “desvanecimento do subjetivo” e da fusão dionisíacos parece muito distante do desaparecimento da aparência de individuação que permite a identificação de compadecente e compadecido através da compaixão, como pretende Schopenhauer.

Nietzsche sublinha, ainda, a duplicidade dos afetos do entusiasta dionisíaco: “Os sofrimentos despertam o prazer...Da mais elevada alegria soa o grito de horror”. Também faz ressaltar a sensualidade, na mistura de dor e volúpia que aí se encontra. Apesar da filiação declarada a Schopenhauer, a descrição nietzschiana do estado dionisíaco expressa um irredutível prazer de existir, um intenso prazer nas ilusões da vida como em seus horrores, que não se encontra na obra schopenhaueriana.

É como se Nietzsche tomasse de empréstimo ao seu mestre o esquecimento do Eu na experiência de fusão extra-individual \_ não aquela da compaixão, porém e sim a do gozo artístico dionisíaco propiciado pela música. Que essa fruição se encontre na experiência do próprio Nietzsche, podemos supô-lo ao ouvi-lo dizer, mais tarde, que o livro nasceu de uma questão profundamente pessoal, a partir de vivências próprias, que afloravam “à soleira do comunicável”. Sobretudo, o “esquecimento de si” ao mergulhar de corpo inteiro na criação parece ser, para Nietzsche, bem diverso da “abdição de si”, assemelhando-se antes ao estado psíquico narrado por ele quando da elaboração do Zarathustra, como “um porta-voz de forças poderosíssimas”. Com essa profunda alegria trágica, que não recua diante da dor e da crueldade, Nietzsche faz contrastar o “senil e improdutivo prazer na existência” buscado pela cultura teórica, cuja arte torna-se um chamado à ordem moral do mundo, no lugar de um poderoso feitiço que extasia. O filósofo reconhece, certamente, o prazer sereno do conhecimento nos moldes socráticos: em *Aurora*, por exemplo, irá sublinhar o júbilo da invenção do pensamento racional presente nos diálogos platônicos, quando, através de Sócrates, descobre-se o encanto da causa e do efeito, do fundamento e da consequência (A, 544). Contudo, a sabedoria trágica, referida ao dionisíaco, tem um sabor bem diverso: intenso, doloroso, sensual.

Encontramos sua descrição sobretudo nos textos de tom mais exaltado de 1888, como o *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*. Lemos, no primeiro, um trecho que é citado por Nietzsche no segundo: “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescotabilidade no sacrifício dos seus mais elevados tipos \_ a isso chamei dionisíaco” (CI, X, 5). Em *Ecce homo*, após citar-se a si mesmo, prossegue discordando de Aristóteles: “Não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga... mas, para além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir a ser \_ esse prazer que traz em si também o prazer no destruir” (EH, *O nascimento da tragédia*, 3). Essa definição do dionisíaco e do trágico, embora tenha despido a roupagem metafísica, não é essencialmente diferente daquela que nos é apresentada no *Nascimento da tragédia*.

Um outro aspecto significativo encontra-se, a nosso ver, na referência feita à disposição negadora da vontade do homem que emerge do transe dionisíaco, comparando-o a Hamlet: “Ambos lançaram alguma vez um olhar verdadeiro sobre a essência das coisas, ambos passaram a conhecer e a ambos enoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas e eles sentem como algo

ridículo e humilhante que se lhes exija endireitar de novo o mundo que está desconjuntado”. Contudo, nesse supremo perigo da vontade, a arte, feiticeira, tem o poder de “transformar tais pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver” (NT, 7). De fato, o nojo do agir terá de ser superado, mas não pela atividade um tanto estúpida do “homem ativo” \_ pois o homem contemplativo, afinal, guarda sempre um certo recuo diante da ação, justamente por vislumbrar suas inúmeras possibilidades, como dirá Nietzsche em *Humano, demasiadamente humano*. Contudo, ele nos quer mostrar o seu Zaratustra como um homem que age, ao conceber e construir a própria sabedoria.

A sabedoria trágica é reafirmada no penúltimo aforismo de *Além do bem e do mal*, em que Nietzsche, enlaçando esta etapa do seu percurso com o marco representado por *O Nascimento da tragédia*, apresenta-se como “o derradeiro iniciado e último discípulo” do divino Dionísio, ao qual oferecera então o seu primogênito em sacrifício (ABM, 295).

É o que conclui Nietzsche no final do *Crepúsculo dos ídolos*: “E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti \_ *O nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores \_ eu, o último discípulo do filósofo Dionísio \_ eu, o mestre do eterno retorno” (CI, X,5).

Para tornar-se mestre do eterno retorno, Zaratustra há de percorrer uma árdua trajetória. Quanto a Nietzsche, sob o peso de sua “tarefa histórico-universal”, tenta exuberantemente afirmar em *Ecce homo* esse entrelaçamento percebido entre sua vida e a história: seu começo lhe parece “notável além de qualquer medida”, ao descobrir, através da psicologia do estado dionisíaco, o símile único que a história possui para sua mais íntima experiência (EH, *O nascimento da tragédia*, 2).

### 8.3 A criança que joga

A ideia de justiça no pensamento de Nietzsche, cujas implicações sociais e culturais examinamos no sexto capítulo, remete a um equilíbrio que, diferentemente daquele da balança que pesa culpas e castigos, inspira-se na figura da criança heraclitiana que

joga<sup>83</sup>.

*O Nascimento da tragédia* encerra-se com uma menção ao equilíbrio pelo qual nem o substrato dionisíaco do mundo nem a força transfiguradora apolínea podem prevalecer um sobre o outro: ambos os impulsos devem “desdobrar suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça” (NT, 25). Posteriormente, deixando de referir-se a apolíneo e dionisíaco como princípios supremos da natureza, Nietzsche mantém todavia a concepção segundo a qual o equilíbrio constitui a justiça \_ não pela determinação de um terceiro termo exterior às forças em jogo, mas por um ajuste entre si no jogo das forças mesmas, como exprime a doutrina da vontade de poder. A moralidade que atribuímos à justiça resulta, como vimos, de uma interpretação vingativa do devir, segundo a qual permanecemos eternamente devedores. Torna-se preciso, pois, segundo a ideia do jogo, pensar uma justiça desvinculada da punição dos erros e da recompensa das virtudes.

A concepção desse jogo do devir na filosofia de Heráclito mostra-se uma importante referência para a reflexão de Nietzsche, desde o início de sua obra. Ele o ressalta ainda no final, ao afirmar um tal parentesco entre Heráclito e seu próprio pensamento que até mesmo a doutrina do eterno retorno de Zaratustra poderia ter sido ensinada por ele (EH, *O nascimento da tragédia*, 3).

Em diversas passagens da obra nietzscheana, encontram-se menções à imagem heraclitiana do jogo do tempo consigo mesmo, sem qualquer finalidade, dívida ou expiação. Segundo *O Nascimento da tragédia*, é inerente ao fenômeno dionisíaco “o lúdico construir e desconstruir do mundo individual”, destacado por Heráclito, ao comparar a força plasmadora do universo com uma criança brincando, a montar e derrubar montes de areia (NT, 24). A ideia de uma luta incessante entre os contrários, à qual elemento algum permanece exterior, encontra-se na exclamação de Nietzsche, ao referir-se à impossibilidade de permanecer neutro face à oposição entre o conhecimento otimista e a necessidade trágica da arte: “Ah, o sortilégio dessas lutas é que quem as olha também tem que lutá-las!” (NT, 15)

Em *A Filosofia na época trágica dos gregos*, a ideia do jogo é retomada, a propósito de Heráclito, mas também de Anaxágoras. Ambos são colocados em contraposição a Anaximandro, que faz da existência da pluralidade, com seu caráter contraditório e

<sup>83</sup> Deleuze [19-], encontrando em Nietzsche a ideia de uma justiça trágica, destaca a figura da criança que joga. Fink (1969), também sublinhando a importância da ideia de jogo no pensamento de Nietzsche, indaga todavia se ele consegue levá-la além de uma engenhosa metáfora

autofágico, um fenômeno moral: “De onde as coisas nascem, é também aí que elas devem encontrar seu fim, segundo a necessidade; pois elas devem expiar e ser julgadas por suas faltas, segundo a ordem do tempo” (FTG,4).

Heráclito, diferentemente, diz Nietzsche, viu o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça soberana, observando não o castigo no que devém, mas a justificação do devir. A justiça eterna se revela precisamente no combate pelo qual cada termo se liga ao outro, como dois lutadores que se alternam na vitória e na derrota: o combate no seio do múltiplo é a única justiça. Enquanto essa luta própria ao devir é vista por Schopenhauer como a maneira pela qual o sombrio instinto do querer viver devorar-se a si mesmo, numa perspectiva semelhante à de Anaximandro, Heráclito lhe confere um acento bem diferente, aí encontrando uma alegre luta dos contrários (FTG, 5). Nela, não se pode nem mesmo separar os pares em luta de seus árbitros: também estes participam do combate, os combatentes arbitram sua própria luta (FTG, 6). Trata-se do jogo da criança que constrói e destrói, sem nenhuma imputação moral, no seio de uma inocência eternamente intata. Da mesma forma brinca o artista, ao mesmo tempo contemplativo e ativo com relação à sua obra, na qual se aliam jogo e necessidade, conflito e harmonia. Trata-se de uma visão estética, e não moral, na qual o homem é “todo inteiro necessidade e absoluta não liberdade \_ se se entende por liberdade a exigência extravagante de poder mudar a sua natureza segundo o seu capricho, como uma vestimenta”(FTG, 7).

Nietzsche dedica uma longa passagem a Anaxágoras ((FTG, 14 a 19), no qual encontra uma visão estética e não moral, segundo a mesma metáfora do jogo. Seu *Nous*, comparável à criança de Heráclito, possuiria o privilégio do arbitrário: não tendo de submeter-se a nenhum dever ou alvo, se um dia desencadeou um movimento e se fixou um alvo, isso não é senão um jogo. Enquanto todo o resto do universo segue o mais estrito determinismo, todos os atos do *Nous*, inclusive o movimento inicial, são atos de “livre vontade”. Por conseguinte, a vontade livre não pode ser concebida senão como totalmente desprovida de fins.

Dessa forma, pensa Nietzsche, Anaxágoras guardou-se de colocar a questão da causa e da finalidade racional do movimento, escapando às dificuldades criadas pela teleologia. A ordem do cosmos se dá segundo um tipo de vibração que, uma vez desencadeada, prossegue de maneira necessária e determinada, atingindo efeitos que igualam o mais sábio cálculo da inteligência e a finalidade mais planejada. Em sua obra publicada, Nietzsche não voltará a referir-se ao *Nous* de Anaxágoras. Contudo, a ideia

de que a ordem e a finalidade das coisas são o resultado de um movimento mecânico e cego ressurgirá na comparação da roda do mundo a uma cachoeira, cujos serpenteios parecem o arbítrio do gosto e da vontade, quando na verdade tudo é necessário, sendo matematicamente calculável cada movimento (HDH, 106). Também permanece em seu pensamento a ideia segundo a qual uma vontade livre só pode ser concebida enquanto desprovida de fins.

Uma tal concepção se impõe, segundo Nietzsche, por uma questão de integridade intelectual: a ciência nos obriga a crer no fado. Contudo, alguns podem reagir a essa crença com covardia e resignação, outros com grandeza. A reação depende do solo em que cai a semente dessa crença, e não da semente mesma, que não contém em si nem bem nem mal: “..dela, pode nascer absolutamente tudo” (OSD, 363).

Pode-se retrucar que não podemos escolher como reagir ao curso necessário do fado, pois o solo que somos é também determinado por ele. Sim: segundo, Nietzsche, a covardia ou a grandeza de cada um tampouco dependem dele próprio, posto que ninguém é responsável por seu ser. É preciso, contudo, evitar o equívoco do fatalismo turco, que contrapõe homem e fado: quer o homem se resigne, quer viva a seu bel prazer, o fado seria sempre vencedor. Aí reside o medo que têm as pessoas da doutrina da não liberdade da vontade: “...elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, por que não consegue mudá-lo; ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco este poderá piorar o que está determinado”. Ora, argumenta Nietzsche, o homem não está separado do fado, mas é uma porção dele. Portanto, não se trata de contrariá-lo ou aceitá-lo, vencê-lo ou deixar-se vencer, pois não há justaposição entre os dois termos representados pela vontade do homem e o curso do universo. Tanto a luta quanto a resignação são ilusões incluídas no fado, pois “também aquele medo na crença do fado é fado” (AS, 61) \_ como será mais uma vez fado, acrescentamos, o destemor em acreditar nele.

A oposição entre destino e liberdade, que atribui a prevalência ora a um, ora a outro, é criticada mais uma vez em *Assim falava Zaratustra*: “Outrora, quando se acreditava em adivinhos e astrólogos, também se acreditava: “Tudo é destino; você deve, porque é inevitável”. Depois, voltou a descrer-se deles, e acreditava-se: “Tudo é liberdade; você pode, porque você quer” (Z, III, *Das velhas e novas tábuas*). Ora, ambas as doutrinas derivam “da “velha ilusão chamada bem e mal”; ambas obrigam ao seguimento de valores já estabelecidos, embora fundados imaginariamente \_ seja na inevitabilidade do

fado, que traria inscrita em si nosso dever, seja na liberdade da vontade, que nos permitiria executá-lo.

