



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TILSO RODRIGO BATAGLIA**

**A CRÍTICA PSICOLÓGICA DE NIETZSCHE  
À MORAL DA RENÚNCIA DE SI**

**FORTALEZA**

**2011**

**TILSO RODRIGO BATAGLIA**

**A CRÍTICA PSICOLÓGICA DE NIETZSCHE  
À MORAL DA RENÚNCIA DE SI**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. José Maria Arruda.

FORTALEZA  
2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- B332c Bataglia, Tilso Rodrigo  
A crítica psicológica de Nietzsche à moral da renúncia de si / Tilso Rodrigo Bataglia. – 2011.  
137 f.; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2011.  
Área de Concentração: Ética e Filosofia política  
Orientação: Prof. Dr. José Maria Arruda
1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Crítica e interpretação. 2. Filosofia Alemã. 3. Ética.  
4. Sublimação (Psicologia). 5. Filosofia e Psicologia. I. Título.

**TILSO RODRIGO BATAGLIA**

**A CRÍTICA PSICOLÓGICA DE NIETZSCHE  
À MORAL DA RENÚNCIA DE SI**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. José Maria Arruda.

Aprovada em: \_\_/\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. José Maria Arruda (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Fernando Ribeiro de Moraes Barros  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Evaldo Sampaio da Silva  
Universidade de Brasília (UNB)

---

Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Vladimir Menezes Vieira  
Universidade federal Fluminense (UFF)

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor José Maria Arruda, pela disposição em orientar o presente trabalho e compreender as dificuldades que enfrentei nesse período; ao Professor Ruy de Carvalho, meus sinceros agradecimentos pelo apoio constante desde os tempos da minha graduação; ao Professor Evaldo Sampaio, que contribuiu de maneira decisiva para este trabalho e por aceitar gentilmente participar da Banca de Defesa que o avaliou.

Aos professores do departamento, que muito contribuíram para a minha formação, aos funcionários e a todos os colegas do curso. Em especial aos professores da Uece Expedito Passos, Emiliano Aquino e Ilana Amaral, e da UFC Custódio Almeida e Manfredo Oliveira, pelo compromisso e excelência.

À minha mãe, Maria Tereza, cuja exigência moral quanto à formação do meu caráter resultou neste trabalho, isto é, na resoluta e intransigente rejeição da emasculação dos impulsos vitais em favor da sua sublimação, como caminho para o autodomínio e *mestria* sobre os mesmos; ao Wilson Silvestre, a quem sempre nutri grande admiração e respeito; a minha irmã Erika, por toda ajuda ao longo desses anos; ao meu irmão Dinho, não obstante a distância, sempre me fez seguir adiante; aos meus padrinhos tia Rita e tio Carlinhos, pelo apoio incondicional durante toda minha vida; ao meu sobrinho preferido Marlon e a Maria Victória, pelo amor e felicidade que me proporcionam; à minha filha Maria Tereza, por me proporcionar os mais belos momentos da minha vida e por encarar com ‘boa consciência’ os momentos em que estive ausente (“princesa, eu sei que sou pra sempre, mas sempre não é todo dia”). Em suma, agradeço a todos – e a cada um, particularmente - da família Bataglia pelo apoio constante.

A todos os membros da família Bezerra-Pontes, sobretudo aos meus sogros Carlito e Sandra, bem como aos cunhados Thiago e Marcelo, pela convivência, acolhimento e apoio constante. A vovó Terezinha, pelo exemplo de cuidado-de-si.

Ao amigo Anselmo, cuja força “moral” sempre me causou *espanto*. Ao Vicente, Paulo e P.A., por compartilharem cada passo da minha formação. Ao Lucio, por ceder gentilmente metade da sua biblioteca e ainda por acertar minhas contas com a COELCE, sem os quais a escuridão teria me assolado. Ao Cícero, poeta, pela convivência poético-filosófica e irrestrita ajuda. Ao Mano, “filósofo”, pelo exemplo, amizade, Rock n’ Roll e muita filosofia vivida. A Amanda, pelo ombro amigo e livros (do Nietzsche, é claro) presenteados que há muito contribuem na minha formação e vida (“mesmo que seja filósofo de mesa de bar”).

Em especial à minha companheira, amiga e mulher Manuella (hoje) Bataglia, pra minha sorte (rsrs), pelo carinho, paciência, cuidado e companheirismo; por apoiar incondicionalmente meu projeto de vida – de uma vida nem sempre projetada - e principalmente por compartilhar sua vida comigo.

A Platão, Jesus e Nietzsche: sem vocês eu teria sucumbido!

Aos meus cabelos brancos: que jamais me façam olvidar das hercúleas lutas (instintuais) travadas que vocês representam e que me trouxeram até aqui.

À vida: depois dessa longa jornada, eu digo: *da capo!*

“[...] temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que já em nós. Viver – isto significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo”. (Friedrich Nietzsche)

“Nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã. Ser médico *nisso*, ser implacável *nisso*, *nisso* manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a *nós*, é a *nossa* espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos, nós, *hiperbóreos!*” (Friedrich Nietzsche)

## RESUMO

O propósito deste trabalho é investigar filosoficamente como a psicologia de Friedrich Nietzsche pode ser entendida como o *caminho* que permite ao filósofo, através do trabalho de vivissecação e desmascaramento das ideias e ideais modernos, diagnosticar se tratar de um período que denominou como *décadence*, culminando na degeneração dos impulsos vitais e, conseqüentemente, numa vontade de nada, expressão do niilismo. Tendo em vista seu projeto de transvaloração de todos os valores, adotou-se como ponto de partida a crítica ao projeto de fundamentação da moral, uma vez que este se mostrou como a tentativa da filosofia moral moderna (Kant e Schopenhauer) justificar e legitimar os valores da moral vigente: a cristã. Assim, apresentou-se inicialmente, em caráter meramente introdutório, como tal projeto foi pensado por Immanuel Kant e Arthur Schopenhauer, já que se considerou como fundamental para o entendimento da crítica a tal projeto realizada por Nietzsche, bem como para sua proposta de uma tipologia da moral em oposição àquele, juntamente com indicações para um tipo mais antitético ao homem moderno possível, o tipo nobre, mais forte e elevado e, por isso mesmo, senhor dos próprios impulsos. Trata-se da explicitação da oposição existente entre o trabalho de emasculação dos impulsos pela moral da renúncia de si e a proposta da filosofia de Nietzsche de sublimação dos impulsos vitais, através da qual se alcança maior elevação humana, pela auto-superação dos mesmos, constituindo-se como grande saúde.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Moral. Psicologia. Tipologia. Auto-superação.



## ABSTRACT

The purpose of this study is to philosophically investigate how Nietzsche's psychology can be understood as the *way* that allows the philosopher, through the vivisection and unmasking work of modern ideas and ideals, diagnose as a period he termed as *décadence*, culminating in the degeneration of vital impulses and, consequently, a will of nothing, an expression of nihilism. Considering his project of transvaluation of all values, was adopted as a start point the critical to the project of the foundation of moral, given that this appeared to be the modern moral philosophy's (Kant and Schopenhauer) attempt to justify and legitimize Christian moral values. Therefore, it was initially presented how such project was conceived by Kant and Schopenhauer since it was considered as essential to understand the critical to that project carried out by Nietzsche as well to his proposal for a typology of moral as opposed to that project, together with indications for a type more antithetical to the modern man, the noble type, stronger and higher and, for that reason, lord of his own impulses. It is about to explicit the opposition between the work of impulses emasculation by the moral of self-denial and the proposal of Nietzsche's philosophy of sublimation of vital impulses by which it's achieve greater human elevation through self-overcoming of them, constituting as great health.

**Keywords:** Nietzsche. Moral. Psychology. Typology. Self-overcoming.

## NOTA DE ESCLARECIMENTO

O trabalho com textos filosóficos requer, sobretudo quando se trata de filósofos que produziram em língua estrangeira, um esclarecimento prévio quanto à utilização dos conceitos, abreviaturas e terminologias do autor. Quando se trata de uma filosofia experimental como a de Nietzsche, a decisão por esta ou aquela tradução, bem como por esta ou aquela posição hermenêutica é fundamental, pois decide o rumo que a investigação tomará. Isso porque sua produção intelectual, além de extensa é bastante plural, o que não implica necessariamente que seja fragmentária, como se defende aqui.

Além da variedade de estilos, as obras de Nietzsche tratam de diversos temas, sob diversas perspectivas diferentes, muitas vezes num mesmo aforismo. Assim, no que diz respeito à citação do pensamento de Nietzsche, será indicado apenas a abreviatura das obras seguidas do aforismo, seção ou capítulo, conforme é costume entre os leitores do filósofo no Brasil, tal como adotado pelo grupo GEN (Grupo de Estudos Nietzsche).

As traduções que utilizamos são as de Paulo César de Souza (dos livros *Nascimento da Tragédia*, *Humano, demasiado humano*, *A Gaia Ciência*, *Aurora*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *Nietzsche contra Wagner*, *O caso Wagner*, *O Anticristo*), de Mário da Silva (*Assim falou Zaratustra*) e de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes (*A Vontade de Poder*). Optou-se por fazer a referência às obras não conforme o ano de publicação da edição utilizada, mas sim da abreviatura do título, seguido do número do aforismo, com exceção para o *Zaratustra*, organizada pelo próprio autor por títulos que se refere a cada capítulo e/ou seção, conforme legenda abaixo:

NT - Nascimento da Tragédia (1872)

HH - Humano, demasiado humano (1879)

HH, II, (AS) – Humano, demasiado humano: *O Andarilho e sua sombra* (1886)

HH, II, (OS) – Humano, demasiado humano: *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* (1886)

A - Aurora – (1881)

GC - A Gaia Ciência (1882, 1886)

ZA – Assim falou Zaratustra (1883-1885)

BM - Além do bem e do mal (1886)

GM - Genealogia da Moral (1887)

CI - Crepúsculo dos Ídolos (1888)

NW - Nietzsche contra Wagner (1888)

CW - O Caso Wagner (1888)

AC - O Anticristo (1888)

EH – Ecce Homo (1888)

Em todas as obras com exceção de GM e ZA, o algarismo arábico indica o aforismo, que vem logo após sua abreviatura. No caso da GM, o algarismo romano anterior ao arábico (I, II, III) remete à primeira, segunda ou terceira dissertações do livro, respectivamente. Quanto a ZA, optou-se por indicar o título do discurso. Para as referências das obras de Kant, utilizaram-se as seguintes abreviaturas:

CRP - Crítica da Razão Pura (1781)

FMC - Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785)

CRPr - Crítica da Razão Prática (1788)

Quanto às obras de Schopenhauer:

MVR – O Mundo como Vontade e Representação (1819)

SFM - Sobre o Fundamento da Moral (1840)

Para os demais autores, as referências indicam apenas: autor, título do livro ou tese de doutorado e página. A referência completa de todas as obras encontra-se nas referências bibliográficas, ao final da dissertação. Todas as referências, com exceção da “citação longa” que se encontra junto à própria citação, estão em nota de rodapé, dado ao estilo aforismático da obra de Nietzsche, o que requer certo “recorte” de diversas passagens como forma de reconstituir o todo orgânico que seu pensamento encerra, exigindo uma “arte da interpretação” por parte de seus “leitores e filólogos perfeitos”.

Quanto à tradução dos principais conceitos do pensamento nietzschiano, optou-se por manter aquelas apresentadas e defendidas por cada tradutor das edições aqui utilizadas, não por considerá-las inquestionáveis, mas por serem corrente entre os leitores brasileiros e, principalmente, porque a problematização de cada um deles extravasaria e muito os limites e interesses aqui perseguidos.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM KANT E SCHOPENHAUER.....	222
2.1	Kant e a recusa da psicologia na elaboração da moral.....	222
2.1.1	<i>O problema metafísico da liberdade.....</i>	300
2.1.2	<i>A metafísica como rainha das ciências.....</i>	333
2.2	Schopenhauer e a fundamentação imanente da moral.....	366
2.2.1	<i>O problema metafísico da liberdade.....</i>	422
2.2.2	<i>O fundamento metafísico na Vontade.....</i>	433
2.2.3	<i>A relação entre metafísica e moral.....</i>	49
2.2.4	<i>Crítica ao fundamento dado à moral por Kant.....</i>	555
3	PSICOLOGIA MORAL EM NIETZSCHE.....	58
3.1	Da trajetória de pensamento ao pensamento do problema.....	58
3.2	A crítica psicológica de Nietzsche à moral.....	75
3.3	Nietzsche e a indispensabilidade da psicologia para a moral.....	83
3.4	Psicologia como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de poder....	88
4	INDICAÇÕES PARA O TIPO NOBRE.....	103
4.1	A morte de Deus como horizonte de fundo da questão do valor.....	103
4.2	Psicologia como rainha das ciências.....	109
4.3	O tipo nobre como o de mais alto valor.....	1122
4.4	A prática, e não a fé, como modo superior de vida.....	123
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
	REFERÊNCIAS.....	133



## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo investigar filosoficamente a psicologia entendida como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (BM, §23) como o caminho que possibilitou a Friedrich Nietzsche, o primeiro psicólogo da Europa (EH, §6), a “ver, no que foi até aqui escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (EH, §6). Possibilita avaliar os juízos valores morais da filosofia como signos dos impulsos vitais e, portanto, como expressão da vontade de poder.

Trata-se de mostrar que suas “observações psicológicas” são entendidas como uma investigação acerca do “humano, demasiado humano” (HH, §35), um procedimento de “dissecação psicológica” dos impulsos que condicionam o pensamento filosófico, permitindo a Nietzsche elaborar sua moral, “entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno vida” (BM, §19). Dito de outra maneira, é por também chegar à conclusão de que “as morais não passam de uma semiótica dos afetos” (BM, §187), que suas reflexões sobre os “preconceitos morais” o levaram a formular a doutrina da vontade de poder. Esta, por sua vez, resultou numa enorme contribuição à “jovem e incipiente ciência da moral” (BM, §186), sobretudo no que tange à “contribuição à história dos sentimentos morais” (HH, §2), entendida como uma “história natural da moral” (BM, §5), resultando no descrédito quanto à crença na bondade humana e numa ordem moral universal, embora não recaia num relativismo moral, como se mostrará.

Para tanto, fez-se necessário explicitar não só o que Nietzsche entende por psicologia, mas também o que quis dizer quando afirma “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências” (BM, §23). Considerando sua afirmação de que a psicologia é o caminho que conduz aos problemas fundamentais, isto é, que suas “observações psicológicas” são entendidas como o *método* a partir do qual se pode chegar aos problemas fundamentais, como explicar que a psicologia deva figurar como rainha das ciências se, para Nietzsche, são os “autênticos filósofos” os “*comandantes e legisladores*” que devem determinar “o para onde? e para quê do ser humano?” (BM, §211).

Para Nietzsche, é injustificável que “a ciência, tendo-se afastado vitoriosamente da teologia, da qual por muito tempo fora ‘serva’, pretenda agora, com toda altivez e incompreensão, ditar leis à filosofia e fazer papel de ‘senhor’” (BM, §204) diante da filosofia. Considera tal declaração de independência fruto “do daltonismo do homem utilitário, que não

vê na filosofia senão uma série de sistemas *refutados* e um esbanjamento que a ninguém “beneficia” (BM, §204), mas salienta que tais “valorações negativas” são sintomas de “homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência”, resultando na “descrença e na tarefa soberana e na soberania da filosofia” (BM, §205).

Assim, se por um lado, cabe à psicologia colocar a faca “no peito das virtudes do tempo, para vivisseccioná-lo” (BM, §212), fornecendo “indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo” acerca de tais “afirmações ou negações do mundo”, pois são entendidas “como sintomas do corpo, como afirmei, do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude [...] ou então de suas inibições, fadigas, pobreza” (GC, prólogo, §2); por outro, cabe aos “autênticos filósofos” “resolver o *problema do valor*” e “determinar a *hierarquia dos valores*” (GM, I, nota), pois este é o problema da saúde geral de um povo.

A filosofia é uma sintomatologia “na medida em que interpreta os fenômenos, tratando-os como sintomas, cujo sentido é necessário ser procurado nas forças que o produzem” (DELEUZE, 2001, p.114). Cabe, portanto, ao “filósofo médico” interpretar e diagnosticar tal fenômeno, pois como afirma Nietzsche após sua dissecação da filosofia, “em todo filosofar até o momento a questão não foi absolutamente a verdade, mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida...” (GC, prólogo, §2) ou, numa palavra, “vontade de poder”, pois “a filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira]” (BM, §9). Daí sua definição de moral como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (BM, §19), pois, ao interpretar os juízos de valores da filosofia, chega à conclusão de se tratar não de uma descrição das coisas, uma vez que em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, mas de signos que remetem à vontade de poder, constituindo-se como o caminho de acesso privilegiado à compreensão da vida e, mais especificamente, ao problema da decadência, manifesto na modernidade através do niilismo, que se instaurou na cultura européia de seu tempo.

O fato de Nietzsche considerar que a psicologia seja novamente entendida como rainha das ciências é uma polêmica lançada de forma irônica contra a afirmação de Immanuel Kant de que a metafísica, além de ser a mais antiga é também a “rainha de todas das ciências”<sup>1</sup> (HÖFFE, 2005, p.33-36) e, mais especificamente, ao projeto de fundamentação da

---

<sup>1</sup> Otfried Höffe, no capítulo dedicado a expor o programa da “*Crítica da Razão Pura*” como “O programa de uma crítica transcendental da razão” ou, mais exatamente, como “crítica da razão especulativa pura”, ressalta que o esforço despendido por Kant para pôr fim ao “campo de batalha da metafísica”, entendendo “a luta pela metafísica como uma disputa entre racionalismo e empirismo”, cujo iluminismo vulgar de seu tempo “trata com desprezo a metafísica, outrora “rainha de todas as ciências”, justifica-se, na medida em que a metafísica se

moral<sup>2</sup>, pretensão essa alimentada tanto por Kant quanto por Arthur Schopenhauer, que acreditaram tê-la transformado numa “ciência” da moral (BM, §186)<sup>3</sup>.

Nesse sentido, procurou-se confrontar o que Kant entende por moralidade - e sua recusa em fazer uso dos dados empíricos fornecidos pela psicologia, na tentativa de estabelecer de uma vez por todas uma *fundamentação metafísica dos costumes*, bem como à pretensão de uma *fundamentação imanente* elaborada por Schopenhauer - com a proposta bem mais modesta oferecida por Nietzsche de uma “psicologia moral”<sup>4</sup>.

Assim, confrontou-se a relação entre psicologia e moralidade em Kant e Nietzsche a partir dos projetos de fundamentação metafísica, no primeiro, e de uma tipologia histórica, no segundo, que nasce da comparação das muitas morais e não alimenta a pretensão de oferecer um fundamento definitivo à moral, por considerá-la injustificada e, principalmente, por resultar num enrijecimento quanto aos valores e, por isso, em prejuízo à vida, que exige sempre autossuperação (BM, §13).

Procurando responder a essas questões, este estudo levou em consideração majoritariamente as obras publicadas e/ou preparadas para publicação pelo próprio Nietzsche, exceção feita a uma passagem apenas da polêmica obra intitulada *A Vontade de Poder*, por

caracteriza justamente por procurar responder às questões postas pela razão humana “que não podem ser rejeitadas, mas tampouco respondidas”. Vale ressaltar que, não obstante Höffe considerar que a disputa pela metafísica se dê entre racionalistas e empiristas, Kant no prefácio à CRP nomeia seus adversários como sendo os céticos e os (metafísicos) dogmáticos.

<sup>2</sup> Há, nos estudos de Kant no Brasil, uma heterogeneidade de perspectivas que se revela através de linhas próprias de interpretação, tal como expostas na obra *Kant no Brasil*, organizadas em três linhas distintas entre si: “A interpretação política e sistemática”, “A leitura analítica” e a proposta de uma “Reconstrução semântica” assinada por Zeljko Loparic. O leitor interessado numa maior aproximação dos escritos de Kant conta ainda com uma vasta exposição que vai desde os primeiros estudos do filósofo alemão no país, até os mais recentes, recuperando as principais interpretações dos “Dois séculos de leitura de Kant no Brasil” (Cf. *Kant no Brasil*. Daniel Perez (org.). São Paulo: Editora Escuta, 2005). A leitura apresentada aqui de Kant, tendo em vista seu caráter meramente introdutório ao problema que este trabalho trata a partir do terceiro capítulo, se situa no interior das “questões morais sem deixar de atender à preocupação sistemática da filosofia transcendental”, apresentadas por Ricardo Terra no terceiro capítulo da obra.

<sup>3</sup> Reconhecemos, ao levar a cabo esta pesquisa, algumas limitações próprias ao grau de mestrado, à maturidade intelectual do autor bem como do fato de Nietzsche não ser e não pretender ser um exegeta, ocupando-se muito mais em “polemizar” com seus “adversários”, o que certamente levou-o a uma interpretação das filosofias que procurou criticar distinta da que seus autores pretendiam – neste caso, a leitura que apresentamos de Kant e Schopenhauer foi bastante influenciada pelo modo como Nietzsche as interpreta. Assim, cômico de tal questão, manteremos tais “janelas” abertas para futuros estudos a serem realizados no grau de Doutorado, no qual desenvolveremos de maneira mais precisa questões como a “dietética” em Nietzsche, o conceito de “alma”, a relação entre psicologia e fisiologia bem como questões metodológicas que dariam outra forma à exposição do conteúdo.

<sup>4</sup> Nietzsche cita a passagem que contém “o princípio” moral apresentado por Schopenhauer nos “problemas fundamentais da moral”. Em Nota, Paulo César esclarece que o título correto da obra de Schopenhauer é “Os dois problemas fundamentais da ética”. O parágrafo 186 de BM, que abre o capítulo quinto da obra, intitulado: “Contribuição à história natural da moral” traz a polêmica que Nietzsche lança contra a “incipiente e tosca” ‘ciência da moral’ elaborada por Schopenhauer em SFM. Trata-se de uma crítica ao projeto de fundamentação de Kant e Schopenhauer onde apresenta, ao mesmo tempo, sua proposta de uma psicologia moral, cujo ponto de partida não é buscar uma fundamentação última, mas deter-se na reunião de material com vistas a uma tipologia da moral, que nasce da comparação de muitas morais.



entender que nela se encontra elementos suficientes para a elucidação da problemática aqui trabalhada.

Tomando como ponto de partida a obra *Humano, demasiado Humano*, por ser nela que o filósofo inicia suas “observações psicológicas” - que iriam culminar na sua declaração de guerra à moral em *Além do Bem e Mal*, e na sua contribuição à *Genealogia da Moral*, resultado dessas observações – tal estudo debruçou-se também sobre obras do último período de sua produção intelectual. Isso em virtude de nelas estar contido parte importante do seu projeto de transvaloração, tal como em *O Anticristo*, e também indicações sobre sua psicologia, como n’*O Caso Wagner*.

Secundariamente, nem por isso menos importante, levou-se em consideração a contribuição dos principais intérpretes que abordaram tal tema e que, dada a relevância que tais leituras tiveram na recepção crítica de Nietzsche.

É o caso de Walter Kaufmann, cuja importância para a elucidação da temática que se propôs abordar neste estudo não está apenas em ter sido o primeiro a colocar a psicologia como temática central no pensamento de Nietzsche. Na sua obra “*Nietzsche, Philosophy, Psychology, Antichrist*”, publicada em 1950, relaciona o conceito de vontade de poder e psicologia no pensamento do filósofo, ressaltando a importância da psicologia na elaboração do seu pensamento e na compreensão das ações humanas.

Considera que é através da elucidação do conceito de vontade de poder, “inseparável da sua ideia de sublimação” (KAUFMANN, 1974, p.13), que se pode compreender sua proposta psicológico-moral (no sentido extramoral) como autossuperação dos impulsos vitais e não como emasculação dos mesmos, tal como promovida pela moral da renúncia de si, a cristã (KAUFMANN, 1974, p.228). Ademais, é a elucidação do conceito de sublimação, esquecido por boa parte dos intérpretes, que permite interpretar o conceito de vontade de poder em Nietzsche, não como violência e força, como pensa os alemães, mas como redirecionamento dos impulsos no processo artístico e criativo e no amor à humanidade (AC, §7). Para ele, a não consideração deste conceito por parte dos comentadores da psicologia de Nietzsche, justifica os equívocos de suas interpretações. Embora considerada central no pensamento de Nietzsche, a psicologia foi negligenciada pelos comentadores, em razão da interpretação que dela fez Martin Heidegger, influenciando grande parte dos leitores de Nietzsche<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Gianni Vattimo, em “Como ler Nietzsche”, comenta que a “actual interpretação de Nietzsche, apesar da variedade das suas elaborações e dos seus resultados [...] é no seu conjunto toda ela orientada por uma decisiva “prescrição” de Heidegger, segundo a qual “é necessário ler Nietzsche relacionando-o com Aristóteles, isto é,

Tal leitura, que se tornou clássica a partir de suas lições sobre Nietzsche publicadas em 1961, aponta para uma íntima relação entre psicologia e metafísica. Segundo Heidegger, é a psicologia que permite explicar o niilismo enquanto desenvolvimento da cultura ocidental, isto é, como resposta de Nietzsche acerca da pergunta pelo ser (metafísica). O autor (2007), no capítulo dedicado a elucidar o conceito nietzschiano de cosmologia e de psicologia, afirma que o conceito de psicologia deve ser entendido no sentido de uma ‘antropologia’, se é que “antropologia” deve significar questionamento *filosófico* acerca da essência do homem, a partir da visualização essencial do homem com o ente na totalidade. Nesse sentido, continua, “Antropologia é, nesse caso, a “*metafísica*” do homem”. Ao definir o conceito de psicologia em Nietzsche, Heidegger afirma não se tratar de uma

pesquisa experimental científico-natural dos processos anímicos que já era praticada em seu tempo, uma pesquisa forjada a partir do modelo da física e articulada com a fisiologia, estabelecendo-se como elementos fundamentais desses processos, segundo o modo de ser dos elementos químicos, as percepções sensíveis e as suas condições corporais (HEIDEGGER, 2007, p.43).

Também não é uma “caracteriologia” enquanto doutrina dos diversos tipos humanos. Para Heidegger, ela é uma “antropologia”, no sentido de uma “metafísica do homem”, embora não se restrinja de maneira alguma aos homens, pois psicologia “é a pergunta sobre o ‘psíquico’, ou seja, sobre o vivente no sentido daquela vida que determina todo devir no sentido da ‘vontade de poder’” (HEIDEGGER, 2007, p.44), inserindo-se no reino das questões metafísicas fundamentais.

Aqui se discorda desta interpretação por considerar que a psicologia de Nietzsche está vinculada à sintomatologia e não à metafísica, na medida em que a elaboração do seu pensamento se dá a partir da dissecação psicológica dos juízos de valores morais da filosofia e da religião cristã, entendidos como signos que remetem não às coisas mesmas, à sua essência, mas a apreciações perspectivas que se caracterizam como conjunto de crenças, normas e valores que condicionam os diferentes modos de viver, que passam a ser caracterizados por sua tipologia como afirmação ou negação da vida.

---

vendo-o como um pensador essencialmente metafísico”, pois “coloca no centro da sua atenção o problema mais antigo e mais basilar da filosofia, a questão do ser”. De acordo com Vattimo, a história mais remota da recepção de Nietzsche, entendida “como “literária” ou mais genericamente “cultural”, (no sentido da crítica da cultura, da reflexão sobre as ideologias)”, parecem desmentir Heidegger e dar razão aos primeiros intérpretes: quer a forma aforística dominante nestes textos quer o seu conteúdo (a crítica da moral, das ideais religiosas, dos preconceitos em geral, da “cultura”) justificam bastante pouco uma aproximação interpretativa de tipo estritamente ontológico e metafísico como era a de Heidegger”. Além disso, outro ponto que parece desmentir a interpretação heideggeriana diz respeito ao fato de o projeto alimentado por Nietzsche cujos “fragmentos póstumos reunidos pelos primeiros editores sob o título de *A Vontade de Poder*” ter sido “explicitamente abandonado”. Para um maior esclarecimento a este respeito Vattimo dirige o leitor à seção III da obra onde defenderá seu ponto de vista.

Sua tipologia da moral é justamente esta elaboração que considera os juízos de valores como signos que remetem a uma necessidade de comunicação – dado o caráter gregário da linguagem – e, portanto, a diferentes modos de viver, na medida em que, após suas observações psicológicas, constata haver dois modos distintos de avaliar a vida: afirmação ou negação. O que se sabe – após a comparação das muitas morais – é que há aqueles que, diante da tragicidade da existência, se põe a negá-la e julgá-la culpada e há aqueles que, a despeito do intermitente devir, mudança e corrupção de todas as coisas, veem a vida com boa consciência e dizem: *amor fati* [amor ao destino], seja este doravante o meu querer.

A leitura que Heidegger faz da filosofia de Nietzsche em geral (fim da metafísica) acaba condicionando sua interpretação acerca do estatuto da psicologia no pensamento do filósofo alemão. Com isso, altera o sentido pretendido pelo mesmo, muito mais afeito à crítica da cultura – no caso deste estudo, especificamente, crítica à filosofia metafísica/idealista e à religião cristã – por considerar que os juízos de valores morais que atribuem à vida culminaram no niilismo e, conseqüentemente, a um estado de decadência geral, manifesto em suas apreciações perspectivas: resultado das suas “dissecações psicológicas”. Tal interpretação é rejeitada por considerá-la arbitrária, uma vez que desconsidera as advertências do próprio Nietzsche, no prólogo da sua autobiografia intelectual, *Ecce Homo* (EH), quanto a não confundirem sua filosofia com a “mentira do ideal”, com o binômio metafísica/idealismo, pois este “foi até agora a maldição sobre a realidade” (EH, prólogo, §2), apreciação perspectiva que procurou combater.

Fruto de um critério hermenêutico estranho à filosofia de Nietzsche, Heidegger considera que as obras não publicadas são aquelas que contêm a “verdadeira” filosofia de do filósofo, enquanto que as obras publicadas e/ou preparadas para publicação seriam apenas uma maneira de expor seu pensamento de forma “velada”. A adoção de tal critério resultou na falsificação do sentido de sua filosofia, levando-o a entender que Nietzsche dedica uma abordagem metafísica à moral, testemunhada pela sua doutrina da vontade de poder, entendida como doutrina cosmológica<sup>6</sup> e, portanto, metafísica (HEIDEGGER, 2007, p.42).

No que tange aos estudos de Nietzsche no Brasil, vale ressaltar o importante trabalho apresentado por Oswaldo Giacóia Jr, com a publicação de *Nietzsche como psicólogo*, em 2001. Como se pode ver, a tardia publicação sobre tal temática no âmbito dos estudos de

---

<sup>6</sup> Heidegger refere-se á cosmologia tal como os escolásticos, isto é, “a “cosmologia” abarca um âmbito particular do ente – o “cosmos” no sentido da “natureza”, a terra e os astros, as plantas e os animais”.

Nietzsche no Brasil revela o desconhecimento ou a falta da devida importância a ser creditada sobre a mesma.

Considerando-a central no conjunto do pensamento de Nietzsche, Giacóia afirma que esta é pensada, sobretudo, em oposição ao “dogmatismo”, representado pela *crença* na oposição entre egoísmo e altruísmo, em oposição à crença fundamental dos metafísicos, que “*é a crença nas oposições de valores*”, segundo a qual, “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo” (BM, §2). Com acerto referiu-se à “grande psicologia” de Nietzsche como a “arte da inferência retroativa [...] a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda” (NW, “Nós Antípodas”), tal como o próprio filósofo pretendeu.

O autor chama a atenção ainda para o fato de que a polêmica lançada contra o dogmatismo, que teve início com a invenção platônica do puro espírito e do bem em si, é realizada através de uma das principais tarefas do psicólogo Nietzsche, identificada como uma investigação sobre a natureza e a origem do *ego*, uma vez que esta noção é considerada como “o erro fundamental que está na base de todos os majestosos edifícios teóricos da metafísica” (GIACÓIA, 2001, p. 8).