Mais uma vez, a figura do jogo se presentifica na contraposição entre paródia e tragédia da *Gaia ciência*. Nietzsche zomba das concepções trágicas \_ na verdade, pseudo-trágicas \_ de um tempo de morais e religiões, que o “riso corretor da natureza” virá sempre dissolver. Ora, o riso da natureza não é amargo, nem recriminador, mas puro desejo de si mesma, pura alegria no jogo, para além de todas as doutrinas da finalidade da existência. Pode parecer inumano “o ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância e potência, brinca com tudo aquilo que até agora se chamou santo, bom, intocável, divino”, ao representar a paródia involuntária de todas as maneiras ridiculamente solenes da moral; contudo, é possível que “só então se alce a grande seriedade, a verdadeira interrogação seja colocada, o destino da alma dê a volta, o ponteiro avance, a tragédia comece (GC, 382)<sup>84</sup>.

A imagem da criança que joga reencontra-se em *Assim falava Zaratustra*, a propósito da última metamorfose do espírito: depois que o camelo, espírito de suportação, transforma-se no leão cujo “eu quero” enfrenta o “tu deves”, falta ainda a este metamorfosear-se em criança. Apenas a criança, pode criar novos valores: “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um movimento inicial, um sagrado dizer sim”. A doutrina da vontade de poder vem ajudar a conceber tal jogo, ordenado segundo pressões e resistências múltiplas de forças que não se orientam segundo finalidade alguma, nem chegam jamais a um definitivo equilíbrio, e sim produzem arranjos instáveis e provisórios dos quais se originam sentidos os mais diversos.

Em *Além do bem e do mal*, este jogo reaparece ainda, posto em relação com o eterno retorno. O homem afirmativo grita *da capo!* “não só para si mesmo mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para o espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo \_ e o faz necessário; porque sempre necessita outra vez de si mesmo \_ e se faz necessário.” (ABM, 56). Na fusão do homem

<sup>84</sup> Vale lembrar que o aforismo com o qual conclui-se o livro IV, introduzindo o personagem de Zaratustra, intitula-se *Incipit tragoedia* (GC, 342). O movimento pelo qual a paródia e a tragédia se intercambiam é lembrado no Prólogo: “*Incipit tragoedia*, diz o final desse livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *Incipit parodia*, não há dúvida!”

afirmativo com o espetáculo que assiste ao mesmo tempo em que dele faz parte, o pensamento do eterno retorno pretende enfrentar mais uma vez a contraposição entre homem e fado, liberdade e necessidade, vida humana e natureza, compondo um todo que se torna objeto da afirmação da vontade<sup>85</sup>.

A audácia desse enfrentamento, no qual reside a suprema liberdade, realiza-se em alguns raros homens, como diz Nietzsche a respeito de Goethe: “Um homem que assim se tornou livre acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo \_ ele já não nega” (CI,IX, 49).

#### **8.4 A filosofia trágica como invenção nietzschiana**

Como vimos no item 3.5.1, as relações entre ciência e arte ordenam-se primeiramente, no pensamento de Nietzsche, segundo uma primazia da segunda sobre a primeira; a seguir, a hierarquia se inverte. Contudo, seu pensamento caminha não no sentido de opor arte e ciência e preferir uma a outra, mas rumo a uma concepção do conhecimento que o concebe como essencialmente inventivo, ficcional, desprovido de correspondência ou acesso a um real incognoscível. Criador de valores, um tal conhecimento é superior à arte, à religião e à ciência, que servem, de uma maneira ou de outra, à consolidação de valores já estabelecidos. Ele corresponderia à filosofia \_ não à filosofia realizada até então, sob a égide do ideal ascético, mas à filosofia trágica, decisiva inovação que Nietzsche se atribui.

Para tal, uma nova reviravolta com relação à arte, tornada possível pela interlocução com a ciência, se faz necessária. Somos remetidos agora não mais à arte nebulosa do pessimismo romântico, que perturba o rigor e a objetividade do pensamento, mas a uma outra arte \_ “clara chama num céu limpo” \_ que o intensifica e amplia.

##### **8.4.1 Clara chama no céu limpo: uma arte para artistas**

À medida em que a concepção do conhecimento se modifica, partindo de uma sabedoria trágica para voltar a ela, ocorrem significativas retificações no pensamento de

---

<sup>85</sup> Segundo Löwith (1998), Nietzsche não questiona apenas a oposição homem x mundo, mas a justaposição homem e mundo, de tal forma que o homem isolado é recolocado no todo ao mesmo tempo necessário e acidental da vida criadora do mundo. A particularidade da existência humana não consiste em pertencer a uma espécie metafísica, mas somente no fato de que o homem possui uma consciência particular de si e do mundo, sendo todavia um ser que pertence àquilo de que ele toma consciência.

Nietzsche \_ dentre as quais, como ressaltamos no início desse capítulo, a busca do ultrapassamento do pessimismo romântico rumo a um pessimismo trágico.

Na crítica à consideração teórica do mundo feita em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, como vimos, defende uma sabedoria trágica que encontra na arte o seu mais elevado valor: a ilusão religiosa e o consolo artístico, conjugados na figura do mito, parecem-lhe então indispensáveis à cultura. Na *II Extemporânea*, são indicadas como antídotos para uma vida doente de cultura histórica as forças supra-históricas da arte e da religião. Na *IV Extemporânea*, Nietzsche reitera novamente a relação da arte e do mito trágicos com a possibilidade de unidade cultural que constitui um povo; continua, pois, a defender a reconstituição da pátria mítica, cuja perda, em *O Nascimento da tragédia*, atribuíra à insaciável necessidade histórica da cultura moderna.

Em *Humano, demasiadamente humano*, tanto a arte como a religião são consideradas como manifestações de uma necessidade metafísica cujo caráter fictício a nova filosofia científica deve denunciar. O valor da arte era bem mais alto quando partia de pressupostos metafísicos: acreditando numa essência imutável do mundo, a obra do artista, em seu sonho de imortalidade, visava representar o que subsiste eternamente (HDH, 222). Agora, diz Nietzsche, a arte vive seu crepúsculo: a humanidade logo se relacionará com ela como uma lembrança comovente das alegrias da juventude (HDH, 223). Da mesma forma, as crenças religiosas, ainda que possam trazer consolo e suscitar nostalgias, são incompatíveis com a integridade intelectual (HDH, 109), porquanto nem mesmo de forma alegórica, como pretendia Schopenhauer, as religiões expressam verdades (HDH, 110).

Embora representem experiências humanas em vias de superação pela ciência, as contribuições da arte e da religião não devem ser desprezadas, e sim incorporadas à cultura, cujo avanço exige tanto as ilusões como fonte de energia como o conhecimento como seu regulador (HDH, 251). Contudo, embora se deva “amar arte e religião como mãe e nutriz” (HDH, 292), não as compreendemos se permanecemos sob seu encanto, recorrendo a hipóteses metafísicas para explicar sua gênese. A pesquisa filosófica da verdade deve ser radicalmente dissociada das “caudas de cometa religiosas” e das febris exaltações dos artistas, enfrentando resolutamente a visão do fluxo instável do devir que a ciência nos mostra.

Aqui, Nietzsche se insurge veementemente contra ideias inspiradas no pessimismo romântico de suas obras de juventude. A exaltação da arte dá lugar, portanto, a uma reservada avaliação crítica, sobretudo em *Humano, demasiadamente humano I e II*, onde encontramos numerosos aforismos sobre o tema, seja a título de reflexões gerais, seja como comentários sobre a obra desse ou daquele artista. Contudo, para os fins desse trabalho, não nos interessam tanto as preferências e gostos artísticos de Nietzsche, ou a evolução de seu pensamento sobre o valor e lugar da arte na cultura, mas, sobretudo, a participação necessária da arte na constituição mesma do conhecimento, tal como se desenvolve ao longo de sua obra.

Em *Humano, demasiadamente humano*, o conhecimento é considerado uma aquisição humana superior, tanto por atender a exigências mais rigorosas do pensamento, como por enfrentar a instabilidade do devir mascarada pela religião e pela arte. Contudo, quanto mais avança em rigor, tanto mais se percebe sujeito às ilusões e erros que o engendram. Para que a filosofia não desespere de si, levando ao niilismo e à náusea, ela necessita conceber-se como filosofia trágica, capaz de incluir em si tanto o rigor do pensamento lógico quanto a inventividade artística. A filosofia trágica assim buscada já não o é por uma exaltação romanesca do trágico; ela virá mostrar-se necessária justamente para que a nossa filosofia não se transforme numa tragédia (HDH, 34)<sup>86</sup>.

Parta tal, cumpre não só reconhecer o caráter ficcional do conhecimento, mas exercê-lo de maneira tal que ele aí encontre sua potência e valor. É o que Nietzsche busca fazer na *Gaia ciência*, aproximando o conhecimento da criação artística \_ e assim se libertando da restrição ao que é amargo e doloroso nele (GC, *Prólogo*, 1). Isso não se faz por um retorno puro e simples às concepções do *Nascimento da tragédia*, ainda prisioneiras de uma arte enevoada e narcotizante que despreza a clareza e o rigor intelectual. A superação radical do pessimismo romântico requer “outra arte”.... “ligeira, zombeteira, divinamente imperturbada, divinamente artificial” (GC, *Prólogo*, 4) \_ “uma arte para artistas”.

Aqui, a arte já não é apenas um contrapeso necessário à ciência, como em *Humano, demasiadamente humano*, onde se diz que conhecimento e ilusão, equilibrando-se,

<sup>86</sup> “Mas nossa filosofia não se torna assim uma tragédia? A verdade não se torna assim hostil à vida...? ...restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?” (HDH, 34)

devem habitar as duas câmaras cerebrais do homem de uma cultura superior (HDH, 251); é um elemento constitutivo do conhecimento mesmo. Nesse sentido, os artistas a que se refere agora Nietzsche não são os músicos, poetas ou romancistas, ou os “seres estéticos”, como ele os denomina. Com relação a estes, guarda uma posição de zombaria divertida, pois estão sempre “divorciados do real” (GM, III, 4); camareiros de algum poder ou autoridade, não se colocam de forma bastante independente no mundo para que suas avaliações em si mesmas possam merecer interesse (GM, III, 5). Zaratustra, ao lançar suas redes no mar dos poetas, sempre tirou da água a cabeça de um velho deus (Z, II, *Dos poetas*). Os artistas em questão, pois, são os próprios homens do conhecimento, enquanto criadores de novas avaliações e novos gostos. Justamente por que são talhados para um enfrentamento decisivo com a realidade, percebem que ela não possui em si mesma nada que a garanta ou justifique; por isso mesmo, ao recriá-la, não podem deixar de ser “adoradores das aparências, das formas, dos tons, das palavras \_ e, precisamente por isso, artistas” (GC, Prólogo, 4).

Por conseguinte, torna-se necessária a eles uma outra arte, “clara chama num céu limpo” \_ constitutiva do conhecimento mesmo, à medida em que não há relação possível com a realidade que não consista em destruí-la e criá-la de alguma maneira, segundo esses ou aqueles valores. A questão consiste no valor e na fecundidade do destruir e do criar \_ que dependem, por sua vez, do solo das valorações dos quais nascem.

Podemos compreendê-lo mais claramente à luz do aforismo 370 da *Gaia Ciência*, onde Nietzsche, reafirmando o pessimismo trágico, distingue-o radicalmente do pessimismo romântico.<sup>87</sup> Vinculam-se ao primeiro aqueles que, sofrendo de uma abundância de vida, querem uma arte dionisíaca e uma visão trágica da vida; ao segundo, aqueles que padecem de um empobrecimento, diante do qual buscam redenção ou embriaguez. Para os valores artísticos, pode-se traçar esta distinção, através da pergunta: “Foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?” Segundo a resposta, devem ser interpretados tanto a destruição como a criação \_ a primeira, como desejo de mudança, de futuro, de vir a ser; a segunda, como desejo de eternizar e ser. O desejo de destruir pode tanto ser a manifestação dionisíaca de uma abundante energia, quanto do

---

<sup>87</sup> Para Löwith (1998), o pessimismo romântico e, a seguir, o positivismo científico do século XIX, expressam o estado intermediário do niilismo europeu.

ódio do malogrado, que se revolta e se irrita diante de todo existente. Da mesma forma, a vontade de eternizar pode provir tanto de uma amorosa gratidão para com a vida, como da vontade tirânica daquele que quer fazer do que há de mais pessoal em sua dor uma lei obrigatória, vingando-se das coisas ao imprimir-lhes a imagem de sua tortura. Segundo este esquema interpretativo \_ que prefigura a oposição vida ascendente x vida declinante, examinado no item 7.6.2 \_ são movidas pela carência, tanto ao destruir como ao criar, a música wagneriana e a filosofia de Schopenhauer, os mais expressivos representantes do pessimismo romântico. Em posição oposta, Nietzsche defende a possibilidade de um pessimismo diferente e futuro \_ um “pessimismo dionisíaco” \_ reivindicando-o, ademais, como seu *proprium* e *ipsissimum*, visão e intuição inseparavelmente suas (GC, 370).

Cabe perguntar por que Nietzsche conserva a palavra “pessimismo” em estreita relação com sua filosofia trágica; não seria melhor abandoná-la, já que se encontra tão fortemente associada a Wagner e Schopenhauer, remetendo a concepções já superadas? A resposta pode ser encontrada, a nosso ver, no questionamento à dor e ao prazer como referências para a determinação dos valores. Nietzsche reconhece a importância da dor na experiência do homem: a disciplina do grande sofrimento cria toda excelência humana, a tal ponto que a hierarquia de um homem entre os outros “é quase determinada pelo grau de sofrimento a que pode chegar” (ABM, 270). Contudo, esse reconhecimento não pode resultar em interpretações depreciadoras da existência ditadas pela dor: acima dela, na gaia ciência, a alegria sempre assoma novamente. Mais ainda, o prazer e a dor são “estados concomitantes e dados secundários”, aos quais não podemos recorrer para medir o valor das coisas, como fazem o pessimismo romântico, que se deixa influenciar pela dor em sua interpretação da existência, e o utilitarismo, que se determina pela busca do prazer (ABM, 225). A determinação de valores se dá segundo critérios de fecundidade e potência, e não de prazer e dor.

Segundo a pergunta que se faz Nietzsche quando se trata de determinar valores artísticos \_ quem cria, a abundância ou a fome? \_ a produção do pessimismo romântico, atribuída à fome, é identificada à *décadence*. Em *O Caso Wagner*, a oposição entre duas formas de arte, segundo sua pertença à vida ascendente ou à vida declinante, é ilustrada pela oposição entre Wagner e Bizet. Na música de Bizet, Nietzsche louva a leveza, o ar seco, a capacidade de construir e organizar; à música de Wagner, reprova a pesadez, as névoas do norte, os vapores do ideal (CW, 1-2). Enquanto Bizet nos consegue mostrar a

lógica na paixão, Wagner não se importa com a lógica rigorosa exigida pelo drama: incapaz de conferir necessidade ao núcleo da intriga, dando ao mesmo tempo uma impressão de liberdade, a exemplo de Corneille<sup>88</sup>, deixa-se atrair, como os alemães em geral, pelo nebuloso e obscuro, considerando clareza e lógica como objeções (CW, 9).

Contudo, o louvor à música de Bizet parece antes uma provocação aos wagnerianos do que sua identificação com uma potência real capaz de combater a *décadence*. Numa outra passagem do mesmo escrito, Nietzsche nos diz que a música caminha fatalmente para a corrupção; sob o signo do ideal ascético, depreende-se, não há música, literatura, poesia ou qualquer outra forma de arte afirmativa, não cabendo à produção artística o enfrentamento decisivo da vida declinante. Para realizá-lo, Nietzsche convoca a própria filosofia, e a sua própria \_ apenas uma filosofia trágica, criadora de valores, poderia propiciar novas formas de arte, ciência e religião, enquanto ficções ordenadas por uma hierarquia estabelecida por ela

Por um lado, Nietzsche, filósofo trágico, defende clareza e lógica também na obra de arte; a falta de tais atributos caracteriza a arte *décadent*. Por outro, sustenta que a luta contra a doença da qual a nevoenta música de Wagner é apenas um sinal não se pode fazer através de refutações. O homem do conhecimento trágico, embora de maneira diferente dos “seres estético”, é um filósofo artista.

Como conciliar clareza lógica e criação artística na elaboração filosófica, delas fazendo “clara chama num céu limpo”? Tal questão nos leva a considerar a forma pela qual o próprio Nietzsche, na configuração de sua obra, recorre à aliança entre esses dois poderes para um conhecimento trágico, essencialmente afirmativo e criador.

#### **8.4.2 A filosofia trágica como empreendimento artístico**

O conhecimento buscado por Nietzsche não representa uma desvalorização ou um alheamento das exigências mais severas do pensamento; sua crítica à soberania da lógica resulta, afinal, de um apuramento do rigor em sua forma de pensar. Justamente por não recuar diante dos riscos do niilismo, inerentes à busca intransigente da verdade, “a vontade de trágico é marca do rigor e da força do intelecto” (HDH II, *Prólogo*, 7).

<sup>88</sup> Cabe lembrar aqui a metáfora do “dançar acorrentado”, utilizada por Nietzsche justamente para ilustrar o rigor do drama de Corneille, em que o efeito de liberdade aparente exige a mais severa disciplina, como vimos no item 6.1

Contudo, como vimos, há que descrever da validade intrínseca das oposições verdadeiro x falso, real x aparente, pois todos os nossos sistemas de validação da verdade são necessariamente expressões das valorações através dos quais nos relacionamos com o existente. Se o artista trágico aprecia antes a aparência do que a realidade, a aparência, nesse caso, não é senão “novamente a realidade, mas numa seleção, correção, reforço” (CI, III, 6). Ora, o que faz todo conhecimento, segundo Nietzsche, senão selecionar, corrigir, reforçar? Sob esse aspecto, o filósofo trágico aparenta-se ao artista trágico, é artista também.<sup>89</sup> O conhecimento, embora não possa deixar de operar segundo certos critérios lógicos, deve ao mesmo tempo ir mais além, ao compreender que a validade desses critérios varia segundo fatores históricos, psíquicos, fisiológicos, expressos nas formações de domínio da vontade de poder. Portanto, sabendo que o conhecimento sempre inventa, importa verificar se ele o faz com maior ou menor fecundidade, se favorece a vida em ascensão ou a vida em declínio, se utiliza perspectivas mais amplas ou mais estreitas, se reconhece ou não o próprio perspectivismo.

Nietzsche atinge, nas passagens mais felizes de seus escritos, uma mescla peculiar entre a clareza lógica e a beleza artística. A obtenção desse efeito não se dá sem riscos, nem ocorre em todas as tentativas. A transposição fácil de recursos literários para a argumentação filosófica empobrece arte e filosofia; quando se procura preencher com ornamentos linguísticos a carência de rigor nos argumentos, o produto é sempre de qualidade inferior. Certamente, contudo, a filosofia de Nietzsche não seria o que é sem o encanto de sua linguagem; esta não é apenas a moldura que ornamenta o quadro, mas participa da própria pintura. Certas posições teóricas ou filosóficas, em sua secular solidez, não podem ser enfrentadas apenas através de uma refutação argumentativa; isso não quer dizer que sua força derive de sua veracidade, e sim que operam com critérios de verdadeiro e falso já profundamente incorporados em nosso pensamento. Para rebatê-las, torna-se necessário ao texto filosófico não apenas articulação lógica, mas um *pathos* no qual o ritmo, as palavras, as imagens verbais obtenham um efeito por assim dizer, instintivo e inconsciente no leitor, ali mesmo onde se encontram arraigados suas crenças e valores mais antigos. Não importa que a visão filosófica assim criada seja, num certo sentido, estritamente pessoal, pois não poderia deixar de sê-lo; e sim que se saiba radicalizar essa difícil operação. A linguagem, sendo por definição a forma de

---

<sup>89</sup> Esse aspecto do pensamento de Nietzsche parece a Lou Salomé (1992) uma monstruosa divinização do filósofo-criador, ao supor o mundo como uma ficção criada pelo homem, cuja vontade decide o que é ou não verdadeiro, fazendo do conhecimento racional apenas um brinquedo.

transmissão do que é mediano, comum, partilhado, deve ser manejada de forma a indicar o que é mais singular e próprio de uma filosofia, assim decidindo de seu valor.

Este mais singular e próprio, ou pessoal, não diz respeito ao Eu do filósofo, e sim à conjunção, alheia à sua vontade, dos elementos heterogêneos que constituem o seu “ser próprio”. Nietzsche reprova o narcisismo do pensador que dá importância excessiva a si mesmo, fazendo de sua obra o seu ego (OSD, 26). Ora, são justamente os “filósofos mistos”, entre os quais inclui Schopenhauer \_ os “filósofos poetizantes e artistas filosofantes” \_ aqueles que correm o maior risco de tomar os sentimentos que encontram em si como essência fundamental do homem (HDH, 110)<sup>90</sup>. Portanto, ao pretender um conhecimento trágico dotado do poder criador da arte, ao qual é indispensável a força plástica da linguagem com que se expressa, Nietzsche não parece desconhecer o risco de que certas experimentações filosóficas abusem dos efeitos linguísticos, tornando-se antes exaltações do ego do autor do que produtos de uma filosofia rigorosa.

Pode-se perguntar se não é este mesmo o risco corrido por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, quando busca dar forma poética a uma sabedoria trágica que efetivamente a requer. Da percepção do fato de que esta seja uma exigência necessária, não resulta que se possa cumpri-la facilmente: há sempre o perigo, enfrentado pelo mais exímio escritor, das metáforas que se exaurem, das imagens que perdem a força, da inadequação entre um tom por vezes excessivo com que se transmite a ideia e o conteúdo da ideia mesma. Ao tomar o âmbito das valorações instintivas do leitor como objeto da intervenção da escrita, o autor deve enfrentar constantemente o risco de limitar-se aos efeitos retóricos da linguagem, numa ação hipnótica que não diferiria, afinal, dos estratagemas do sacerdote ascético.

Nesse sentido, é significativa a forma pela qual aborda Nietzsche o pensamento do eterno retorno \_ que representa, segundo nos diz em *Ecce homo*, a concepção fundamental de *Assim falava Zaratustra*.

O filósofo nos relata algo de singular na feitura desse último livro: “....dificilmente se saberia afastar a idéia de ser mera encarnação, mero porta-voz, mero médium de forças poderosíssimas”. O que experimenta é da ordem de uma revelação:

<sup>90</sup> Na interpretação de Lou Salomé (1992), Nietzsche realizaria este mesmo movimento: generalizando sua alma em uma alma universal, toda a sua filosofia tornar-se-ia -se um monstruoso reflexo de sua auto-imagem.

“...subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo”. Ainda: “Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como um relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma \_ jamais tive opção” (EH, *Assim falava Zaratustra*, 3). Desta forma, o texto, ao menos nesta interpretação feita *a posteriori*, já lhe aparece pronto, sem intervenção de sua parte. Não só não lhe faltam palavras para expressar-se, como chegam-lhe com a necessidade e a beleza de uma dádiva, cujo merecimento não entra em questão. Justamente ao esquecer-se de si, acredita transpor em linguagem poética e filosófica a vivência mais rara, incomunicável e pessoal.

No livro escrito sob o império de uma tal inspiração, que deve transmitir o pensamento do eterno retorno, procura Nietzsche realizar sua filosofia trágica com as feições de uma obra de arte. Independentemente do sucesso ou insucesso do empreendimento, cabe admitir que a tentativa não deixa de ser coerente com os seus pressupostos filosóficos. O que se pode problematizar é se o pensamento do eterno retorno ali se transmite com o vigor necessário para que o incorpore o leitor, fazendo-o admitir a radical importância que lhe atribui Nietzsche, ou se, pelo contrário, permanece sempre errático e esquivo, como uma vivência cuja intensidade marca o personagem de Zaratustra, sem que lhe seja possível comunicá-la enquanto tal aos demais. O que nos leva a perguntar, ainda, se a filosofia só pode ser criadora senão enquanto transmutação de vivências radicalmente pessoais em obra; e se, ao fazê-lo, não acaba por esbarrar num ponto intraduzível de grande significado para o autor \_ um ponto que não pode senão enunciar-se segundo formas que de alguma forma o banalizam, ou permanecer exterior ao empreendimento filosófico, deixando-o incompleto.

### **8.5 O eterno retorno em *Assim falava Zaratustra***

Parece-nos necessário, para melhor colocar a questão exposta acima, acompanhar de perto a elaboração do pensamento do eterno retorno em *Assim falava Zaratustra*.

Enquanto o anúncio do além-do-homem e da transvaloração dos valores encontra-se logo no início do livro, é insidioso, por assim dizer, o surgimento da ideia do eterno retorno, que guarda com eles estreita relação. Sendo o conceito no qual se amarram e se articulam vários núcleos temáticos \_ a grande razão do ser próprio, a recusa das

doutrinas da renúncia e do grande cansaço, a afirmação da vontade livre e criadora, a vontade de poder \_ é, entretanto, introduzido aos poucos, de uma forma velada que parece fazer parte de sua apresentação.<sup>91</sup>.

Chamam a atenção, igualmente, as escansões temporais da relação de Zaratustra com este pensamento. O eterno retorno, fazendo de Zaratustra o que é, representa algo que ele já sabe, e com o quê, no entanto, está sempre em vias de travar efetivo conhecimento. Primeiro, o leitor fica sabendo que um certo pensamento o perturba, guardando relação com a profecia do grande cansaço e com a necessidade de libertar a vontade do cativo do passado; depois, Zaratustra mesmo narra o conteúdo desse pensamento; ainda se passa muito tempo, porém, antes que ouse trazê-lo à luz. A cabeça da cobra decepada pelos dentes do pastor ressurgiu para insinuar-se na garganta de Zaratustra; a incorporação da doutrina do eterno retorno não se faz de uma vez por todas, mas exige um longo percurso, entre idas, vindas e rodeios do personagem.

Ainda, embora a convalescença de Zaratustra após a derradeira batalha com seu pensamento abismal lhe ensine novas canções, a doutrina do eterno retorno não deixa de ser “o pensamento do mais solitário”: em momento algum Zaratustra torna-a objeto explícito de ensinamento a seus discípulos. Vejamos como procura Nietzsche, dessa forma alusiva, transmiti-la a seus leitores.