Tal crítica ao pensamento metafísico passa por uma re-elaboração “da teoria cem vezes refutada do livre-arbítrio” (BM, §18) e, portanto, da noção de vontade tal como elaborada por Kant e, sobretudo, Schopenhauer, pois, “para Nietzsche, o sistema de Schopenhauer representa o mais avançado ponto do desenvolvimento da metafísica, aquele ponto em que esta teria recebido sua *fundamentação científica*”<sup>7</sup> (GIACÓIA, 2001, p.63), o que passaria pela dissolução da suposta simplicidade e certeza pretendida pela concepção schopenhaueriana de Vontade (BM, §19).

Um estudo mais recente acerca da psicologia de Nietzsche<sup>8</sup> foi apresentado por Robert Pippin no primeiro semestre de 2010. Intitulada como *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, o autor se propõe a investigar em que medida Nietzsche afirma ser a

<sup>7</sup> Pode-se afirmar que Nietzsche, ao propor que a definição de psicologia como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” e que, por isso mesmo, deve figurar como “rainha das ciências”, é uma indicação sobre o fato de sua doutrina ter superado a noção de “vontade de vida” de Schopenhauer, onde também teria interesse em apresentar sua hipótese da vontade de poder para o campo científico, fruto da “consciência do método” que, em última análise, não admite senão apenas uma espécie de causalidade, denominada vontade de poder (BM, §36).

<sup>8</sup> Nas “Observações Introdutórias” de sua obra Robert Pippin ressalta que quanto ao pensamento de Nietzsche, sua categoria principal, conforme afirma no livro, é a psicologia.

psicologia a “filosofia primeira”, a “rainha das demais ciências” e ainda como ela pôde ser considerada o caminho que conduz aos problemas fundamentais.

Considerando que Nietzsche se debruçara sobre dois assuntos centrais: “autoengano” e “autossuperação”, a reflexão sobre ambos passa pela compreensão do seu projeto de uma psicologia como “filosofia primeira”. Tal projeto, por sua vez, passa pela reflexão sobre como a filosofia concebeu a verdade e a colocou no centro de suas investigações; sobre o que pode significar uma ciência alegre, e como esta compreende o valor da vida e da morte; sobre a morte de Deus como a constatação de que um compromisso aos valores decorrentes do racionalismo grego e do cristianismo (“platonismo para o povo”) está chegando ao fim ou morreu; sobre como ele pensa a ação como inseparável do seu impulso de comando levando-o a reavaliar a noção de responsabilidade e, portanto, a de liberdade. Por fim, Pippin analisa a noção do além-do-homem como o contraideal nietzschiano, em oposição ao ideal ascético promovido pela moral moderna e cristã.

Quanto aos capítulos, o segundo teve como objetivo principal expor o projeto de fundamentação da moral proposto por Kant e Schopenhauer, sendo dividido em duas partes. Na primeira, investigou-se o que Kant entende por moralidade e o porquê da sua recusa em fazer uso dos dados empíricos fornecidos pela psicologia na elaboração da sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC), entendida como “a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade” (FMC) (KANT, 2009, p.19). Tal projeto de fundamentação foi investigado dentro da maneira como o filósofo resolve a questão do conhecimento humano na sua *Crítica da Razão Pura* (CRP), uma vez que é nesta obra que apresenta os princípios que alicerçarão sua arquitetura da *razão pura*, isto é, as condições de possibilidade do conhecimento objetivo que determinarão, por sua vez, os alcances e limites da *razão pura prática*.

Tal investigação partiu do lugar assumido por sua filosofia moral dentro do seu “sistema de conceitos” denominado “Filosofia Transcendental”. Isso significa tomar como chave de leitura a distinção entre fenômeno de coisa-em-si, o que o obrigou a pensar a liberdade no âmbito inteligível, resultando no conceito de “vontade livre”, entendida como a completa correlação entre o agente e a lei moral, como bem supremo.

A segunda parte investigou a proposta schopenhaueriana apresentada no Livro Quarto de *O Mundo Como Vontade e Representação* (MVR), seu “livro de ética”, cuja finalidade é tão somente “esclarecer, explicar e reconduzir a sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral” e “não chamar à vontade livre, para em seguida lhe impor leis, leis segundo as quais tem de querer” (SCHOPENHAUER, MVR,

§53), tal como a moral imperativa de Kant. Tal polêmica contra a filosofia moral de Kant se dá por que Schopenhauer considera “a forma legislativo-imperativa da ética equivocada, já que não corresponderia ao verdadeiro trabalho de análise filosófica, que deve se ater ao ‘esclarecimento do dado’ e não de algo que *deve* acontecer” (SCHOPENHAUER, SFM, §4). Por esta razão afirmar que “não se deve esperar, é claro, encontrar neste livro de ética prescrições, uma teoria dos deveres; muito menos ainda um princípio universal de moral, uma espécie de receita universal para a produção de toda espécie de virtude” (SCHOPENHAUER, MVR, §53).

Além da referida obra supracitada, investigou-se também a importante obra de Schopenhauer *Sobre o Fundamento da Moral* (SFM), escrita em ocasião da questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências acerca da fonte e do fundamento da moral. Nesta, opondo-se à fundamentação transcendental do filósofo de Königsberg, cuja finalidade era a “determinação do *princípio supremo da moralidade*”, a ser alcançado através de “um sistema de conceitos” segundo os quais “deveria denominar-se filosofia *transcendental*” (KANT, CRP, B26), “que exige, não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*” (KANT, CRP, A475-B503), Schopenhauer afirmará que em “filosofia prática” “o que pesa na balança já não são os conceitos sem vida”, mas “a parte interior” do homem, “a própria essência do homem, o demônio”. Trata-se de estabelecer não um “princípio supremo da moralidade” que moveria uma “vontade pura”, mas dar conta “do demônio que o conduz, e não contra a sua vontade” (SCHOPENHAUER, MVR, §53).

Sendo assim, se cabe à filosofia moral tão somente “esclarecer, explicar e reconduzir a sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral”, então “resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral - que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva” (SCHOPENHAUER, MVR, p. 133).

Tendo em vista este objetivo, Schopenhauer (SFM, §16) afirmará que “há em suma apenas três motivações fundamentais das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis”. São elas:

- a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
- c) compaixão, que quer o bem estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade).

Importa ressaltar que, ainda segundo o autor (SFM, §16), “toda a ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações (embora duas delas possam agir juntas)”. Após análise de cada uma dessas motivações, sua filosofia moral esclarece que a única destas três que se pode atribuir autêntico valor moral é a compaixão<sup>9</sup>, porquanto implica na *negação da vontade de viver* e, portanto do egoísmo, entendido como afirmação da vontade de viver e fonte de discórdia entre os homens em sociedade. Assim, sua filosofia moral tem na figura do *asceta* e do santo o tipo moral por excelência, porquanto seu modo de viver caracteriza-se pelo desapego pelo mundo fenomênico, contribuindo para o *enfraquecimento* da vontade de viver e, com isso, do egoísmo e da maldade (MVR, §68).

O terceiro capítulo teve como objetivo apresentar o projeto de uma psicologia moral em Nietzsche, em oposição ao projeto de fundamentação da moral de Kant e Schopenhauer. Adotando como ponto de partida a crítica psicológica de Nietzsche à moral, o percurso escolhido foi o de refazer o próprio *caminho* trilhado pelo filósofo, que vai da *experimentação* das “observações psicológicas” em HH – passando pela crítica psicológica (desmascaramento) da moral em BM – até culminar na sua contribuição a uma genealogia da moral. Tal *genealogia* resultou no diagnóstico de que por trás da promessa da moral de “melhorar” a humanidade - e seu conseqüente processo civilizatório – encontravam-se os impulsos vitais em estado de decadência, enfraquecimento e degeneração.

Nesse sentido, buscou-se justificar a indispensabilidade da psicologia na moral, por fazer emergir os reais interesses que haviam sido silenciados, escondidos, camuflados nos discursos e argumentos morais. É a partir desta dissecação e vivissecação dos juízos de valores, que Nietzsche chega aos reais motivos que impeliram os filósofos e sacerdotes até ali. Após esta “reunião de material”, elaborou sua psicologia, denominando-a morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de poder, isto é, uma teoria que permite reconduzir os sentimentos, pensamentos e ações à vontade de domínio, de poder que a caracterizam.

No quarto e último capítulo, feita a *necessária* crítica da moral, uma vez que ela se pretendia absoluta e, portanto, inquestionável, impedindo de se promover novas formas de pensar, sentir e agir, apresentou-se o horizonte de fundo em que emerge o pensamento de

---

<sup>9</sup> Cumpre esclarecer que tal posição é adotada apenas em relação ao SFM, pois “na medida em que se dê validade à ascese, ter-se-ia que acrescentar um quarto móvel às três molas propulsoras da ação humana, apresentadas por mim em meu escrito para o concurso *Sobre o fundamento da moral*, a saber: 1) o prazer próprio (*eigenes Wohl*); 2) a dor alheia (*fremdes Wehe*) e 3) o prazer alheio (*fremdes Wohl*). O quarto seria: a dor própria (*eigenes Wehe*): observo isto apenas de passagem, simplesmente no interesse da conseqüência sistemática (*systematischen Konsequenz*). Ali, uma vez que a pergunta do concurso havia sido colocada no sentido da ética filosófica predominante na Europa protestante, esta quarta mola (*vierte Tribfeder*) teve que ser deixada em silêncio”. (SCHOPENHAUER, 2003. p. 777). Para a doutrina da negação da Vontade de vida (*Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben*).

Nietzsche: a “morte de Deus”. Considerando-a como o “maior acontecimento recente”, Nietzsche, como médico-filósofo, diagnosticará seu tempo – através das filosofias de Kant e Schopenhauer, entendidas como “lente de aumento”, que permitem diagnosticar o estado vital geral – como niilista, ou seja, incapaz de superar a morte de Deus e, por isso, julgando a existência culpada e indigna de ser vivida.

A psicologia surge como rainha das ciências, justamente quando a metafísica perde sua legitimidade - uma vez que a realização da crítica do *valor* dos valores permitiu remeter as ideias de “Deus”, “verdade”, “absoluto”, “incondicionado” às exigências fisiológicas e psicológicas daqueles que delas necessitam, fazendo com que perdessem seu poder eficiente e passando a serem consideradas como imposição de uma determinada perspectiva com vistas à dominação.

Uma vez assumido o posto de rainha das ciências, a psicologia auxiliará a filosofia a não mais se perder em questões como “Deus”, “imortalidade da alma” e outras questões transcendentais ou transcendentes, tais como a “liberdade inteligível” ou uma “vontade pura”, mas dedicar-se-á às questões humanas, demasiadamente humanas, como a necessidade de alimentação, clima, lugar, saúde, etc.

Dado que o ideal ascético é diagnosticado como uma vontade de nada, como uma negação da vida, Nietzsche proporá um contraideal, na figura do tipo nobre, considerado como o de mais alto valor, justamente por não *esperar* ser redimido, ser salvo ou fugir para um mundo outro, mas por ter a convicção de que o modo superior de vida nasce do exercício, da prática, do hábito e que, portanto, não é algo que se espere, mas que se *quer*, que se constrói. Esta nova concepção de homem, ou melhor, o “super-homem”, requer que se olhe para a existência com boa consciência e, portanto, um olhar onde ela já não é culpada, onde não há queda, dívida, mas inocência. Daí construir para si um contraideal: a transvaloração dos valores e a crítica da moral da renúncia de si como uma exigência daqueles (espíritos livres) que não querem para si a emasculação dos impulsos vitais, o abandono de si, mas *querem e exigem* para si um cuidado-de-si e uma construção-de-si entendida como autossuperação, entendida como crescimento, *mestria* sobre os impulsos: “grande saúde”. A crítica à moral tem como corolário o restabelecimento da tarefa soberana da filosofia: determinar o “para quê” e “para onde” do ser humano: agora como *amor fati!*



## 2 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL EM KANT E SCHOPENHAUER

### 2.1 Kant e a recusa da psicologia na elaboração da moral

A relação entre psicologia e moralidade em Kant ou, mais exatamente, a sua recusa em fazer uso dos dados empíricos fornecidos pela psicologia na elaboração da sua FMC, está condicionada à maneira como o filósofo resolve a questão do conhecimento humano na sua CRP, uma vez que é nesta obra que apresenta os princípios que alicerçarão sua arquitetura da *razão pura*<sup>10</sup>, isto é, as condições de possibilidade do conhecimento fenomênico que determinarão, por sua vez, os alcances e limites da *razão pura prática*, “fonte do princípio supremo da moralidade” (FMC, p.3).

Considerando que a intenção filosófica de Kant é realizar uma *crítica da razão pura* apenas como propedêutica<sup>11</sup> de uma verdadeira “metafísica da natureza” e dos “costumes”<sup>12</sup> e não como fim último de suas intenções filosóficas, como admitiram alguns de seus intérpretes<sup>13</sup>, entende-se que a construção de um edifício teórico<sup>14</sup> que suporte ambas as

<sup>10</sup> Alexandre Mourão, na introdução à edição portuguesa utilizada neste trabalho, esclarece que “a filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício” (KANT, CRP, B27).

<sup>11</sup> Na CRP (A841, B869) Kant esclarece que “toda a filosofia é, ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura, o segundo, filosofia empírica. A filosofia da razão pura é *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se crítica, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se *metafísica*”.

<sup>12</sup> Quanto à noção de metafísica, Kant (CRP, A842, B 870) esclarece que “a metafísica divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios da razão, derivados de simples conceitos (portanto, com exclusão da matemática), relativos ao conhecimento teórico de todas as coisas; a segunda, os princípios que determinam *a priori* e tornam necessário o *fazer* e o *não fazer*”.

<sup>13</sup> Vaz (2009, p.326) acerta ao afirmar que tal “leitura que se pode considerar canônica da *Crítica*, consagrada pelo neokantismo nos fins do século XIX, interpreta a primeira grande obra de Kant sob o ponto de vista estritamente *gnosiológico*, como solução para o problema do conhecimento”, alertando para o fato de que tal opção hermenêutica “mostrou-se demasiado estreita para abranger toda a amplitude do horizonte da *Crítica* e, sobretudo, demasiado unilateral para lograr captar a intenção profunda de Kant, que apontava para além dos resultados da *crítica do conhecimento* propriamente dita e se preocupava em distinguir a utilidade *negativa* e a utilidade *positiva* da *Crítica*, essa apontando para o uso *prático* da razão pura. Ver também a este respeito o livro de Juan Adolfo Bonaccini: *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Não obstante a importância do tratamento à questão que dá título à obra, Bonaccini (2003, p.34) assume que embora “a riqueza desta discussão, todavia, que envolvia não apenas uma discussão teórica, mas prática, religiosa e política, supera os limites da nossa problemática”, ocupando-se fundamentalmente das implicações “epistemológicas” e “ontológicas” nela implicada. Esse trabalho, uma vez que tem por objetivo apresentar a crítica de Nietzsche ao projeto de fundamentação da moral de Kant, segue na direção contrária, isto é, interessa-se exatamente pelo compromisso assumido por Kant quanto aos “valores” – dirá Nietzsche – da moral vigente. O autor, (2003, p.404), no que denominou como o “*paradoxo da fundamentação*”, reconhecerá que tal compromisso assumido por Kant se dá por que “não podemos fazer uma “epistemologia” sem recairmos num compromisso ontológico que *não pode ser justificado dentro dela*; porém tampouco podemos

metafísicas deve atender a uma metodologia geral<sup>15</sup> que Kant denominou nesta obra como “arquitetônica da razão pura”,<sup>16</sup> culminando na elaboração da sua Filosofia Transcendental, entendida como “o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecê-los, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (KANT, CRP, B25). Ocupa-se “com os nossos conceitos *a priori* de objetos” (HOFFE, 2005, p.60).

Assim, a devida compreensão da FMC, que “nada mais é, porém, do que a busca e a fixação do *princípio supremo da moralidade*” (SCHOPENHAUER, FMC, p.19), passa pela compreensão da natureza *formal* e, portanto, *a priori* de tal princípio, o que permitiria explicar sua recusa em admitir no interior desta doutrina qualquer contribuição da psicologia ou da antropologia, dada sua natureza *material* cujo conhecimento é alcançado *a posteriori*<sup>17</sup>. Por isso Kant referir-se a tal conhecimento como “um sistema de conceitos” segundo os quais “deveria denominar-se filosofia *transcendental*” (KANT, CRP, B26).

Fruto do seu projeto de uma arquitetônica da razão “que exige, não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura *a priori*” (KANT, CRP, A475, B503), tal princípio de moralidade será perseguido na FMC, tendo em vista a completa separação entre sensibilidade e moralidade e, portanto, entre psicologia e moral<sup>18</sup>. É nesse sentido que se pode

elaborar uma “ontologia” *sem supor certos critérios* epistemológicos; o que nos leva por sua vez a outro compromisso ontológico que requer justificação, e assim por diante”.

<sup>14</sup> Kant (CRP, A319, B376) afirma que a “dignidade própria da filosofia” está em “extrair as leis acerca do que *devo fazer*” não “daquilo *que se faz*”, como argumenta contra os moralistas que procurou criticar. Reconhece ainda que para tal empreendimento faz-se necessário ocupar-se “agora de uma tarefa menos brilhante, mas não menos meritória, que é a de aplinar e consolidar o terreno para o majestoso edifício da moral”.

<sup>15</sup> A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste, neste ensaio, de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna (KANT, CRP, B23).

<sup>16</sup> “A filosofia transcendental é a ideia de uma ciência para a qual a crítica da razão pura deverá esboçar arquitetonicamente o plano total, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da perfeição e solidez de todas as partes que constituem esse edifício. É o sistema de todos os princípios da razão pura. Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque, para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori*” (KANT, CRP, B27).

<sup>17</sup> No prefácio à FMC, Kant esclarece que: “pode-se denominar *empírica* toda filosofia que se apoia em princípios da experiência; e *pura*, a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*. Esta, quando simplesmente formal, chama-se *Lógica*; mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o nome de Metafísica. Deste modo, surge a ideia de uma dupla metafísica: uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*. A Física terá, pois, além de sua parte empírica, uma parte racional. Outro tanto sucede com a Ética; embora, aqui, a parte empírica possa denominar-se particularmente *Antropologia prática*, e a parte racional receber o nome de Moral”. Nesse sentido, convém salientar que o objetivo percorrido aqui não é o de investigar sua *Antropologia prática*, apresentada na sua obra *Metafísica dos Costumes*, mas sim de investigar os argumentos oferecidos pelo filósofo na constituição daquilo que denomina “moral”, como doutrina que se apóia, exclusivamente, em princípios *a priori*, isso por que sua proposta de uma metafísica dos costumes busca se alicerçar no projeto de fundamentação que elabora e apresenta na FMC, encontrando nesta sua justificativa.

<sup>18</sup> No entender de Kant (CRP, A842-B870), “a moralidade é a única conformidade das ações à lei, que pode ser derivada inteiramente *a priori* de princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica). A metafísica da razão

afirmar que a relação estabelecida desde Aristóteles entre psicologia e moral se torna problemática em Kant, cujo formalismo de sua doutrina moral despertou objeções de muitos filósofos, dentre eles, por exemplo, Schopenhauer e Nietzsche<sup>19</sup>.

Tal separação tem por objetivo desfazer a equivalência entre o soberano bem e demais bens, como a felicidade, por exemplo, uma vez que Kant irá considerar insuficientes as tentativas de fundamentação da moral através de uma ética material como a de Aristóteles. Para o filósofo, a verdadeira virtude<sup>20</sup> só pode apoiar-se em princípios fornecidos pela razão pura prática de modo *a priori*, uma vez que o homem está sujeito a inclinações, justificando, segundo o filósofo, a necessidade de situar a liberdade no âmbito inteligível. No prefácio da FMC, Kant afirma que é justamente por que o homem encontra-se sujeito a tantas inclinações que

uma metafísica dos costumes é pois rigorosamente necessária, não só por motivo de necessidade da especulação, a fim de indagar a origem dos princípios práticos que existem *a priori* em nossa razão, mas também porque a própria moralidade está sujeita a toda a espécie de perversões, enquanto carecer deste fio condutor e desta norma suprema de sua exata apreciação (KANT, FMC, p.16).

Daí que seu projeto de fundamentação da moral abster-se de “toda espécie de perversões” próprias do âmbito fenomênico e constituir-se como fundamentação transcendental, isto é, no estabelecimento de uma vontade pura e de uma lei moral como puros conceitos abstratos *a priori*. Para Kant, o valor moral da ação não reside no efeito que dela se espera, nem em qualquer princípio da ação que precise tirar seu móvel deste efeito esperado. Com efeito, considera o filósofo, “todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas” (KANT, FMC, p.33) não sendo possível, portanto, determinar precisamente a causa da ação e, portanto, se esta figura ou não entre as ações ditas morais.

É por esta razão que “conceitos de felicidade, de utilidade, de medida [...] são objetos de uma crítica vigorosa e são denunciados como impróprios para fundar a moral” (CAILLE; LAZZERI; SENELLART, 2006, p.470). Segundo Kant (FMC, p.19) não se pode

---

especulativa é, então, o que no *sentido mais estrito* se costuma chamar metafísica. Na medida, porém, em que a doutrina pura dos costumes também pertence ao ramo particular do conhecimento humano e filosófico derivado da razão pura, conservar-lhe-emos essa designação”.

<sup>19</sup> A polêmica de Schopenhauer à fundamentação metafísica de Kant será apresentada na segunda parte deste capítulo, e a de Nietzsche, no capítulo seguinte.

<sup>20</sup> Para Kant (FMC, p.19), virtudes como o “discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeito coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter*, não for boa. Conquanto tais virtudes possam ser importantes aos olhos de Kant, é somente o respeito ao dever que pode constituir o valor moral da ação.

fundar a moral na felicidade como as éticas materiais costumam fazer, “pois o conteúdo da noção de felicidade não é estável (ele depende de circunstâncias da vida); ele não é universal (aquilo de que os homens gostam varia)”. Assim, já que o conteúdo empírico de uma lei impede que se alcance a necessidade e universalidade pretendidas pelo filósofo para a moralidade, então ele retira todo o conteúdo empírico da lei moral e, “neste caso, toda consideração sobre a felicidade”, de forma que reste apenas a “forma da lei”. Como bem observa François Jullien (2001, p.47), Kant tem razão em dizer que não se poderia prestar um bom serviço à moralidade fazendo-a derivar de exemplos, isso “porque, limitados como são à experiência, e sempre na dependência do sensível, nada prova que sejam dignos de servir como “exemplos originais” e, como tais, de serem erigidos como modelos”.

Por isso Kant argumenta contra qualquer conteúdo empírico que possa ser utilizado pela moral, uma vez que “não se poderia prestar pior serviço à moralidade, do que fazê-la derivar de exemplos” (FMC, p.14). Para o filósofo,

aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também de cumprir-se *por amor* desta mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura. (KANT, FMC, p.16).

Nesse sentido, o supremo bem, o bem incondicionado, só pode ser encontrado na vontade pura de um ser racional. Em suas palavras (FMC, p. 32), “o bem tão excelente a que chamamos moral”, como princípio determinado da vontade, só tem lugar num ser racional, através da representação da lei em si mesma e nunca como o resultado esperado. E conclui que tal bem supremo “já se encontra presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação” (FMC, p.33).

Kant tinha consciência da dificuldade e da confusão que existia entre os moralistas em alcançarem um fundamento absoluto para os princípios da moralidade. Afirma que, ao ter examinado as obras de moral, encontrou nelas,

ora a ideia do destino peculiar da natureza humana (de quando em quando, aparece também a ideia de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade; aqui, o sentimento moral, ali, o temor de Deus; um pouco disto e também um pouco daquilo, em maravilhosa confusão, sem que ao espírito ocorra perguntar se é propriamente no conhecimento da humana natureza (que, decerto, não pode provir senão da experiência) que se devem procurar os princípios da moralidade (FMC, p.15)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Vale ressaltar que a “questão da felicidade” não é estranha à moral kantiana, “pois o desejo de ser feliz é natural ao homem, e não é nem desejável nem possível renunciar a ele; deve-se apenas abstrair dele quando se trata de fixar as regras da moral” (CAILLE; LAZZERI; SENELLART, 2006, p.471).

Por essa razão, enquanto na CRP procura estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento científico, isto é, seguindo o modelo “dos geômetras e dos físicos” pretende estabelecer as condições de possibilidade das proposições universais, necessárias e objetivas; na FMC têm em vista as condições de possibilidade do agir moral. Tal princípio de obrigação que justificará a submissão da vontade à lei moral não deve ser confundido com uma regra prática estabelecida empiricamente, conforme esclarece Kant, ao afirmar que:

o princípio da obrigação não deve ser aqui buscado na natureza do homem, nem nas circunstâncias em que ele se encontra situado no mundo, mas *a priori* só nos conceitos da razão pura; e qualquer outra prescrição, que estribe nos princípios da simples experiência, mesmo que sob certos aspectos fosse prescrição universal, por pouco que se apóie em razões empíricas, nem que seja por um motivo apenas, pode ser denominada regra prática, nunca porém lei moral (FMC, p.16).

A determinação da lei moral é fundamental, uma vez que é a partir dela que se pode julgar a moralidade do agir humano. Com essa determinação *a priori* da lei moral que servirá como norma de conduta para as ações humanas, Kant afasta completamente os dados empíricos obtidos pela psicologia na sua tentativa de determinar a natureza humana. Seu objetivo não é o de estabelecer “leis da natureza”, que seria objeto da Física, parte da sua metafísica da natureza, mas sim de esclarecer as condições de possibilidade das “leis da liberdade”<sup>22</sup>, a ser realizada por sua moral, entendida como estabelecimento de princípios de conduta a partir da razão pura no seu uso prático.

Convém ter em mente que, para Kant, a filosofia prática está relacionada ao processo de universalização do homem, o que só é possível através da determinação de leis que valham universal e necessariamente. Por essa razão, Manfredo Oliveira (1993, p.133) está correto ao dizer que “Kant conhece dois tipos de lei: as que dizem o que é (leis da natureza) e as que exprimem o que deve ser (leis da liberdade)”. Nas palavras do próprio Kant:

A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser (FMC, A840,B 868).

---

<sup>22</sup> “Entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência” (CRP, A533 e B561).

Nesse sentido, pode-se dizer que são as leis da liberdade enquanto tal<sup>23</sup>, isto é, pensada no âmbito inteligível que sua metafísica dos costumes tem por objeto, pois nesta obra Kant não tem por objetivo pensar a vontade enquanto submetida às determinações da natureza, mas de pensá-la *a priori*, isto é, enquanto puro conceito. Como afirma Höffe (2005, p.188) “a faculdade de agir segundo a representação de leis chama-se também vontade, de modo que a razão prática não é outra coisa que a faculdade de querer”. Trata-se de pensar a liberdade como condição de possibilidade da moralidade dos atos do sujeito moral, pois

a mesma vontade tomada como fenômeno (nas ações visíveis) está submetida às leis naturais e, portanto, não é livre, mas é livre, se pensada como coisa-em-si, isto é, não mais submetida às leis naturais, mas como vontade autônoma. Quer dizer, mesmo que a liberdade, enquanto ideia da razão, não possa ser conhecida, pode-se, contudo, pensá-la (WEBER, 1999, p. 46).

Isso significa que a razão pura prática não deve se ater aos dados da experiência sensível, sejam eles fornecidos pela psicologia ou pela antropologia, quando do estabelecimento do princípio da obrigação, mas deve proceder de forma a elaborar tal conceito de maneira pura *a priori*. O argumento de Kant na distinção que procura fazer entre regra prática e lei moral é resultado da impossibilidade de se erigir um princípio supremo de moralidade a partir da experiência, isto é, da observação empírica, uma vez que a partir de regras práticas construídas por diferentes culturas não há como se deduzir o modo que o homem deve agir.

Por isso, uma possível objeção quanto a tal argumento, que procura estabelecer o princípio moral de maneira *a priori*, isto é, dissociada das condições histórico-culturais que possibilitaram a construção de tais regras práticas, seria se perguntar se não é necessário, para encontrar as condições de possibilidade de tal princípio, fazer um estudo do homem para, a partir dos seus resultados, construir normas de conduta como guia da ação. Dito de outra maneira, se Kant está preocupado com o agir humano, não se deveria, primeiramente, saber o que é o homem, para, a partir daí, fazer as devidas deduções sobre o modo como ele deveria agir para ser considerado homem, para agir em conformidade com seu próprio ser? Nesse sentido, a moral não teria que chamar a seu auxílio a psicologia, uma vez que é esta que possibilita esclarecer “as ações e condições do *querer humano em geral*” (KANT, FMC, p.18)

---

<sup>23</sup> Quanto ao termo “liberdade inteligível” utilizado por Nietzsche, Paulo Cesar de Souza explica, em nota à tradução de HH, que “essa expressão era usada na Antiguidade, por Platão e outros autores, em referência a um mundo de ideias que poderia ser apreendido apenas pela mente, e que servia de modelo para as coisas do mundo da aparência. Em sua reformulação desse conceito, Kant enfatizou que esse *noumena*, embora independentes da experiência e dos sentidos e, portanto, não acessíveis ao entendimento humano, tinham função reguladora para a razão prática, ao fornecer os objetivos últimos e o impulso em direção à conduta moral” (HH, p.319).

e, portanto, em dizer em que consiste e como se desenvolvem as ações humanas, ou seja, aquilo que move a vontade humana individual?

Uma resposta a tal objeção é dada por Kant na FMC e é ela que permite entender o porquê da sua recusa de fazer uso dos dados fornecidos pela psicologia na elaboração da sua moral. Isso se dá por que, nesta obra, o filósofo não pretende realizar um estudo acerca da natureza humana. Dito de outra maneira, não procura descrever aquilo que o homem *é* para, a partir daí, deduzir normas segundo as quais ele *deve* conduzir sua conduta. Kant não realiza um estudo psicológico do homem, que responderia à questão acerca da natureza humana, nem tampouco realiza um estudo antropológico, que daria conta das regras práticas que regem o homem na sua vida social.

Mas por que razão, o filósofo recusa os dados obtidos tanto pela psicologia quanto pela antropologia acerca do agir humano na formulação do princípio de moralidade, se estes podem ser de grande valor para a compreensão da conduta e dos sentimentos morais? Sua recusa está no fato dele exigir uma *fundamentação metafísica dos costumes*, o que seria impraticável partindo-se de ambas, porquanto seu saber está encerrado na observação empírica, impedindo que se alcance a universalidade, necessidade e objetividade almejadas para sua ciência da liberdade<sup>24</sup>. A distinção entre regras práticas e lei moral se dá em função de Kant considerar que

em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que existe qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente como também toda a filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori* (FMC, p.16).

Sua recusa ainda é explicada pelo fato de, na FMC, procurar o fundamento da lei moral, o que só é possível sem qualquer interferência de dados empíricos fornecidos pela psicologia que, dada sua metodologia empírica, não permite que se alcancem proposições com o mesmo caráter das alcançadas pela ciência de modelo euclidiana. Sua recusa quanto à psicologia se dá porque seus investigadores

não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente *a priori* só pela razão e são propriamente morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências (KANT, FMC, p.18).

É por essa razão que Kant afirmará que toda investigação sobre a moralidade deve ser independente de todo o conhecimento que se tem da psicologia empírica, da antropologia

---

<sup>24</sup> Com Hume, Kant afirma ter aprendido que, se todo conhecimento origina-se apenas na experiência, então não é possível justificar as três características básicas do conhecimento científico: universalidade, objetividade e necessidade. Esse é o sentido de Kant confessar que Hume o acordou do seu sono dogmático.

e das regras constituídas socialmente. Deve ser, portanto, uma investigação *a priori*, atendendo às exigências da razão e não da sensibilidade. Mas isso só é possível por que o filósofo separa o racional e o empírico, o sensível e o inteligível. Ora, se a tarefa da filosofia moral é legislar somente ao que deve ser, então se explica o porquê da distinção entre moralidade e sensibilidade e, portanto, entre moral e psicologia.

Uma vez que seu objetivo é determinar leis do dever ser para a liberdade, então o âmbito de legislação de tal lei deve ser realizado no plano inteligível, distinto do sensível, justamente por que não está imiscuída nenhuma determinação das leis da natureza, mas apenas da causalidade pela liberdade. Essas leis devem ser deduzidas da *razão pura* sem qualquer interferência do conteúdo empírico da experiência. Mas o que explica tal exigência?