### **8.5.1 Perturbações de Zaratustra**

Após a decepção de Zaratustra com sua tentativa de falar aos homens da praça do mercado, logo no Prólogo do livro, não reencontramos nele qualquer traço de angústia ou preocupação: percebendo que deve dirigir-se apenas àqueles poucos capazes de escutá-lo, passa a fazê-lo ao longo de toda a primeira parte, composta quase inteiramente por discursos dirigidos aos seus discípulos, com raros diálogos e poucos acontecimentos. Contudo, na segunda parte, novas perturbações de Zaratustra \_ melancolias, prostrações, desmaios, pesadelos \_ precedem o enunciado e o enfrentamento da ideia do eterno retorno.

---

<sup>91</sup> Para Lou Salomé (1992), é a profunda comoção despertada por esta ideia em Nietzsche que o leva a insinuá-la dissimuladamente.

Logo no início dessa segunda parte, Zaratustra se assusta com o aviso de um sonho, segundo o qual inimigos desfiguram a sua doutrina. Longe de intimidar-se, porém, reage impetuosamente, voltando à companhia de seus discípulos nas ilhas bem aventuradas. Apenas vários capítulos depois, cujo conteúdo consiste em discursos a eles endereçados, encontramos pela primeira vez, no solitário *Canto noturno*, a melancolia de Zaratustra.

Essa tristeza \_ aquela de um ser solar, circundado de luz em sua solidão, que sofre por não poder receber, mas dar apenas \_ retorna de maneira diferente no final do capítulo seguinte, *O canto de dança*. Após cantar um diálogo amoroso com a vida, em mofa ao espírito da gravidade, Zaratustra se entristece. Sem conhecer o motivo dessa tristeza, o leitor pode apenas perceber que guarda relação com o mergulho no imperscrutável dentro dos olhos da vida. “Qualquer coisa desconhecida há a meu redor, olhando, pensativa”, diz. E faz a si mesmo perguntas que o leitor não esperaria até então ouvir dele: “Como, vives ainda?...Não é loucura viver ainda?” O que poderia levar o afirmativo anunciador do além-do-homem a temer a vida?

Logo a seguir, a viagem de Zaratustra à ilha dos túmulos fala mais uma vez de coisas tristes \_ para desprender-se delas, entretanto. O resgate do seu próprio passado de certa forma anuncia a temática do “querer para trás”, que encontraremos mais adiante. A lembrança do sofrimento, embora vívida, já não faz sofrer, pois a morte das suas visões de juventude não resultou em perda irreparável. Nem objeto de maldição, nem de nostalgia, o passado é afirmado pela vontade sempre igual a si mesma de Zaratustra (Z, III, *O canto dos túmulos*).

Um pouco mais adiante, no capítulo *Dos grandes acontecimentos*, encontramos pela primeira vez uma alusão ao compromisso de Zaratustra com alguma coisa para a qual “já é chegado o tempo”. Ao saber que os marinheiros viram o seu vulto caminhar no mar, enquanto uma voz dizia: “É mais que chegado o tempo!” Zaratustra brinca: “Deve ter sido a minha sombra” \_ mas pergunta a si mesmo: “Por que terá o fantasma gritado: “É chegado o tempo?”...É mais que chegado o tempo \_ de quê?” Pode-se deduzir que se aproxima um grande acontecimento \_ daqueles, silenciosos e inaudíveis, que habitam nossas horas mais silenciosas.

O próximo capítulo traz a profecia do adivinho: “...E vi uma grande tristeza descer sobre os homens...Proclamou-se uma doutrina, que uma fé acompanhava: “Tudo é

vazio, tudo é igual, tudo foi”. Suas palavras sublinham o caráter indefinido desse tempo exangue: não um incêndio que nos queime, não um abismo que nos trague, não um mar que nos afogue, nada de trágico ou de terrível, não o fim dos tempos; e sim uma suspensão do tempo, um longo crepúsculo, uma interminável agonia.

A essa profecia, Zaratustra reage com uma profunda prostração: durante três dias, não come, não bebe, nem fala, mergulhando a seguir num sono profundo. O sonho que tem então mostra-nos o que teme o personagem: o cumprimento da profecia do adivinho, de forma tal que ele próprio, como “guardador de sepulcros no palácio da morte”, venha a ser capturado por ela. Contudo, sabemos também que é outro o seu destino, ao menos segundo a interpretação do discípulo predileto: através de uma brusca metamorfose, Zaratustra deixa de ser o zelador da morte para transformar-se em fétetro que guarda em si a vida, e a traz de volta ao espatifar-se \_ tornando-se, assim, o vencedor de toda cansaço mortal.

Melancolias, visões, sonhos e profecias antecipam, pois, a temática do cativo da vontade, desenvolvida logo a seguir.

### **8.5.2 O cativo da vontade**

O capítulo seguinte, *Da redenção*, aproxima-nos das questões que devem levar ao eterno retorno, pela exposição do dilema da vontade, cativa porque não pode querer para trás.

Zaratustra, cercado por aleijados numa ponte, é interpelado por um deles: para convencê-los também, por que não os cura? Existem aleijões maiores e mais graves, retruca Zaratustra. O homem encontra-se aos pedaços, esparsos como num matadouro; no presente ou no passado, são “fragmentos, membros avulsos e horrendos acasos \_ mas não homens”. O que aspira Zaratustra em seu poetar é compor em unidade esses pedaços soltos.

Ora, o homem só é “fragmento, enigma e horrendo acaso” na medida em que todo “foi assim” também o é: para redimir o homem, é preciso redimir o passado \_ o que só se pode fazer através da redenção do acaso, transformando todo “foi assim” em “assim eu o quis”. A palavra “redenção” \_ do homem, do passado, do acaso \_ quer significar o

oposto de seu sentido cristão: ao invés de expiar a culpa, trata-se de suprimi-la, assim restituindo de fato a inocência ao devir. E aqui, embora Nietzsche não se refira expressamente ao pensamento do eterno retorno, encontra-se, a nosso ver, a mais rigorosa explicação da sua necessidade.

Em hipótese alguma poderíamos mudar o “foi assim”, nem alterar as conseqüências que impõe ao presente e ao passado; não há outra maneira de enfrentá-lo, pois, senão querendo-o tal como foi. Contudo, a transformação do “foi assim” em “assim eu o quis” não pode ser feita pela vontade enquanto ainda se encontra cativa. Em seu cativeiro, ela se enraivece por não poder fazer retroceder o tempo: “aquilo que foi” é o nome da pedra que não pode rolar. Experimentando essa impossibilidade como impotência, a vontade vinga-se dela em tudo que pode sofrer, tornando-se causa de dor; aliás, a sua própria aversão pelo tempo e pelo “foi assim” já é, em si mesma, uma vingança.<sup>92</sup> A vontade vingativa, para atribuir-se uma consciência limpa, chama a si mesma de castigo, interpreta todo sofrimento como castigo: “E já que no próprio querer há sofrimento, porque não pode querer para trás, assim o próprio querer e a vida inteira deviam \_ ser um castigo”. Essa interpretação rancorosa da vontade resulta necessariamente na conclusão: “Tudo perece, tudo, portanto, merece perecer”. Ordenando as coisas segundo o direito e o castigo, pede nossa redenção do castigo da existência. Sendo impossível, porém, rolar a pedra do “foi assim”, nenhum ato pode ser desfeito, e o castigo se torna tão inútil quanto eterno. “É isto o que há de eterno no castigo da existência: que a existência deva de novo e sempre tornar-se ato e culpa!”<sup>93</sup> Essa crescente desmesura entre culpa e castigo, e a conseqüente impossibilidade de expiar a culpa, é também sublinhada, como vimos no item 6.6, na Segunda Dissertação da *Genealogia da moral*. E aqui, mais uma vez, Nietzsche rejeita a interpretação schopenhaueriana, ao dizer que se a vontade se abolisse a si mesma, se renunciasse à própria atividade, o resultado não seria diferente: “Vós conheceis, meus irmãos, esta loucura da vontade”.

Esse capítulo permite-nos, mais do que qualquer outra passagem, entender por que o eterno retorno se torna necessário à filosofia de Nietzsche. Enquanto o passado for uma carga em nossas costas, enquanto a determinação do que é e será por aquilo que foi for experimentada como maldição, enquanto entendermos a necessidade do devir como

<sup>92</sup> Haar (1993) sublinha os ecos de Anaximandro na ideia do cativeiro da vontade: tudo que passa merece passar; sofre, ao passar, a justa punição por já ter existido.

<sup>93</sup> A existência é ela mesma eternamente falta e punição porque ela não é assim por sua própria falta, e sim porque ela quer ser culpada sem poder sê-lo, observa Löwith (1998).

cativeiro, tornamo-nos de fato prisioneiros \_ não da necessidade, mas do ressentimento com o qual a interpretamos. Dessa forma, não se pode pensar a eternidade senão situando-a imaginariamente fora do tempo, nos trasmundos; mas a fé nos trasmundos leva a uma paralisia do tempo, onde se respira “o cheiro de eternidades reduzidas a pó”<sup>94</sup>.

Por conseguinte, uma vontade criadora, tal como a ensina Zaratustra, é aquela pelo qual o “foi assim” deixa de ser “fragmento, enigma e horrendo acaso”, na medida em que dele afirme não só “assim o quis”, mas, ainda, “assim hei de querê-lo”.<sup>95</sup> Para tal, a vontade, como vontade de poder, deve desaprender o espírito de vingança, aprendendo a querer para trás; e para que ouse querer para trás, deve aprender “a reconciliar-se com o tempo, e alguma coisa mais elevada do que toda reconciliação”. Dessa forma, como compreendemos mais tarde ao longo da narrativa, a vontade livre não pode ser senão vontade de eterno retorno.

Zaratustra, porém, se interrompe, amedrontado, olhando para seus discípulos como se perscrutasse suas intenções; e depois volta a rir, tranquilizado. Apenas o corcunda o percebe, indagando, não sem ironia: “Por que Zaratustra fala com seus discípulos diferente do que fala consigo mesmo?” O leitor fica sabendo, portanto, que Zaratustra guarda um segredo para com aqueles que mais ama, e com os quais é mais forte o seu compromisso.

Zaratustra, pois, sabe algo que não quer dizer; e por este motivo é recriminado por sua hora mais silenciosa. Alega que não quer dizê-lo, depois que não pode; queixa-se de que suas palavras não atingem os homens; pede que o dispensem de uma tarefa acima de suas forças. Seus argumentos, porém, não surtem efeito. A fala sem voz que a ele se dirige não recua, ordenando-lhe o retorno à solidão, por não encontrar-se ainda à sua própria altura: “Seus frutos estão maduros, mas você ainda não está maduro para os seus

---

<sup>94</sup> Segundo Haar (1993), a questão aqui formulada é de como pode a vontade de poder liberar-se do ressentimento, ou seja, como apreender o tempo de outra maneira que não como passagem, desaparecimento, não ser. A redenção da vontade, mais do que reconciliação, afirma o que a vontade raivosa repudiara: o tempo mesmo, enquanto já passado e ação de passar. Querendo o passado e a passagem a passagem se abolirá a si mesma como não sendo senão passagem \_ será passagem sempre presente, eterno retorno.

<sup>95</sup> Desaparece totalmente a oposição entre liberdade e necessidade, que se reconciliam pela livre submissão ao necessário. Segundo Fink, embora o passado escape a toda intervenção da vontade, é possível uma tomada de posição da vontade diante dele, pretendida pela doutrina do eterno retorno: esta, ao invés de aniquilar a liberdade, liberta-a dos limites da imutabilidade do passado.

frutos”. Mais uma vez, percebe-se que conhecer o pensamento do eterno retorno não significa ainda incorporá-lo ou realizá-lo em si (Z, II, *A hora mais silenciosa*).

Ao despedir-se de seus discípulos, Zaratustra relata-lhes fielmente este diálogo: “Nada vos escondi”. Acrescenta, porém: “Ah, meus amigos, alguma coisa teria ainda para dizer-vos, alguma coisa ainda teria para dar-vos. Por que não a dou?” O leitor, tanto como os discípulos, não sabe que coisa é esta; o único indício é que deve guardar relação com a libertação da vontade do cativo do “foi assim”, anunciada, como vimos, no capítulo *Da redenção*

### 8.5.3 O enunciado do eterno retorno

Logo a seguir, no início da Terceira Parte, encontramos Zaratustra a caminho, após a dolorosa despedida de seus discípulos \_ marcada, como vimos, pela impossibilidade de transferir-lhes alguma coisa que ele, todavia, tem a dizer e a dar.<sup>96</sup> Zaratustra agora caminha para o encontro que o espera com aquilo que ainda não o ouvimos enunciar. Como destaca o relato, já não há volta possível; ele se dirige, necessariamente, rumo a algo que é intrinsecamente seu: caminhar para o encontro com a ideia do eterno retorno \_ que já traz consigo, entretanto \_ consiste em tomar a direção de si. Essa direção é tão inevitável que nenhum acaso pode desviá-lo dela: eis por quê Zaratustra, nos próximos capítulos, vagueia ao léu, sem deixar de seguir um rumo certo.

Embarcando num navio, as narrativas perigosas e estranhas dos marinheiros o fazem, apesar da tristeza, soltar a língua, contando-lhes aquilo que não dissera a seus discípulos, e Nietzsche tampouco revelara ainda ao leitor: “a visão do mais solitário”, onde se expressa, pela primeira vez no livro, a ideia de que tudo deve eternamente retornar. A narrativa se insere na cronologia linear do livro, ou seja, é feita na terceira parte, durante uma das primeiras etapas seguidas pelo caminho de Zaratustra após a despedida dos amigos com a qual se encerra a segunda. Contudo, ela se refere a um acontecimento passado, sem que possa o leitor saber em que época ocorreu: desde quando conheceria o personagem a visão e o enigma que agora revela aos marinheiros?

<sup>96</sup> A esse propósito, vale recordar nossa observação de que em momento algum do livro Zaratustra falará a seus discípulos sobre o eterno retorno. Seus interlocutores a este respeito são o anão, seu maior inimigo; os marinheiros, conhecidos de passagem; seus animais, quase parte dele mesmo; ele próprio, enfim, e principalmente - mas não aqueles junto aos quais exerce a função de mestre.

Acompanhemos a narrativa de Zaratustra. Ele sobe por uma senda íngreme carregando seu maior inimigo \_ o anão que figura o espírito da gravidade. Mas sua coragem finalmente faz com que o anão desça de suas costas \_ e Zaratustra então se detém diante de um portal, no qual se juntam dois caminhos jamais percorridos até o fim. Um deles, diz, leva eternamente para trás; o outro, eternamente para frente; eles se contradizem e dão de cabeça um no outro no portal do momento. Mas, se alguém seguisse um deles cada vez mais longe, pensa o anão que iriam eternamente se contradizer? O anão responde, desdenhoso, que o próprio tempo é um círculo; mas Zaratustra acusa-o de simplificar as coisas, e prossegue: ...”Tudo aquilo das coisas que pode acontecer não deve uma vez já ter acontecido?”...E se tudo já existiu também já não deve ter existido o portal do momento?...E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto, também a si mesmo? Porque aquilo de todas as coisas que pode caminhar deverá ainda, uma vez, percorrer \_ também essa longa rua que leva para a frente! E esta lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal cochichando coisas eternas \_ não devemos todos já ter estado aqui? E voltar a estar, e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós essa longa, temerosa rua \_ não devemos todos retornar eternamente?”

Os sussurros, o luar, a aranha que rasteja no ermo dão uma estranha realidade a esse momento irreal. A lua cheia despontando sobre o telhado, o cão que uiva como se visse um fantasma, lhe conferem algo de lúgubre \_ e a cena se desfaz.

Agora, Zaratustra está num outro ermo, entre rochedos, onde o cão ainda uiva. Vê um jovem pastor que se contorce, lívido de terror, sufocado por uma cobra negra que lhe pende da boca. Zaratustra, após tentar inutilmente puxar a cobra, grita: \_ Morde! O pastor segue seu conselho, morde-a, cospe-lhe a cabeça, levanta-se num pulo, e eis que já não é mais homem nem pastor. Ri agora \_ e o anseio desse riso inteiramente novo sobre a terra desde então devora Zaratustra.

Encontram-se unidos, pois, as ideias aparentemente incompatíveis do além-do-homem e do eterno retorno. A ideia do eterno retorno, demasiadamente sufocante para que possa ser digerida, requer um corte radical e brusco, após o qual emerge aqui, sem mácula, o além-do-homem. Mais adiante, a mesma imagem retorna, quando a cobra se

insinua na garganta do próprio Zaratustra, que irá também decepar-lhe a cabeça com os dentes \_ todavia, como veremos, com resultados diferentes.

#### 8.5.4 Rodeios de Zaratustra

Confirma-se agora que Zaratustra já conhecia há muito tempo \_ não saberemos desde quando \_ a ideia do eterno retorno. Entretanto, ela é tal que não basta conhecer seu conteúdo, nem mesmo relatá-lo a outrem; não basta trazê-la consigo, é preciso atrever-se a chamá-la para cima. Esse embate demorará ainda: embora pareça iminente no início da terceira parte, ocorre apenas ao seu final, num longo hiato preenchido por discursos, andanças e rodeios do personagem.

Depois de seu relato aos marinheiros, Zaratustra prossegue seu caminho \_ cujo rumo incerto contrasta, como observamos mais acima, com a certeza quanto ao ponto de chegada. Agora, reconhece os muitos sinais que já lhe diziam ser chegado o tempo; se o amor dos seus discípulos o amarrara até então, em nome desse mesmo amor deve seguir adiante, rumo à derradeira prova e conhecimento de si mesmo representada pela batalha com o pensamento do eterno retorno. Embora ainda trema quando ouve cavar o seu pensamento abismal, aceita todavia o seu destino e oferece-se a toda desventura na prova que o espera. Contudo, enquanto não chega a hora da última batalha, a felicidade, à sua revelia, aproxima-se dele (*Z, III, Da bem aventurança a contragosto*).

Zaratustra já experimenta, pois, em suas vivências, não só a dor, mas também a alegria contida na ideia do eterno retorno. Antes que o sol desponte, enquanto a escuridão lhes protege ainda o pudor, ele partilha com o céu a ventura de uma irrestrita afirmação: o “prodigioso e ilimitado dizer sim e amém a tudo” que se faz acima de todas as nuvens das finalidades e da culpa. Redimidas da escravidão à finalidade, as coisas recuperam a casualidade que lhes convém: descrendo de uma vontade eterna que estaria acima delas, preservam a certeza “de que é ainda com os pés do acaso que preferem dançar” (*Z, III, Antes que o céu desponte*).<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Com relação à metáfora do jogo de dados empregada por Nietzsche nessa passagem, ao referir-se ao céu como “divina mesa para divinos dados e jogadores de dados, Deleuze [19-] faz ver que não se trata de vários lances que, devido ao seu número, chegariam a reproduzir a mesma combinação. Os dados que são lançados uma vez são a afirmação do acaso, a combinação que formam ao cair é a afirmação da necessidade a partir do acaso. Não se trata, pois, de uma questão de probabilidades para obter uma combinação considerada desejável, pois só existe uma combinação do acaso enquanto tal, e sim da combinação fatal e amada, do *amor fati*.

Os primeiros capítulos da terceira parte correspondem a poucos dias, transcorridos desde a despedida dos discípulos com a qual se conclui a segunda. Contudo, nos capítulos seguintes, não encontramos qualquer menção à prova que aguarda Zaratustra. O tempo parece esticar-se: o personagem faz voltas, perguntas e discursos, passa por vários povos e cidade, apenas aos poucos se aproximando de sua caverna e de seus animais, onde deve ocorrer o encontro decisivo. Tudo se passa como se ele, tendo tomado a decisão de aceitar a prova, já não tivesse mais pressa de chegar a ela \_ seja por que o mais difícil resida na decisão mesma, que não lhe deixa caminho atrás de si, seja por que algum temor o leva a adiá-la ainda, seja por que todos os caminhos, agora que já não lhe acontece deparar-se com acasos, levam mais cedo ou mais tarde até lá.

### **8.5.5 De volta à solidão**

Finalmente, encontra-se Zaratustra de regresso à sua solidão. Ali, ao invés do silêncio que os homens preenchem com discursos vãos, a linguagem adquire uma plenitude inaudita: torna-se condão mágico em suas mãos, ao confundir-se com o ser mesmo que nomeia. Todas as coisas desejam dele receber um nome: “Abrem-se aqui, diante de mim, todas as palavras e o escrínio de palavras do ser; todo o ser quer tornar-se palavra; aqui, todo o devir quer que eu o ensine a falar”. Contudo, o pensamento do eterno retorno, embora permita a Zaratustra aceder a uma tal magia das palavras, a ela não se submete facilmente.

O regresso à solidão, portanto, embora condição para a prova, não coincide com ela: Nietzsche insere ainda vários capítulos antes do momento da sua realização. Reaparecem, em alguns trechos deles, as doutrinas do além-do-homem e do eterno retorno: Zaratustra as reúne ao referir-se aos distantes tempos futuros até onde o conduz o anseio de sua selvagem sabedoria. Lá, onde colheu a palavra além-do-homem, o mundo refluía para si mesmo “como um eterno fugir de si e voltar a procurar-se de muitos deuses”, fazendo da necessidade “a própria liberdade brincando feliz com o aguilhão da liberdade”. Mas lá se encontrava também o seu velho inimigo, o espírito da gravidade, com suas criações: constrição, ordenações, necessidade, continuidade, finalidade, vontade, bem e mal. Portanto, essa visão “de um sul mais tórrido do que jamais alguém sonhou” mostra que lá onde tudo retorna, retorna de fato tudo, nada de bom ou mau se pode excluir \_ porque esta terra futura se encontra além do bem e do

mal. Assim é e deve ser \_ pois “não deverão existir, por amor do que é leve e à leveza, toupeiras e pesados anões”, sobre os quais se possa passar dançando? (*Das velhas e novas tábuas*, Z, III). Portanto, antes de enfrentar sua prova, não só as angústias, mas também as mais radiantes visões de Zaratustra já o faziam saber que o eterno retorno faz voltar também o mais pesado.

Zaratustra reafirma, pois, a redenção visada por seu poetar: dar unidade aos fragmentos do acaso, criar o futuro e redimir todo “foi assim”, até que a vontade diga: “Assim eu o quis e hei de querê-lo!” Causa certa estranheza esse louvor à casualidade, quando Zaratustra mesmo se horrorizara diante do “horrendo acaso” em cada fragmento do homem e do “foi assim”. Contudo, também o ouvimos dizer: “Cozinho na minha panela todo e qualquer acaso; e somente quando ele está bem cozido, dou-lhe as boas vindas como meu alimento. E, na verdade, mais de um acaso veio a mim com modos imperiosos; mas, com modos ainda mais imperiosos, expressei-lhe a minha vontade \_ e lá estava ele de joelhos, implorando...que eu lhe desse pousada e benévola acolhida” (Z,III, *Da virtude amesquinhadora*). A redenção do acaso reside nesse preparo que o torna desejável, por uma decisão da vontade, que o afirma sem se deixar dominar por ele.<sup>98</sup>

### 8.5.6 Enfim, a prova

A prova do eterno retorno, para a qual se preparava Zaratustra desde a ordem da sua hora mais silenciosa, acontece enfim. Não há um acontecimento ou um discurso específicos que a preparem; não há nada que nos indique por que ocorre neste e não noutro ponto da narrativa. Aliás, se consideramos o texto do ponto de vista dramático<sup>99</sup>, a prova tem um quê de anticlímax: como observamos, entre o momento em que é anunciada e aquele em que se realiza o tempo se estica; a maior parte do conteúdo dos capítulos inseridos entre eles apenas reitera ou apresenta em outras palavras aquilo que

<sup>98</sup> Segundo Löwith (1998), para livrar o homem do acaso absoluto, Zaratustra ensina que é preciso recolocar este fragmento descentrado que é o homem no meio do tudo de um mundo desde sempre lá e ainda em devir, do qual o movimento circular necessário está tão longe do arbitrário quanto do constrangimento. Nada o pode constranger, porque ele mesmo já é o todo; e não resulta de nenhum arbitrário, porque é uma fatalidade querendo-se a si mesma.

<sup>99</sup> Machado (1997) refere-se à forma narrativo-dramática de *Assim falava Zaratustra*, com a qual Nietzsche procuraria aproximá-lo da epopeia e da tragédia, em consonância com a temática do apolíneo e do dionisíaco.

já dissera Zaratustra.

Será numa certa manhã, não muito após seu regresso à caverna, que Zaratustra finalmente chama à luz seu pensamento abismal. A narrativa começa comicamente: pulando do leito como um doido, gesticulando e gritando, ele intima seu pensamento a não mais rouquejar, e sim falar \_ levantando-se do seu sono, para acordar e continuar eternamente acordado. O cômico, porém, dá lugar ao terrível: ao ouvi-lo, Zaratustra, embora lhe estenda a mão, cai no chão tomado de nojo.

Não escutamos o que o pensamento assim desperto disse de tão aterrador a Zaratustra; para sabê-lo, deveremos contar com a mediação dos seus animais, e do relato pelo qual ele próprio o reconstitui. Ficando dias sem comer nem beber, de forma análoga à sua reação diante da profecia do adivinho, acorda pálido e trêmulo de seu desmaio. Cuidam dele agora não os discípulos, mas os seus animais. Agora, entretanto, embora sua tagarelice o reconforte \_“Quão grata é toda fala e toda mentira dos sons!”-\_ a linguagem já não tem a plenitude que lhe oferecera quando de seu regresso à solidão: as palavras, falsas pontes entre coisas eternamente separadas, fazem esquecer que cada alma, incomunicável, tem o seu mundo. Sublinha-se aqui, mais uma vez, algo de partilha extremamente difícil a persistir na vivência do eterno retorno.

Seus animais enunciam, contudo, mais uma formulação desse pensamento. Ele se encontra na dança das coisas, que vêm, se dão as mãos, fogem e voltam; nessas imagens, eternamente gira a roda do ser e o ano do ser; tudo separa-se e volta a encontrar-se, se desfaz e é refeito, no anel e na mesma casa do ser.

Zaratustra, sorrindo, chama-os mais uma vez de farsantes: viram-no morder e cuspir a cabeça do monstro em sua garganta, veem-no agora prostrado \_ e fazem agora de seu sofrimento modinha de realejo! Ficamos sabendo, pois, que Zaratustra, tendo seus animais por testemunha, fez, ele próprio, ao decepar com os dentes a cabeça da cobra, aquilo que antes ordenara ao pastor. O resultado não é absolutamente o mesmo, porém: enquanto o pastor se transfigurara num riso além-do-humano, Zaratustra, enfermo da própria redenção, necessita convalescer após seu ato.