Se na formulação da lei moral Kant levasse em consideração as condições empíricas a qual a vontade está submetida no mundo sensível, esta vontade estaria condicionada a móveis sensíveis que a desviariam do cumprimento do dever ou ainda a conduziria a agir em conformidade com o dever, por razões outras que não a do próprio dever, isto é, *por* dever. Kant (FMC, p. 10) argumenta que

[...] se uma ação cumprida por dever elimina completamente a influência da inclinação e, com ela, todo objeto da vontade, nada resta capaz de determinar a mesma vontade, a não ser objetivamente a lei e subjetivamente um puro respeito a esta lei prática, portanto a máxima de obedecer a essa lei, embora com dano de todas as minhas inclinações.

Em Kant é importante a distinção de uma ação *por* dever e *conforme* ao dever. De acordo com sua moral, empiricamente não há como distinguir uma ação por dever daquela feita em conformidade com o dever. Tal distinção só é possível ser estabelecida *a priori*. Tal distinção é fundamental para a moralidade, pois é ela que permite que se avalie o valor da conduta do agente, a moralidade de sua ação, uma vez que o valor da ação humana reside, para Kant, no agir *por* dever, isto é, na obediência da vontade pura à lei moral.

É este respeito à lei moral o que constitui a vontade boa em si e é nesta conformidade da ação com a lei moral que reside o valor da ação humana, pois, de acordo com sua filosofia moral: “a necessidade das minhas ações por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo” (KANT, FMC, p. 20).



### 2.1.1 O problema metafísico da liberdade

O problema da liberdade é pensado por Kant em resposta à oposição clássica entre natureza (determinismo) e liberdade (espontaneidade). É justamente por estar cômico de que a vontade humana situada no âmbito sensível está sujeita a móveis que a impediriam de agir em conformidade com o dever, que procurará determinar a lei moral num âmbito distinto daqueles em que operam as leis necessárias da natureza.

A proposta para solução de tal impasse está na sua doutrina do livre-arbítrio, por meio da qual se “permitiu situar em planos ontológicos diferentes a Natureza, domínio dos *fenômenos* regidos pelo determinismo das leis estabelecidas no nível do Entendimento, e a Liberdade, domínio *numenal* onde vigora uma causalidade puramente inteligível” (VAZ, 1999, p. 335). Tal distinção entre os âmbitos sensível e inteligível é sustentada pela noção de causalidade, determinante na formulação da sua fundamentação metafísica da moral, uma vez que é ela que permite justificar a liberdade no âmbito inteligível. Vaz (1999, p.335) comenta que

o problema metafísico da liberdade, cuja solução é essencial para a fundamentação de uma Metafísica dos Costumes, coloca-se evidentemente a propósito da liberdade transcendental, e do caráter objetivo das leis da razão prática pura.

Importa precisar que o conceito de liberdade pensado no âmbito metafísico se distingue da liberdade psicológica, “fato indiscutível da experiência e que se manifesta na capacidade de opor-se seja à coação exterior seja à coação interior das paixões ou ao mandamento da própria consciência”. Essa distinção é operada por Kant pelo fato de a liberdade psicológica, “condicionada *a posteriori* não responder ao conceito da liberdade absoluta ou transcendental, que *deve* obedecer apenas a uma legislação procedente dela mesma” (VAZ, 1999, p.78).

Trata-se da liberdade no sentido transcendental, definida na CRP como “contrária à lei de causalidade” que opera “na ordem dos acontecimentos do mundo”. Assevera que há duas espécies de causalidade, a causalidade segundo as leis da natureza, que é aquela demonstrada pela física newtoniana, e a causalidade pela liberdade, aquela que ele busca justificar. Na FMC considera ainda falsa a proposição segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza. Daí afirmar que “a liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma libertação da *coação*, *mas* é também uma libertação *do fio condutor* de todas as regras”. E continua: “com efeito, não pode dizer-se que as leis da liberdade, na causalidade do curso do mundo, tomem o lugar das leis da natureza,

pois se a liberdade fosse determinada por leis, não seria liberdade, seria tão-só natureza” (KANT, CRP, A446-7, B474-5).

Por isso Kant distingue o “*arbitrium brutum*”, identificado com a “capacidade instintiva de escolha que se encontra igualmente nos animais, e o “*liberum arbitrium*”, definido como “capacidade racional de escolha que abrange todo o domínio do *prático* e obedece a leis ditadas pela razão, seja de natureza empírica ou *pragmática*, seja de natureza *pura*” (VAZ, 1999, p. 334).

Tal distinção pode ser compreendida tendo em vista que a elaboração da doutrina do livre-arbítrio realizada pelo filósofo situa-se no contexto da disputa entre racionalismo e empirismo e numa tomada de posição contra os dogmáticos e céticos (KANT, CRP, A9), levando-o a buscar um caminho distinto daquele percorrido tanto pelos racionalistas quanto pelos empiristas, uma vez que considera insuficientes as resoluções apresentadas por aqueles em responder à questão que considera crucial na CRP que é a de como justificar a metafísica como ciência<sup>25</sup>. Höffe (2007, p.14) reconhece que Kant

se ocupa dos problemas clássicos da metafísica, como as provas da existência de Deus e os fundamentos da moral. Todavia, reconhece cada vez mais claramente as dificuldades para resolver esses problemas com os recursos tradicionais de pensamento. Ao fim se vê obrigado a deixar de lado a metafísica e a desenvolver uma “ciência propedêutica” (II 395) a fim de preparar o terreno para uma metafísica futura.

Dessa forma, tendo em vista que sua CRP tem por objetivo ser primeiramente uma propedêutica para uma metafísica futura, isto é, que sua primeira crítica tem por objetivo fazer a metafísica seguir o caminho seguro da ciência<sup>26</sup>, o que pressupõe encontrar as condições de possibilidade das proposições universais, necessárias e objetivas da matemática e da física, então Kant se propôs a fazê-la trilhar o mesmo caminho percorrido por Copérnico e pelos físicos, pois estes

compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta (KANT, CRP, B 13).

<sup>25</sup> Höffe (2005, p.53) comenta que “as condições que possibilitam a única objetividade inquestionável, a objetividade da matemática e a ciência natural pura, são as que decidem sobre a possibilidade de um conhecimento objetivo também fora da experiência, ou seja, sobre a possibilidade da metafísica como ciência”.

<sup>26</sup> Höffe (2005, p.38-40) explica que o objetivo principal de Kant na primeira crítica, tal como exposto por Kant no prefácio à segunda edição, é justamente fazer a metafísica seguir o caminho seguro da ciência, em oposição ao ceticismo de Hume que a desqualificou desta pretensão de obter para si o *status* de ciência. Para Höffe a única via que libera a metafísica do seu dogmatismo é o estabelecimento de um tribunal onde a razão “examina imparcialmente as possibilidades de um conhecimento puro da razão [...] a *Crítica da Razão Pura* é o autoexame e a autolegitimação da razão independente da experiência”.

Para Kant, o problema dos filósofos dogmáticos reside no fato de se admitir que o conhecimento deveria se regular pelos objetos e, por essa razão todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Assim, sugere que se faça a mesma experiência no campo das investigações metafísicas daquela feita pelos físicos

admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados (KANT, CRP, B 16).

Tal mudança de método é fruto da advertência de Hume que Kant afirma tê-lo despertado do seu sono dogmático<sup>27</sup>. A crítica que o empirismo de Hume lança ao racionalismo impede que se deduza, das proposições descritivas, aquelas propriamente prescritivas, impedindo, portanto, que se justificasse filosoficamente a liberdade no âmbito sensível. Georges Pascal afirma que o empirismo cético de Hume e, em particular sua crítica da noção de causalidade<sup>28</sup>, “tornava incertas as posições do racionalismo dogmático”. Comenta que, segundo Kant, Hume “provara “de maneira irrefutável” que a razão é incapaz de pensar *a priori*, e por meio de conceitos, uma relação necessária, tal como o é a conexão entre causa e efeito” (PASCAL, 2001, p. 30).

Por consequência dessa crítica de Hume ao racionalismo, Kant se vê forçado a buscar outra via que permitisse resolver de maneira válida a oposição clássica entre natureza e liberdade. Vaz (1999, p.335) salienta que

tal oposição constitui, na dialética transcendental, a 3ª das antinomias da Razão pura, que opõe no mundo a causalidade segundo a liberdade e a causalidade segundo as leis da natureza. Essa procede segundo uma cadeia infalível de causas e efeitos e não admite começo absoluto no domínio dos fenômenos; aquela é dotada de espontaneidade.

---

<sup>27</sup> Kant distingue seu procedimento crítico do procedimento dogmático realizado pela metafísica tradicional: “a crítica não se opõe ao *procedimento dogmático da razão* no seu conhecimento puro, enquanto ciência (pois esta é sempre dogmática, isto é, estritamente demonstrativa, baseando-se em princípios *a priori* seguros), mas sim ao *dogmatismo*, quer dizer, à presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou. O dogmatismo é, pois, o procedimento dogmático da razão *sem uma crítica prévia da sua própria capacidade*” (CRP, B 35).

<sup>28</sup> Vaz (1999, p.324) salienta o importante papel que os “moralistas ingleses de tendência empirista” tiveram na reordenação do seu pensamento, como Francis Hutcheson e Lord Shaftesbury, destacando, sobretudo, “David Hume, cujo ceticismo acordou Kant do “sono dogmático” cuja crítica do princípio de causalidade foi determinante para a formulação da distinção kantiana entre *natureza* e liberdade”.

Assim, na filosofia kantiana o problema do vínculo da liberdade com a lei, da liberdade com a obediência, receberá uma solução seguindo o caminho aberto por Rousseau, que afirmara: “a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo é liberdade”. Desta maneira, “a lei poderá ser pensada não apenas como restrição à liberdade; a obediência à lei e a espontaneidade da liberdade poderão ser pensadas juntas, e não em oposição”, o que garantiria a liberdade (espontaneidade) no plano moral (PEREZ, 2005, p.98).

### 2.1.2 A metafísica como rainha das ciências

Kant sustenta ainda que o problema da liberdade apresenta-se inicialmente “na reflexão crítica como um dos três objetos cuja constelação – Deus, imortalidade da alma, liberdade – constitui o fim supremo da Razão pura, no seu uso transcendente” (VAZ, 1999, p. 334). Com efeito, desde o racionalismo de Descartes, Leibniz e Wolff, se pretendia atingir verdades absolutas e constituir uma metafísica a partir delas (PASCAL, 2001, p. 30)<sup>29</sup>. Contudo, o filósofo ao admitir que Hume o despertou do seu sono dogmático, não podia acolher em sua doutrina os mesmo erros cometidos pelo racionalismo e deveria, se quisesse fazer a metafísica seguir o caminho seguro da ciência, levar em consideração a tese de Hume que o conhecimento tem início na experiência.

Embora Kant concorde com Hume que o conhecimento tem início na experiência, não é todo ele que deriva da experiência. Isso por que, para Kant, o conhecimento é uma síntese dos dados da experiência com os elementos *a priori*. Outro ponto de discordância em relação à Hume é o fato de Kant não mostrar nenhuma predileção pelo ceticismo, ao contrário, sua crítica ao ceticismo está no fato deste não ser plenamente sincero ao mostrar indiferença aos objetos da metafísica, uma vez que “é vão, com efeito, afetar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser *indiferente* à natureza humana” (KANT, CRP, A 10).

Isso por que, segundo Kant, os objetos mais importantes de nossa curiosidade, tais como: “Deus”, “imoralidade da alma”, e a “liberdade do homem no mundo” estão

---

<sup>29</sup> No prefácio da tradução portuguesa da CRP, Alexandre Mourão afirma que “destas ideias não podemos ter um conhecimento. Para que este se realize é necessária a conjugação da sensibilidade e do entendimento, e as ideias são como conceitos hiperbólicos, que não podem encontrar na experiência conteúdo adequado. Delas não pode haver conhecimento objetivo equivalente ao conhecimento científico. São pois “transcendentes” e, para Kant, é uma “ilusão transcendental” atribuir a essas ideias uma existência real ou “em si”. Fora precisamente o vício da metafísica dogmática deixar-se enganar por esta ilusão natural e inevitável, “que repousa sobre princípios subjetivos considerados objetivos”; por isso, a alma era, para a metafísica wolffiana, objeto da psicologia racional, o mundo, objeto da cosmologia racional e Deus, da teologia racional”.

relacionados com as investigações metafísicas, problemas estes a que não se pode demonstrar indiferença, pois, mesmo que não estivesse ao nosso alcance resolvê-los, não poderíamos deixar de formulá-los, uma vez que

a razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (KANT, CRP, A 7).

A metafísica aparece como disposição natural no homem, impelindo-o a se perguntar por questões que, não obstante extravasem sua capacidade de explicá-las, são, contudo, inelimináveis, pois lhes são inerentes. Tal disposição natural que se observa nos homens se manifesta no fato “de nunca se poderem satisfazer com nada de temporal (insuficiente para as necessidades do seu destino completo)” (KANT, CRP, B 32). Ao se referir às investigações metafísicas, afirma que

existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência (KANT, CRP, B 21).

Como se pode depreender dessas considerações, embora Kant demonstrasse grande interesse pela Lógica, Matemática e Física, seu maior interesse residia na Metafísica. Na sua concepção tradicional legada por Leibniz e Wolff, “pretendia ser a ciência *a priori* dos princípios e objetos puramente inteligíveis sendo, portanto, a ciência própria da Razão pura” (VAZ, 1999, p. 329). Segundo Vaz (1999, p. 329), dentre esses objetos, “três ocupavam lugar eminente e eram como a chave de abóboda do edifício metafísico: Deus, a alma imortal e a liberdade”. Comenta ainda que, para Kant, “esses objetos, ou seja, a própria metafísica, são alvo de uma tendência natural e incoercível da razão humana para conhecê-los, o que faz da Metafísica a mais antiga das ciências e indispensável à razão”.

Conquanto Kant considerasse a metafísica como a mais antiga das ciências exatamente por que a razão se via, defrontada com seu destino inerente, impelida a dar conta de tais objetos, considera que os filósofos do seu tempo demonstravam grande desprezo por tão nobre dama. Tal constatação o leva a propor, na sua primeira *Crítica*, um conhecimento que pusesse fim no “teatro destas disputas infundáveis” que se “chama-se *Metafísica*” (KANT, CRP, A 8). Por isso procurar as condições de possibilidade da metafísica como ciência, cujos objetos mais importantes são: “Deus”, “a imortalidade da alma” e a “liberdade”.

Por serem considerados os objetos mais nobres de nossa curiosidade, Kant considera a metafísica como a rainha das ciências e, portanto, todas as demais deveriam estar ao seu serviço na resposta a tais questões que coagem a razão humana a perscrutá-las. É por entender que a filosofia há muito se dedicara a tais questões que o filósofo afirma que “houve um tempo em que esta ciência (a metafísica) era chamada rainha de todas as outras e, se tomarmos a intenção pela realidade, merecia amplamente esse título honorífico, graças à importância capital do seu objeto” (KANT, CRP, A 8).

Segundo Kant (CRP, A 319), o alcance desse conhecimento que pusesse fim ao teatro das disputas acerca da metafísica, isto é, que colocasse os homens do conhecimento de acordo acerca dos principais objetos da razão: “Deus”, “imortalidade da alma” e “liberdade”, teria como consequência a construção de um “majestoso edifício moral” que possibilitaria, por sua vez, a “ordem social”, rompida de “tempos em tempos” devido ao tratamento que os *dogmáticos*, de modo despótico, dispensavam a tão nobre dama (metafísica) e que, “devido guerras intestinais”, “caiu essa metafísica em completa *anarquia* e os *céticos*, espécie de nômades, que tem repugnância em se estabelecer definitivamente numa terra, rompiam, de tempos a tempos, a ordem social”. Destaca ainda que, “nos tempos modernos houve um momento em que parecia irremediavelmente terminar todas essas disputas, graças a certa *fisiologia* do entendimento humano (a do célebre *Locke*) e a ser decidida inteiramente a legitimidade dessas pretensões”.

Por isso, com o propósito de “investigar a origem, certeza e extensão de nosso conhecimento”, John Locke se pôs a considerar as faculdades discernentes do homem e como elas são empregadas sobre os objetos que lhe dizem respeito (ver metafísica como rainha das ciências).

Assim, após ampla avaliação sobre o estágio atual das reflexões filosóficas do seu tempo, chega à conclusão de que, por um lado, o interesse por tal campo de investigações se manifestava no enfado e no indiferentismo apresentados por alguns, mas que, “ao mesmo tempo, são origem, ou pelo menos prelúdio, de uma próxima transformação e de uma renovação dessas ciências, que um zelo mal entendido tornara obscuras, confusas e inúteis”. De acordo com tais considerações, pode-se perguntar: seria a CRP um prelúdio à filosofia do futuro e, esta, uma nova metafísica livre de todo “dogmatismo arcaico e carcomido”? A metafísica da Vontade de Schopenhauer dirá que não.

## 2.2 Schopenhauer e a fundamentação imanente da moral

Schopenhauer abre a última parte de sua obra *O Mundo como Vontade e Representação* (MVC) afirmando ser a mais importante, pois, “com efeito, aquilo de que se tratará agora é a prática da vida”, pois quanto a esta questão ninguém permanece estranho nem indiferente e, por isso mesmo, todos os conhecimentos até aqui alcançados é a ela que ligamos todas as outras, pois se trata de “um movimento tão natural, que não podemos estudar nenhum problema, dos que nos tocam, sem nos dirigirmos primeiro para a parte prática” (MVC, 2001, §53).

Da mesma forma como não se pode compreender a filosofia moral de Kant dissociando-a do seu projeto mais amplo de construir uma “metafísica da natureza” e dos “costumes” a partir de uma “arquitetônica da razão”, organizada a partir de uma unidade racional pura *a priori* (KANT, CRP, A475, B503), também em Schopenhauer sua filosofia moral só se torna inteligível submetida ao plano mais geral da sua filosofia que é elaborada tendo em vista a construção de uma “metafísica da Vontade” (metafísica da natureza), expressão de um “pensamento único”, ou seja, do mundo pensado como vontade e representação, pois, como afirma o filósofo, “existe apenas um método são de filosofar sobre o universo” e, considerando que o plano superior de toda a filosofia é a “prática da vida”, afirma existir apenas um único método “capaz de nos fazer conhecer o ser íntimo das coisas, de nos fazer ultrapassar o fenômeno: é aquele que deixa de lado a origem, a finalidade, o porquê, e que em todo lado apenas procura o *quid*, de que é feito o universo”, isto é, não toma o caminho de uma cosmogonia (SCHOPENHAUER, MVR, §53).

Nesse sentido, também a problemática do fundamento da moral em Schopenhauer se resolve articulada à sua filosofia teórica e, portanto, a consideração acerca da sua moral deve ser remetida à maneira como o filósofo resolve o problema do conhecimento, ou seja, ao problema da estrutura do idealismo schopenhaueriano<sup>30</sup>. Por essa razão, ao se referir à obra que expõe seu pensamento único, MVR<sup>31</sup>, Schopenhauer considera indispensável que o leitor tenha presente que “esta obra é, já o disse, o desabrochar de um único pensamento, por isso

<sup>30</sup> Não é nosso objetivo trabalhar em toda sua extensão e profundidade a Teoria do Conhecimento de Schopenhauer. O leitor interessado pode dirigir-se à sua tese de doutorado.

<sup>31</sup> No prefácio de Alain Roger, à obra *Sobre o fundamento da moral*, o autor cita uma passagem de Schopenhauer do MVR em que o filósofo afirma que “o que aqui se propõe é um pensamento único” e que “todas as minhas teorias são perpassadas por um pensamento principal que aplico à guisa de chave a todos os fenômenos do mundo”. Para o filósofo, a chave que permite decifrar o enigma do mundo, “nada mais é, como sabemos, do que a célebre distinção kantiana, mas definida e, com isso transformada, pois o fenômeno passa a ser denominado “representação”, ao passo que a coisa-em-si a Vontade, una, universal, indestrutível e livre” (SFM, prefácio, p. 21).

todas as partes têm entre si a mais íntima ligação” de forma que cada uma das partes “está unida a cada uma das outras e pressupõe-na” (SCHOPENHAUER, MVR, §54)<sup>32</sup>.

Embora sua filosofia também seja idealista como a de Kant<sup>33</sup>, Schopenhauer chama a atenção para a peculiaridade de seu idealismo, afirmando que quase nenhum sistema filosófico é tão simples e composto de tão poucos elementos como o dele, podendo, por isso, ser facilmente visto e apreendido com um olhar. Segundo sua auto-apreciação, “isso repousa em última análise na plena unidade e consonância de seus pensamentos fundamentais e é um indício favorável de sua verdade, já que está ligada à simplicidade” (SCHOPENHAUER, 2007, §14).

Assim como Kant, Schopenhauer não acreditava que toda metafísica fosse impossível, mas que haveria necessidade de encontrar outras vias daquelas trilhadas pelo “velho dogmatismo carcomido”. Além disso, da mesma forma que para Kant (CRP, A 319) a moral contava no plano geral de sua filosofia como a parte mais importante, cuja função das demais não era mais que preparar o terreno para a construção do “majestoso edifício moral”, Schopenhauer também considera sua filosofia moral como a parte que coroa seu “sistema filosófico”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Para Schopenhauer, sua filosofia, entendida como uma cosmologia, não se deixa confundir como uma cosmogonia, que pergunta “de onde” e “para que”: “A filosofia é também o saber mais universal, cujos primeiros princípios não podem ser derivados de outro mais universal. O princípio de contradição estabelece apenas a concordância entre os conceitos, sem, no entanto, fornecer conceitos. O princípio de razão explica as ligações dos fenômenos, não os fenômenos mesmos. Portanto, a filosofia não pode daí partir em busca de uma *causa efficiens* ou de uma *causa finalis* do mundo inteiro. A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O por que esta aqui subordinado ao quê, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade”.

<sup>33</sup> Schopenhauer se considera o único herdeiro legítimo de Kant, ou melhor, o único a assumir e a levar a sério as consequências do criticismo kantiano. Sua filiação à filosofia kantiana, sobretudo à meritória distinção entre fenômeno e coisa-em-si, é fruto das penetrantes críticas desenvolvidas por Kant que não podem ser ignoradas, como aconteceu com alguns de seus contemporâneos – como no caso de Hegel e Schelling, por exemplo – por isso afirmar que: “em todo caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele (Kant) e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele” (MVR, apêndice, p.525). Embora Schopenhauer declare grande admiração por Kant, seu gênio filosófico e a honestidade intelectual que lhe é inerente, não pode abster-se da polêmica e deixar de mostrar as insuficiências daquela filosofia. Por isso confessa: “Eis porque neste apêndice tenho de realmente proceder polemicamente contra Kant e, em verdade, com seriedade e com todo empenho: pois somente assim pode ocorrer que o erro, aderido à doutrina de Kant, seja removido, e a verdade dela brilhe tanto mais clara e se mantenha tanto mais firme. Por isso não se deve esperar que minha veneração por Kant, decerto profundamente sentida, também se estenda às suas fraquezas e erros, e por conseguinte eu não deva descobri-los, senão com a mais cautelosa indulgência; mas com isso minha exposição, através de evasivas, se tornaria fraca e desbotada ... por isso, nesta polêmica aqui travada contra Kant, tenho em vista tão somente as suas falhas e fraquezas; posto-me com hostilidade diante delas, conduzindo uma guerra impiedosa de exterminação, tendo sempre o cuidado de não os encobrir indulgentemente, mas antes de os pôr na luz mais clara, para assim tanto mais seguramente os aniquilar.

<sup>34</sup> Tanto Kant quanto Schopenhauer seguem a tendência da filosofia moderna inaugurada por Descartes de considerar a moral a disciplina mais importante da filosofia. Descartes, em sua “árvore do conhecimento”, afirma ser a metafísica a raiz cujos galhos são as ciências e a copa a moral. Seu desejo de construir uma “moral definitiva” é levado adiante por Kant e Schopenhauer, caracterizando os esforços de ambos os filósofos no



Contudo, opondo-se à fundamentação *a priori* da moralidade oferecida por Kant, dada as insuficiências de sua “demonstração transcendental”<sup>35</sup>, Schopenhauer afirmará que em “filosofia prática” o que pesa na balança já não são os conceitos sem vida, mas a parte interior” do homem, “a própria essência do homem, o demônio. Seguindo a definição de filosofia fornecida por Platão<sup>36</sup>, Schopenhauer afirma que o importante para uma filosofia moral não é estabelecer um princípio supremo da moralidade que moveria uma vontade pura, mas dar conta do demônio que o conduz, e não contra a sua vontade. Trata-se de oferecer uma explicação sobre o “demônio de sua escolha”, ainda que seja, para falar com Kant, o seu caráter inteligível. Importa saber, portanto, o que move a vontade individual do homem pensado como fenômeno, pois nesta instância tudo é condicionado e, portanto, também sua vontade, não fazendo sentido prescrever leis à vontade. Daí o caráter descritivo e não-prescritivo de sua moral.

Para Schopenhauer (MVR, §53), a natureza e o propósito de uma filosofia moral estão longe de ser aquele alimentado por Kant na sua FMC e que, portanto, a uma filosofia moral “fazer prescrições não é o que lhe convêm”, isso por que, “a filosofia nunca sai da teoria: a sua essência é manter, perante todo objeto que a ela se oferece, o papel do simples espectador, do investigador”.

Lefranc (2005, p.19-28) acerta ao afirmar que o pensamento de Schopenhauer é expressão de um “pensamento único” que dá inteligibilidade a toda a obra, de forma a confirmar a afirmação do filósofo de que os quatro livros foram apresentados de maneira isolada e separados apenas para fins de comunicação e inteligibilidade entre autor e leitor, mas que tal divisão não persiste em seu pensamento único, que é resumido no pensamento da Vontade. Schopenhauer procura mostrar que o mundo como Vontade tanto quanto o mundo como Representação são uma única e mesma coisa, isto é, seu “pensamento único” e,

---

sentido de estabelecerem um fundamento último para a moral, embora, para Nietzsche, ambos também tivessem fracassado.

<sup>35</sup> Manfredo Oliveira (1997, p. 24-30) comenta que “o novo tipo de demonstração transcendental” articulado por Kant se mostrou facilmente criticável, na medida em que não consegue escapar ao Trilema de Münchhausen. Comentando a objeção de Kuhlmann, afirma que Kant “não foi capaz de distinguir entre uma fundamentação *dedutiva* e uma demonstração propriamente *reflexiva*. O cerne da demonstração transcendental é o raciocínio do *modus ponens*: senão *x* (a validade objetiva das categorias), então também não *y* (a dificilmente questionável possibilidade da experiência)”. O problema é que Kant admite em seus procedimentos pressupostos não-demonstrados, caindo numa “circularidade que enfraquece enormemente o procedimento de demonstração”. A concepção de fundamentação em Kant permanece a dedutiva, cujo problema central desde Aristóteles é o do regresso infinito. É justamente este problema que Schopenhauer identifica, afirmando que Kant acaba por fazer uma petição de princípio para não cair no regresso *ad infinitum*.

<sup>36</sup> Schopenhauer (MVR, §15) comenta que “a capacidade para a filosofia consiste justamente naquilo apontado por Platão, isto é, o conhecimento do uno no múltiplo e do múltiplo no uno. Em conseqüência, a filosofia será uma soma de juízos bastante universais, cujo fundamento de conhecimento é imediatamente o mundo mesmo em sua completude, sem nada excluir; portanto, tudo o que se encontra na consciência humana.

levando-se em consideração que “a realidade empírica é intelectual: é um fazer efeito, *wirken*, do sujeito que a representa”, como esclarece Barboza (2003, p. 27), “por conseguinte, pode-se mais acertadamente denominá-la efetividade, *Wirklichkeit*. O mundo é uma ‘conclusão do entendimento’: é o aspecto crítico-idealista da filosofia schopenhaueriana”.

O procedimento adotado por Schopenhauer para tornar comunicável seu “pensamento único” não deve ser confundido com um “sistema de ideias” comum na filosofia desde Kant a Hegel, exemplifica. Para tanto, é preciso ter em mente a distinção entre o sistema único e o sistema de pensamento. No caso do sistema de pensamento, de Kant a Hegel a filosofia apresenta uma ordem arquitetônica, caracterizada por Schopenhauer de forma que “cada parte do sistema deve suportar outra, sem que a recíproca seja verdadeira; a pedra de base suporta todo o resto sem que o resto a suporte, e o vértice é suportado sem nada suportar por seu turno” (LEFRANC, 2008, p. 21). Para Schopenhauer, tal raciocínio procede de forma que, aquilo que funda todo o edifício teórico não é ele mesmo fundado por nada, recaindo no que Schopenhauer considera o erro mais comum dos filósofos, a cosmogonia. Sua recusa a tal demonstração se dá devido à petição de princípio.

Para Schopenhauer, tal pretensão revela-se de maneira exemplar no desejo de Kant em constituir “uma doutrina transcendental do método” que deve ser entendida como “a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Neste propósito, teremos que nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitetônica* e, finalmente, de uma história da razão pura” (CRP, A708, B736). Mais ainda, Lefranc (2008, p. 24) comenta que para Schopenhauer “toda a filosofia, constituída por e em uma progressão dialética, ou de modo mais geral ainda conforme o modelo de um saber que se pretende científico” pode ser enquadrado nesse esquema arquitetônico. Sua objeção a tal procedimento se dá por que considera que “aquele que só é capaz de descobrir as relações das representações, isto é, ligar as razões e as conseqüências, este pode vir a ser um grande erudito, mas não um filósofo”.

Para Lefranc (2008, p.20), Schopenhauer considera indispensável lhe contrapor o sistema único, “que é apenas uma série de pontos de vista sobre um mesmo pensamento. Ao contrário do sistema de pensamento, quando se trata de um pensamento uno, por mais simples que seja, deve oferecer-se com a mais perfeita unidade. Essa unidade se difrata necessariamente em certa ordem de exposição [...] metafísica, ética, estética”. Mas o filósofo (2008, p.20) chama a atenção para o fato de que, embora seja apresentado nessa ordem, “aquilo que se denominou metafísica, o que recebeu o nome de ética, o que se chamou de

estética e, na verdade, é necessário que seja tudo isto ao mesmo tempo, se é o que afirmei que ele era”<sup>37</sup>.

Assim, a ordem seguida no MVR é apenas uma ordem de exposição, sendo necessário advertir que “nenhuma necessidade de sistema impõe que a última parte se refira à ética e à abolição da vontade, como o admitiram muitas vezes alguns comentadores”. Desse modo, é preciso ter em conta que o pensamento único de Schopenhauer “está portanto integralmente no centro do livro único de Schopenhauer, MVR, livro único por que todos os outros livros seus são como que introduções a ele” (LEFRANC, 2008, p.25). Assim, a quarta parte do MVR, embora seja considerada a mais importante, ela só é plenamente elucidada em função das outras três e, em última análise, à compreensão da sua metafísica da Vontade.

Embora a filosofia de Schopenhauer também possa ser considerada idealista, é preciso ter em conta que, enquanto o “sistema hegeliano pretendia abolir toda diferença da forma e da matéria” para Schopenhauer “o conhecimento filosófico, ao contrário, repousa e tem o seu fim em si mesmo: é a ideia platônica que se obtém por uma contemplação clara, objetiva e ingênua” (LEFRANC, 2008, p. 24). Daí se dizer que o pensamento único está integralmente no centro do livro, embora apresentado em quatro Livros, que guardam estreita dependência entre si, na medida em que são quatro “diferentes lados desse pensamento único a ser comunicado [...] quatro pontos de vista de um pensamento único” (SCHOPENHAUER, MVR, prefácio à primeira edição).

Lefranc (2008, p. 24) considera indispensável insistir que esta “estreita dependência” é exatamente o que “exprime a unidade orgânica do sistema, mas não é o resultado de uma progressão lógica ou dialética” e por essa razão “a ordem seguida em *O mundo...* da sucessão dos quatro pontos principais é apenas uma ordem de exposição”, mas que todas elas se referem a um mesmo tema. Por isso também não se pode afirmar que a última parte que se refere à ética e à abolição da vontade é fruto de uma necessidade de sistema que lhe impõe tal ordem.

A consequência desse “pensamento único” é que, como a ideia platônica, “um pensamento que adquire toda a sua verdade do fato de ser *uno*, por mais simples que seja [...] escapa ao devir” e por isso mesmo “está à mercê do absurdo da história, uma história que de maneira alguma pode explicá-lo”. Assim, sua inatualidade, como a “ideia platônica”, não se deixa reduzir (LEFRANC, 2008, p. 24).

---

<sup>37</sup> O MVR tem dois tomos. No segundo tomo Schopenhauer pretende ter fornecido os complementos às teses elaboradas no primeiro tomo. Não entraremos no debate se ele apenas complementa ou se resolve, modifica ou introduz novas teses, por extravasar os limites desta pesquisa.

Dessas primeiras considerações, pode-se perguntar: não sendo prescritiva sua filosofia moral, seria então normativa? Em que medida Schopenhauer (MVR, §53) pode afirmar que à filosofia moral não convém “atuar sobre a conduta dos homens, dirigi-los, modelar os caracteres”? Não obstante admitir ser a reflexão sobre a prática da vida a parte mais importante de sua filosofia, o que dizer de tal pensamento que afirma que “bem loucos seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos e nobres, santos”, e ainda que a “virtude não se aprende”, porquanto é um mero instrumento e que por isso, “resta saber manejá-lo”? Se a uma filosofia moral não convém apresentar prescrições para uma vontade livre, objetivo alimentado pela filosofia moral de Kant, então o que lhe convém?<sup>38</sup>

Tendo em vista que, segundo Schopenhauer (MVR, §53) “tudo o que a filosofia pode é esclarecer, explicar seu objeto”, entende-se o porquê advertir o leitor que “não se deve esperar, é claro, encontrar neste livro de ética prescrições, uma teoria dos deveres”, embora seja um “livro de ética” e, portanto, da “prática dá vida”. Adverte ainda o leitor que encontrará “muito menos ainda um princípio universal de moral, uma espécie de receita universal para a produção de toda espécie de virtudes” como aquele defendido por Kant:

com a ideia da liberdade está inseparavelmente unido o conceito de autonomia, com este está unido *o princípio universal da moralidade*, que idealmente serve de fundamento a todas as ações dos seres racionais, da mesma maneira que a lei da natureza serve de fundamento a todos os fenômenos (FMC 2009, p. 43).

Para Schopenhauer é exatamente nesta ideia de liberdade que serve idealmente de fundamento a todas as ações dos seres racionais onde reside o problema da fundamentação transcendental de Kant, na medida em que desta ideia de liberdade, situada no âmbito inteligível, o filósofo de Dantzig não vê como mover a vontade individual do homem particular situado no âmbito fenomênico. É por considerá-la heterônoma que irá se recusar a aceitar a fundamentação *a priori* proposta por Kant procurando ele mesmo desenvolver um fundamento mais seguro à moral. Teria Schopenhauer com este objetivo alcançado o caminho seguro da ciência?

---

<sup>38</sup> Vale lembrar que para Kant a correlação entre vontade e lei moral é denominada como “boa vontade”, condição indispensável para a “santidade”.

### 2.2.1 O problema metafísico da liberdade

Também em Schopenhauer, assim como para Kant, o problema da necessidade e liberdade se põe de maneira irrecusável, “como uma resposta a partir da problemática levantada pelo novo tipo de saber, que emergiu no Ocidente, o da *ciência*. Como horizonte de fundo se põe a afirmação da razão humana em sua autonomia, autodeterminação”. Desde Descartes, a filosofia moderna se vê confrontada com este novo tipo de saber que se libertava das injunções da autoridade, sobretudo da teologia, caracterizando-se cada vez mais como “um saber que determina seu caminho a partir unicamente de si mesmo, um saber, cuja validade depende exclusivamente das regras estabelecidas e não mais de tradições e instituições a ele estranhas” (OLIVEIRA, 1997, p.24-30). Jullien (2001, p.56) comenta que, para Schopenhauer, um dos méritos de Kant foi justamente o de ter arruinado definitivamente a antiga teologia especulativa (pela crítica da razão pura, e portanto de ter podido colocar o problema do fundamento da moral). É neste contexto que se pode situar a problemática da liberdade e da necessidade.

O problema da liberdade é pensado por Schopenhauer em oposição à solução oferecida por Kant, que entendeu que o papel da filosofia moral era o de estabelecer um princípio universal da moralidade de forma que se pudesse determinar o valor moral da ação. Mas por que razão Schopenhauer recusa a solução apriorística de Kant?

Para Schopenhauer (MVR, §53), Kant, ao formular em sua filosofia moral as expressões de “dever absoluto” e “lei de liberdade” incorre em contradição, o que não é adequado a uma época esclarecida, embora talvez tais coisas sejam “boas” “quando se fala às crianças”, mas às “pessoas que vivem numa época de civilização, de razão, de maturidade, e que são do seu tempo, não!”.

Schopenhauer (MVR, §53) procura mostrar que tal noção de “lei de liberdade” é uma contradição e que, portanto, não pode servir de fundamento à moralidade, uma vez que, além de ser uma “expressão contraditória”, é ela formulada aquém da experiência sensível e, portanto, não poderia mover a vontade empírica do homem. Daí considerar tal fundamentação um absurdo. Para ele, “chamar à Vontade livre, para em seguida lhe impor leis, leis segundo as quais tem de querer; ‘Tem de querer!’ é o mesmo que dizer: ferro de madeira!”. Ao contrário da filosofia moral kantiana que propõe leis à vontade livre Schopenhauer irá, “prossequindo o nosso pensamento” e, portanto, às conclusões alcançadas nos três primeiros Livros do MVR, que “a vontade não é apenas livre: ela é onipotente” e, portanto, não podendo estar sujeita a nenhuma lei. Quanto a esta vontade livre e onipotente o filósofo afirma que:

o que sai dela não são apenas os seus atos, é o seu mundo; atos e mundo são apenas o procedimento que ela usa para chegar a conhecer-se; ela determina-se e determinados aos dois ao mesmo tempo, visto que fora dela não há nada, e eles não são nada de diferente dela (SCHOPENHAUER, SFM, §53).

Após tal exposição acerca do que entende por vontade livre, entendida como “autodeterminação”, Schopenhauer (MVR §53) considera ter resolvido o clássico problema da necessidade e liberdade, uma vez que sua concepção de vontade é o único modo “que ela pode ser autônoma, no sentido pleno da palavra; em qualquer outra hipótese, ela é apenas heterônoma”.

Com sua concepção de vontade livre e onipotente Schopenhauer (MVR, §53) pretende suplantar o fundamento transcendental alcançado de maneira puramente *a priori* de Kant e propor em seu lugar uma fundamentação imanente para a moral que tem como tarefa expor e explicar o que move a vontade. Por isso asseverar que “a nossa filosofia permanecerá, pois, como fez até aqui, no *imanente*”, porquanto uma fundamentação que não provém da experiência não pode, por conseguinte, pretender mover a vontade da “pessoa moral”.

O objetivo da sua filosofia moral é o de apreender a conduta do homem através daquilo que tal conduta é a manifestação viva, isto é, da vontade mesma que se manifesta no homem e, portanto, na sua vontade empírica. É a partir de tal apreensão que se pode saber sobre tal vontade, sua afirmação ou negação. Disso resulta que

todo esforço da nossa filosofia deve aspirar a apreender a conduta do homem, as máximas tão diversas, tão opostas mesmo entre si, de que esta conduta é a manifestação viva, a explicá-la e esclarecê-la até o fundo (SCHOPENHAUER, MVR, §53).

Tal conduta moral é extraída da parte da sua filosofia como metafísica da Vontade, na medida em que esta tem como tarefa “traduzir a essência do universo em conceitos abstratos, universais e claros [...] eis tudo o que a filosofia deve fazer” (SCHOPENHAUER, MVR, §68).

### 2.2.2 O fundamento metafísico na vontade

Em *Sobre o Fundamento da Moral*, obra dedicada a apresentar seu projeto de fundamentação da moral, construído a partir da “Crítica ao fundamento dado à moral por Kant”, capítulo este que ocupa uma parte significativa da obra, Schopenhauer analisa minuciosamente os principais pontos em que se alicerça a FMC de Kant, de forma a poder

dirigir-lhe a crítica e, em seguida, propor seu projeto de fundamentação metafísica na Vontade.

Tal obra nasce do concurso proposto pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, que propôs a seguinte questão:

quer a sociedade que se reflita e se trate cuidadosamente da seguinte questão: A fonte e o fundamento da moralidade da filosofia moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? (SCHOPENHAUER, SFM, p.4).

Schopenhauer (SFM, §16), responderá a esta questão afirmando que a “única virtude autêntica”, que merece o título de conduta moral, é a compaixão, porquanto é o sentimento mais comum que move não apenas os seres humanos, mas todo ser vivo<sup>39</sup>. No capítulo de SFM dedicado ao “estabelecimento e prova da única motivação moral genuína”, o filósofo define compaixão como “a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste o bem estar”.

Quanto às fontes das ações humanas, afirma haver, em suma, “apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis” (SFM, §16), a saber:

- a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) maldade, que quer o mal alheio (chaga até a mais extrema crueldade);
- c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chaga até a nobreza moral e a generosidade).

Segundo sua explicação dos móveis da conduta humana, salienta que “toda ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações”. Embora Schopenhauer aponte três fontes motivadoras da ação humana, só uma delas possui valor moral, que é a compaixão.

Destas considerações, depreendem-se duas características da moral de Schopenhauer. Seu caráter não eudaimonista, na medida em que a felicidade é pensada de

---

<sup>39</sup> Para Schopenhauer aquele que chega ao conhecimento da coisa-em-si, “conhece o todo, apreende seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos de Vontade, e exatamente desta forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente” (MVR, §55). É diante de tal terror que este indivíduo é levado à negação da vontade de viver e/ou do egoísmo e da maldade, sendo impelido a agir compassivamente.

maneira negativa, enquanto “supressão deste sofrimento”<sup>40</sup>. A razão disto, explica Schopenhauer, é que “a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o *positivo, aquilo que é sentido imediatamente*” (MVR, §16). Ao contrário, “a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, consiste tão só no fato de uma carência ser suprimida”<sup>41</sup> momentaneamente, dirá Schopenhauer, pois “a vida oscila, como um pêndulo, da direita para a esquerda, do sofrimento para o aborrecimento: estes são os dois elementos de que ela é feita, em suma” (MVR, §57)<sup>42</sup>.

A segunda característica é que esta conduta moral não é racional, como em Kant, no sentido de ser a completa correlação entre a vontade pura (razão pura prática) e a lei moral (imperativo categórico)<sup>43</sup>. Por isso, ao se referir à compaixão, afirmar que “somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum”<sup>44</sup>. Por isso considera necessário “contradizer Kant: ele apenas quer reconhecer como verdadeira bondade e virtude aquelas que nascem do pensamento abstrato, e, mais exatamente, dos conceitos de dever e do imperativo categórico” (MVR, §68). Schopenhauer polemiza que por tal abstração do pensamento kantiano, sobretudo por não considerar a “caridade” - que é, “pela sua própria natureza, piedade” -, “uma virtude”. Para Schopenhauer, ao contrário, é justamente a piedade que sentimos por um ser fraco, o que caracteriza uma ação como moral.

Opondo-se à fundamentação transcendental da moral proposta por Kant, Schopenhauer afirmará (SFM, §4) que o “[primeiro passo em falso de Kant]” está no seu conceito de ética, segundo o qual “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*”, por

<sup>40</sup> “Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, nunca positiva. Não se trata de um contentamento que nos chega originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, ou seja, a carência, é a condição prévia de todo prazer” (MVR, §56).

<sup>41</sup> Desse “esclarecimento”, “explicação” e recondução à sua razão última é que Schopenhauer irá elaborar sua filosofia moral. Dado que as ações são impelidas por um desses três móveis, sendo, portanto, posteriores ao ato racional, não há como justificar uma ética prescritiva.

<sup>42</sup> Ainda no mesmo parágrafo apresenta as razões de ser do homem experimentar a vida como um pêndulo: “a verdade revela-se a si mesma num corpo vivo [...] e o que dá vigor a esta lei é que este corpo é simplesmente a própria vontade de viver, encarnada. Eis por que o homem, a mais perfeita das formas objetivas dessa vontade, e como consequência, de todos os seres o mais assediado por necessidades: ele é inteiramente apenas vontade, esforço”.

<sup>43</sup> No Prefácio de Alain Roger ao “Sobre o Fundamento da Moral”, o autor comenta que, Schopenhauer, ao estender a “vontade livre” “a todo fenômeno em geral o que Kant dizia unicamente do fenômeno humano”, “ele rompe brutalmente com a tradição cartesiana e, mais geralmente, racional”. Isso por que “a Vontade não é mais simples atributo ou “função” do pensamento. Separa-se dele, sem com isso cair na extensão, e “essa separação em duas componentes heterogêneas é, para a filosofia, o que foi para a química a análise da água (SFM, prefácio, p.22).

<sup>44</sup> MVR, §16. A “participação totalmente imediata” de que fala Schopenhauer, tem em vista o corpo como caminho de acesso ao mundo como Vontade e não apenas a mente do sujeito.



se tratar de uma “*petitio principii*” [petição de princípio], Schopenhauer acusará Kant de, no prefácio da FMC, admitir, “antes de qualquer investigação, que existem leis morais puras; depois, tal suposição continua firme e é a mais profunda fundamentação de todo o sistema”. Ora, o injustificado na postura kantiana é propor como fundamento “o conceito de *lei moral* como dado e indubitável e existente” sem qualquer justificação prévia. O mesmo acontece, segundo Schopenhauer, com o conceito “de *dever*, ao qual foi dada entrada na ética como se este pertencesse a ela, sem prova posterior que o sustentasse”.

É por esta razão que Schopenhauer julga necessário “fazer um protesto”, pois este conceito, “une-se a seus afins, portanto ao de *lei, mandamento, dever* e outros que tais e, tomado neste sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estanho na filosofia, até que apresente um reconhecimento válido”. Qual seria este conceito “válido”, próprio de uma fundamentação filosófica e não teológica? Schopenhauer responderá que este conceito deve “partir da essência da natureza ou do mundo objetivo” (MVR, §16).

Daí a relação entre a metafísica da Vontade e da filosofia moral de Schopenhauer. Tal relação permite esclarecer o porquê a filosofia moral para Schopenhauer não deve ser prescritiva, mas tão somente descritiva. Schopenhauer (MVR, §16) salienta que “nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que *ordena*”. Tendo em vista tal diagnóstico, pode-se entender o porquê considerar que “também a moral filosófica apresentou-se na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres, com total inocência e sem ter ideia de que esta fosse sua forma própria e natural”.

Schopenhauer (MVR, §16) considera que o problema da fundamentação metafísica dos costumes é considerar as “ações humanas como sendo metafísica, quer dizer, estendendo-se além da existência fenomênica e repousando na eternidade”. Tal definição de metafísica é atribuída a Kant, o que o levou a situar a liberdade no âmbito inteligível, significando, para “além da experiência”<sup>45</sup>.

É dessa crítica que surge a noção de corpo em Schopenhauer como o caminho de acesso para desvendar o enigma do mundo e, conseqüentemente, do móvel da conduta humana. Também a noção de corpo obedece à distinção entre o mundo como Representação e Vontade. No primeiro caso o corpo é tido como objeto da experiência. No segundo, o corpo é

---

<sup>45</sup> Embora a filosofia de Schopenhauer, seguindo a célebre distinção entre fenômeno e coisa-em-si, também se caracterize como idealista, Barboza esclarece uma importante distinção entre o que se poderia denominar como “idealismo transcendental”, em Kant, e o “idealismo fisiológico” em Schopenhauer, pois para este, o mundo como representação é alcançado pela faculdade do entendimento, isto é, resultado do trabalho realizado pelo “cérebro”, tal como no exemplo do trabalho realizado pelo escultor e não como algo “dado” (BARBOZA, 1997, p.36).

entendido como “subjetividade volitiva”, isto é, é pensado a partir do mundo como Vontade e, portanto, como partícipe desta realidade. Neste sentido, o corpo é uma manifestação da Vontade. Todo ato corporal é produto do querer, da vontade. Por isso Schopenhauer (MVR, p. 156) poder dizer que “a ação do corpo nada mais é senão o ato de Vontade objetivada, isto é, que apareceu na intuição”.

Por um lado, explica Schopenhauer (MVR, p. 157) , “este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como outra qualquer, um objeto entre objetos”. Por outro, não fosse uma consideração do corpo como objeto imediato, como reflexo da vontade objetivada, seus “movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto às mudanças de todos os outros objetos intuitivos”. Daí a necessidade de se considerar o corpo de um modo inteiramente diferente daquele que o entende apenas como um objeto dentre os demais, apenas como representação. Enquanto que no primeiro caso há um conhecimento mediato do corpo, no segundo, Schopenhauer salienta que é possível ter acesso a um conhecimento imediato do corpo como vontade objetivada, que é justamente através dos seus movimentos e ações. Quanto a esta percepção imediata do corpo, Schopenhauer (2001, p.160) afirma que se trata de um “conhecimento de ordem inteiramente outra”, que

pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade.

Não fosse esta forma imediata de percepção do corpo como vontade a ação seria vista como resultado de “motivos dados com a constância de uma lei natural [...] e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda” (SCHOPENHAUER, 2001, p.160). Contudo, Schopenhauer discorda (2001, p.160) dessa maneira de se considerar a ação humana. Para ele, a correta intelecção é dada pela “palavra” “vontade”, chave do enigma que é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Esta palavra, e tão-somente esta, “fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos”.

É através deste conhecimento capaz de olhar através do *véu de maya*, do princípio de individuação em que o indivíduo é encerrado no mundo fenomênico, que o sujeito do conhecimento pode conhecer a verdadeira essência das coisas e a partir dela elaborar sua

filosofia moral entendida como uma explicação dos diferentes modos de agir, reconduzidos à sua razão última. Considera que tal explicação não é tão fácil de alcançar apenas pela via psicológica. Segundo suas investigações (SFM, §16), “só metafisicamente é que ela pode dar bom resultado e, no último caso, tentarei dar uma tal explicação metafísica”.

Ainda no mesmo parágrafo de SFM, onde Schopenhauer se propõe ao estabelecimento e prova da única motivação moral genuína, após ter explicado as duas primeiras motivações (egoísmo e maldade) das ações humanas que levam à afirmação do querer viver e que, portanto, não possuem valor moral, o filósofo “procede à derivação das ações de valor moral genuíno”, qual seja, a compaixão, cujo “principal princípio da ética a regra: *“Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!”* [não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]”<sup>46</sup>.

Eis o que Schopenhauer (SFM, §16) considera como o fundamento da moral, “esclarecido, explicado e reconduzido a sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral”. Qual o caminho seguido por Schopenhauer para o estabelecimento do fundamento da moral? Ao contrário de Kant que buscou a via *a priori* na sua FMC, Schopenhauer afirma ter seguido o “caminho empírico” na “descoberta do fundamento da ética”, designado como aquele que é capaz de “investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral - que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva”.

A compaixão, “única ação que possui valor moral genuíno”, entendida “como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro” é vista como uma negação da vontade de viver. Enquanto o egoísmo e a maldade são características da vontade afirmativa da vida, a compaixão, ao contrário, manifesta-se como uma negação da vontade de viver, pois há um enfraquecimento desta vontade na medida em que o sujeito ético se põe no sofrimento do outro. Sua filosofia moral, podendo ser entendida também como “ética da compaixão”, afirma que “*somente esta finalidade* imprime numa ação o selo de *valor moral*, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento *de um outro*”.

---

<sup>46</sup> SFM, §6 e §16. No parágrafo sexto Schopenhauer distingue “princípio” de “fundamento” da moral. “*Princípio* ou a *proposição fundamental* mais elevada de uma ética é a expressão mais concisa para o modo de agir que ela prescreve, ou, se ele não tiver uma forma imperativa, para o modo de agir ao qual ela propriamente reconhece valor moral. É, assim, o guia delas para a virtude em geral, expressa por *uma* proposição, portanto o “*hó, tí*” [que] da virtude. O *fundamento* de uma ética é, em contrapartida, o “*dióti*” [porque] da virtude, a *razão* daquela obrigação, recomendação ou louvor, seja ele buscado na natureza humana, seja nas relações do mundo exterior ou ainda em qualquer outro lugar”.

Por isso Schopenhauer afirmar (MVR, §54) que, quanto à sua filosofia moral, cabe “expor a afirmação e a negação [da vontade] à luz da razão é o único fim que me posso propor; quanto a impor uma ou outra facção, ou a aconselhá-la, seria coisa tola e aliás inútil”<sup>47</sup>, já que “a vontade é em si a única realidade, puramente livre, que se determina a ela mesma; para ela, não existe lei”.

### 2.2.3 A relação entre metafísica e moral

Em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer tem como objetivo responder a questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague sobre qual seria o “fundamento objetivamente verdadeiro da moral”<sup>48</sup>, a ser elaborada com fins apenas teóricos e não práticos, de forma que a “exposição do último fundamento de toda ação moralmente boa” seja puramente filosófica, isto é, livre de qualquer interferência seja dos “princípios positivos” das ciências, seja das prescrições “dogmáticas” oferecidas pela religião. Tal tarefa, por si só, mostra-se de grande dificuldade, pois, como reconhece o filósofo (SFM §1), “não é qualquer um que consegue diferenciar claramente o interesse puramente teórico, mesmo o da alheia investigação pura prático-moral sobre a verdade objetiva, da investida febril das santas convicções do coração”.

Tal questão proposta Sociedade Real traz consigo outra dificuldade, na medida em que exige: “que o fundamento da ética seja exposto separadamente e por si só [...] fora portanto da sua conexão com o sistema de qualquer filosofia que seja, quer dizer, da metafísica propriamente dita” (SFM §1). Considera que tal exigência não apenas tornará o trabalho mais árduo, mas também o deixará incompleto, isso por que, segundo Schopenhauer, “as trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina” (SFM §1). Concorda também com o projeto de fundamentação da moral proposto por Kant quando este diz: “a metafísica deve preceder, e, sem ela, não pode haver nenhuma filosofia moral” (SFM §1).

Tal dificuldade se dá na medida em que, não podendo apoiar-se em princípios positivos nem tampouco ter sua base nos dogmas da religião, a filosofia, ao pretender oferecer

---

<sup>47</sup>

<sup>48</sup> Schopenhauer ressalta que o mote de seu escrito concorrente a prêmio: *Sobre o Fundamento da Moral*, proposto pela Sociedade Real é: “*Pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil*”. Para ele, “em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral. Mas sua fundamentação andou sempre de mal a pior” (SFM, introdução, §2, p.12).

“qualquer que seja seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica” (SFM §1). De acordo com tal afirmação, pode-se perguntar: como Schopenhauer justifica tal necessidade?

Tal necessidade pode ser entendida a partir da filiação de Schopenhauer a um modelo de filosofia que remonta ao idealismo platônico, uma vez que concorda com Platão quando este afirma que só se pode conhecer a alma humana aquele que conhecer, primeiro, a essência íntima de todas as coisas. “Por isso diz Platão acertadamente” – afirma Schopenhauer - “Estimas ser possível conhecer a natureza da alma, sem conhecer suficientemente toda a natureza?” (SFM §1).

A conexão entre metafísica e moral se dá na medida em que cabe àquela elucidar a essência íntima do mundo. Ora, se o fundamento da moral deve ter por base uma metafísica, cabe perguntar: o que Schopenhauer entende por metafísica? Metafísica é “explicação do mundo e da existência em geral [...] a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna do todo das coisas” (SFM §1). Assim, tendo em vista que o objetivo é investigar a possibilidade de um fundamento objetivamente verdadeiro da moral, e que o mesmo só pode apoiar-se numa metafísica que elucide a essência íntima do todo das coisas, então tal elucidação deve poder explicar o agir humano em geral e também ser capaz de explicar e esclarecer qual o fundamento último da ação moralmente boa.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a relação entre metafísica e moral ou, mais exatamente, a fundamentação metafísica da moral se dá na medida em que

a essência interna do todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do agir humano, em todo caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral (SFM §1).

Vale ressaltar que após apresentar o mote que o levou a propor uma fundamentação da moral distinta da oferecida por Kant: “pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil”, Schopenhauer assinará tal escrito seguido da seguinte proposição: “sobre a vontade na natureza”, referindo-se à sua “metafísica da Vontade”, apresentada anos antes no MVR, base para o fundamento que será apresentado nesta obra, SFM, de forma *analítica*, contrária, como o próprio filósofo reconhece, à natureza de uma filosofia moral que pretende estabelecer um “último fundamento para a ação moralmente boa”, que deveria proceder de maneira *sintética*<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Sobre tal dificuldade, Schopenhauer ressalta que: “A partir de uma metafísica dada e admitida como verdadeira atingir-se-ia o fundamento da ética pelo caminho *sintético*; assim, este seria construído a partir de baixo, e, conseqüentemente, a ética apresentar-se-ia apoiada firmemente. Em contrapartida, com a separação,

Opondo-se à fundamentação transcendental kantiana por ser “uma mera proposição abstrata que paira livre no ar, sem apoio no mundo real” (SFM §1), Schopenhauer afirma que tal fundamento “tem de ser algum fato existente, ou no mundo real, ou na consciência humana” e que, dado que tal fato pode ser ainda um fenômeno, isso pode “solicitar, como todo fenômeno do mundo, maiores explicações que, então, serão exigidas da metafísica” (SFM §1). Qual a solução encontrada por Schopenhauer diante de tal impasse?

Quanto ao caminho a ser percorrido no estabelecimento do fundamento da moral, Schopenhauer afirma que, caso pudesse partir de “uma metafísica dada e admitida como verdadeira”, poder-se-ia então atingir “o fundamento da ética pelo caminho *sintético*” que, conforme sua própria natureza construiria tal fundamento a partir de baixo, estabelecendo um solo seguro para a ética que “apresentar-se-ia apoiada firmemente”. Contudo, uma vez que tal conexão entre metafísica e ética não é admitida pela Sociedade Real, “nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência”, consola-se Schopenhauer (SFM §1).

Qual o problema deste tipo de demonstração? Schopenhauer responde que “com isso toda explicação permanece meramente *psicológica*”, isto é, através desta ciência particular não se poderia alcançar a necessidade e objetividade para o fundamento da moral. Isso por que, ainda que pela via *analítica* se possa chegar “à última raiz na mente do ser humano”, entendida como um “fato fundamental” e “fenômeno originário”, se a ela não for ligada nenhuma metafísica, certamente este “fenômeno ético poderia ser de novo fundamentado, ao passo que, tratando-se antes de metafísica, seria possível, partindo dela e procedendo sinteticamente, derivar a ética” (SFM §1)<sup>50</sup>. No entanto, Schopenhauer ressalta (SFM, apêndice, p.214) que proceder desta maneira extravasaria os limites impostos pela Sociedade Real que exige que o fundamento seja apresentado em separado de qualquer sistema filosófico e metafísica<sup>51</sup>.

---

posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento *analítico*, que parte dos fatos, quer da experiência externa, quer da consciência” (SFM §1).

<sup>50</sup> Além desses limites próprios ao conhecimento científico, Schopenhauer ressalta ainda que sua recusa em fazer uso da psicologia no estabelecimento do fundamento da moral reside no fato de a psicologia racional pressupor que o homem seja formado por duas substâncias distintas, alma e corpo.

<sup>51</sup> O recurso à metafísica na tentativa de estabelecer o fundamento da moral rendeu-lhe, segundo o julgamento da Sociedade Real que propôs o concurso, a recusa do prêmio, mesmo tendo sido a única proposta concorrente: “Não a podemos julgar como digna de prêmio. Pois ele omitiu o que acima de tudo era requerido e acreditou que se lhe pedia para estabelecer um princípio de alguma ética, e, desse modo, a parte de sua dissertação em que expõe o nexos dos princípios de ética, por ele estabelecidos, com a sua metafísica ocupa o lugar de um apêndice, onde ofereceria mais do que teria sido requerido, embora fosse exigida, de todo modo, a discussão do tema em que o nexos da metafísica e da ética seria o principal assunto a ser considerado” (SFM, *apêndice*, p.214).

Tendo tais limitações e dificuldades em vista, Schopenhauer conclui o primeiro parágrafo da introdução afirmando que “das muitas coisas que no agir humano são legais, equitativas e louváveis, apenas uma pequena parte dá-se como tendo surgido de puras motivações morais fundamentais” e, com isso, procurará fundamentar a moral sobre um fundamento “bem exíguo”, a saber: a compaixão, entendida como “única motivação moral genuína” (SFM §16).

No segundo parágrafo, dedicado à “visão geral retrospectiva” das diversas tentativas de fundamentação da moral, Schopenhauer afirma que, se “para o povo, a moral fundamenta-se por meio da teologia, como sendo a vontade manifesta de Deus”, engana-se quem acredita que o mesmo não ocorra com os filósofos. Com raras exceções, afirma que o que se vê são os filósofos “esforçarem-se cuidadosamente para excluir esta forma de fundamentação, ou melhor, para evitá-la, recorrendo de preferência a ela por razões sofisticas”. Contrapondo-se a este recurso pouco probo dos filósofos, que assim procedem ao pretender fundamentar a moral, Schopenhauer se pergunta de onde vem esta contradição que leva tais filósofos a recorrerem a uma fundamentação teológica para a moral? Chega à conclusão que tal fundamentação é buscada na medida em que ninguém se atreveria a contrapor-se “à vontade do Todo-Poderoso onisciente”, uma vez que a não observância dos *mandamentos* divinos acarretaria ao agente um “castigo”.

Ora, para Schopenhauer é flagrante tal estratégia utilizada pelos filósofos na busca de um fundamento teológico para a moral. Para o filósofo, o caso mais exemplar é o de Kant, que “destruiu o fundamento da *teologia especulativa*, até então tido por firmemente válido, e em seguida quis que ela, que tinha sido até aí o suporte de toda ética, fosse inversamente sustentada pela ética para conferir-lhe uma existência apenas ideal”<sup>52</sup>. Ora, em tal fundamentação da ética, “não mais se sabe qual das duas é a carga e qual o apoio, caindo-se por fim num ‘*circulus vitiosus*’”.

Posteriormente, tal confusão e/ou oportunismo por parte dos filósofos em apoiarem seus princípios morais numa fundamentação teológica se dá justamente por causa da influência da filosofia kantiana na filosofia. Além disso, tal confusão também tem por causa o resultado simultâneo dos processos inigualáveis do conjunto das ciências naturais, que com

<sup>52</sup> Convém relativizar a “polêmica” lançada por Schopenhauer contra o caráter teológico de sua moral ou a maneira como Kant considera a teologia. Isso por que, na *Crítica da Razão Pura* (A816–B844) faz uma distinção entre diferentes tipos de teologias: “teologia física”, “teologia transcendental”, etc. Em suas palavras, “A teologia moral é, portanto, apenas de uso imanente, a saber, para cumprirmos o nosso destino neste mundo, adaptando-nos ao sistema de todos os fins, e não para abandonar, com exaltação e temeridade, o fio condutor de uma razão moralmente legisladora da boa conduta da vida, a fim de ligar imediatamente esta maneira de viver à ideia do Ser Supremo, o que daria um uso transcendente, mas que, tal como o da pura especulação, deve perverter e tornar vãos os fins últimos da razão” (CRP, A816–B844).

seus procedimentos justificavam seus conhecimentos de forma tão segura “em vista do que toda a época anterior aparece diante da nossa como sendo a infância”. Ademais, acrescenta Schopenhauer (SFM §2), “graças a familiaridade com a literatura sânscrita, com o Bramanismo e o Budismo, as convicções filosóficas fundamentais dos intelectuais europeus sofreram uma reviravolta”.