Ele explica agora o que o assustava na ideia do eterno retorno: o fato de que, por incluir o retorno do pequeno homem, parece confundir-se com o grande cansaço do qual

deve ser o oposto<sup>100</sup>. “O grande fastio que sinto do homem \_ isso penetrava em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: “Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca”. E assim bocejava a sua tristeza: “Eternamente retorna o pequeno homem”. “Demasiado pequeno, o maior! \_ era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! \_ era este o fastio que eu sentia diante de toda a existência!” Esse eterno retorno também do menor já estava previsto, seja nas primeiras melancolias de Zaratustra, seja em suas alegres incursões no país do futuro.

Ao rememorar sua experiência, Z estremece ainda, e seus animais lhe falam mais uma vez. Eles bem sabiam quem é e quem deve tornar-se Zaratustra: o mestre do eterno retorno. E lhe devolvem seu próprio ensinamento: “...que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas, e que infinitamente já existimos e todas as coisas conosco”. E sabem o que diria Zaratustra a si mesmo se quisesse morrer: ...”o encadeamento de causas de que sou tragado retornará \_ e tornará a criar-me...Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno. Retornarei...\_ não para uma nova vida ou uma vida melhor ou semelhante.....Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas....para que eu volte a anunciar aos homens o além-do-homem”. Mais uma vez, coincidem o anúncio do além-do-homem e o ensinamento do eterno retorno. O consolo deve agora ser buscado no canto \_ e têm a forma do canto os três capítulos com os quais o livro se encerra.

Zaratustra, enfim, sela suas núpcias com a eternidade, tendo como penhor o anel do eterno retorno: do terrível sofrimento nasce a profunda alegria, o que era peso esmagador torna-se leve, a vontade é transmutação da necessidade, o que devia ser suportado é agora o que verdadeiramente se deseja. Eis a resposta dada por Nietzsche à pergunta do demônio \_ “E se? “... relativa ao eterno retorno, no aforismo 341 da *Gaia ciência*.

<sup>100</sup> Para Löwith (1998), a filosofia dionisíaca do eterno retorno resulta no niilismo radicalmente realizado \_ contudo, o eterno retorno, forma mais extrema de niilismo, é também superação de si. Haar (1992) alude ao “inquietante parentesco” entre niilismo e eterno retorno: se tudo deve voltar de forma idêntica, então tudo não é igual? Se o tempo é um círculo, por conseguinte, não é tudo é em vão? Eis por quê o eterno retorno se apresentaria como prova: apenas os fortes quererão recomeçar a vida identicamente.

## 8.6 O eterno retorno na filosofia trágica: um lugar à parte

Trata-se agora de colocar algumas questões relativas ao estatuto do eterno retorno na filosofia trágica buscada por Nietzsche.

Se se pode falar de uma vontade livre nessa filosofia, ela se relaciona estreitamente às doutrinas da vontade de poder e do eterno retorno, apresentadas ao leitor em *Assim falava Zaratustra*. Em ambas, encontra-se uma concepção radicalmente anti-teleológica do devir; ambas convêm à imagem da criança que joga, e Ihe são mesmo necessárias. Ambas são objetos de um tratamento exaustivo em suas anotações, em contraste com as menções relativamente escassas que recebem nas obras subsequentes a *Assim falava Zaratustra*. Na primeira doutrina, as formações de domínio disputam entre si a ampliação das forças, e eventualmente promovem seu equilíbrio, segundo uma justiça alheia a qualquer padrão de peso ou medida que Ihe seja exterior. Na segunda, trata-se de desejar este jogo mesmo, em sua instabilidade e sua ausência de sentido \_ desejá-lo a ponto de não querê-lo de outra maneira senão tal como é, posto que assim deve ser, para que possam reunir-se liberdade e necessidade.

Contudo, apesar do laço estreito que mantêm entre si, as duas doutrinas nos parecem operar de forma diferente no empreendimento filosófico de Nietzsche. Já em *Assim falava Zaratustra* pode-se notar a diferença da forma pela qual são consideradas. Ali, a vontade de poder configura as valorações do bem e do mal sobre as quais se assenta a vontade de verdade. Contudo, apesar do tom solene com que a invoca Zaratustra em sua exortação aos “mais sábios entre os sábios”, como vimos no item 4.3, ela não parece ser fonte de perturbação para o personagem; é antes um recurso do qual se utiliza para tornar mais ágil o poder argumentativo de seu pensamento. Diferentemente, o eterno retorno, como procuramos mostrar no item anterior, é segredo e enigma, causa de angústia, objeto de prova. Ademais, enquanto a vontade de poder é tratada no discurso de Zaratustra, sem relação aparente com as vicissitudes da sua trajetória, o eterno retorno, como vimos, é o termo que articula, bem ou mal, o movimento dramático da narrativa.

Igualmente, embora ambas as doutrinas sejam pouco abordadas nas obras posteriores, o eterno retorno o é ainda menos do que a vontade de poder \_ e também de maneira diversa. Enquanto a doutrina da vontade de poder, mesmo não sendo explicitamente invocada, ajuda a compreender e dar seguimento a diversos aspectos do

pensamento de Nietzsche, o eterno retorno não se desdobra como auxílio ou motor de novas construções, mas permanece, por assim dizer, irreduzível em si mesmo.

A vontade de poder tem função importante em *Além do bem e do mal*, particularmente no seu denso primeiro Capítulo, e também na *Genealogia da moral*. Sem pretender examinar de perto as passagens que elencaremos aqui \_ muitos dos quais já foram abordados em outras partes desse trabalho \_ trata-se de mostrar que a vontade de poder participa de sua gênese e é instrumento útil para sua compreensão, assim como para a aplicação e o desenvolvimento das ideias ali expressas. Ela é convocada para facultar-nos uma interpretação oposta àquela que toma como realidade de fato as leis da natureza, fazendo-nos compreender a imposição tirânica das reivindicações de poder que tiram suas últimas consequências no curso necessário dos acontecimentos (ABM, 22). É também chamada para apresentar hipoteticamente a vontade como única forma de causalidade, da qual nossa vida instintiva seria elaboração e ramificação (ABM, 36). Contudo, além das referências explícitas a ela, a doutrina da vontade de poder, mesmo implicitamente, é uma ferramenta necessária à apreensão de certas ideias de Nietzsche. Ajuda-nos a pensar, por exemplo, que as coisas de valor mais elevado não o possuem desde a origem, e sim o adquirem através de transmutações nos quais os opostos se enlaçam e se aparentam, dessa forma problematizando a crença nas oposições de valores como crença metafísica por excelência (ABM, 2). Também podemos compreender, através dela, as valorações que sustentam a aparente soberania da lógica (ABM,3), ou por quê os juízos sintéticos *a priori* são tão indispensáveis quanto falsos (ABM, 4, 11). Igualmente, ela se aplica à tentativa de pensar a alma como “estrutura social dos impulsos e afetos” (ABM, 12); ou acompanhar a denúncia quanto à certeza imediata do “eu penso,” mostrando a difícil fundamentação de tal assertiva, se decomposmos o processo que expressa (ABM, 16); ou, ainda, para mostrar como se falseia a realidade ao colocar o Eu como condição do predicado “penso” (ABM, 17). A importante crítica à vontade una e causal do aforismo 19, segundo a qual somos, no ato da vontade, ao mesmo tempo a parte que manda e a que obedece, segundo múltiplas pressões, resistências e movimentos, é claramente tributária da doutrina da vontade de poder. Tal doutrina, cabe ressaltar, é essencial à crítica da liberdade da vontade empreendida por Nietzsche, permitindo sua apuração e desenvolvimento.

Mais uma vez a doutrina da vontade de poder mostra-se fortemente operativa na *Genealogia da moral*: ela não só se revela importante para pensarmos as formações de

domínio na natureza e no corpo, na história e na sociedade, como se experimenta aplicá-la especificamente à genealogia do castigo. Ali, numa concepção que nos parece extremamente fecunda, Nietzsche faz ver que, longe de encontrar a razão de ser de uma coisa em sua gênese, “todos os fins e utilidades são indícios de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e imprimiu-lhe o sentido de uma função” \_ de tal forma que, segundo este esquema, pode-se pensar tanto a genealogia do aparelho biológico do olho como aquela do aparelho psíquico da má consciência.

Enquanto pudemos apontar, a título de exemplo, várias passagens em que a doutrina da vontade de poder mostra-se operante do ponto de vista do avanço discursivo do conhecimento, não se pode fazer o mesmo com a do eterno retorno. Certamente, além de um aforismo relativo a esse tema em *Além do bem e do mal*, e o destaque que recebe em *Ecce homo*, podemos encontrar alusões a ele em outras passagens, sobretudo quando Nietzsche trata da filosofia trágica ou de Dionísio (veja-se ABM, 295, e CI, X, 4-5). Contudo, não possui a plasticidade da doutrina da vontade de poder, em sua vasta gama de aplicações possíveis, que ajuda a construir ou concluir um pensamento. Como afirmação que reverbera sobre si mesma, o pensamento do eterno retorno, diferentemente da doutrina da vontade de poder, produz poucos efeitos visíveis no desenvolvimento de outras idéias de Nietzsche. Todas as vezes em que o próprio Nietzsche ou seus comentadores tentam alongar sua explanação ou explorar suas conseqüências, a ideia empalidece, perde a força, torna-se rebarbativa, quase tautológica; desaparece a viva apreensão intuitiva que dela pudemos ter por um momento.

Não se trata, segundo essa interpretação, de considerar o pensamento retorno como uma espécie de excrescência ou retrocesso místico da filosofia de Nietzsche.<sup>101</sup> Não se quer dizer que seja ele menos importante em seu pensamento, e sim de interrogar o curioso lugar que nele ocupa.

Esse lugar não é aleatório: sob certo aspecto, a doutrina do eterno retorno é uma necessidade lógica daquela da vontade de poder e da filosofia trágica em geral. Se as vontades de poder estão em luta, se a criança de Heráclito joga inocentemente seu jogo, sem pender para qualquer direção determinada, e, ao mesmo tempo, segundo um

---

<sup>101</sup> Aliás, a importância atribuída ao eterno retorno no conjunto da filosofia nietzscheana por autores como Jaspers, Heidegger, Deleuze, Müller-Lauter, Löwith, dentre outros importantes leitores de Nietzsche, contraria expressivamente esta perspectiva.

encadeamento necessário, como pode o homem, em seu pensamento e em sua ação, tomar partido, por assim dizer, nesses embates? Certamente, ele pode, utilizando o critério “bom é o que me torna fecundo” (CW, 2), valorizar e fortalecer estas e não aquelas configurações da vontade de poder, promover estes ou aqueles valores; contudo, estando tais configurações ordenadas segundo correlações de força alheias a todo querer individual, o partido que tomar estará necessariamente já previsto nelas \_ o que parece tornar inócua sua intervenção. Para que a filosofia não se torne um produto do niilismo, mas se afirme como filosofia trágica, seria preciso levá-la às suas últimas consequências, e abençoar também isso, sobretudo isso \_ o que só se pode fazer por uma fusão de homem e universo, liberdade e fado, que torna necessária a afirmação do eterno retorno.

Não importa, assim nos parece, que “exista” ou “não exista” o eterno retorno, que as coisas realmente retornem sempre, ou que não retornem, ou que Nietzsche tenha ou não conseguido prová-lo objetivamente. Trata-se de saber se podemos desejar que este pensamento se faça verdade. Singular estatuto este, para uma doutrina \_ que deve tornar-se verdadeira por um ato da nossa vontade.

Não se trata essencialmente, pois, da viabilidade do eterno retorno como hipótese cosmológica. Mas não se trata tampouco, nos parece, de fazer do pensamento do eterno retorno um imperativo ético, segundo o qual devemos agir como se tudo devesse retornar<sup>102</sup>; mais do que isso, estando cada uma de nossas ações já inscrita no ciclo do tempo, trata-se de desejar que este ciclo se repita indefinidamente; desejar que esta ação e aquela outra, e nós mesmos, e todos e tudo, se eternizem exatamente assim como foram, sendo assim para sempre e mais uma vez. Esta é, certamente, a culminação da “doutrina da total irresponsabilidade” anunciada em *Humano, demasiadamente humano*.

Entretanto, não se encontra na doutrina do eterno retorno simplesmente a conclusão lógica de uma argumentação, ou um recurso para fortalecê-la, mas algo que se revelou a Nietzsche. A altura que lhe atribui \_ “seis mil pés acima do homem e do tempo” \_ contrasta com a peremptória simplicidade com a qual, logo a seguir, nos relata:

---

<sup>102</sup> Vários autores privilegiam a função ética do eterno retorno, como Horneffer, Ewald, Simmel e muitos outros (Marton, 2000). Outros, como Löwith (1998), acreditam que se deva levar igualmente a sério a tentativa de fundá-lo cientificamente.

“Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide perto de Surlei. Então veio-me esse pensamento.”