Como conseqüência desses eventos histórico-culturais, não só “os fundamentos antigos da ética apodreceram, apesar de ter ficado a confiança de que ela mesma nunca pode afundar”. É dessa condição geral que “surge a convicção de que se tem de lhe dar outros apoios que não mais os até hoje existentes, adequando-os aos conhecimentos avançados da época” (SFM §2). Se, por um lado, Schopenhauer (SFM §2), ao analisar as diferentes tentativas de fundamentações, pode afirmar que “em todos os tempos, pregou-se muita e boa moral”, por outro, “sua fundamentação andou sempre de mal a pior”, seja por que “conclui-se sempre que a vontade do ser humano apenas se dirige para seu próprio bem-estar”, como no caso das éticas eudemonistas, “cuja soma é pensada sob o conceito de *felicidade*”.

De acordo com Schopenhauer (SFM §2), o procedimento adotado pelas éticas eudemonistas tem em vista “demonstrar a felicidade, quer como sendo *idêntica* à virtude, quer como uma *conseqüência* e um efeito dela”. Ademais, tentou-se ainda a partir de princípios objetivos e abstratos, encontrados quer “a posteriori”, quer “*a priori*”, deduzir a ação eticamente boa, mas estes princípios levaram a um ponto de apoio na natureza humana em virtude do qual eles teriam a força de dirigir seu esforço contra sua tendência egoísta<sup>53</sup>.

Tendo em vista este cenário geral em que a ética se encontra, Schopenhauer (SFM §2) passa a dedicar-se “somente à *mais nova* tentativa de fundar a ética, à *kantiana*, uma investigação crítica e por certo bem detalhada”. Por que razão dirige-se à fundamentação da ética kantiana, ignorando qualquer outra tentativa que, nos sessenta anos que os separam, dedicaram-se a tal tarefa? Segundo o filósofo, tal postura diante da demais tentativas se justifica “por que a grande reforma moral de Kant deu a esta ciência uma fundamentação que tinha reais vantagens diante das anteriores e, em parte, porque ainda é a última significativa que aconteceu na ética”. Assim, é por considerar que o fundamento que Kant dá à moral

---

<sup>53</sup> *Idem.* Schopenhauer após esta breve exposição do fracasso encontrado pelas filosofias morais até então em oferecer um fundamento sólido à moral, afirma ser “supérfluo” apresentar em pormenor tais tentativas, uma vez que pressupõe que “as tentativas anteriores de fundamentar a ética são suficientemente conhecidas pela Sociedade Real já que ela mostra, por meio da pergunta de concurso, que também está convencida da insuficiência delas”. Embora considere deprimente que “a ética, ciência que diz respeito diretamente à vida, as coisas não andaram melhor do que para a abstrusa metafísica e a de que ela, desde que Sócrates a fundou, apesar de sempre explorada, ainda procura seus princípios primeiros”.



permanece, “ainda hoje, em geral, vigente e é ensinado correntemente” que seu projeto de fundamentação da moral partirá de uma crítica do projeto de fundamentação kantiano.

Diante do exposto, é preciso ter em conta que, para Schopenhauer, o entendimento do seu projeto de fundamentação depende do conhecimento por parte do leitor da FMC de Kant, “cujo tema é o mesmo que o objeto da nossa pergunta de concurso” proposta pela Sociedade Real. Ao se referir à ética kantiana, Schopenhauer afirma (SFM §2) ser “ela a ética dos últimos sessenta anos que tem que ser removida antes que se tome novo rumo”, pois “já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant”. Em que consiste tal crítica, como Schopenhauer chegou a ela e qual a razão de considerar sua fundamentação não apenas como diametralmente oposta a de Kant como também suficientemente válida à questão proposta pela Sociedade Real?

Tal crítica parte da consideração da noção central da fundamentação da moral proposta por Kant, denominada: “imperativo categórico da razão prática” ou, como “em nossos dias de hoje”, referida com “um título menos pomposo”, o de “lei moral” que, supostamente habita nossa *razão*, como se tal “lei moral” estivesse “realmente inscrita na nossa cabeça”. Schopenhauer então se propõe a retirar da moral o fundamento oferecido pela moral kantiana e declara “francamente” sua intenção “de demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido”. Ciente de que ao criticar tal fundamento da moral oferecido por Kant a própria moral encontrar-se-ia entregue “à total perplexidade”, Schopenhauer então se põe a “expor o princípio moral verdadeiro da natureza humana, fundado em nossa essência e indubitavelmente eficaz”, pois também partilha da convicção de que a própria moral não pode afundar como seus fundamentos afundaram até seu tempo (SFM §2).

Assim, seus próximos passos na realização de tal empreendimento em *Sobre o Fundamento da Moral* se desenvolverão, primeiramente, na parte crítica da obra, denominada “Crítica do fundamento dado à moral por Kant”, parte esta que deve anteceder à parte propriamente propositiva de seu projeto de fundamentação da moral, denominado “Fundação da ética”, exposta logo em seguida àquela.

### 2.2.4 Crítica ao fundamento dado à moral por Kant

Schopenhauer (SFM §3) inicia sua exposição crítica apresentando uma “visão geral” sobre a ética antiga e moderna, ressaltando o grande mérito de Kant em ter libertado a ética do *Eudemonismo*. Afirma ainda que existe um ponto em comum entre a ética dos antigos, entendida como “eudemonista”, e a ética dos modernos, designada como “doutrina da salvação”: “a virtude era só um meio para um fim”. Embora tenha dito que o grande mérito de Kant foi ter libertado a ética do eudemonismo, Schopenhauer retificará sua afirmação, de que tal separação se dá “de modo mais aparente do que efetivo”. Segundo sua avaliação, não só entre os antigos a virtude aparece como um meio para um fim. O mesmo pode ser observado em Kant, embora “ele teria deixado ficar escondido um vínculo restante, escondido entre a virtude e a felicidade na sua doutrina do Soberano Bem”.

Isso implica numa recusa da fundamentação da moral kantiana por não ter sido capaz de livrar a moral do egoísmo, ao contrário do que afirmara Kant. Mais, Kant não só não teria conseguido livrar-se do egoísmo como acabou fundando seu imperativo categórico no egoísmo.

Dedicando sua atenção em especial à FMC de Kant, pois “encontramos neste livro o fundamento, e portanto o essencial de sua ética” e pelo fato de a *Crítica da Razão Prática* conter, no essencial, o mesmo que a *Fundamentação*, Schopenhauer (SFM §3) se põe a investigar o princípio ético apresentado por Kant naquela obra e ressalta se tratar de “algo totalmente independente da experiência e do seu ensinamento, como algo transcendental ou metafísico”. Isso se dá por que Kant considera que o modo de agir humano retira seu significado de algo que “ultrapassa toda possibilidade da experiência” sendo justamente isto “a ponte” que levará ao que o filósofo “chama de mundo inteligível, “mundum noumenon”, o mundo das coisas em si”.

Ao tratar “sobre a forma imperativa da ética de Kant”, Schopenhauer afirmará (SFM §4) que “o primeiro passo em falso” de Kant está na compreensão que este tem acerca da natureza da filosofia moral, segundo a qual, “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*”. Para ele, “isto já é uma “petitio principii” [petição de princípio] decisiva”. Opondo-se a tal conceituação da filosofia moral, afirmará que cabe à filosofia não dar “leis daquilo que *deve acontecer*”, “pois tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é com o que acontece realmente”.

Para Schopenhauer (SFM §4) é a partir de tal esclarecimento que o ético e o filósofo podem chegar ao “*entendimento*” do dado, a partir do qual terão muito a fazer, “muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje”. Assim, sua contraposição à fundamentação kantiana tem por ponto de partida a acima citada “*petitio principii*” kantiana, pois, de acordo com Schopenhauer, Kant admite “no Prefácio referente ao tema, *antes* de qualquer investigação, que existem leis morais puras; depois, tal suposição continua firme e é a mais profunda fundamentação de todo o sistema”.

Sua crítica a tal petição tem como ponto de partida a investigação do conceito de *lei*, uma vez que é a “lei moral” que Kant apresentará como o fundamento da moral. O conceito de lei tem dois significados: *lei* civil, entendida como “uma instituição humana que repousa no arbítrio humano” e um segundo significado metafórico, aplicado à natureza, denominada “leis da natureza”. Estas leis podem ser conhecidas em parte “*a priori*” e em parte “*a posteriori*”. Tem como característica o fato de se manterem sempre constantes. Quanto às “leis da natureza”, Schopenhauer afirma que apenas uma pequena parte dessas pode ser vistas “*a priori*”, “e é isto que constitui o que Kant isolou de modo perspicaz e excelente e reuniu sob o nome de *Metafísica da natureza*”.

Schopenhauer concorda com Kant que existe, de fato, uma lei para a *vontade humana*, uma vez que o homem pertence à natureza humana. Contudo, opondo-se a Kant, afirma que tal lei “não traz consigo uma necessidade “*vel quasi*” (de certa maneira) como o imperativo categórico, mas uma necessidade *efetiva*”. Por certo está polemizando com a ideia de necessidade pensada no âmbito inteligível. Para ele, ao contrário, tal necessidade é “efetiva”, real. Não se trata de um conceito sem vida, puramente abstrato. Tal lei é denominada “*lei da motivação*”, entendida como “uma forma de lei causal, ou seja, a causalidade mediada pelo conhecimento”. Segundo Schopenhauer (SFM §4), “é a única lei demonstrável da vontade humana, à qual esta, *como tal*, está submetida”, o que “significa que a ação só pode dar-se como conseqüência de um motivo eficiente. Esta “lei da motivação” é, como a lei da causalidade em geral, lei da natureza e, “em contrapartida, as leis morais, independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova”, e por isso Kant comete uma petição de princípio.

Schopenhauer (SFM §4) defende que, “para que se possa admitir numa ética científica leis para vontade, tem-se de demonstrá-las e derivá-las segundo toda a existência delas”. Ora, argumenta, uma vez que Kant não realizou a prova da existência de tais leis morais, mas a tomou como existentes independentes da regulação humana, não vê outra

origem para a introdução na ética kantiana “dos conceitos de *lei*, *prescrição*, *dever*, a não ser o Decálogo Mosaico”.

Dessa análise do “conceito de lei moral como dado e indubitável e existente”, bem como posteriormente do “conceito de *dever*”, Schopenhauer chega à seguinte conclusão: uma vez que tais conceitos não atenderam à necessidade de prova e de demonstração da “ética científica”, então “tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia, até o momento em que apresente um reconhecimento válido”. Mas, pode-se perguntar: como deve proceder aquele que pretende validar conceitos numa “ética científica”? Schopenhauer afirmará que tal reconhecimento da validade se dá “a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo”.

Nesse sentido, a recusa por parte de Schopenhauer da fundamentação kantiana da moral se dá justamente por que, por influência da moral kantiana, a filosofia moral moderna “tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica: por isso esta é essencialmente uma moral que *ordena*, uma doutrina da prescrição e dos deveres” (SFM §4), algo estranho à filosofia moral de Schopenhauer a quem convêm explicar o que move a vontade humana.

### 3 PSICOLOGIA MORAL EM NIETZSCHE

#### 3.1 Da trajetória de pensamento ao pensamento do problema

A questão da moral é um dos temas mais recorrentes na recepção crítica de Nietzsche. Abundam, na literatura especializada sobre o autor, diversos trabalhos dedicados à compreensão de sua abordagem no que tange às questões morais, acontecendo, não raro, de divergirem completamente quanto ao estatuto que tal questão assume em seu pensamento<sup>54</sup>. Embora confirmem ora um ora outro argumento acerca de sua centralidade, do ponto de partida adotado e das possíveis soluções oferecidas pelo filósofo, o certo é que a elucidação desta questão se põe de maneira irrecusável como uma das principais questões hermenêuticas a ser devidamente esclarecida, posto que a correta compreensão de sua filosofia dela depende. Isso porque, conforme relata Nietzsche: “o que me ocupou mais profundamente foi o *problema da decadência* – para isso tive razões. ‘Bem’ e ‘Mal’ é apenas uma variante desse problema”<sup>55</sup>.

Levando-se em consideração sua trajetória de pensamento a partir das indicações do próprio Nietzsche em sua autobiografia intelectual e também nos prefácios de suas obras<sup>56</sup>, pode-se afirmar que sua filosofia assume como tarefa travar uma grande guerra contra a moral

<sup>54</sup> A esse respeito, ver “História da [Recepção] Crítica”, de Gianni Vattimo. (VATTIMO, 1990, p.100-121).

<sup>55</sup> CW, prólogo. A respeito do “problema da decadência” ser o ponto de inflexão do pensamento de Nietzsche, para o qual as reflexões sobre o “Bem” e “Mal” dão inestimável contribuição, ver a tese de doutoramento de Sampaio: (SAMPAIO, E. *Por que somos decadentes*: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais: 2009). Na “Introdução”, lê-se: “Pela importância que tal “variante” assume em seu pensamento, uma afirmação que a submete a uma pergunta ainda mais valiosa dá inequívoco testemunho de que este é o ponto de inflexão de sua filosofia. Não há outro operador conceptual tão referido ou que ocupe igual destaque em tantos de seus trabalhos publicados e/ou preparados para publicação”. Talvez a posição de E. Sampaio pudesse ser flexibilizada antepondo-se à mesma o §43 de VP, onde Nietzsche afirma: o “niilismo não é uma causa, mas somente a lógica da *décadence*” [VP, §43] e, por isso, talvez o problema central de Nietzsche não seja a decadência mas sim o niilismo que leva e mantém um estado de degeneração dos impulsos vitais e, portanto, de decadência. Esta passagem, embora presente na polêmica “obra” *A Vontade de Poder*, parece nos indicar que a *décadence* não é o “problema” (algo de solução difícil) a ser enfrentado, uma vez que sua “lógica” é o niilismo, ou seja, é este que alimenta e torna possível a *décadence*. Por tal entendimento, uma vez superado o niilismo, a *décadence* também ter-se-á desaparecido (momentaneamente, dado o caráter dinâmico da vontade de poder, que se caracteriza pela luta ininterrupta de instintos). Tanto é assim que Nietzsche considera a compaixão “um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo o que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... [...] Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* - compaixão é a *prática* do niilismo”. A compaixão intensifica a decadência (estado de degeneração, doença) na medida em que ela é a prática do niilismo, que é a negação da vida e emasculação dos impulsos vitais em favor da conservação “do que está maduro para o desaparecimento” [AC, §7]. A filosofia de Nietzsche, ao travar uma guerra à moral cristã (compaixão) faz ver que tal modo de viver leva, necessariamente, à *décadence*, motivo este de criar para si uma “contra-doutrina” e um “contra-ideal”.

<sup>56</sup> Segundo Karl Löwith (1998 *apud* SAMPAIO, 2009, p. 15), propôs que, quanto a Nietzsche, deve-se tentar compreendê-lo tanto quanto o próprio se compreendeu e que para tais objetivos os prólogos de 1886 e sua autobiografia seriam exemplares, pois demonstram como ele sempre se esforçou por fazer o balanço de seu próprio pensamento” [In: *Nietzsche Hoje?*, p. 158-159] (SAMPAIO, 2010, p.15).

cristã. De fato, na obra *O Caso Wagner* (CW), o filósofo afirma que “na esfera mais estreita dos chamados valores morais não se encontra oposição maior do que aquela entre uma *moral dos senhores* e a dos conceitos de valor *cristãos*”.

Isso significa que Nietzsche (AC, §7) chegou ao problema da decadência a partir das suas “observações psicológicas” que permitiram ao filósofo diagnosticar esta moral como a “moral da compaixão”, “onde a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo”<sup>57</sup>.

Embora suas investigações sobre o “bem” e o “mal” tenham tido “sua expressão primeira, modesta e provisória” em HH, obra que apresenta seus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais é somente em *Aurora* (A), sub-intitulada como “reflexões sobre os preconceitos morais”, que tem início sua “campanha contra a *moral*”, a “isto que se chamou moral até agora [...] a moral da renúncia de si” (EH, *Aurora*, AC, §2). Garante que nela não se sente “o menor cheiro de pólvora”, “nem artilharia pesada”, isso por que este é um “livro *que diz Sim*”. Referindo-se à obra imediatamente posterior, acrescenta (GC): “*Aurora* é um livro que diz Sim, profundo, porém claro e benévolo. O mesmo vale para a *gaya scienza*”.

Comparando tais considerações com aquelas que destinam à BM (§7), ver-se-á que os adjetivos atribuídos à tarefa que esta tem de cumprir são bem menos benevolentes, considerando-a a parte de sua tarefa “que diz Não, que faz o Não”, isto é, a grande guerra aos valores existentes, uma “obra de destruição” na qual “a psicologia é manipulada com dureza e crueldade confessas”, admitindo que “o livro carece de qualquer palavra bondosa”.

Nesse sentido, pode-se perguntar o que haveria ocorrido desde A e GC até os tempos da produção de BM, para que tamanha dureza tenha sido dirigida contra a moral? Arriscou-se uma primeira hipótese como resposta a esta pergunta através daquilo que Nietzsche afirma fazer parte da natureza afirmativa de sua filosofia, “que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não” (BM, §2).

Nietzsche (Assim falou Zaratustra, §2) destaca que “entre as condições para uma tarefa *dionisíaca*” como aquela realizada pelo “tipo” Zaratustra, cujo “pressuposto fisiológico” é a “grande saúde”, “é decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*” (*Idem*, §8), a ser realizado “depois de resolvida a parte da minha tarefa que diz Sim”, vivenciada por Zaratustra, “era a vez da sua metade que diz Não, que *faz o Não*”, definida como “a grande guerra”, “a tresvaloração mesma dos valores existentes” (BM, §1), tarefa esta

---

<sup>57</sup> Deleuze (2001, p.55) comenta que “a luta de Nietzsche contra o niilismo e o espírito de vingança significará, portanto, a derrubada da metafísica, fim da história como história do homem, transformação das ciências”.

a ser realizada por sua “obra de destruição”: *Além de bem e mal*, prelúdio a uma filosofia do futuro.

Pode-se perguntar ainda: por que coube a BM a tarefa de realizar a grande guerra aos valores existentes? Por que (BM, §2) “este livro (1886) é, em todo o essencial, uma crítica da modernidade, não excluindo as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna” caracterizando assim sua tarefa “crítico-destrutiva” aos valores vigentes. Contudo, tal obra não se limita à crítica e à destruição dos valores existentes, pois ela está inserida no programa da “transvaloração mesma dos valores existentes”, de forma que nela se encontram presentes, como parte da sua tarefa positiva e afirmativa, “indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim”, o que explica como a mesma obra considerada como “obra de destruição” é também ela “uma escola de gentilhomo”.

Na obra Zarathustra (ZA), o arauto do “super-homem” “define certa vez com rigor sua tarefa [...] de modo a não haver engano sobre o *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou” (§8), “o imenso ilimitado Sim e Amém” à tese que ele traz de que “tudo decisivo acontece apesar de tudo”, onde “o conceito de “super-homem” fez-se ali realidade suprema”, e “o homem é superado a cada momento”, chegando a “transvalorar” todo “*não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar*” numa “*vontade de gerar*”, a partir da “inocência que há em meu conhecimento”, isto é, do “*pathos afirmativo par excellence*”, experimentado e vivido pelo “tipo” Zarathustra, cuja obra pretende comunicar<sup>58</sup>.

No primeiro caso a tarefa “crítico-destrutiva” é apresentada e realizada, sobretudo, mas não exclusivamente, no primeiro capítulo de BM, intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, onde pretende mostrar como a filosofia idealista-metafísica sempre se desenvolve sobre “preconceitos, que batizam de “verdades”, configurando-se muito mais como “uma tese adotada de antemão” do que como tendo sido descobertas “pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável” (BM, (BM, §5). No caso da tarefa “positivo-afirmativa” é apresentada no último capítulo desta obra, intitulado “O que é nobre?”, entendido como indicações para um modo de viver onde se procura “sempre *maior*

---

<sup>58</sup> Itaparica comenta que “a organização interna de *Para além do bem e mal* será elaborada de uma forma diferente” daquela apresentada em HH, “estando inserida num novo contexto teórico” “a fim de expressar o projeto da transvaloração de todos os valores”, com o objetivo de “ultrapassar o niilismo”. “De um modo geral, o estilo de *Para além do bem e mal* é, no tom, hiperbólico e na organização interna, linear; assim como suas metáforas estarão relacionadas com os temas dominantes do último período, ou seja, com a sua concepção de *fisiologia* e com a construção do texto como algo a ser decodificado por aqueles que compartilham as mesmas experiências, enquanto as imagens de *Humano, demasiado Humano* eram predominantemente científicas” (grifo nosso). (ITAPARICA, A. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002, p.87-88).

*elevação humana*” (HH, §99)<sup>59</sup>, objetivo último perseguido por sua filosofia, “uma cura radical para todo pessimismo (o câncer dos velhos idealistas e heróis da mentira)”, pois considera haver “sabedoria de vida em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente” (HH, §5).

Vale ressaltar que as indicações da face propositiva de sua filosofia são exemplarmente apresentadas nos capítulos intitulados como “Sinais de cultura superior e inferior”, dada a “dupla pré-história do bem e do mal”<sup>60</sup>, presentes já em HH, e nas suas indicações para “O que é nobre?”, último capítulo de BM, o que se dá após a crítica psicológica da moral formulada com o intuito de apresentar sua “Contribuição à história dos sentimentos morais” (HH, §2) entendida posteriormente como uma “Contribuição à história natural da moral” (BM, §5), reescrita em oposição à “história moral universal” (EH, §3) tal como defendida por Kant (A, §3)<sup>61</sup> que acreditava numa ordem moral universal.

Que *Humano, Demasiado Humano* seja “um livro para espíritos livres”<sup>62</sup>, entendidos como “aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo” (HH, §225), é já uma indicação aos “espíritos livres” ou “filósofos do futuro” de que trata o capítulo segundo de BM, entendidos como antípodas a “toda a moderna ideologia e aspiração de rebanho”, cujo pensamento “além do bem e do mal” é algo diverso desses “livres pensadores” defensores das “ideias modernas” (BM, §44)<sup>63</sup>. É para esses que Nietzsche escreve, cujas vivências e experiências vividas pelo tipo Zaratustra, espera-se que sejam “decodificadas por aqueles que compartilham as mesmas experiências”, isto é, os “espíritos livres” e os “filósofos do futuro”. Trata-se de comunicar aquele “*pathos afirmativo*”, de forma que o “*prazer no destruir*”, dada sua natureza guerreira, seja concomitante à “*vontade de gerar*”, alcançando assim “*sempre maior elevação humana*”,

<sup>59</sup> No parágrafo 257 de BM, Nietzsche diz que “toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de suma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e de diferenças de valor entre um homem e outro homem”. “Em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem” para usar uma fórmula moral no sentido supra-moral”.

<sup>60</sup> Neste aforismo Nietzsche desenvolve a hipótese de que “o conceito de bem e mal tem uma dupla pré-história: primeiro, na alma das tribos e castas dominantes” e, “depois, na alma dos oprimidos, dos impotentes”.

<sup>61</sup> Como bem observou André Itaparica (2002, p.21), “data dessa época (redação do *Zaratustra*) o interesse de Nietzsche em realizar uma nova edição de *Humano, demasiado humano*, na qual seus temas seriam tratados pela ótica de sua última filosofia. Levando em conta que *Para além do Bem e mal*, como observou Paul van Tongeren, possui uma estrutura paralela à de *Humano, demasiado humano*, podemos concluir que a reconstituição desta obra tem como resultado a redação daquela”. Ver também sobre esse assunto o capítulo terceiro “As obras e seus estilos” da referida obra, onde o autor traça pormenorizadamente desse paralelo.

<sup>62</sup> “*Humano, demasiado humano* é o momento de uma crise. Ele se proclama um livro para espíritos livres”.

<sup>63</sup> Para Deleuze (1998, p.9), a grande contribuição de Nietzsche à filosofia se dá por que graças ao filósofo “descobrimos o intempestivo como sendo mais profundo que o tempo e a eternidade: a Filosofia não é Filosofia da História, nem Filosofia do eterno, mas intempestiva, sempre e só intempestiva, isto é, “contra este tempo, a favor, espero, de um tempo que virá”.



proposta por sua filosofia, não exclusiva, mas exemplarmente, nos parágrafos quinto de HH e nono de BM.

Colocando-se a seguinte questão: “não é possível revirar *todos* os valores? E o Bem não seria Mal?” (HH, prólogo, §3), Nietzsche escreve na forma aforismática para que tal escrito funcione, entre seus leitores prediletos, os “espíritos livres” e os “filósofos do futuro”, como “laços e redes para pássaros incautos, e quase sempre um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e de todos os hábitos valorizados” (HH, prólogo, §1).

Ora, esse incitamento à inversão de valores se dá por que “até agora, foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira” (A, §3), segundo diagnosticou suas “observações psicológicas”, de modo que isso se deveu ao fato de que “na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí se obedece!”, de forma que o discurso moral “conhece todas as artes diabólicas da persuasão” para fazer “paralisar a vontade crítica”. Tendo em vista que “desde que o mundo é mundo, autoridade nenhuma se dispôs a ser alvo de crítica” e que, uma filosofia que se dispõe a proceder a tal inversão de valores “e criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática”, não seria por isso mesmo “imoral”? Nietzsche considera que, por ter sido o primeiro, em relação à moral, “a tomá-la como problema, como problemática” pode, por isso mesmo, se auto-intitular como “o primeiro imoralista” (EH, §2).

Ao referir-se ao sentido que pretende que seu imoralismo seja entendido, Nietzsche ressalta que “são duas as negações que a minha palavra *imoralista* encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*” (EH, §4), que é o tipo ideal promovido não só pela “moral cristã” mas também pela filosofia moral moderna, identificados como “sábio”, “santo”, “salvador do mundo” ou outro *décadent* (EH, §4)<sup>64</sup>, e nega, por outro lado, “uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*” (EH, §4).

Assim, tendo em vista que “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar”, explica-se o porquê Nietzsche detém-se na “psicologia do homem bom”, ensinando seus psicólogos e leitores da alma que, “para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso

---

<sup>64</sup> O termo “*décadent*” e sua variação “*décadence*” será entendido aqui no sentido fisiológico, como um estado de degeneração instintual promovido pela “moral da renúncia de si”, fruto da emasculação dos impulsos vitais por ela promovidos. Este sentido é amplamente utilizado a partir da sua físiopsicologia apresentada em BM e, principalmente, nas obras CI, AC, CW, NW e EH, onde desenvolve de forma mais detida sua perspectiva fisiológica.

calcular o preço de sua conservação – é preciso conhecer as condições para a sua existência” (EH, §4). Qual seria o preço, ou melhor, utilizando sua terminologia fisio-psicológica, qual “a condição de existência dos bons”?, ao que responde: “é a *mentira* -: expresso de outra maneira, o não-*querer-ver* a todo preço como a realidade é no fundo constituída” (EH, §4). Vale lembrar que Nietzsche ao se definir como psicólogo, o faz em oposição ao *tipo* oposto, ao “idealista”, definido como “superior embusteiro” (EH, §6).

É justamente por ter diagnosticado que “uma velha *confiança*” partilhada “entre nós, filósofos, que há alguns milênios construímos como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje” (A, §2) que Nietzsche se põe “a solapar nossa *confiança na moral*” (A, §2), juntamente com “a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos (lógicos), é, sendo confiança, um fenômeno *moral* (A, §4), justificando deslocar os problemas filosóficos do âmbito da teoria do conhecimento para o âmbito psicológico-moral, pois no fundo, é esta velha “confiança na razão” tanto quanto esta “confiança na moral” que “está por trás de todos os procedimentos lógicos”; a partir dos quais “procuram alcançar seu “saber”” (BM, §2).

Nesse sentido, considerando que BM é escrita como uma crítica da modernidade, ou melhor, como uma crítica ao *valor* da modernidade, através da qual ganharemos clareza sobre o bem e o mal e esta crítica é condição para a transvaloração, então a declaração de guerra se justifica, pois sem a destruição dos valores superiores e da instância legitimadora de tais valores, seu projeto de transvaloração não poderia vir a termo. Para tanto, segundo Lopes (2006, p.168-169), Nietzsche precisa dispor de uma “arte da guerra” que consiste em fazer uso de várias estratégias argumentativas e contra-argumentativas que se dirigem contra os discursos filosófico, religioso e moral da modernidade<sup>65</sup>.

Que Nietzsche se considere o “primeiro imoralista” só é plenamente compreendido tendo-se em vista tanto os princípios que compõem sua “arte da guerra” como também o uso que faz do argumento *ad hominem* na sua crítica da moralidade moderna, como bem observou Solomon (1996, p. 180-182). Este ressalta que a existência de duas faces de Nietzsche é algo reconhecido por praticamente todos os críticos: “uma face olha para o nosso passado e vivisseca nossa herança cultural comum em suas raízes, - a outra parece ser voltada para o futuro, sugerindo visões de possíveis novas formas de vida ocidental” (LOPES, 2006, p.181). A parte negativa, desconstrutiva, é a face que parece ser mais facilmente reconhecida

---

<sup>65</sup> A este respeito, ver o capítulo IV, sobretudo a seção “Estratégias de argumentação e formas de exposição”.

por seus comentadores e críticos. Mas quando se tenta analisar em pormenor a positiva e reconstrutiva de Nietzsche, reconhece que somos assolados por uma dificuldade imediata.

Dada esta dificuldade, Solomon (1996, p. 180-182). sugere que se tenha em vista o tipo de argumento utilizado por Nietzsche quando da sua crítica da filosofia, da moral e da religião, denominado “argumento *ad hominem*”, que é definido como a falácia de atacar a pessoa em vez da posição. Embora o argumento *ad hominem* seja geralmente considerado inadmissível na argumentação filosófica, Solomon alega, no entanto, que o *ad hominem* é o meio adequado de Nietzsche expressar suas posições e opor-se a de seus rivais, estando intimamente vinculado ao seu perspectivismo. Solomon argumenta que na medida em que qualquer interpretação filosófica é a interpretação de uma pessoa em particular, faz sentido perguntar que tipo de pessoa formulou tal questão<sup>66</sup>.

Defende ainda que o argumento *ad hominem* possui uma função importante em sua filosofia, isso porque, uma vez que Nietzsche vê a filosofia como emergindo de compromissos assumidos por cada filósofo em particular (BM, §8)<sup>67</sup>, então a filosofia deve admitir argumentos *ad hominem* e dispensar aqueles argumentos puramente objetivos, pois não há divórcio entre teoria e teórico. Vale ressaltar a interpretação de Evaldo Sampaio, que define tal argumento como

uma técnica retórica costumeiramente reconhecida como uma falácia por consistir numa tentativa de refutar uma proposição por um ataque aos motivos e/ou emoções de quem a profere. A propósito, comenta-se acertadamente que Nietzsche não emprega tais raciocínios para desmentir doutrinas, mas eventualmente indeterminá-las ou desmerecê-las ao expor algumas das condutas patéticas ou mórbidas que as motivam (SAMPAIO, 2009, p. 23).

Quanto ao argumento *ad hominem* utilizado por Nietzsche, é preciso distingui-lo do argumento *ad personam*, como bem distinguiu Perelman. Tal distinção é fundamental na medida em que se trata de uma guerra no âmbito teórico e não um incitamento à violência. Lopes (2006, p.168) comenta que “uma das características mais marcante do discurso polêmico, que faz que ele se diferencie de uma estratégia de invalidação por refutação” está em que, em geral, o argumento *ad hominem* pretende “denunciar o caráter parcial e interessado de um discurso que se pretende isento”. Tal estratégia retórica tem em vista “vincular as teses do adversário a certos interesses pessoais”, considerando tal pretensão de imparcialidade “certa impostura do enunciador, que teria apresentado as teses como se elas

<sup>66</sup> “De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?” (BM, §6).

<sup>67</sup> “Em toda a filosofia há um ponto no qual a “convicção” do filósofo entra em cena”.

estivessem desvinculadas de tais interesses.”. Observa ainda que tal procedimento é “muito usual em contextos jurídicos”, onde a “isenção de julgamento é afetada quando se é parte interessada na questão”. Nesse sentido, Lopes (2006, p.169-170) pontua que

o argumento *ad hominem* é um procedimento de invalidação que consiste em extrair de uma determinada tese sustentada pelo oponente uma consequência que contradiz um princípio que conta com a sua adesão. Aquele que objeta o faz do ponto de vista dos princípios do auditório ou do oponente, e o faz de modo a não ter que entrar no mérito da correção ou não destes mesmos princípios. A correção dos princípios não está necessariamente em questão.

Assim, a análise da moralidade pelo imoralismo de Nietzsche requer não apenas seus recursos de argumentação e contra-argumentação (GIACÓIA, 2005, p.10)<sup>68</sup>, como também a emergência de novos questionamentos que até então sequer eram conhecidos ou postos em pauta, tal como “o problema do *valor* da verdade” e até mesmo o *valor* da vontade de verdade, que remete, em última análise, à “célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram” (BM, §1), de forma que, por tomá-la como “dada”, não se questionaram sequer se há de fato uma verdade, pois, ao afirmarem que o que caracteriza a filosofia é o impulso que os impele à verdade, já tomam essa verdade como algo existente e, portanto, constituindo-se como algo que precisa apenas ser “descoberto” ou “revelado” (FOUCAULT, 2007, p. 18).

Quanto à sua crítica da moral<sup>69</sup>, é preciso ter em mente que a origem etimológica do termo moral remete à noção latina criada por Marco Túlio Cícero na obra *Do Destino*,

<sup>68</sup> Giacóia destaca que “a máquina de guerra que é representada pelos experimentos levados a efeito em BM” são: 1) experimentos rigorosamente antiplatônicos. 2) propõem-se a denunciar as falácias do dogmatismo nos terrenos da filosofia e da ciência, dada a falta de seriedade e rigor que repousa sobre a convicção de que se pode ter acesso a uma “verdade objetiva” – ou seja, tem como pressuposto a *crença* platônica na razão pura e no Bem em si. 3) A dinâmica desses experimentos é a contra-dicção; trata-se de solapar as bases irrefletidas que davam sustentação a veneráveis evidências. Nesse sentido, o perspectivismo não é a negação da verdade, mas a condição do próprio conhecimento “verdadeiro”, que culmina no resultado paradoxal de acordo com o qual não temos acesso a fatos, unicamente a interpretações. E 4) as interpretações (as perspectivas) do próprio Nietzsche ganham plausibilidade e sentido quando pensadas nesse horizonte hermenêutico sustentado por antagonismos; suas hipóteses positivas (como a vontade de poder, por exemplo, ou sua concepção de subjetividade e de conhecimento) ganham sustentação na medida em que desempenham uma dupla função: por um lado, evidenciam, pela força da crítica, as insuficiências das hipóteses dogmáticas concorrentes. Por outro lado, apresentam-se precisamente como *perspectivas*, que se proíbem o enrijecimento tético do dogmatismo.

<sup>69</sup> No prólogo do *Caso Wagner*, uma de suas últimas obras, Nietzsche, ao fazer a recapitulação dos temas que enfrentou ao longo da sua jornada intelectual, afirma que “o que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* – para isso tive razões. “Bem e Mal” é apenas uma variante desse problema”. Em alusão aos psicólogos, considera que, “tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral – compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida *empobrecida*, a vontade de fim, a vontade de cansaço”, isso por que, “a moral nega a vida...”. Por essa razão julgar que, “para uma tarefa assim, era-me necessária uma disciplina própria – tomar partido contra tudo doente em mim, inclusive Wagner, incluindo Schopenhauer, incluindo os modernos sentimentos de “humanidade”.

definida como “*morus*”<sup>70</sup>, tradução do grego “*êthos*”, e que nesta acepção refere-se ao modo de ser, ao caráter e aos costumes<sup>71</sup>. Contudo, Nietzsche chama a atenção para o fato de que “o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial – mas o sentimento do costume (moralidade) não diz respeito àquelas experiências enquanto tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (A, §19). Assim, sua crítica à moral ou à moralidade moderna diz respeito ao sentimento alimentado pelos filósofos modernos quanto à indiscutibilidade do costume e não que haja ações morais ou que estas sejam “em si” “ruins” e devam ser desprezadas.

Procurando explicitar em que consiste seu procedimento crítico, Nietzsche assevera que sua “arte da guerra” é composta por “quatro princípios fundamentais”: o primeiro consiste em atacar somente causas vitoriosas; o segundo em atacar causas vitoriosas em que não encontre aliados; o terceiro implica em nunca atacar pessoas, mas utilizá-las como lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado; e o quarto e último em atacar coisas de que está excluída qualquer diferença pessoal (EH, §7)<sup>72</sup>. Lopes (2006, p.172) considera que “a compreensão adequada dos “princípios éticos” que orientam a prática polêmica de Nietzsche” é valiosa, pois permite “desfazer certos equívocos (a impressão de que o filósofo estaria atacando pessoas, e não ideias)”, dirigindo-se às teses adversárias através das “características psicológicas e fisiológicas daqueles que lhe concedem sua adesão”, tal como a “confiança na moral” e a “confiança na razão” partilhada por todos os filósofos desde Platão.

Dentre as estratégias que constituem esta arte está o experimento denominado contra-dicção, uma vez que se propõe a “solapar as bases irrefletidas que davam sustentação a veneráveis evidências, supostamente inabaláveis, com vistas a tornar patente que *todo conhecimento* – toda teoria – se faz a partir de uma perspectiva” (GIACÓIA, 2005, p.10). Nesse sentido, seu discurso filosófico se dirige contra o discurso filosófico da modernidade por se pretender inquestionável, incondicionado, recusando-se a colocar em questão o *valor*

---

<sup>70</sup> LALANDE, 1999, p. 703.

<sup>71</sup> De fato, como comenta Schopenhauer, “os gregos chamavam ao caráter *nous*, e aos costumes, essas manifestações do caráter, *nou*; Ora, esta palavra vem de *ethos*, hábito: o que os fez adotar isto foi a comodidade da metáfora: exprimiam a constância do caráter pela constância do hábito”, de forma que é do hábito que o caráter tira o seu nome e a ética tira o seu de “criar um hábito” (MVR, §55).

<sup>72</sup> Lopes, no capítulo dedicado a explicitar as “Estratégias de argumentação e formas de exposição” utilizadas por Nietzsche, chama a atenção para o fato de que “um dos grandes obstáculos com que depara todo leitor de Nietzsche resulta precisamente do modo como o autor se posiciona em face da tradição filosófica. Esta relação é sempre uma relação polêmica de enfrentamento. E Nietzsche foi o primeiro a descrevê-la nestes termos, filiando-se a um *pathos guerreiro* que seria inerente ao seu temperamento. O autor chegou mesmo a explicitar os quatro princípios da sua prática da polêmica, numa passagem memorável de *Ecce Homo*”, como citada na passagem acima.

de tal conhecimento. Por exemplo, ao se propor a investigar os limites do conhecimento, expressa na pergunta: “*Que posso saber?*”, Kant não havia posto em questão a própria possibilidade de que algo “verdadeiro” não exista. No fundo, está pressuposto nesta questão posta pela CRP que há uma verdade a ser conhecida. Trata-se de fazer frente à convicção nutrida pelo homem moderno quanto aos seus valores que consideram absolutos, tal como a verdade. Nesse sentido, sua crítica se faz sobretudo contra a filosofia moderna, que é uma nova espécie de dogmatismo.

Para tanto, Nietzsche faz uso do perspectivismo, entendido não como mera negação de uma verdade, mas como condição de qualquer discurso, uma vez que faz ver que qualquer teoria é, desde sempre, julgamento de valor, avaliação perspectiva e, como tal, condicionada, não sendo legítimo exigir para si o caráter de conhecimento incondicionado e desinteressado.

Outra razão para a adoção desta obra está em que BM, após ZA<sup>73</sup>, é considerada sua mais abrangente e importante obra, ao lado da *Genealogia da Moral* (GM), escrita, inclusive, como “complemento e clarificação” desta, segundo constava no frontispício da primeira edição. Nela está contido o caminho que vai da crítica à metafísica – primeiro capítulo – até a parte propositiva de sua filosofia – nono capítulo – com indicações das condições apropriadas para a elevação humana: a sociedade aristocrática.

Quanto à parte propriamente propositiva, Vânia Azeredo (2008, p.234) comenta que se trata “do experimento de todas as possibilidades de perspectivas ao *amor* ao destino”. Este seria o percurso da filosofia positiva de Nietzsche. Tal experimento, por um lado, “antecipa todas as possibilidades interpretativas, mesmo o niilismo. Trata-se de ver o mundo sob diversos enfoques, diferentes ângulos, distintas perspectivas”. Por outro lado, “tenciona, partindo de uma filosofia experimental, atingir o *amor fati* enquanto atitude dionisíaca frente à existência”. Tal experimento é entendido como uma forma de perceber o mundo experimentalmente, por um lado, e de atuar no mundo positivamente, de outro.

---

<sup>73</sup> Sendo fruto do “*pathos afirmativo*” ZA é considerada “a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”, “*a forma suprema de tudo o que é*”, exposta através do seu “mais abismal pensamento”, o “eterno retorno”, cujas vivências, experimentadas por Zaratustra, precisam, para ser compreendidas, de uma “disposição afetiva”, denominada por Nietzsche como “grande saúde” (EH, “Assim falou Zaratustra”, §2). Trata-se de uma “*vontade de gerar*” um “imenso ilimitado Sim e Amém” a todas as coisas, como alternativa ao “*não-mais-querer, não-mais-estimar, não-mais-criar*” diagnosticado como sintoma do “grande cansaço” a que foi acometido o homem moderno após a “morte de Deus” (EH, §8). Segundo Nietzsche, “para *sentir o mesmo* serão necessárias gerações inteiras, que primeiro *façam suas* as vivências interiores à quais esta obra deve sua origem”, isto é, ao “*pathos afirmativo*”. Para tanto, “aconselharia talvez começar pelas últimas obras, que são as mais abrangentes e mais importantes (*Além do Bem e do Mal e Genealogia da moral*)” [Cf. Carta de Nietzsche a Karl Knotz, presente como apêndice à edição brasileira de *Ecce Homo*, da Companhia das letras, tradução notas e posfácio de Paulo César de Souza].

Que BM seja uma das suas mais importantes obras não significa que ela seja de fácil compreensão, como reconhece Nietzsche. Uma das dificuldades que o leitor encontrará reside no fato de ela ter sido escrita no estilo aforismático. Segundo Lopes (2006, p.205), quanto ao estilo aforismático presente nas obras de Nietzsche, o leitor precisa ter em conta que cada um dos aforismos é “autônomo do ponto de vista argumentativo, ou seja, ele pode ser extraído do seu contexto de exposição [...] sem nenhuma perda relevante de significação”. Contudo, isso “não significa que a distribuição desses ensaios aforismáticos numa determinada seqüência seja inteiramente aleatória”, ressalta, isso por que “Nietzsche recorre com freqüência ao critério da afinidade temática para ordenar as suas obras aforismáticas”<sup>74</sup>.

Kaufmann (1974, p. 72) chama a atenção para o fato de que a publicação de *A Vontade de Poder* seguiu critérios acrílicos, “obscurecendo a distinção entre as suas obras e suas notas, criando a falsa impressão de que os aforismos em seus livros são de um tipo como estas anotações desconexas”. A organização das notas por parte da sua irmã contribuiu negativamente para a interpretação do pensamento do irmão, na medida em que “ela inconscientemente estabeleceu as bases para o mito de que o pensamento de Nietzsche é irremediavelmente incoerente, ambíguo e auto-contraditório”.

Considerando que os livros de Nietzsche são mais fáceis de ler, mas mais difíceis de entender do que de qualquer outro pensador, dado seu estilo aforismático, Kaufmann (1974, p. 72) considera indispensável refletir sobre o estilo de Nietzsche para a correta compreensão de seu pensamento. No capítulo segundo dedicado ao “método” utilizado por Nietzsche para expor seus pensamentos, julga indispensável refletir antes sobre o estilo aforismático de Nietzsche, uma vez que “somos levados a perguntar se a “anarquia dos átomos”, ou labirintos de aforismos esteja integrado a um projeto de grande porte [...] se por trás deles há um conjunto em sua filosofia”.

Segundo o autor um indício da “afinidade temática” dos aforismos que permitiriam ver na filosofia de Nietzsche uma “filosofia de conjunto” é dado pelo próprio Nietzsche no prólogo de *O Caso Wagner*, onde o filósofo declara: “O que me ocupou mais profundamente foi o *problema da decadência* – para isso tive razões. ‘Bem’ e ‘Mal’ é apenas uma variante desse problema” (CW, prólogo). Ressalta ainda que não apenas nesta obra onde Nietzsche lança sua polêmica contra Wagner, justamente por que “Wagner resume a

---

<sup>74</sup> Vale lembrar que Itaparica (2002, p. 87-88) comenta que, quanto à organização interna de BM - uma vez que está inserida no contexto do projeto da transvaloração de todos os valores e, portanto, de superação do niilismo - ela é, de um modo geral, elaborada de forma que o estilo seja, no tom, hiperbólico e, na organização interna, linear, uma vez que é nela que pretende ensinar aos espíritos livres o caminho que ele mesmo percorreu na auto-superação da moral.

modernidade”, mas em “mas em todos os seus trabalhos de maturidade” pode-se encontrar seu confronto com o problema da decadência<sup>75</sup>.

Kaufmann (1974, p. 75) ressalta que “se olharmos para os vinte e tantos volumes de livros de Nietzsche e as notas e comparar declarações colhidas de forma aleatória: encontraremos contradições”. Contudo, é preciso ter em conta que o estilo aforismático de Nietzsche remete-nos a um “universo pluralista”, “no qual cada aforismo é um microcosmos”, onde “quase sempre uma única passagem é igualmente relevante para a ética, estética, filosofia da história, teoria do valor, psicologia e, meia dúzia de outros campos”.

Sendo assim, ainda de acordo com Kaufmann (1974, p. 75), como ler Nietzsche nesse “universo pluralista” encerrado pelo estilo aforismático? Primeiro, é preciso entender que tal estilo “torna impossível uma abordagem sistemática” e, portanto, “os esforços dos editores para arranjar notas de Nietzsche sistematicamente, na rubrica de *A Vontade de Poder* foram sem sucesso”, resultando segundo seu julgamento em um trabalho “grotesco”. Assim, deve-se partir de uma “reconsideração em relação aos póstumos” frente às obras que Nietzsche publicou e/ou preparou para publicação<sup>76</sup>, não só em relação à edição feita por sua irmã, mas também em relação à interpretação de Heidegger, uma vez que

a compreensão correta do método de Nietzsche, isto é, “da maneira em que ele deliberadamente utilizou-se do “estilo da decadência” deve ser vista como um

---

<sup>75</sup> Que a “questão da decadência” tenha sido indicada por Nietzsche como sendo a questão que permite ver no “universo pluralista” de sua escrita aforismática uma “filosofia de conjunto”, como defende Kaufmann, ou que ela seja “o ponto de inflexão de sua filosofia”, onde pode-se afirmar que “não há outro operador conceptual tão referido ou que ocupe igual destaque em tantos de seus trabalhos publicados e/ou preparados para publicação” como defende Evaldo, não se limitando às obras de maturidade, como afirmou Kaufmann, mas tendo sido já a questão central desde *O Nascimento da Tragédia* até o *Anticristo* é algo que extravasa os limites deste estudo e, por isso, não pode ser abordado em pormenor. A posição que se assume aqui é a de que a “questão da decadência” sem dúvida contribui para elucidar a proposta de uma psicologia moral de Nietzsche, em oposição ao projeto de fundamentação da moral proposto sobretudo por Kant e Schopenhauer, servindo não apenas como guia para a elucidação da sua crítica da moral da renúncia de si, mas também como indicações para o tipo nobre.

<sup>76</sup> Quanto aos póstumos, Kaufmann os divide em três partes. A primeira diz respeito às obras que Nietzsche terminou mas não publicou por ter tido o colapso mental antes da publicação. Entre elas encontram-se o *Anticristo*, *Ecce Homo* e *Nietzsche contra Wagner*, e elas podem ser tratadas exatamente como os outros livros de Nietzsche. A segunda refere-se às notas que usou para as palestras na Universidade de Basileia, também devendo ser consideradas como parte de sua obra. E há, finalmente, a terceira parte que refere-se a “massa de fragmentos e notas que inclui ensaios inacabados, longos trechos contínuos, breves rabiscos que anotou em suas caminhadas e delineações de obras projetadas mas ainda não escritas”. Esta terceira parte pode ser dividida em duas classes: o material que nunca encontrou seu caminho em um trabalho publicado e, por outro, as notas que foram eventualmente utilizadas em seus trabalhos posteriores. Este último tipo não revela sua opinião final, mas a maneira que chegou a estes pontos de vista que encontramos nos livros acabados. Quanto ao material que não foi usado na composição de qualquer livro, que foi invariavelmente retido porque ainda não tinha sido totalmente pensado e desenvolvido a ponto de Nietzsche ter se disposto a lutar por eles, deve ser claramente distinguido dos livros concluídos por Nietzsche. Entre essas notas, pode-se observar que Nietzsche freqüentemente as utilizou, em contextos diferentes que acabavam modificando seu significado. Kaufmann conclui que as notas contidas em *A Vontade de Poder* são de grande interesse, bastante útil como material de apoio para uma melhor compreensão dos livros acabados. [KAUFMANN, 1974, p.72-78].



esforço para transcender qualquer “anarquia dos átomos” e conseguir uma filosofia coerente (KAUFMANN, 1974, p. 77)<sup>77</sup>.

Segundo o autor (1974, p. 76-78), Nietzsche não pretendia uma filosofia menos científica que a kantiana, “só que ele tinha em mente uma “Gaia Ciência” que pudesse experimentar sem medo e com boa vontade para aceitar novos elementos de prova”, de forma que fosse possível deslocar a atenção das investigações do “céu azul” para as “cinzas da história”, ou das questões metafísicas como “Deus”, “imoralidade da alma” e “liberdade”, tal como pretendida por Kant, para “as questões individuais e pequenos experimentos [*versuche*] que foram considerados desprezíveis”, ou mesmo preterida por Schopenhauer, que escondia seu desejo secreto e ambição ilimitada de resolver de uma vez por todas “o enigma do universo”. Tal pretensão é vista como ilusão, sendo que o filósofo do futuro é justamente aquele que não alimenta tais ilusões.

Nietzsche desdenha dessas pretensões dos sistematizadores e propõe experimentos científicos bem mais modestos, tornando assim a “Gaia Ciência” “desimpedida por pressupostos que não pode questionar, podendo penetrar em um assunto mais profundamente, mergulhando através da névoa de preconceitos e opiniões” (KAUFMANN, 1974, p. 79). Na GC, Nietzsche “elogia todo ceticismo ao qual posso responder: 'Tentemos! ’”. Mas já não quero ouvir falar de todas essas coisas que não permitem o experimento. Esse é o limite do meu “senso de verdade”; pois ali a coragem perdeu seu direito” (GC, §51). Nietzsche tece sua crítica àquilo a que se resumiu a filosofia moderna, reduzida à “teoria do conhecimento”, designando-a como “doutrina de abstenção: uma filosofia que nunca transpõe o limiar e que *recusa* penosamente o direito de entrar – é uma filosofia das últimas, um final, uma agonia” (GC, §51) e, como aqui se trata de “homens derrotados e *reconduzidos* à dominação da ciência [...] representam em palavra e ato a *descrença* na tarefa soberana da filosofia” (BM, §204).

Ao deslocar as questões metafísicas que extravasam os limites de toda experiência possível para as questões *humanas, demasiado humanas*, uma nova concepção de ciência emerge dos experimentos de Nietzsche, intitulada “Gaia Ciência”, onde ciência e vida já não são totalmente separadas, de modo que “ciência e filosofia são um modo de vida”, por que, para Nietzsche, como comenta Kaufmann (1974, p. 90) “todas as verdades são para mim embebidas de sangue”, o que o leva a apreciar “somente o que alguém escreve com seu

<sup>77</sup> Kaufmann (1974, p.73) cita a passagem onde Nietzsche fala do estilo da decadência: “Qual é a marca de cada decadência literária? Que a vida já não reside no conjunto. A palavra se torna soberana e pula fora da sentença, a sentença se estende e obscurece o sentido da página, e a página ganha vida em detrimento do todo - todo não é mais um todo. Isso, no entanto, é o símile de todos os estilos de decadência: cada vez que há uma anarquia de átomos”.

próprio sangue” (ZA, “Do Ler e Escrever”). É justamente pelo fato de a filosofia proceder a partir de “puros conceitos *a priori*”, sem vida, que Nietzsche dirige seu ataque à “falta de caráter e de integridade intelectual”, apontando como “a verdadeira medida de valor” “quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito”, considerando que o erro do modo de pensar (e viver) dos idealistas, isto é, “a “crença no ideal”, não é cegueira, erro é *covardia*, pois até agora proibiu-se sempre, em princípio, somente a verdade” (EH, prólogo, §3).

É por não dissociar filosofia/ciência da vida que o pensamento de Nietzsche pode ser considerado como possuindo uma “coerência orgânica”. Assim, para Kaufmann (1974, p. 91) se Nietzsche não pretende trilhar o mesmo caminho percorrido pelos sistematizadores, “pois para ele a solução de novos problemas não poderia ser deduzida de um sistema”, ele propõe que cada problema seja vivido profundamente e que só problemas que são vivenciados tão profundamente são tomados em consideração. Para o autor, o ponto de partida de sua GC é tomar em consideração um problema concreto e não um problema artificial ou meramente “acadêmico”. A questão é considerar cada problema por seus próprios méritos.

A integridade intelectual presente nesta nova abordagem dos problemas está em levar em consideração cada problema distinto, buscando-se um corretivo possível para as investigações anteriores que por ventura não foram bem sucedidas. Por viver cada um de seus problemas, Kaufmann (1974, p. 91) considera que seu “existencialismo impede seus aforismos de ser não mais que um brilhante mosaico de mônadas independentes”, de forma que a “anarquia de átomos” é mais aparente do que real, e não podemos dizer com justiça que “a vida já não resida no conjunto”. Assim, uma vez que “a vida reside realmente em todo o pensamento e escrita de Nietzsche”, pode-se afirmar que “há uma unidade que é obscurecida, mas não obliterada, pela aparente descontinuidade em seu experimentalismo”, permitindo corrigir qualquer impressão de falta de continuidade em suas obras e temáticas.

Para Kaufmann (1974, p. 92), o experimentalismo alcança seu clímax em HH, A e GC, onde o filósofo oferece seu tratamento a diversos problemas a partir do estilo aforístico. Nestas obras são realizadas inúmeras experiências que mais tarde serão apresentadas na forma de teorias, como é o caso da psicologia como teoria e evolução da vontade de poder<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup>“Muitas terras, viu Zaratustra, e muitos povos: descobriu, assim, o bem e mal de muitos povos. Nenhum poder maior encontrou Zaratustra, na Terra, do que o bem e o mal”, dois valores morais. Zaratustra, ao observar que “nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau”, se refere ao fato de que a vida, o modo de viver de um povo ou mesmo de um indivíduo, já é uma consequência de sua avaliação daquilo que *julga* ser “bom” ou “mal” para “conservar-se” e que, portanto, sua “tábua de valores” nada mais é do que “a tábua do que ele superou” e que esta tábua “é a voz da sua vontade de poder” [ZA, “Dos mil e um fitos”]. Daí que sua reflexão sobre o “bem” e “mal” poder ser entendida como uma “teoria do condicionamento mútuo dos “impulsos” “bons” e “maus”, isto é, dos impulsos que moveram os homens a avaliarem determinadas condutas humanas como “boas” e como “más”, isto é, como vantajosas ou não para a sua conservação.

Kaufmann é da opinião de que em BM Nietzsche afasta-se do estilo aforístico anterior, de forma que “agora, a maioria dos aforismos são bastante longos e claramente ancorados em seu contexto”. Já no caso da GM, o estilo aforístico é apenas aparente, como revela a terceira dissertação que se constitui como uma “exegese” de um único aforismo em cerca de oitenta páginas. Conclui suas considerações afirmando que a “incessante experimentação de diferentes estilos parece em conformidade com o “espírito do tempo”, marcada por uma crescente insatisfação com os modos tradicionais de expressão.

Considerando que seja evidente a ausência de intencionalidade, mesmo diante da extrema diversidade de estilos presente em seu pensamento, e que “Nietzsche não está tentando ora um ora outro estilo, sendo cada experiência essencialmente nietzschiana”, isto é, espontânea, fruto de um *pathos*, pode-se dizer que “involuntariamente, quase, Nietzsche é conduzido de estilo para estilo em sua incessante luta por um meio adequado de expressão” para comunicar o “*pathos afirmativo por excellence*” vivenciado por Zarathustra e dirigido àquelas que experimentam das mesmas “disposições afetivas”, que gozam da “grande saúde”. Por isso pode-se afirmar que seus experimentos são coerentes, porquanto atendem a “uma unidade que poderia ser chamada de “existencial”” (KAUFMANN, 1974, p. 91).

Somente após essas primeiras considerações é possível compreender como Nietzsche empregou o “estilo da decadência” metodicamente, num esforço para superar a “decadência” e alcançar uma filosofia. Para Kaufmann (1974, P.91), o estilo de Nietzsche não é “monadológico” e seus aforismos contribuem para uma filosofia. Muito embora Nietzsche “tenha várias razões filosóficas para não ter escrito em sistema”, criticá-lo por não ter construído um sistema revela-se como um “argumento pouco convincente”. Um indício de Nietzsche não ter escrito sistematicamente é por que um “sistema deve necessariamente ser baseado em premissas que, por sua própria natureza não se pode questionar” o que ia de encontro com seus experimentos.

Ainda de acordo com Kaufmann, (1974, p. 91-93), sua principal objeção às filosofias construídas em forma de sistemas se dá por que nelas “começa-se com uma série de pressupostos primários a partir dos quais se faz uma rede de inferências e, portanto, deduz o seu sistema”. Contudo, considera que a partir de tal procedimento “ele não pode, dentro do próprio sistema, estabelecer a verdade de suas instalações”. Embora os filósofos de sistema tomem tais pressupostos como “dado”, algo “inquestionável”, é preciso ter em mente que, “mesmo se para eles aparecem como auto-evidentes, pode não parecer assim para os outros” e, portanto, não podem figurar como auto-evidentes. É justamente por estar consciente que “a coerência interna de um sistema finito jamais poderia ser uma garantia da sua verdade” e pelo

fato de “a sistematização revelar erros”, que sua “*Gaia Ciência*” se opõe aos “idealistas”. Assim, na experimentação “a descoberta de inconsistências não deve comprometer a investigação posterior e uma eventual revisão”. As crenças tradicionais devem ser submetidas a novos interrogatórios à luz de novas experiências, tendo-se sempre em vista, sua conservação ou promoção da vida.

Vale lembrar a célebre passagem do *Crepúsculo dos Ídolos* (CI) onde, desconfiando de todos os “sistematizadores”, Nietzsche fala que a “vontade de sistema” em um filósofo, moralmente falando, “é uma falta de retidão”. Para ele a falta de retidão está justamente em admitir no interior dos sistemas pressupostos que não são justificados. Além disso, utiliza-se do riso como operador estratégico filosófico para reverter “perspectivas fossilizadas” (GIACÓIA, 2005, p. 13) pelos sistematizadores, considerando “divertido elaborar conclusões que devem necessariamente seguir a partir de instalações assumidas e inquestionáveis” (KAUFMANN, 1974, p. 79) ou, dito de outra maneira, “o que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes [...] mas sim que eles não se mostrem suficientemente íntegros” (BM, §5), a ponto de “todos eles agirem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética pura, divinamente imperturbável [...] quando no fundo é uma tese adotada de antemão” (BM, §5).

Não tendo “a coragem da consciência que admite isso”, os sistematizadores “são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades”” (BM, §5). Sua recusa a uma filosofia sistemática se dá por “sua vocação crítica cortante [...] e sua inflexível honestidade intelectual que denunciou a mesquinhez e a trapaça ocultas em nossas convicções mais firmes, renegadas em nossas mais sublimes esperanças” (GIACÓIA, 2005, p. 10).

Não obstante os sistemas filosóficos seres considerados limitados por reduzirem-se a um conjunto de premissas que não pode ser questionado no âmbito do próprio sistema, Nietzsche considera os pressupostos básicos de um sistema de grande valia para um psicólogo, na medida em que é a expressão mental do filósofo. É justamente por ter diagnosticado que “em toda filosofia há um ponto no qual a “convicção” do filósofo entra em cena” (BM, §8), “que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor” (BM, §6) que Nietzsche considera indispensável ter em vista que “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluído entre as atividades instintivas, mesmo o pensamento filosófico” (BM, §3), pois, “depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos

filósofos”, diagnosticou que “o “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo” (BM, §3), de modo que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie” (BM, §3).

Assim, se o resultado de seu diagnóstico é o de que “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (BM, §3), e são esses que condicionam e antecedem os juízos de valores morais, então se justifica que os problemas do conhecimento e da moral sejam deslocados do âmbito da teoria do conhecimento para o âmbito psicológico-moral, uma vez que sua análise dirige-se ao “sentimento de costume (moralidade)”, isto é, à “indiscutibilidade” quanto a tais costumes por parte daqueles que os defendem e exige a obediência e só secundariamente aos próprios costumes (A, §19).

Tendo em vista tal escopo de sua psicologia, pode-se entender a razão de sua filosofia julgar que “a falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele [...] a questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie” (BM, §4), na medida em que a falsidade ou veracidade de um juízo pode muito bem satisfazer as exigências de um determinado sistema, embora a despeito da própria conservação ou promoção da vida. Por isso Nietzsche (BM, §4) assume como experiência de pensamento,

afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida.

Não obstante reconhecer o caráter “regulativo” do “mundo puramente inventado do absoluto”, o que já implica na consideração de que “os valores superiores da cultura ocidental desvalorizaram-se” a ponto de serem consideradas meras “invenções” e, por isso mesmo, perder seu poder eficiente sobre as crenças e costumes<sup>79</sup>, Nietzsche chama a atenção para o fato de que “reconhecer a inverdade como condição de vida: isso significa sem dúvida enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve

---

<sup>79</sup> Quanto à sentença nietzschiana “Deus está morto”, Heidegger (2007, p.22) comenta que ela significa que “o “Deus cristão” perdeu o seu poder sobre o ente e sobre a definição do homem”. Esse “Deus cristão” é ao mesmo tempo a representação diretriz para o “supra-sensível” em geral e para as suas diversas interpretações, para os ideais e para as normas, para os “princípios” e as “regras”, para as “finalidades” e os “valores” que são erigidos “sobre” o ente a fim de “dar” ao ente na totalidade uma meta, uma ordem e – como se diz de maneira sucinta – um “sentido”. Nesse sentido, “nihilismo é aquele processo por meio do qual o domínio supra-sensível se torna caduco, de tal modo que o ente mesmo perde o seu valor e o seu sentido.

a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal” (BM, §4), como quer ser reconhecida sua filosofia. São por essas razões que Nietzsche considerará a psicologia como indispensável para a moral.

### 3.2 A crítica psicológica de Nietzsche à moral

A crítica psicológica de Nietzsche à moral tem como ponto de partida questionar o *valor* da vontade de verdade e, mais exatamente, colocar pela primeira vez em questão o problema do valor da verdade, pois este problema não havia jamais sido colocado. Trata-se de colocar em questão não apenas a “verdade”, mas a própria “vontade de verdade”, isto é, àquilo que os filósofos confessaram ser o que “impõe” e “inflama” seus “espíritos” na busca do verdadeiro, mais ainda, questionou a “fé metafísica no valor em si da verdade, derivada do ideal ascético e da fé em Deus como verdade” (GM, §24-28). Nietzsche entende a “vontade de verdade” como “a fé no próprio ideal ascético”, “a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*” (GM, §24).

Quanto ao termo “vontade de verdade”, ele não se resume à filosofia, Nietzsche também o estende ao pensamento científico, pois, uma vez que “não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, julga-se que “deve haver antes uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito à existência”<sup>80</sup>. Nesse sentido, Nietzsche considera que tanto Kant quanto Schopenhauer que se dispõem a colocar a filosofia “sobre base estritamente científica”, no sentido de manter o diálogo constante com a ciência de sua época, embora desejassem uma metafísica que fundamentasse a ciência<sup>81</sup>, “precisa antes colocar não só a filosofia, mas também a verdade *de cabeça para baixo*” (GM, §24), considerando-a um valor metafísico, divino e não histórico-cultural, “*humano, demasiado humano*”<sup>82</sup>. Segundo Vattimo (2010, p. 147), a ação desmascaradora do pensamento operada pela psicologia nietzschiana

não pode levar-nos a nenhum fundamento estável, a nenhuma verdade que esteja além das ideologias e sublimações psicológicas, porque a própria ideia de verdade está entre os valores que desmascaramos como humanos, demasiado humanos.