A nosso ver, esse estatuto de revelação do eterno retorno, presente na própria inspiração a que Nietzsche atribui à escrita do Zarathustra, deve ser considerado seriamente \_ não para desqualificá-lo como visão mística, mas para interpelar seu significado filosófico. Lidamos, aqui, com uma afirmação, em todos os sentidos \_ no sentido da suprema aceitação requerido por uma filosofia trágica, mas também no sentido em que pode residir apenas nela mesma o critério que a torna verdadeira. Ela permanece, por assim dizer, circular, contida em si mesma, bastando-se a si mesma \_ o que não a invalida, repetimos, nem a torna necessariamente excepcional no sentido elogioso ou pejorativo que esse termo pode ter, mas lhe confere, como diz Nietzsche a propósito de todo o *Assim falava Zarathustra*, “um lugar à parte”. Esta singular revelação oferecida a Nietzsche nos remete ao limite a que pode chegar uma filosofia \_ não no sentido de que nesse ponto ela venha a fracassar, mas de que esbarra aí num ponto de exceção, representado pela singularidade do “ser próprio” a quem coube realizá-la.

Somos mais uma vez remetidos à questão de como se pode sustentar, contra a tradição, um conhecimento inteiramente individual do mundo. Uma filosofia trágica, desafiando as categorias lógico-universais da linguagem para transmitir essa visão radicalmente singular, deveria aceder à tal conquista. Ao empreendê-la, contudo, esbarra nesse ponto-limite em que a experiência mais pessoal que a sustentava já não se pode transmitir, cabendo talvez a outros, vindouros \_ aos “filósofos do futuro” \_ interrogar não propriamente seu conteúdo, mas a espécie de interrogação que pode ser feita à afirmação que ela pretende ser.

Levando às últimas consequências a inexistência de fundamento último para a verdade, a possibilidade de invenção, o poder ficcional inerente a todo conhecimento se radicaliza, numa liberdade inaudita; mas corre-se então o risco da dissolução do pensamento mesmo, quando já não se ata mais a nenhum lastro. Não se trata, para nós, de recuar diante desse risco, retrocedendo aos alicerces metafísicos da razão, e sim de levá-lo em conta, refletir sobre ele, como estratégia para o seu enfrentamento. Ao fazê-lo, seremos talvez levados a reconsiderar o estatuto psicopatológico até então concedido ao delírio, para interrogar filosoficamente o ponto-limite do pensamento que o constitui.

## Considerações finais

Concluído o trabalho, seguem-se algumas considerações que desejamos fazer.

A primeira parte desta tese permitiu-nos verificar como os problemas suscitados pela reflexão ética tornam necessária a categoria da vontade, que podemos ver surgir como forma de responsabilização do homem e fundamentação do castigo. Diante dos problemas suscitados pela ética racionalista que culmina em Platão, a escolha moral, em Aristóteles, deixa de coincidir com a apreensão intelectual do verdadeiro. A noção de desejo raciocinativo, que não é apenas desejo nem apenas razão, antecipa a elaboração futura do conceito de vontade, distinta do intelecto e dos apetites. Tal conceito virá ocupar um lugar central no pensamento cristão \_ onde chama a atenção o caráter culpável que desde o início lhe é atribuído. Agostinho sublinha a culpabilidade do movimento pelo qual o homem se afasta dos bens eternos, ressaltando assim o poder causal último da vontade, acima de qualquer necessidade natural. Esse poder, identificado à causalidade pela liberdade referida a um mundo inteligível, não sujeito às determinações naturais segundo as quais se encadeiam os fenômenos, é destacado por Kant: embora submetido à necessidade natural, o homem é livre por ter consciência de sua existência como coisa em si, na qual não há nada anterior à determinação de sua vontade, de tal forma que apenas voluntariamente pode adotar princípios maus. Schopenhauer, que se refere ironicamente à doutrina do livre arbítrio enquanto forma de atribuir ao homem um mal que não pode ser da autoria de Deus, preserva todavia esse caráter culpável da vontade, encontrando na doutrina do pecado original o fundo de verdade do cristianismo. Embora discordando de Kant sob vários aspectos, como a identificação da vontade à razão prática e a conciliação final entre virtude e felicidade, preserva todavia a dimensão de uma ordem superior de coisas onde opera a liberdade inteligível.

Não nos utilizaremos do espaço dessas considerações para recapitular mais extensamente as posições dos diferentes filósofos na história da construção do conceito de vontade e na doutrina do livre arbítrio, já suficientemente abordadas no corpo do trabalho. Cabe apenas acrescentar que a elaboração dessa primeira parte foi extremamente valiosa para o nosso percurso, permitindo situar de forma mais cuidadosa

a posição nietzscheana quanto a um tema de tal relevo na tradição filosófica. Propiciou-nos, ainda, um certo recuo diante da obra do próprio Nietzsche, ao procurar inscrevê-la numa sequência histórica: se uma certa tomada de distância é importante para a leitura fecunda de qualquer autor, o é ainda mais no caso de nosso filósofo, cuja linguagem sedutora tende a produzir nos leitores adesões fáceis ou precipitadas às posições que defende.

Encontramos todavia várias dificuldades nesse estudo, algumas dos quais convém ressaltar. A leitura dos textos de Platão, Aristóteles, Agostinho, Kant e Schopenhauer remete-nos a questões diversas, não exploradas aqui, seja no que diz respeito a situar cada um dos textos lidos com o conjunto da obra de cada autor, seja no que concerne ao lugar dessas obras na história da filosofia. Pode-se alegar que a erudição necessária para fazê-lo é o que falta, justamente, a um doutorando, não existindo aí defeito grave. Arriscamo-nos, em todo caso, a ter apresentado um compilado de posições dos autores tratados que, embora feito de forma cuidadosa, nem sempre logra incluí-las organicamente no todo da tese. Ademais, nem sempre foi possível, tampouco, estabelecer de forma acurada o fio condutor que reúne os marcos da história do conceito de vontade apresentados aqui. Resta-nos esperar que o leitor possa, em alguma medida, beneficiar-se da compilação feita, seja utilizando-a como síntese parcial da reflexão ética dos autores tratados, seja desenvolvendo a partir dela questões que não pudemos formular.

Após essa incursão na história da doutrina da liberdade da vontade, buscamos realizar o objetivo principal dessa tese, qual seja, considerar o texto do próprio Nietzsche na abordagem do tema. Como o leitor terá notado, a forma pela qual o fizemos exigiu-nos duas opções. A primeira delas consistiu em definir como nosso objeto de estudo apenas a obra publicada ou preparada para publicação pelo próprio Nietzsche. A segunda, em fazer relativamente poucas menções aos seus comentadores.

A primeira opção justifica-se, a nosso ver, pela necessidade mesma de impor um limite ao objeto de investigação, sem acarretar prejuízos significativos ao trabalho proposto. Embora conceitos importantes para o nosso tema e para a filosofia de Nietzsche em geral, como a vontade de poder e o eterno retorno, sejam extensamente tratados nos fragmentos póstumos, e relativamente pouco desenvolvidos na obra

publicada, optamos por considerá-los no contexto dessa última, examinando as relações que mantêm com outros conceitos e reflexões do autor ali desenvolvidos.

A segunda opção decorre da hermenêutica do texto nietzscheano que procuramos empreender, acompanhando quase ao pé da letra a exposição de suas ideias relativas ao tema da vontade livre e outros que lhes são afins. Esse recorte, que atravessou toda a obra publicada, exigiu-nos um grande envolvimento com ela, impedindo-nos de dedicar aos principais comentadores o tempo e a atenção que indubitavelmente merecem.

Feitas essas observações, passamos às questões relacionadas à segunda e a terceira parte desse trabalho, que se debruçam sobre o texto de Nietzsche.

Na segunda parte, estivemos às voltas com um constante risco, qual seja, tratar de forma demasiadamente simplificada as reflexões nietzschianas sobre o conhecimento em geral e a ciência em particular. A interpretação da vontade de verdade própria à ciência como produto de uma certa valoração do ideal ascético, fazendo da vontade de verdade um produto da moral, constitui, a meu ver, uma dimensão essencial e inovadora do pensamento de Nietzsche. É preciso evitar, porém, permanecer no âmbito de uma leitura superficial que se atém apenas aos aspectos retóricos da sua crítica, desconsiderando a clareza e o rigor argumentativo sem os quais perderia a força e o alcance.

Concluimos a segunda parte do trabalho sustentando que o projeto nietzscheano de uma filosofia trágica, distinto da concepção das obras de juventude, encontra-se delineado em novos termos na *Gaia ciência*, ao destacar o solo das valorações como ancoragem de toda ficção cognitiva. A filosofia trágica agora não mais coincide com a arte, nem se mostra superior a ela, nem dela faz apenas um contrapeso necessário à ciência, mas, diferentemente, aposta na dimensão inventiva, logo artística, do conhecimento. Voltamos a esse aspecto no último capítulo, ao abordar a superação do pessimismo romântico em prol do pessimismo trágico ou dionisíaco, na qual a criação artística mostra-se constitutiva da tarefa do homem do conhecimento. Ilustra-o bem o poder criador da filosofia do próprio Nietzsche.

Na terceira parte, vimos que a crítica nietzschiana da liberdade da vontade surge sob a égide do conhecimento científico, que ensina a rigorosa necessidade do ser e do agir do homem. O resgate da inocência do devir então buscado mostra-nos que a

preocupação do filósofo com a temática da culpa e do castigo não se restringe aos seus aspectos psicológicos e sociais, mas estende-se a uma interpretação culpabilizante do curso necessário das coisas. Procuramos, ademais, mostrar como sua crítica se refina à medida em que avança em três eixos, quais sejam, a análise dos jogos dos impulsos, alheios a qualquer domínio consciente; a ficção do Eu e a atribuição de responsabilidades resultantes da sedução da linguagem; a crítica à noção da vontade una e causal. Procuramos, nesse capítulo, levar em conta as numerosas passagens nas quais, no decorrer de toda sua obra, Nietzsche se refere à doutrina da liberdade da vontade. Desde as menções a Heráclito e Anaxágoras em *A Filosofia da época trágica dos gregos*, passando pelo primeiro enfrentamento da metafísica em *Humano, demasiadamente humano*, fortemente presente nos textos da maturidade, sintetizada no *Crepúsculo dos ídolos*, e reafirmada também em *O Anticristo* e em *Ecce homo*, a constância e o acuramento dessa crítica ao longo de toda a obra nietzschiana permitem-nos verificar a importância que lhe confere.

A doutrina da vontade de poder, introduzida em *Assim falava Zarathustra*, mostra-se importante recurso para a genealogia de certas formações psicológicas, sociais e jurídicas \_ o sentimento de culpa, a justiça, o castigo \_ que enriquece vários temas da sua filosofia, em especial aquele da crítica à liberdade da vontade. Essa abordagem, que procuramos acompanhar no sexto capítulo, destaca a concepção de Nietzsche segundo a qual todas as produções da cultura, inclusive as mais elevadas, relacionam-se a um elemento necessariamente tirânico e arbitrário, porquanto não fundado em nenhuma ordem natural ou moral: em contraposição ao discurso libertário das chamadas idéias modernas, sustenta o filósofo que toda liberdade nasce da obediência a uma prolongada coerção. Encontra-se aí, a nosso ver, um alerta importante para as lutas sociais e políticas, que muitas vezes se embaraçam e mesmo sucumbem em virtude de uma crença ingênua na liberdade. Contudo, é preciso levar em conta que Nietzsche, a partir dessa original percepção, concebe como desejável para a produção dos tipos mais elevados do homem uma sociedade fortemente autoritária e hierarquizada que não nos parece, de forma alguma, propícia a esse fim. Sem desconhecer esse elemento coercitivo presente em toda ordenação pulsional dos homens, no convívio entre eles, em suas instituições, são necessárias novas invenções psicológicas, sociais, políticas, artísticas que possam transmutar coerção em liberdade, propiciando o surgimento das singularidades individuais e coletivas que enriquecem uma cultura. Tal invenção não é

prerrogativa da filosofia; ao negar ao discurso filosófico a fundamentação do verdadeiro, cumpre também recusar-lhe o papel de detentor do juízo último dos valores. Parece-nos problemático, aliás, o lugar conferido por Nietzsche aos filósofos legisladores; preferiríamos antes pensar um certo exercício do pensamento filosófico, uma certa presença da filosofia na cultura, que venha fecundar as diferentes esferas da atividades humana.

Nos dois últimos capítulos da tese, abordamos a elaboração propriamente nietzscheana da concepção de uma vontade livre. A insistência do filósofo nessa questão pareceu-nos tanto maior e mais significativa quanto mais avançávamos neste trabalho.

Como observamos no sétimo capítulo, essa ênfase à vontade surge a partir de *Assim falava Zarathustra*; embora a vontade forte configure-se como um atributo do espírito livre, só o é retroativamente, pois não aparece como tal nas obras do período intermediário. Tal ênfase relaciona-se, a nosso ver, ao contraste apontado por Nietzsche entre formas distintas de valoração e criação: aquelas que nascem da abundância, em oposição às que surgem da carência e da fome, como lemos na *Gaia ciência*; ou, como são nomeadas nas obras do último período, aquelas que se originam da vida ascendente em oposição às da vida em declínio. A vontade forte louvada por Nietzsche é aquela que se relaciona ao primeiro tipo, enquanto a “doença moderna” da desagregação da vontade pertence ao segundo. Não sendo una e causal, a vontade é, pelo contrário, resultante de múltiplos jogos de força; recusando uma causalidade pela liberdade, é causada ela mesma por uma necessidade rigorosa, cujo reconhecimento se faz indispensável à sua libertação. Assim, o poder da minha vontade \_ se ela o possui \_ não se encontra de forma alguma sob o meu poder, mas decorre de conjunções e fatores que, à revelia do Eu e da consciência, determinam minhas escolhas.

A vontade livre nietzscheana quer fazer do além-do-homem o sentido da terra \_ mas deseja também o eterno retorno. A oposição aparentemente óbvia entre uma e outra coisa não poderia escapar ao próprio Nietzsche, que todavia não a menciona, deixando a decifração do problema a cargo do leitor. Pois quanto mais insiste ele numa vontade poderosa que deve buscar um certo sentido para a cultura, e não outro, que deve ancorar-se em certas valorações e não em outras, acarretando, pois, amplas responsabilidades, tanto mais se afirma a inocência e a irresponsabilidade da vontade,

que só se liberta do cativo ao abençoar irrestritamente tudo o que é, foi e será \_ borboletas e risos de criança, toupeiras e pesados anões. Admitindo que não detém qualquer poder sobre suas próprias determinações, ela pode arriscar-se a uma aposta cujo futuro igualmente desconhece; pode inventar novos valores sem saber ainda quais são. Não há meta nem progresso, apenas entrega e aposta; mas não há tampouco passividade ou descanso.

Essas são posições sustentadas por Nietzsche, como nos mostra a leitura dos seus textos. Contudo, para além de identificá-las mais ou menos corretamente, cumpre ao leitor perceber certas configurações próprias à sua maneira de pensar, sobretudo no último período de sua obra, algumas das quais procuramos apontar aqui.

A oposição vida em ascensão  $x$  vida em declínio, correspondendo à vontade criadora e à desagregação da vontade, parece-nos, em si mesma, fértil. Contudo, chama a atenção o fato de que Nietzsche, no final de sua obra, recorre a ela com frequência crescente e de forma algo estereotipada: embora procure mostrar, inclusive a propósito de si mesmo, como essa oposição se matiza, e por vezes se contradiz, como seus termos se compõem de formas diferentes em diferentes produtos, maneja-a talvez de forma demasiadamente categórica, aplicando-o aos mais diversos objetos e questões, como se houvesse sido encontrada, afinal, a balança que nos permite pesar e medir os valores. Esse é, a nosso ver, um dos elementos que conferem aos escritos de 88, um tom que por vezes se excede e desafina, escapando ao ouvido habitualmente muito apurado de Nietzsche.

Entretanto, a bela concepção nietzscheana do cultivo de si, que o remete ao aprendizado e refinamento do próprio gosto, parece também simplificar-se algo excessivamente em *Ecce homo*. Ali, o filósofo diz ter encontrado sozinho a sua cura, passando a apreciar o que lhe traz saúde, por ter finalmente aprendido a escolher aquilo de que gosta; a constituição basicamente sã no qual esse gosto, a seu ver, se ancora, determinaria aquilo que lhe é necessário e fecundo. Contudo, não é tão simples assim essa suposta harmonia da auto-regulação dos impulsos, que os ensinaria a gostar do que lhes traz saúde. Os animais que ainda somos não possuem mais o faro apurado dos animais que já fomos para o que naturalmente nos faria bem. A extraordinária plasticidade dos instintos do homem, que o próprio Nietzsche salientara, tendo encontrado formas muito variadas de satisfação - desde as mais refinadas às mais

perversas \_ já não reconhece ou aprecia aquilo que seria seu objeto natural e salutar. Aqui, Nietzsche, mais uma vez, parece aplicar a si mesmo de forma um pouco fácil demais, a sua distinção entre vida e ascensão e vida em declínio

Um outro elemento singular das obras desse período é a auto-exaltação crescente, numa curiosa hipertrofia do Eu. Mostrando-nos muito claramente a constituição da ficção egóica, o filósofo mostra-nos também os riscos de levá-la ao pé da letra \_ como, aliás, de crer demasiadamente em qualquer outra das ficções com as quais nosso pensamento, ao menos em sua configuração atual, nas categorias lógicas que o constituem nesse momento de sua evolução, deve necessariamente operar. Com isso, a nosso ver, a forma de pensar que através de Nietzsche vem à luz tem efeitos surpreendentes e inovadores. Contudo a “ficção do Eu” por assim dizer se apodera do texto de *Ecce homo*, acarretando para o pensador uma responsabilidade excessiva, um peso a contrastar com a dançarina leveza tantas vezes exibida por seu pensamento. Nietzsche, também ele, dança acorrentado \_ e as correntes que a liberdade aparente do pensar por vezes mascaram se mostram todavia. É desnecessário dizer que isso não invalida em nada o empreendimento nietzscheano; é importante destacar que nos aponta embaraços com os quais se vê às voltas.

Curiosamente, essa hipertrofia do Eu surge após algum tempo de convivência de Nietzsche com o pensamento que mais desafia o Eu, e mesmo o abole, qual seja, o do eterno retorno.

Por quê esse pensamento desperta tantas e tais reações em Zarathustra? Por quê é tão difícil seu enfrentamento? A dificuldade não reside, a nosso ver, apenas na constatação de que tudo o que é doloroso e terrível, ou pequeno e mesquinho, deva também retornar: ela não escapa desde o início ao personagem de Zarathustra e a seu autor, que a aceitam, aliás. Aventamos a hipótese de que o temor seja causado antes pela singular configuração do pensamento que o eterno retorno representa.

No corpo do trabalho, procuramos mostrá-lo através de uma comparação entre os efeitos tão distintos dessa ideia e aqueles da doutrina da vontade de poder. Se nos autorizamos a recorrer a uma imagem para ilustrá-lo, eis aquela que nos vêm: enquanto a doutrina da vontade de poder produz ondas que se espraiam e se desdobram, que chegam às margens mais próximas e procuram outras mal vislumbradas ainda, o pensamento do eterno retorno assemelha-se antes a um sorvedouro, que atrai para si,

que gira sobre si mesmo; o movimento circular que quer imajar, ele o realiza talvez literalmente. Enquanto a vontade de poder gera tais e tais efeitos sobre o pensamento, sem deixar de oferecer-lhe tais e tais dificuldades, esses efeitos e dificuldades correspondem a uma forma que lhe é conhecida, a um modo de funcionamento que lhe é peculiar; adaptam-se às suas categorias, mesmo ao trazer-lhes conteúdos novos e originais. Diferentemente, o eterno retorno, guardando a marca de uma revelação singular dificilmente partilhável, é pouco móvel, denso, alojado em si mesmo: dele tudo se afasta, tudo novamente reflui em sua direção.

Não se trata de discutir qual das doutrinas é mais verdadeira ou mais importante, ou qual delas devemos reter e qual descartar \_ mesmo por que são intimamente ligadas, a doutrina da vontade de poder exigindo a do eterno retorno. Não nos parece correto considerar este último como desvio, retrocesso ou excrescência da obra de Nietzsche; é parte dela, é coerente com ela, e sob certo aspecto, é mesmo uma decorrência lógica de suas posições. Não se trata de concordar ou discordar dele, de acreditá-lo ou não verdadeiro. Trata-se antes de interrogar esse “lugar à parte” que é ocupado, a nosso ver, pelo pensamento do eterno retorno, na sua estranha, inexplicável densidade. Aqui, a endiabrada agilidade do pensamento de Nietzsche se detém, quase assustada com esse singular produto que a desafia \_ sendo, todavia, mais do qualquer outro, seu e apenas seu.

Uma reflexão sobre esse ponto de embaraço e limite do qual o pensamento não pode retroceder, sem poder, todavia, avançar além representaria, a nosso ver, um grande desafio filosófico.

## Referências bibliográficas

### Primárias:

AGOSTINHO. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

ARISTOTE. *Ethique a Nicomaque*. Paris: Librairie Philosophique, 1959.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porto: Porto, 1995.

NIETZSCHE, F.W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1986.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Considérations inactuelles I et II* Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiadamente humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiadamente humano: um livro para espíritos livres*. Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *La philosophie à la époque tragique des Grecs*. Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O caso Wagner. Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer como educador*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva,

2000.

\_\_\_\_\_ *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_ *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Paris: Actes Sud, 1997.

\_\_\_\_\_ *Wagner em Bayreuth: Quarta consideração extemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2009.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_ *Gorgias*. In: *Gorgias*. Ménon. Paris: Gallimard, 1950.

SCHOPENHAUER, A. *Essai sur le Libre Arbitre*. Paris: Rivages, 1992.

\_\_\_\_\_ *O Mundo como Vontade e Representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

### **Secundárias:**

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Nietzsche em sua obra*. Barbosa São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

ARISTÓTELES. *Arte Poética*. São Paulo: Difel, 1964.

BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

BRITO, F.L. *Nietzsche, Bildung e a tradição magisterial da filosofia alemã*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol 12, nº 1, p.149-181, 2008.

BROBJER, T H, MOORE, G.. *Nietzsche and science*. Ashgate: Aldershot, 2004.

BRUSOTTI, M. La passion del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre *Aurora* y *La ciencia jovial* In: Meléndez, German(org). *Nietzsche em perspectiva*. Bogotá: Siglo del hombre Editores, 2001.

BRUSOTTI, M. *Ressentimento e Vontade de Nada*. In: *Cadernos Nietzsche* 8, p.3-34, 2000.

BREHIER, É. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulinas, 1990.

CHATELÊT, F. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

CHATELÊT, F. *Platon*. Paris: Gallimard, 1965.

CHAVES, E. *Nas origens do Nascimento da tragédia*. In: *Nietzsche, Friedrich*. Introdução à tragédia de Sófocles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.

- CORNFORD, F.M. *The Republic of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia*. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COLLI, Giorgio. *Après Nietzsche*. Montpellier: L'Éclat, 1987.
- DIHLE, A. *The theory of Will in Classical Antiquity*. London: University of California Press, 1982.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: Felix Alcan, 1905.
- DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 2000.  
 \_\_\_\_\_ *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés, [19..]
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1966.
- DODDS, E.R.. *Os Gregos e o Irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- EURÍPIDES *Euripide*. Paris: Les Belles Lettres, 1965-75.
- FINK, E. *La Filosofia de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1969.
- FORNARI, M.C. *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Specer e Mill*. Pisa: ETS, 2006.
- FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999.  
 \_\_\_\_\_ *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.  
 \_\_\_\_\_ *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981  
 \_\_\_\_\_ *Marx, Nietzsche e Freud*. Porto: Anagrama, [19...].  
 \_\_\_\_\_ *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- ÉSQUILO. *Eschyle*. Paris: Les Belles Lettres, 1969-72.
- GIACOIA, O. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida*. São Paulo: UPF, 2005. .  
 \_\_\_\_\_ *Labirintos da Alma*. Campinas: UNICAMP, 1997.
- GEMES, K. *Nietzsche on free will, autonomy, and the sovereign individual*. In: GEMES, K, MAY, S. *Nietzsche on Freedom and autonomy*. London: Oxford University, 2009.
- HAAR, M. *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- HOMERO. *L'Iliade*. Paris: Garnier Frères, 1946.
- JAEGER, W. *Paideia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- KAUFMANN, W. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- JANZ, C.P. *Nietzsche. Biographie*. Paris: Gallimard, 1984.
- JASPERS, K. *Nietzsche. Introduction à sa Philosophie*. Paris: Gallimard, 1989.
- LOPES, R.A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2008.
- LÖWITH, Karl Nietzsche. *Philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Hachette Littératures, 1998.
- LESKY, A. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MACEDO, I. *Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MACHADO, R. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006.
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- MARTON, S. *A terceira margem da interpretação* In: Müller-Lauter, W. A. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.
- MONDOLFO, R. *Breve historia do pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 1953.
- MULLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*. University of Illinois Press, 1999.
- PLATON. *Apologie de Socrate*. In: *Apologie de Socrate. Criton*. Phedon. Paris: Gallimard, 1985
- \_\_\_\_\_. *Criton* In: *Apologie de Socrate. Criton*. Phedon. Paris: Gallimard, 1985
- \_\_\_\_\_. *Euthyfron*. In: *Laches. Euthypron*. Paris: Flammarion France, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Phedon*. In: *Phedon. Le banquet. Phedre*. Paris: Gallimard, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Le banquet*. In: *Phedon. Le banquet. Phedre*. Paris: Gallimard, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Phedre*. In: *Phedon. Le banquet. Phedre*. Paris: Gallimard, 1991.

- REALE, G; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990.
- \_\_\_\_\_ *História da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1994.
- RÉE, P. *De l'Origine des Sentiments Moraux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
- ROBIN, L. *Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.
- \_\_\_\_\_ *Platon*. Paris, Presses Universitaires de France. 1947.
- ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957
- ROVIGHI, S.V. *História da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1999.
- SALAGUARDA, J. *A concepção básica de Zarathustra*. In: Cadernos Nietzsche 2, p. 17-39, 1997
- SALGADO, J.C. *A Idéia de Justiça em Kant*. Belo Horizonte: UFMG, 1995.
- SÓFOCLES. *Sophocle*. Paris: Les Belles Lettres, 1967-72.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche. A Biografia de uma Tragédia*. São Paulo: Geração, 2001
- SCHUHL, P.M. *L'Oeuvre de Platon*. Paris: Hachette, 1954.
- VERNANT, J-P & VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VËTOS, M. *O nascimento da vontade*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.