<sup>80</sup> Nietzsche faz alusão à celebre passagem onde Kant confessa que teve abrir mão do conhecimento para dar lugar à fé.

<sup>81</sup> Kant não só reconhece a primazia do saber da matemática e da ciência natural matemática, mas também o fundamenta filosoficamente; e desvenda no decorrer da fundamentação até alguns elementos e condições da matemática e da física que não provêm das ciências específicas, mas, ao contrário, são sempre já pressupostos por elas (HOFFE, O, 2005, p.52).

<sup>82</sup> “[...] onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!”.

Procura mostrar que a inversão de valores operada pelo idealismo desde Platão, foi “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje, um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, prólogo). Este típico modo de pensar caracteriza o dogmatismo presente em Kant que, mesmo tendo pretendido dar uma fundamentação científica para a metafísica e a moral, ao afirmar a existência deste “outro mundo”, não teria ele de negar o seu oposto, este mundo, *nosso* mundo? Segundo sua interpretação, este “outro mundo”, considerado pela filosofia metafísica como “o verdadeiro mundo”, foi *inventado* e *criado* por uma inversão de valores operada pelos “metafísicos de todos os tempos” desde Platão, perpassando toda a história da filosofia ocidental, culminando em Schopenhauer, cujo sistema “representa o mais avançado ponto do desenvolvimento da metafísica, aquele ponto em que esta teria recebido sua *fundamentação* científica” (GIACÓIA, 2001, p. 63).

Contudo, ainda que Nietzsche reconheça que a fundamentação racional apresentada por Schopenhauer tenha atingido o nível de cientificidade da época, ele considera que tal fundamentação “é ainda uma *fé metafísica*, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência” (GM, §24), pois “nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é *divina...*” (GM, §24) e não *humana, demasiado humana*. Nietzsche pretende fazer ver com sua psicologia que é justamente por tal “fé” que “o ideal ascético foi até agora *senhor* de toda filosofia, porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema” (GM, §24).

Por essas razões considera indispensável declarar guerra à moral, pois “a partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, *passa a existir um novo problema*: o problema do *valor* da verdade” (GM, §24), problema este posto pela primeira vez na história da filosofia por Nietzsche, apresentado no parágrafo que inaugura a obra BM. Uma vez que o *valor* da verdade é considerado um *valor* “metafísico”, “divino”, “a vontade de verdade requer uma crítica - e com isso determinamos nossa tarefa -, o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*” (GM, III, §24).

Tais experimentos são justamente aqueles quatro princípios que compõem sua “arte da guerra”, juntamente com o argumento *ad hominem* e o procedimento de contradição, através dos quais resultou no diagnóstico de que “o homem moderno constitui, biologicamente, *uma contradição instintiva de valores*” (CW, epílogo), onde Nietzsche, ao se perguntar por onde teve início tal “*diagnóstico da alma moderna*”, responde que ela começou

por uma decidida incisão nesta contradição instintiva, realizada por sua psicologia, através do “desvendamento de seus valores opostos”, o que se dá “pela vivissecação do caso *mais instrutivo*” (CW, epílogo), tal como reza sua terceira tática de guerra. Tal princípio utilizado por Nietzsche a fim de indeterminar e desacreditar a teoria que visa criticar, “implica em nunca atacar pessoas, mas utilizá-las como lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado” (EH, I, §7).

Assim, no caso da crítica às “artes modernas”, por exemplo, apresentada de maneira exemplar na obra CW, se refere ao próprio Wagner, pois Wagner resume a modernidade<sup>83</sup>, na medida em que “[...] tinha a virtude dos *décandents*, a compaixão” (CW, §7) e, no caso de BM, refere-se não só às “artes modernas”, mas também às “ciências modernas” e “mesmo a política moderna” (EH, §2). Quanto à crítica que dirige à “ciência da moral” especificamente, o faz, sobretudo contra Kant e Schopenhauer, pois uma vez que aquilo esses “filósofos denominavam “fundamentação da moral”, vista sob a luz adequada, isto é, da psicologia, nada mais é que “uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante” e que, por isso mesmo, era necessária uma “vivissecação dessa mesma fé”” (BM, §186).

Nietzsche (GM, §24) remete o leitor à seção da GC intitulada “Em que medida ainda somos devotos”, na qual questionará em que medida a ciência, tanto quanto a filosofia, a religião, a arte e a psicologia modernas permanecem “devotas” da moral dominante. Segundo diagnostica, “vê-se que também a ciência repousa numa crença” e que, por se tratar de uma crença, convicção, é situada no âmbito moral.

Segundo lhe parece, “o espírito científico” permanece devoto daquela fé milenar, pois quanto a questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”(GC, §344). Ora, é justamente por se tratar de uma “crença”, uma “fé”, uma “convicção” quanto ao valor metafísico e divino da verdade que Nietzsche se questionará se a convicção, para obter admissão e direito de cidadania na ciência, não teria de *deixar de ser* convicção?

Trata-se de questionar o fato de a ciência admitir nos seus procedimentos “pressupostos” que, justamente por não terem sido ainda examinados e experimentados, não passam de convicções, o que contradiz a noção de ciência, pois apenas quando elas decidem “rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de

---

<sup>83</sup> Vale ressaltar que Wagner é apenas uma “lente de aumento”, de forma que no fundo, “quando falei de Wagner, não falei mais do que mim mesmo”, referindo-se, em última análise, à arte moderna.



uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo certo valor no reino do conhecimento” (GC, §344), tal como é a hipótese da vontade de poder<sup>84</sup>.

Nesse sentido, o conhecimento científico só se torna rigoroso justamente quando ele não mais permite convicções, suspeitando e pondo em questão se “esta absoluta vontade de verdade” não é apenas uma vontade “de *não se deixar enganar?*” ou ainda uma “vontade de *não enganar*, pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade” (GC, §344). Quanto ao motivo que leva “a pessoa que não quer se deixar enganar supondo que é prejudicial”, sua psicologia considera que a ciência, nesse caso, “seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade, à qual se poderia, com justiça, objetar: Como? Não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto?” (GC, §344).

Problematizando este “preconceito” milenar partilhado tanto por filósofos quanto pelos cientistas de que “o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade” (BM, §3), Nietzsche questiona-os: “que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?” (GC, §344). Nietzsche problematiza que a vantagem ou desvantagem para a vida dos juízos de valores não pode ser tomada pela ciência como algo “dado”, *a priori*, mas deve ser meticulosamente observada, analisada, experimentada, até que, no final deste procedimento, possa-se julgar se tais juízos apenas conservam ou promovem a vida.

Questionando os procedimentos acrílicos adotados pela filosofia e ciência, numa palavra, do homem do conhecimento, Nietzsche (GC, §344) levanta a seguinte hipótese, como pede a disciplina científica: “e se as duas coisas (quanto à questão de se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente) forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança?” Caso seja assim, isto é, tanto a desconfiança *quanto* a confiança se mostrarem vantajosas para a vida, “de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção?” Ora, é justamente por seu caráter dogmático

---

<sup>84</sup> Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto a realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si -: *não é lícito fazer a tentativa* e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (“material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley ou Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, com auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do método.

que “esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso”, pois “que a vida é composta de aparência, quero dizer, erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento”<sup>85</sup>.

É por essas razões que Nietzsche pode considerar que “vontade de verdade” “*não* significa “*não quero* me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “*Não quero* enganar, nem sequer a mim mesmo”: - *e com isso estamos no terreno da moral*” (GC, §344). Ora, uma vez que esses juízos de valores exprimem um querer, “um filósofo deve se arrogar o direito de situar o *querer* em si no âmbito moral” (BM, §19).

Assim, tendo em vista que a “vontade de verdade – poderia ser uma oculta vontade de morrer”, isso por que *nega* absolutamente que os juízos falsos possam ser úteis à vida, na medida em que consideram que nada é mais necessário do que a verdade e, em relação a ela tudo o mais é secundário, então “a questão: “por que ciência?”, leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Ora, se a questão do *sentido* da ciência e do conhecimento se coloca não em função da veracidade ou não dos juízos de valores, mas da conservação ou promoção da vida, da conservação da espécie, e tendo em vista que a própria “vida é composta de aparência, erro, embuste”, então pode-se perguntar se ,

o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, afirma um outro mundo que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma este “outro mundo”! – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso* mundo? (GC, §344)

E esta negação do mundo, a que chegou a filosofia de Schopenhauer, não seria uma “contradição instintiva”, e justamente por isso seu diagnóstico é o de que a “vontade de verdade”, tal como alimentada por sua metafísica, é uma “vontade de morte”, que “*nega a vida*”?<sup>86</sup>

Onde Nietzsche (GC, §344, §357), quer chegar com tal diagnóstico? Ele pretende fazer ver que, uma vez que sua dissecação psicológica da moral diagnosticou que o “próprio Deus se revelou como a nossa mais longa mentira”, este não pode, por isso mesmo, figurar como fundamento do conhecimento e da moral, tal como de Descartes a Kant se procurou sustentar. Mais ainda, pretende mostrar que mesmo Schopenhauer, que “foi, como filósofo, o

<sup>85</sup> Giannetti (2005, p.89) comenta que, não obstante Nietzsche ter sido “o pensador que, segundo Freud, mais longe e corajosamente teria avançado, em todos os tempos, na rota do autoconhecimento” o filósofo declara que “aquilo que os homens têm mais dificuldade em compreender, desde os tempos mais remotos até o presente, é a sua ignorância acerca de si mesmos!”, justamente pelo “Auto-engano” a que somos impelidos pela natureza e por isso avaliar que “nada é mais difícil quanto não se enganar a si próprio”.

<sup>86</sup> Schopenhauer, diz: “Quanto às obrigações da metafísica não há mais do que uma apenas, pois é uma tal que não tolera nenhuma outra ao seu lado, a saber, a obrigação de ser verdadeira” (MVR, p.171).

primeiro ateu confesso” também foi devoto do cristianismo, pois “por mais paradoxal que isto possa parecer àqueles que não atingem o cerne das coisas”, comenta Sampaio (2009, prólogo), “sua filosofia, mesmo sem Deus, merece ser denominada como a doutrina propriamente cristã”, porque também “confessa sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para a sua salvação” (SCHOPENHAUER, 1978, §163).

Nietzsche (GM, §7, GC, §345) comenta que, ao pretender fazer a genealogia da moral, o que implicava “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu [...] a efetiva *história da moral*”, não obstante ter detectado “apenas uns magros esforços iniciais de chegar a uma *história da gênese* desses sentimentos e valorações (que é algo diverso de uma crítica dos mesmos e também diferente de uma história dos sistemas éticos)”, exatamente por colocar em questão o *valor* dos valores, observa que não viu “ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valores morais”, por isso poder dizer que “até agora a moral não foi problema; mas sim aquilo em que os homens entravam de acordo”, justamente por que “considerou-se o *valor* desses valores como dado, como real, como para-além de qualquer questionamento” (MARTON, 2001, p. 72).

É justamente por se colocarem de acordo quanto à moral e os juízos de valores morais que “os professores de ética [...] conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e lugar” (BM, §186). E por serem “mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras” que os filósofos morais “não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem da comparação de *muitas* morais”, tarefa esta a ser realizada pela tipologia da moral (BM, §186).

Por essa razão Nietzsche (GM, §345, BM, §260) considerar que “o erro habitual de suas hipóteses consiste em afirmar um consenso dos povos [...] a respeito de certos princípios morais e disso inferir a incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós” ou, inversamente, mas também um erro, “após compreenderem a verdade de que em povos diversos as avaliações morais são *necessariamente* diversas, concluem pela não obrigatoriedade de *toda* moral”, culminando num relativismo moral que o filósofo sempre procurou combater, pois aceitá-lo implicaria na impossibilidade de se distinguir entre “uma moral dos dominantes”, “a moral nobre” daquela dos “seres de categoria inferior”, “a moral dos escravos”. No primeiro caso porque ainda que se constate que certos costumes em diferentes povos são recorrentes, não justifica tomá-los como obrigatórios, pois essa recorrência pode ser contrariada ao compará-la com outros povos. No caso da segunda

hipótese, a não constatação de um consenso entre as diversas morais acerca dos juízos morais não implica necessariamente na não obrigatoriedade de toda moralidade.

Há que se ressaltar que o fato de a filosofia de Nietzsche não ser prescritiva, não significa que ela não possa ser valorativa e/ou hierarquizadora, isto é, que não haja ações mais desejáveis que outras, como afirma no primeiro exemplo da sua “transvaloração de todos os valores”: “um homem bem constituído, um homem ‘feliz’, *precisa* empreender certas ações e fugir instintivamente de outras” (CI, “Os quatro grandes erros”, §2). A filosofia de Nietzsche também não é normativa, uma vez que também não tem a pretensão de submeter as ações particulares (desejáveis ou indesejáveis) a nenhuma norma a partir da qual se possa julgá-la. Trata-se de uma filosofia que exige para si a distinção entre ações mais desejáveis ou melhores e ações indesejáveis ou piores o que requer o “*pathos da distância*”, que caracteriza o modo nobre de valorar e determinar o valor de uma ação naquilo que ela tem de não intencional.

No aforismo intitulado “*Há dois tipos de negadores da moralidade*”, apresentado em Aurora (A, §103), Nietzsche procura distingui-los precisamente para marcar a postura que caracteriza seu imoralismo, onde negar a moralidade significa, primeiro: “negar que os motivos morais que as pessoas *alegam* tenham-nas realmente impellido a seus atos - ou seja, a afirmação de que a moralidade consiste em palavras e é parte dos embustes grosseiros ou sutis” dos seres humanos. Mas também pode significar “negar que os juízos morais repousem sobre verdades que, dessa forma, são os *erros*, fundamento de todo juízo moral, que impelem os indivíduos a suas ações morais”. Quanto a este, afirma ser o seu ponto de vista, embora reconheça que naquele outro caso, tal como em La Rochefoucauld, é também justificada e, certamente, de grande utilidade geral<sup>87</sup>.

Nesse sentido, seu imoralismo quer ser reconhecido por negar “a moralidade como quem nega a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas *não* que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles” (A, §103). Mas, mais importante ainda, é quando, marcando sua postura ante os costumes e sentimentos morais, diz: “Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo -, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas” (A, §103). Contudo, pondera, meu ponto de vista considera que, num caso e no outro, o faço “*por razões outras que as de até*

---

<sup>87</sup> Pippin (2010, p.9) destaca: “Nietzsche é melhor entendido não como um grande autor metafísico alemão, ou como o último metafísico do Ocidente, ou como destruidor e culminador da metafísica, ou como estando muito interessado na metafísica ou numa nova teoria da natureza como um todo, mas como um dos grandes “moralistas franceses””.

*agora*. Temos que aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*” (A, §103).

Tendo em vista que sua filosofia assume como tarefa determinar a hierarquia dos impulsos vitais, e que “a hierarquia dos bens aceita, baseada em como um egoísmo pequeno, elevado ou supremo deseja uma ou outra coisa, decide atualmente acerca da moralidade ou imoralidade”, Nietzsche considera que, entre seus contemporâneos, “preferir um bem pequeno (por exemplo, o prazer dos sentidos) a um altamente valorizado (por exemplo, a saúde) é tido como imoral, tanto quanto preferir a boa via à liberdade” (HH, §42), como é o caso de sua filosofia em oposição à filosofia kantiana que prefere se ater à “fábula da liberdade inteligível” (HH, §39).

Assim, por constatar que os “historiadores da moral” “se acham ingenuamente sob as ordens de uma determinada moral, servindo-lhe de escudeiros” (GC, §345) explica o porquê “tomava-se o valor desses “valores” como dado”, julgando indispensável anunciar uma nova necessidade: a “de uma *crítica dos valores morais*, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isso é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, prólogo, §6), caracterizando esta tarefa como uma genealogia da moral.

Esta tarefa deve contar com o auxílio da psicologia, uma vez que esta é a instância fundamental para entender o pensamento de Nietzsche, na medida em que os valores morais são expressão dos “sentimentos” e “emoções” e, tendo em vista que “todos nós carregamos, sem o saber e contra nossa vontade, valores, palavras, fórmulas, morais de procedências *contrárias*”, um “diagnóstico da alma moderna” exige “uma incisão nesta contradição instintiva, pelo desvendamento de seus valores opostos” (CW, epílogo). Nietzsche considera fundamental “promover tais estudos *histórico-morais*”, transformando “a relação entre filosofia, fisiologia e medicina”, pois, de fato, “toda tábua de valor, todo “tu deves” conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação *fisiológica*, ainda mais que psicológica” (GM, prólogo, §6), pois, ao tornar-se o primeiro psicólogo da Europa, em oposição ao “embusteiro” “idealista”, declara que “interessa-me uma questão da qual depende mais a ‘salvação’ da humanidade do que qualquer curiosidade de teólogo: a questão da *alimentação*” (EH, §10).

Por tal interesse observa-se em seu pensamento o vínculo fundamental que há entre fisiologia e psicologia, entre filosofia e medicina, podendo-se afirmar que, se esta questão o interessa mais que tudo, é por que, segundo constatou ao fazer a genealogia da moral, “o que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades,

apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de natureza doentes, nocivas no sentido mais profundo” (EH, §10), expressas nos conceitos forjados pelos metafísicos de todos os tempos, tais como “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”.

### 3.3 Nietzsche e a indispensabilidade da psicologia para a moral

Pippin (2010, p. 1) diz que Nietzsche convida seus leitores a fazerem uma viagem “sobre a moral” que lhes dará o direito de exigir que a psicologia volte a ser reconhecida como a rainha das ciências, e que o fato de as demais ciências deverem estar a seu serviço e preparação se dá porque sua análise das ações humanas implica no abandono das “pretensões supraterras” alimentadas pela filosofia moral moderna e, portanto, significa um voltar-se para “essas pequenas coisas – alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – pois são incondicionalmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (EH, §10), tais como “Deus”, “imoralidade da alma” e “liberdade”.

É por considerar que toda a moral se esforçou desde o início em ensinar “a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma”, que Nietzsche, o primeiro imoralista, declara: “quero ser o oposto disso”, e, em oposição à “negação do querer-viver” promulgado pelo filósofo da compaixão, propõe: “minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*”. E o que essa fórmula reza? “nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*” (EH, §10).

Nietzsche (HH, §10) considera que, “logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de tal maneira que possam ser inteiramente explicadas”, projeto que realizará a partir HH e culminará na apresentação da sua genealogia da moral, apresentada na obra homônima, logo se perceberá a “inocuidade da metafísica no futuro”, ao contrário do que acreditavam e defendiam Kant e Schopenhauer, pois, não obstante o “mundo metafísico” dificilmente poder ser questionado absolutamente, é preciso ter em mente que, no que tange “as suposições metafísicas, tudo o que as criou é paixão, erro e auto-ilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas” (HH, §10). Isso porque, segundo sua análise fisio-psicológica, “com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação. Nenhuma “intuição” pode

nos levar adiante, porquanto ao tratar do “problema da veracidade” e da existência do “mundo metafísico”, Nietzsche (BM, §5) observou que “no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente”, pois são “todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de verdades”.

Tendo em vista essas considerações, pode-se entender o porquê reivindicar “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências, para cujo serviço e preparação existem as demais ciências” (BM, §23), mas que, não obstante a importância decisiva que a psicologia cumpre no seu programa da “transvaloração” das “ideias modernas”, julga que “todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*” (GM, I, nota). Sendo assim, pode-se perguntar: qual o estatuto e o papel da psicologia neste empreendimento? Nietzsche (HH, §10-11) diz que deixará “para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo”, tal como a “Vontade” de Schopenhauer, que não levou em consideração que

também a lógica se baseia em pressupostos que não têm correspondência no mundo real; por exemplo, na pressuposição da igualdade das coisas, da identidade de uma mesma coisa em diferentes pontos do tempo: mas esta ciência surgiu da crença oposta (de que evidentemente há coisas assim no mundo real).

Nietzsche (BM, §14, §21) considera que é por tal desconhecimento que filósofos e cientistas não se deram conta de que “também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo [...] e não uma explicação do mundo”, e que os conceitos são “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de *explicação*”. Pretende ressaltar que, “no “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica [...] somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, o motivo, a finalidade”, de forma que há uma “coisificação” por parte desses “pesquisadores da natureza [...] ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*”.

Tendo em vista a contribuição das demais ciências para a análise psicológica da moral, Nietzsche (BM, §22) procede a uma análise filológica dos conceitos, resultando na tese de que “essas “leis da natureza”, “não são uma realidade de fato, um “texto”, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem

concessão aos instintos democráticos da alma moderna!” e que por isso, demonstram “hostilidade plebéia a tudo o que é privilegiado e senhor de si”. O filósofo contesta tal interpretação, pois, dada a submissão dessa para com os valores vigentes na modernidade, recusam-se a reconhecer aquele que sabe ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder [...] o “caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de poder”. E, quanto aqueles que objetarem se tratar também apenas de uma interpretação, “e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!”, confirma sua tese de que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos”, de forma que, quanto àqueles que compartilham a crença de existir “leis da natureza”, faz ver que se trata apenas de um “preconceito” diante do qual os homens do conhecimento se colocaram de acordo.

Quanto ao seu entendimento sobre o que vem a ser um “preconceito”, é preciso ter em mente que o termo “preconceito”, em alemão “*Vorurteil*” corresponde ao termo latino *prejudicium* (prefixo /vor/, “pré”, mais *Urteil*, “juízo”). Etimologicamente, a tradução mais adequada seria “prejuízo” (BM, nota do tradutor, p.210). Contudo, explica o tradutor, como “em português essa palavra veio a significar ‘dano’”, optou-se traduzir “*Vorurteil*” por “preconceito”, que significa um “conceito ou opinião formada antecipadamente, sem maior ponderação ou conhecimento dos fatos”.

Assim, é preciso ter em conta que, quando Nietzsche intitula o primeiro capítulo de BM como “Dos preconceitos dos filósofos”, ele quer que o leitor tenha presente que se trata de uma crítica aos *pré*-juízos dos filósofos, isto é, que tal capítulo será dedicado à crítica das “ideias modernas” – tais como “a alma imortal”, “o velho Deus” – por serem adotadas de antemão e sem qualquer justificação prévia. Nesse sentido, vale a importante observação de Brobjer, citada por Giacóia (2001, p.13):

O mesmo se aplica à religião, moralidade, filosofia, etc. – elas são, por derradeiro, fisiologicamente fundadas, porém, como crenças conscientes e semiconscientes, elas afetam nossa interpretação do mundo e nossa fisiologia. Nietzsche não era estranho a como crenças espirituais podem influenciar a fisiologia, por exemplo, na forma de doença e doença mental, e ele sustenta que perspectivas podem, via hábito, se tornar instinto.

O fato de suas investigações sobre os preconceitos dos filósofos se darem a partir da psicologia significa que Nietzsche está preocupado não com os próprios costumes, mas com o sentimento de costume. No parágrafo intitulado “Moralidade e estupidez”, esclarece que, enquanto “o costume representa as experiências dos homens passados acerca do que presumiam ser útil ou prejudicial, o *sentimento de costume* (moralidade) não diz respeito



àquelas experiências como tais, e sim à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (A, §19).

É sobre esse “sentimento de costume” do homem moderno e/ou sua “sensibilidade moral” (BM, §186) em relação a tais experiências que Nietzsche dirigirá suas “observações psicológicas”, pois, segundo constata, “vivemos numa época muito pouco moral [pois] o sentimento de moralidade [esta] tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatizou” (A, §19), tal como Kant que postulava “um sem-números de *causalidades fantásticas*, em que até então se acreditava como fundamento dos costumes” (A, §10).

Assim, é justamente porque “os problemas filosóficos são novamente formulados como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto” que “a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos” (HH, §1), declarará que “não há opostos”, tal como postulado pelos metafísicos de todos os tempos, pois “na base dessa contraposição está um erro da razão: conforme sua explicação, a rigor não existe ação altruísta nem contemplação desinteressada: ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatizado”, mas que, a partir da vivissecção psicológica, é possível determinar a hierarquia de valores (impulsos que lograram domínio).

Tendo em vista que a análise desse elemento básico que parece ter se volatizado “somente se revela à observação mais aguda”, então é compreensível que “tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais” (HH, §1). A referência ao termo “volátil” bem como ao termo “química” remete às ciências naturais, sobretudo à biologia, pela qual Nietzsche nutria grande interesse, mas que em sua obra ganham um sentido filosófico.

Trata-se de apontar que os conceitos filosóficos devem ser entendidos como sublimações dos impulsos que colocam o pensamento do filósofo em movimento e que, portanto, o antecedem e condicionam. Portanto, o que interessa a Nietzsche é justamente os sentimentos, “todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade”, e mesmo na solidão, enfim, àquilo que nos “move” e “agita”, as nossas “sensações” e “impressões” morais<sup>88</sup>, tanto no âmbito individual quanto no social.

Esta é uma investigação que procura fazer emergir “os verdadeiros “interesses” do homem douto” que jazem ocultos nas ações e pensamentos conscientes, pois Nietzsche não crê que “um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro

---

<sup>88</sup> HH, nota do tradutor, 2: verbete “representações e sentimentos”, p.315.

impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento)” e, tendo em vista que “todo impulso ambiciona dominar: *portanto* procura filosofar” e ainda que “no filósofo [...] absolutamente nada é impessoal” (HH, nota do tradutor), pode-se entender por que Nietzsche entende a filosofia como “esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira]” (BM, §9).

Assim, o fato de sua crítica se dirigir ao projeto de fundamentação da moral da modernidade se dá justamente porque a “moralidade” diz respeito “à idade, santidade, indiscutibilidade do costume” (A, §19), de forma que esse “sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes: ou seja, a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido” (A, §19), ao prescrever o cumprimento da lei. Daí seu julgamento de que a “moralidade” é uma “estupidez”, pois se cabe à filosofia dar uma resposta à questão “O que é nobre?”, entendido como indicações para um modo de viver onde se procura “sempre *maior elevação humana*”<sup>89</sup>, objetivo último perseguido por sua filosofia, como conseguiu-la se a moralidade impede que “novos e melhores costumes” sejam *experimentados*?

Sua análise psicológica da moral revelou se tratar de uma artimanha criada pela filosofia moral para tornar seus valores inatacáveis, o que era conseguido através da legitimação metafísica dos valores morais que recebiam desta o estatuto de valores absolutos e, portanto, válidos e objetivos em si mesmos (A, prólogo, §3). Tal inquestionabilidade dos juízos de valores morais da filosofia é resultado da “força dos preconceitos morais [que] penetrou no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livres de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora” (BM, §23), isto é, na filosofia.

A moral, para Nietzsche, além de dispor de “meios de apavoramento para conservar longe de si as mãos críticas [...] conhece todas as artes diabólicas da persuasão” (A, prólogo, §3), utilizadas com o intuito de “paralisar a vontade crítica”, revelando-se, aos olhos de um verdadeiro psicólogo, como “a grande mestra da sedução – e no tocante a nós filósofos, a autêntica *Circe dos filósofos*”<sup>90</sup>, o que explicaria o porque, “a partir de Platão, todos os

---

<sup>89</sup> Nietzsche diz que “toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de suma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e de diferenças de valor entre um homem e outro homem”. “Em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem” para usar uma fórmula moral no sentido supramoral” (BM, §257).

<sup>90</sup> Nietzsche retoma esta imagem extraída da odisseia (canto X), onde “Circe é a feiticeira que transforma os companheiros de Ulisses em porcos, mediante uma poção mágica”, como esclarece Paulo César de Souza [nota

arquitetos filosóficos da Europa tenham construído em vão” (A, prólogo, §3), em razão de que “todos eles negligenciaram o pressuposto, um exame do fundamento, uma crítica da razão inteira”, isto é, se perguntar pelo *valor* da “razão”, do “conhecimento” e, em última análise, da alma como faculdade superior.

Com o objetivo de tornar visível que a produção do conhecimento filosófico parte de uma “crença”, através da qual “eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade” (BM, §2), Nietzsche faz ver que os filósofos partem sempre do mesmo preconceito, aceitando como evidente aquilo que precisam demonstrar. Tal postura é fruto da “*crença nas oposições de valores*”, crença esta partilhada pelos “metafísicos de todos os tempos”, segundo a qual, “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria*” e, por isso mesmo, “não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!” (BM, §2).

Ora, uma vez que a resposta dada pela filosofia à pergunta: “como poderia algo nascer do seu oposto?” é a de que “tal gênese é impossível”, então o conhecimento do “verdadeiro” bem como de uma regra de conduta boa “em si” mesma não poderia advir do seu contrário, isto é, da aparência e do engano, nem das apreciações perspectivas oriundas dos apetites e paixões humanas, mas “devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” (BM, §2).

É por essa razão que entenderá “toda a filosofia” como “dogmática”. É dogmática exatamente por pretender erigir um “saber” a partir de suas “pretensões supraterrâneas”, o que “significou pôr a verdade de ponta-cabeça e negar a *perspectiva*” (BM, prólogo). É por tal inversão de valor operada pelo platonismo, “ou para dizê-lo de modo simples e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo”” (BM, prólogo), que Nietzsche julgará necessário realizar uma “crítica da modernidade”, uma “transvaloração de todos os valores existentes” (EH, BM, §2).

### 3.4 Psicologia como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de poder

Daí o deslocamento da questão do conhecimento para o âmbito psicológico-moral, pois suas observações psicológicas revelaram que “de tempos em tempos, em determinados lugares da terra, um *sentimento de obstrução fisiológica* deve quase que

---

114 de BM], utilizada para referir-se as estratégias imorais da moral e, neste parágrafo, da filosofia na tentativa de tornar a moral inatacável (BM, §208).

necessariamente apossar-se de vastas massas” (GM, §17). Esse sentimento, no entanto, afirma Nietzsche (GM, §17), “por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu “motivo”, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral”. É nesse novo domínio de investigação que a psicologia passa a ser entendida numa nova acepção, definida como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (BM, §23). Se a psicologia é um estudo das diferentes formas em que se manifesta a vontade de poder, resta saber o que a psicologia de Nietzsche entende por vontade de poder.

Para isso, é importante observar que a moral, para Nietzsche é uma “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”” (BM, §19). Assim se a vida é aquilo que aparece como resultado das relações de dominação, e a vida é entendida como vontade de poder (BM, §13), então a psicologia é o estudo da vida como vontade de poder que se manifesta através da filosofia, por ser entendida como “impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira] (BM, §9).

Há que se ressaltar que nas passagens que Nietzsche (BM, §9) se refere à psicologia, comenta Marton (2001 p.71), Nietzsche o faz em concordância com os moralistas franceses no sentido de ressaltar a importância de se realizar uma “anatomia moral”, que “não se confunde com a mera observação – seja ela reflexiva ou voltada para o mundo circundante” e por isso “insiste em vincular tão estreitamente a psicologia à história”. Rejeitando o mero acúmulo de dados no estudo da moral, introduzirá o critério moral para seu programa de transvaloração no último período de sua obra, onde se torna operatória a ideia de valor.

A noção de valor apresentada pelo filósofo alemão opera uma “subversão crítica”, pois se o valor dos valores “bem” e “mal” “não chegou a ser posto em questão, é porque eles foram vistos como existindo desde sempre; instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível” (MARTON, 2001 p.71) e, uma vez colocados em questão, a partir do âmbito psicológico-moral, “revelam-se humanos, demasiados humanos”, pois em algum momento foram criados. Assim, “o valor dos valores está em relação com a perspectiva a partir da qual ganharam existência”, pois os valores “supõem avaliações, que lhes dão origem e conferem valor; estas, por sua vez, ao criá-los, supõem valores a partir dos quais avaliam” (MARTON, 2001 p.72).

Tais questões são tratadas no âmbito psicológico-moral porque “os juízos de valores lógicos não são os mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um

fenômeno mora [...]” (A, prólogo §4) e, enquanto tal, um problema para psicólogos e leitores de almas, pois, no fundo, “toda grande filosofia” se revelou não mais que “a confissão pessoal de seu autor” (BM, §6) e, por isso mesmo, “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintiva, até mesmo o pensamento filosófico” (A, prólogo §3).

Giacóia (2001, p.9) acerta ao se referir à “grande psicologia” de Nietzsche como “um operador estratégico em sua genealogia da moral”, seja através de suas análises dos fenômenos religiosos seja “em sua apreciação das grandes personalidades históricas antigas<sup>91</sup> e modernas”<sup>92</sup>, entendendo sua tarefa de pensamento como “médico e sintomatologista da cultura”, o que se dá através do procedimento de “retroinferência”. É justamente por dispor dessa “inferência regressiva” que Nietzsche se considera o primeiro psicólogo a da Europa, distinguindo sua psicologia da psicologia racional, como se vê nesta passagem do filósofo contra Wagner (NW, “Nós, antípodas”):

Se em algo estou à frente dos psicólogos todos, é no fato de ter um olhar mais agudo para a difícil e insidiosa espécie da *inferência retroativa*, na qual se comete a maioria dos erros – a inferência que vai da obra ao autor, do ato ao agente, do ideal àquele que dele *necessita*, de todo modo de pensar e valorar à *necessidade* que por trás dele comanda.

Tal procedimento é o que caracteriza suas “observações psicológicas” que tiveram início em HH e que encontrou sua formulação mais acabada, após longas experimentações, em BM, constituindo-se como psicologia definida como “morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*” (BM, §23), tal como apresentada no final do primeiro capítulo de BM justamente para mostrar que foi sua psicologia que permitiu redefinir a moral como uma “teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”” (BM, §19).

O fato de a “vida” aparecer aqui entre aspas no texto de Nietzsche reflete a consciência que o filósofo tinha de que sua filosofia não deveria ser confundida com nenhum tipo de realismo, onde a verdade apareceria como correspondência entre coisa e ideia, pois “não existem *absolutamente* fatos morais” (CI, VII, §1), mas apenas uma interpretação de determinados fenômenos. É preciso ter em conta que, para ele, os juízos morais da filosofia

---

<sup>91</sup> Um exemplo dessa “retroinferência” na antiguidade, pode ser vista na seção de *Aurora* intitulada “Os instintos transformados pelos juízos morais” (A, §38) quando Nietzsche se refere ao fato de que os judeus “moldaram o seu irado e santo Jeová conforme os seus irados e santos profetas”, isto é, que a caracterização de um deus que age de maneira tão irada revela, no fundo, o *caráter* daquele que o instituiu como deus, pois que este não foi concebido à “sua imagem e semelhança”. Dela pode-se entender o significado de sua afirmação de que o niilismo é a lógica da decadência.

<sup>92</sup> Um exemplo de um personagem moderno pode ser visto no parágrafo 187 de BM, onde Nietzsche, ao expor uma tipologia moral, faz a distinção entre várias morais. Nele o filósofo faz uma citação do próprio Kant, que deu a entender com sua moral que “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer” revelando o caráter teológico-cristão de sua moral da obrigação.

não podem ser entendidos como uma descrição de estados de coisas, mas como expressão dos nossos sentimentos para com tais estados, pois os sentimentos são uma “derivação dos preconceitos”.

Isso significa que tais “sentimentos não são nada de último, nada de original; por trás deles estão juízos e valorações, que nos são legados na forma de sentimentos (inclinações, aversões)” e, por isso mesmo, “o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas um contrassenso” (A, §35). Contudo, que os julgamentos morais não sejam uma designação ou explicação das “coisas”, do “mundo”, não significa que ele não deva ser tomado como objeto de análise da psicologia, pois “como semiótica é inestimável: revela, ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para “compreenderem” a si próprias” (CI, VII, §1).

Assim, pode-se dizer que “as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (BM, §186), onde a “moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito” (CI, VII, §1). Trata-se de pergunta pelo valor dos valores morais, isto é, procurar saber se por trás de tais juízos “foi o ódio à vida ou o *excesso* de vida que aí se fez criativo?” (NW, “Nós Antípodas”). Deleuze (2001, p.113) referindo-se à crítica nietzschiana e a contribuição da análise filológica que Nietzsche faz do discurso moral, afirma que, para tal procedimento, “uma palavra só quer dizer qualquer coisa na medida em que aquele que diz *quer* qualquer coisa ao dizê-lo”. Além disso, esta “lingüística ativa” possui “uma só regra: tratar a fala como uma atividade real, colocar-se no ponto de vista daquele que fala [...] procura descobrir aquele que fala e aquele que nomeia”.

Tais considerações coadunam-se com a “inferência regressiva” que é o procedimento por meio do qual o psicólogo e “leitor de signos” (HH, prólogo, §8) pode, a partir da dissecação das ideias modernas, saber se tais juízos morais são produto de um modo de viver que se manifesta como um “*ódio* à vida” ou se são resultado do “*excesso* de vida”. É como médico da cultura que Nietzsche (NW, “Nós Antípodas”) pode diagnosticar que os “idealistas” “são todos *décadents*”, caracterizando este estado como “a vontade de fim” presente na moral moderna, isto é, como prescrição de um modo de viver que se caracteriza pela “ausência de si”. Por isso considerar necessário “questionar impiedosamente e conduzir ao tribunal os sentimentos de abnegação, de sacrifício em favor do próximo” como sugere “toda a moral da renúncia de si” (BM, §33).

Isso significa que Nietzsche “parte do sentido manifesto das produções culturais em busca do sentido oculto em suas múltiplas condições de surgimento, desenvolvimento e transformação” (GIACÓIA, 2001, p. 11). Por isso logo após apresentar sua definição de

psicologia no parágrafo 23 de BM Nietzsche caracterizá-la como aquilo que permite “ver, no que foi até aqui escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado” (BM, §23).

Giacóia (2001, p. 11) comenta que o programa da “grande psicologia” de Nietzsche inclui “além da tarefa de reportar a esfera espiritual da cultura aos seus condicionantes afetivos e pulsionais”, também a “desconstrução do primado atribuído à consciência no domínio psicológico”, que se dá através do “reconhecimento e a valorização de um vasto e inaudito psiquismo inconsciente, a proposta de um novo conceito de unidade subjetiva – ou de processos de subjetivação – que se orienta por uma compreensão ampliada do corpo e da racionalidade”.

Segundo o programa da transvaloração de Nietzsche, para que uma nova noção de alma fosse possível, o que possibilitaria novas visões de mundo, novas maneiras de pensar sentir e agir, era preciso “declarar guerra” “à “necessidade atomista” que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita”, a saber: “é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*”.(BM, §12). O que Nietzsche entende por atomismo da alma? Ele designa “com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (BM, §12), para que se possa tratar dos problemas fundamentais, tais como a alimentação.

Tendo em vista que pretende já em BM realizar uma “transvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra” (EH, §1), fica claro o porquê julgar que “não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses” (BM, §12), mas apenas que seu conceito seja transvalorado, de forma que fique

aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (BM, §12).

Como resultado dessa transvaloração do conceito de alma é possível ver “quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram” (BM, prólogo), a partir da “superstição popular de um tempo imemorial” partilhada pelos filósofos, tais como “a superstição da alma, que, como a superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos”. Segundo Nietzsche (BM, prólogo), isso se deveu provavelmente por causa de “algum jogo de palavras, alguma sedução por parte

da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”.

De acordo com Onate (2000, p. 15-16), Nietzsche está se referindo “à continuidade polarizadora que se manifestou no espírito puro platônico, se consolidou no *cogito* cartesiano, se enfraqueceu no *eu penso* kantiano, mas se mantém, ainda que dissimulada, na retaguarda de filosofias posteriores”. É justamente esta superstição da alma como unidade substancial bem como a “crença na oposição alma/corpo que está na raiz do modo metafísico de pensar, comandando seus desdobramentos ao longo dos milênios de reflexão filosófica, e reserva uma influência apenas conseqüente ao par antinômico mundo verdadeiro/aparente”.

Ainda segundo o autor, de fato, o modo de pensar metafísico se caracteriza por recorrer “às noções de identidade, unidade e, no limite, de fundamento” para tornar o “múltiplo, o diverso, o complexo, permeáveis aos ditames identificadores da ciência e da verdade”. Para realizar tal empreendimento de tornar o múltiplo pensável, manipulável, recorreu-se sempre a um “incondicionado (ideia de Bem, Primeiro Motor, uno primordial, Deus criador, *Res cogitans*, Eu transcendental, Espírito Absoluto,...). É preciso ter em conta que para Nietzsche, o “caráter de transcendência ou de imanência, bem como o grau interno de enraizamento desses referenciais fundantes não os diferencia significativamente”, de forma que o que lhe interessa é “colocar em xeque o estatuto do projeto fundamentante em seu conjunto”.

Por sua vez, Barrenechea (2008, p. 131) comenta que a crítica de Nietzsche à moral, “tem dois momentos metodológicos complementares: genealogia e filologia”. No primeiro momento, o objetivo da análise genealógica procura detectar “o interesse, ou o grupo de interesses, que levou à criação de uma teoria decisiva para o controle da conduta humana, a “doutrina do livre arbítrio””. No caso da análise filológica, “assinalamos que “sujeito”, “vontade”, “substância” e “causalidade” são os instrumentos lingüísticos empregados para sustentar essa interpretação coercitiva da conduta”. Acrescenta ainda que (2008, p. 53):

a análise nietzschiana mostra que todas as noções que aludem a uma “identidade interior” são equivalentes; essas noções são muitas vezes caracterizadas como “preconceitos”, “superstições”, “síntese abstrata”, “mundo de signos”, “hipótese auxiliar”.

Ainda de acordo o autor (2008, p. 53-54), Nietzsche pretende criticar esses conceitos mostrando que “eles dependem de uma tradição metafísica e teológica que postula uma “essência” não corporal do homem, ligada a uma esfera transcendente”, aludindo a um



“pretendo substrato atemporal do homem, que seria o reino inteligente das atividades orgânicas, livre de toda coerção das forças do mundo”. Seu imoralismo “nega que a “consciência”, ou a “razão”, seja a estrutura estável ou a “unidade interna” do homem, assinalando que ela traduz uma diversidade ou *luta psíquica*, alheia a qualquer *unificação*”. O que Nietzsche quer ressaltar é que os processos conscientes ou racionais são decorrentes das “forças orgânicas que chegam à representação, por meio de signos”.

De fato, nossas ações, pensamentos e sentimentos só chegam à nossa consciência em “conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano” (GC, §354), resultando no fato de

o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial [...] apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação* (GC, §354).

E tendo em vista que apenas “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si” (GC, §354), então o pensamento de Nietzsche pode afirmar que “a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (GC, §354).

As conseqüências desta perspectiva culminarão no “verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado” (GC, §354), vulgarizado exatamente por que “tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho” (GC, §354). É por tais superstições que Nietzsche declara, quanto a sua tarefa, que “não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (metafísica para o povo)”, menos ainda “é a oposição entre fenômeno e “coisa em si”: pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*: Não temos nenhum órgão para *conhecer*, para a “verdade” (GC, §354).

Polemizando com a tradição que afirma que o ser humano nasceu para conhecer o mundo verdadeiro, por possuir uma alma que seria o caminho de volta à antiga morada antes da queda, do pecado, Nietzsche (GC, §354-355) afirma que “nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser *útil* ao interesse da grege humana, a espécie” e, pensando sobre a origem do nosso conceito de “conhecimento”, afirma que é o “*instinto de*

*medo* que nos faz conhecer” e não um impulso ao verdadeiro como postula a tradição idealista.

É por considerar que a moral corrompeu os filósofos, que Nietzsche se questionará se “a busca do verdadeiro não seria somente o corolário de uma tendência moral, a metafísica não seria mera transposição da moral?”, embora “escondida sob poderosos disfarces, talvez seja da tematização de “bem” e “mal” que derivem quase todas as filosofias” (ONATE, 2000, p. 53). Ao perscrutar os verdadeiros interesses da moral Nietzsche comenta que “para explicar as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?” (BM, §6).

Para que fosse possível diagnosticar o homem moderno como decadente, o que se dá através da dissecação das ideias modernas, uma vez que aparecem como signos dos impulsos vitais que impelem os homens a avaliarem suas condutas, de acordo com aquilo que julgam ser favorável a seu modo de viver, o que, em última análise, remonta às exigências fisiológicas, Nietzsche precisou fazer uso de elementos provenientes de diversos outros saberes, tais como da “filosofia, da filologia, da fisiologia, da história, da antropologia cultural, da etnologia, da semiótica, da lingüística, da literatura, entre outras, para fazer do pensamento uma escola da suspeita” (GIACÓIA, 2001, p.11). Além disso, Giacóia (2001, p.11) considera importante a observação feita por Brobjer, segundo a qual

uma imagem que pode ajudar a conceitualizar o tratamento psicológico que Nietzsche dá à filosofia, assim como a diferença entre o modo de Nietzsche e o da maioria dos outros filósofos, é dividir o campo de investigação em quatro níveis de abstração psicológica. Cada um desses níveis pode ser respectivamente associado com: fisiologia, psicologia, psicologia racional (ou sociologia, ou cultura geral), e finalmente metafísica ou idealismo.

O autor concorda (2001, p.11-12) que a “grande psicologia” de Nietzsche “comporta todos esses níveis de observação e análise psicológica”, mas ressalta que, no entanto, “essa esquematização cumpre apenas uma função didática de facilitar a compreensão, na medida em que as coisas nem sempre estão tão claramente separadas nas análises concretas de Nietzsche”. Ademais, importa também ressaltar que a “inferência retroativa”, que parte da obra em direção ao autor e

da superfície dos fenômenos culturais (o nível metafísico ou idealista de Brobjer) às suas condições fisiopsicológicas e sociais de possibilidade, não implica, para Nietzsche, um reducionismo do metafísico ao psicológico, e deste para a “infraestrutura” (fisiológica) derradeira.

De fato, como bem observa (2001, p.12), a “grande psicologia” de Nietzsche não se deixa reduzir a um único procedimento ou abordagem,

operando de modo variado e complexo, fazendo atuar em conjunto essas diferentes perspectivas, com vistas a alcançar uma compreensão tão vasta e completa quanto possível do máximo de aspectos e dimensões que todo fenômeno cultural relevante necessariamente comporta.

Com o objetivo de compreender *a teoria* e *a prática* da psicologia no interior do programa filosófico nietzschiano, comenta (2001, p.12) que Nietzsche sempre ressaltou que “a gênese da linguagem, da consciência e da socialidade são simultâneas e que esse complexo influi de modo determinante em toda maneira de estruturar uma visão de mundo” e que, portanto, reforça a tese de que há um enraizamento fisiológico da linguagem, especialmente da gramática e também do conjunto de representação – conscientes ou inconscientes – com as quais nos representamos o mundo. Por causa disso Nietzsche chama a atenção para o fato de que talvez não deixemos de acreditar em Deus, pois ainda cremos na gramática.

Por isso sua suspeita lançada contra a tradição filosófica ocidental, na forma de polêmica, é a de que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas” (BM, §3), e, por isso mesmo, “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos”. Isso implica por fim à “superstição dos lógicos”, de que seus procedimentos de pesquisa se desenvolvem autonomamente, uma vez que, ao contrário dessa sua crença, “um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero”, de forma que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (BM, §17).

Nietzsche (BM, §208) inverte o primado da consciência em relação à vontade, tal como defendida pela psicologia tradicional, que encontrava sua validade nos juízos de valores *lógicos*. Contudo, como ironiza “o primeiro psicólogo da Europa”, esses juízos “não são os mais profundos e mais fundamentais”. Para ele, este “conhecimento puro, livre da vontade, é apenas ceticismo ornamentado e paralisia da vontade” e, como primeiro psicólogo, “por este diagnóstico da doença europeia quero ser responsável”.

Segundo Giacóia (2001, p.47-48), a importância da psicologia está na “crítica de Nietzsche ao privilégio concedido à consciência pela filosofia e pela psicologia tradicionais” cujas raízes remontam ao “platonismo” designado como “a crença inveterada no privilégio da parte racional da alma, fonte do conhecimento verdadeiro”. De acordo com esta perspectiva, o intelecto ou a razão consistiria na parte imortal da alma, sua parte nobre e sublime, e o

conhecimento inteligível “seria o caminho ascendente que a conduziria de volta à pátria de origem, afastando-se das incertezas do conhecimento sensível e da fatal volubilidade das paixões”, assim como a separação entre moralidade e sensibilidade em Kant. Tal perspectiva é fruto da oposição metafísica entre mundo inteligível e mundo sensível, que culminou nos pares de opostos “essência e aparência”, “eternidade e duração”, “alma e corpo”, que se apoiam, como se sabe, “numa doutrina que postula a pertença da alma ao mundo das ideias”, aquela que Nietzsche considera “o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje”, “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (BM, prólogo).

Tal modo de pensar constitui o típico preconceito dos filósofos, isto é, “a crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores” (BM, §2) acabou se vulgarizando e transformando-se na doutrina cristã da imortalidade da alma, expressa em termos nietzschianos na expressão “cristianismo é platonismo para o povo” (BM, prólogo). Giacóia (2001, p.48) comenta que a genealogia de Nietzsche “esforça-se por demonstrar a pertinência desses mesmos pressupostos tanto no pensamento medieval quanto na filosofia moderna”, sendo o dualismo cartesiano uma das mais significativas expressões.

Segundo o autor (2001, p.47), a questão que se coloca para Nietzsche é a seguinte: “se não fosse este postulado de que é a alma em nós “o princípio que nos liga ao verdadeiro mundo”, não haveria nenhuma possibilidade de participação do real em um mundo verdadeiro e, portanto, não haveria nenhum mundo aparente, original e simulacro. Por isso indicar aos psicólogos que, sempre que se ouvir falar no problema “do mundo real e do mundo aparente”, aqueles devem remetê-lo imediatamente à “vontade de verdade”, à “ambição metafísica de manter um posto perdido, que afinal preferirá sempre um punhado de “certeza” a toda uma carroça de belas possibilidades” e até mesmo a “fanáticos puritanos da consciência, que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer” (BM, §10). Esta ambição idealista de “reconquistar algo que outrora se possuía *mais firmemente*, algo do velho patrimônio da fé de antigamente, talvez “a alma imortal”, talvez “o velho Deus”, em suma, ideias com as quais se podiam viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena”, é diagnosticado como “niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada, por mais que pareçam valentes os gestos de tal virtude” (BM, §10).

Tal estado de ânimo presente entre os homens modernos se revela na “influência exercida por Kant na filosofia alemã”, que se “orgulhava da sua tábua de categorias [...] ele estava orgulhoso de haver *descoberto* no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*” (BM, §11). Nietzsche questiona esta “descoberta” de Kant e mostra a artimanha e o círculo vicioso da justificação dessas “novas faculdades”: “como são possíveis

*juízos sintéticos a priori?*, perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu realmente? *Em virtude de uma faculdade*”. Maior entusiasmo sentiu os alemães “quando Kant descobriu, além de tudo, uma faculdade moral no homem” e com isso “aconteceu a lua-de-mel da filosofia alemã; todos os jovens teólogos dos Seminários de Tübingen se embrenharam no mato – todos buscavam “faculdades” (BM, §11)<sup>93</sup>.

Para Nietzsche (BM, §11) é justamente tal entusiasmo que explica o fato de que “não se costumava distinguir entre “achar” e “inventar”, e por isso julgavam ter achado, sobretudo “uma faculdade para o “supra-sensível””. Ora, se questiona Nietzsche: “em virtude de uma faculdade”, havia ele dito, ou ao menos dado a entender. Mas então isto é – uma resposta? Uma explicação? Não seria apenas uma repetição da pergunta?”<sup>94</sup>.

E quando Nietzsche se pergunta: “a que se deve o júbilo que o aparecimento de Kant provocou no mundo erudito alemão”? Responde que “o instinto de teólogo do erudito alemão adivinhou *o que* se tornara novamente possível [...]” Estava aberta uma trilha oculta para o velho ideal, o conceito de “mundo *verdadeiro*”, o conceito da moral como essência do mundo, considerados como “os dois erros mais malignos que existem” (AC, §10).

Mas é, sobretudo contra “Kant como *moralista*” que sua crítica se volta, na medida em que “virtude oriunda apenas de um sentimento de respeito ao conceito de “virtude”, como queria Kant, é prejudicial” (AC, §11). A análise físi-psicológica do “sistema de conceitos” de Kant e sobre sua “tábua de categorias” revela que “a “virtude”, o “dever”, o “bom em si”, o bom com o caráter da impessoalidade e validade geral são fantasias nas quais se exprime o declínio, o esgotamento final da vida”, chegando a avaliar “o imperativo categórico de Kant como *perigoso para a vida!*” e que por isso mesmo deve ser criticado e colocado sob uma nova avaliação, a extra-moral, isto é, avaliado em função da promoção da vida, dos impulsos vitais ” (AC, §10). É sob essa nova ótica que a filosofia de Nietzsche se erigirá contra a filosofia e moral modernas e, se tomarmos um caso exemplar como a filosofia de Kant, por exemplo, veremos que “o espírito equivocado em tudo e por tudo, a antinatureza como instinto, a *décadence* alemã como filosofia – *isso é Kant!*”.

Que Nietzsche (BM, prólogo) tenha adotado como ponto de partida uma crítica “dos preconceitos dos filósofos” significa colocar em questão “o alicerce das sublimes e

<sup>93</sup> “Basta falar a expressão “Seminário de Tübingen” para compreender *o que é* a filosofia alemã no fundo – uma teologia *insidiosa* [...]”.

<sup>94</sup> Quanto à distinção entre “achar” e “inventar”, Torres Filho (2004), no artigo “A *virtus dormitiva* de Kant”, diz que Nietzsche tem razão ao polemizar contra Kant, pois embora Kant tenha afirmado ter se despertado do sono dogmático, ele não conseguiu escapar do sono tautológico, pois, o “transcendental” não passa de mera tautologia, na medida em que a resposta kantiana “em virtude de uma virtude” faz com que a suposta “filosofia crítica” não passe “de um jogo de palavras inofensivo, ou pior, ofensivo, pois serve às forças que o ressentimento mobiliza contra a vida, quando seu nome passa a ser: “imperativo categórico”.

absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram”, tais “como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos” e que, por isso, devem ser criticadas, pois talvez elas não sejam mais que “alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos”, fruto de “suas pretensões supraterras”.

Por isso “o alvo da crítica genealógica é, então, atestado na crença largamente dominante nos meios científicos da época, a saber, a versão moderna do atomismo materialista”, entendido como “doutrina segundo a qual o inteiro conjunto da realidade – com inclusão de nosso universo anímico e espiritual, também da consciência – é composto de moléculas, átomos” (GIACÓIA, 2001, p.50), isto é, são entendidos como texto e não como interpretação do texto. Assim, “[...] recusa à teoria do atomismo materialista o caráter de texto”, pois ela também pertence ao âmbito da linguagem, não passando de meio de expressão, pois “também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo” “e não uma explicação do mundo” (BM, §14).

Além de referir-se ao “atomismo materialista”, afirma (BM, §12) que é preciso “declarar guerra” não só à “necessidade atomista” e à “necessidade metafísica”, mas também “aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais tempo, o *atomismo da alma*”. O que quer dizer com tal termo? Designar “a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” e declara que tal crença deve ser eliminada da ciência.

A dissociação do pensar consciente em relação ao ato volitivo da vontade é, para o filósofo, uma interpretação de um processo bastante complexo que só na forma de palavra reduz-se a unidade. É pela sua crença na gramática que “os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo” (BM, §19). Assim, polemizando com a metafísica da Vontade de Schopenhauer, faz ver mais uma vez que os filósofos aceitam como evidências senão preconceitos cristalizados na linguagem.

Ao se referir como “o primeiro psicólogo da Europa”, Nietzsche (EH, §6) o faz explicitamente em oposição ao idealismo/metafísica, a ponto de responder à pergunta: “quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”?” afirmando que antes dele não havia psicologia. Essa oposição visa distinguir entre os procedimentos adotados pela filosofia metafísica e a filosofia histórica, entre pensamento moral e pensamento extramoral. Por sua vez, a oposição entre o imoralismo de Nietzsche e o moralismo presente em Kant e Schopenhauer, no sentido de subverter a moral vigente, que ambos procuraram justificar, é marcado pela *veracidade* presente na boca do

primeiro imoralista, Zaratustra, de forma que sua filosofia quer ser entendida como “a auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – em mim” (EH, §3).

Nietzsche (EH, §1, §4;CI, IV) ressalta que tal autossuperação se realizou por que a dissecação psicológica dos juízos de valores morais da filosofia permitiu que ele fosse “o primeiro a *descobrir* a verdade, ao sentir por primeiro a mentira como mentira”. É justamente pela dissecação do idealismo e de “suas pretensões supraterras” que sua psicologia pode explicar “como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente fábula”, “como condição da existência dos bons”, é a “*mentira*”. Nesse sentido, pode-se afirmar que é justamente sua dissecação psicológica que permite ver a história do idealismo/metafísica como a “história de um erro”.

A constatação de que os preconceitos morais haviam penetrado na filosofia “de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpada”, leva Nietzsche (BM, §23; A, prólogo, §3) a afirmar que por isso “até agora, foi sobre o bem e o mal que se refletiu da pior maneira”, pois, diante de suas normas “não se deve pensar, menos ainda falar: aí – se obedece”. É contra essa inquestionabilidade dos valores e normas morais, exigidas pela moral, que o *imoralismo* de Nietzsche se volta, pois o discurso moral “consegue paralisar a vontade crítica”, de forma a “fazê-la voltar-se contra si mesma”, tornando o “mundo moral” inatacável.

São suas conclusões obtidas por tal diagnóstico que permitiram responder uma segunda questão que motivou a presente pesquisa, qual seja, a de saber se a fundamentação da moral, exigência primeira da filosofia moral moderna, não seria uma estratégia da moral para impor seus valores como sendo absolutos, isso por que, “tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si [...] uma *fundamentação* da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral”, muito embora, polemiza Nietzsche, “a moral mesma, porém, era tida como “dada” (BM, §186).

Para Nietzsche (BM, §186), que a moral não tenha sido posta como problema é algo sintomático, revelando-se como um ponto de interrogação acerca da “ciência da moral” que, “na Europa de hoje”, “é ainda jovem, incipiente, tosca e rudimentar”, pois “tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos exigiram de si, como uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado [...] desejaram a *fundamentação da moral*”. O motivo do riso está no fato de que “cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral”, muito embora, ironiza, “a moral mesma, era tida como “dada”, isto é, “por estranho que possa soar, em toda “ciência da moral” sempre faltou a suspeita de que ali havia algo problemático”.

Opondo-se à pretensão da modernidade de fundamentar a moral, Nietzsche (BM, §186) sugere uma tarefa muito mais modesta, embora deva ser executada “com todo o rigor”, para a incipiente ciência da moral: “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem e se proliferam”, isso porque “os verdadeiros problemas da moral [...] emergem somente na comparação de *muitas* morais”, trabalho este que caracteriza e justifica “uma tipologia da moral” em oposição ao projeto de “fundamentação da moral”.

Que a moral não tenha aparecido como problema para os filósofos se dá “precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempo e eras”, motivo este que os levaram, antes mesmo de constituir uma “ciência da moral”, em pretender “fundamentar a moral”. Mas o que significa, vista sob a ótica da psicologia, este desejo de fundamentar a moral? Segundo Nietzsche (BM, §186), aquilo que os filósofos “denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-se de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante”, a saber, a moral cristã.

Ora, é justamente por interpretar o projeto moderno de “fundamentação da moral” como “uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante”, que o filósofo afirmará que “todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito era a certeza, à “verdade”, mas, na realidade, a “*majestosos edifícios morais*” (A, prólogo, §3).

É preciso insistir que é justamente por se tratar de “crença”, “fé”, de “sentimento do costume” e não dos costumes mesmos, que as questões do conhecimento e da moral são deslocadas do âmbito do conhecimento, onde se pressupunha uma completa autonomia e desinteresse dos procedimentos lógicos utilizados pela filosofia, para o âmbito psicológico moral. É justamente nesse novo lugar de avaliação, extramoral, que a psicologia avaliará que “o pensamento consciente do filósofo é colocado em certas trilhas por seus instintos” e, tendo em vista que seus instintos remetem à vontade de poder, então seus juízos de valores são interpretados como signos da vontade de poder (impulso tirânico).

Segundo sua dissecação psicológica, Kant, “a fim de criar espaço para seu “reino moral”, viu-se obrigado a estabelecer um mundo indemonstrável, um “Além” lógico – para isso necessitava de sua crítica da razão pura!”. Ora, é por essa razão, considera Nietzsche (A, prólogo, §3), que Kant julgou necessário estabelecer uma “crítica” do conhecimento capaz de estabelecer os limites e possibilidades do conhecimento fenomênico, pois “*não teria necessitado dela*, se para ele uma coisa não fosse mais importante que tudo, tornar o “mundo moral” inatacável ou, melhor ainda, inapreensível pela razão”.



Quanto à filosofia kantiana, Nietzsche desmascara seus verdadeiros interesses, ao mostrar que, “após negar à razão especulativa a capacidade para se pronunciar quanto aos temas da unidade, substancialidade, simplicidade e identidade do eu, da totalidade do mundo e da existência de Deus, Kant recupera-as enquanto postulados da razão prática” (ONATE, 2000, p.54), o que permite que designe a filosofia kantiana como “filosofia de portas dos fundos” (CI, §16). Onate (2000, p.54) comenta com acerto que

tornando a doutrina moral inacessível e, portanto, irrefutável ao empreendimento racional, Kant teria resgatado à sua maneira a noção de um mundo verdadeiro em que se instalam, alicerçados pela esfera das necessidades práticas, a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus.

Quanto aos reais objetivos perseguidos por Kant, suas “observações psicológicas” consideram que “ele percebia muito bem como uma ordem moral do mundo é vulnerável à razão! Pois ante a natureza e a história, ante a radical *imoralidade* da natureza e da história, Kant era pessimista, como todo bom alemão” (A, prólogo, §3). E é justamente por perceber tal *imoralidade* no âmbito das leis da natureza que “ele acreditava na moral não por ela ser demonstrada pela natureza e a história, mas apesar de ser continuamente contrariada por elas” (A, prólogo, §3).

É por esta razão que Nietzsche é levado a considerar que “todos os filósofos construíram sob a sedução da moral, inclusive Kant – que aparentemente seu propósito dirigia-se à certeza, à “verdade”, mas, na realidade, a “*majestosos edifícios morais*: para nos servirmos uma vez mais da inocente linguagem de Kant, que caracteriza sua tarefa “de pouco brilho, mas não sem algum mérito”, como sendo a de “aplainar e preparar o solo para esses majestosos edifícios morais” (A, prólogo, §3)<sup>95</sup>.

Assim, opondo-se ao projeto de fundamentação por ser considerado como fé na moral dominante a filosofia de Nietzsche se insurge como imoralismo exatamente para que seja possível um novo lugar de avaliação e, com ele, uma tipologia da moral, que culminará na distinção entre moral dos senhores e moral dos escravos, apresentada no último capítulo de BM, entendida como “indicações para um tipo que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim” à vida (EH, §2).

---

<sup>95</sup> Nietzsche faz menção à passagem da *Crítica da Razão Pura* onde Kant menciona que seu objetivo é o de “aplainar e preparar o solo para esses majestosos edifícios morais” (CRP, II, p.257).

## 4 INDICAÇÕES PARA O TIPO NOBRE

### 4.1 A morte de Deus como horizonte de fundo da questão do valor

Este capítulo procurará identificar em que medida as “indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim” (EH, §2), constitui-se como a proposta de Nietzsche a uma nova forma de pensar, sentir e agir em oposição àquele proposto pela moral da renúncia de si. Tais indicações apareceram pela primeira vez em HH, no capítulo intitulado “Sinais de cultura superior e inferior” e, posteriormente, no capítulo que encerra a obra BM, intitulado “O que é nobre?”.

Tendo em vista que a questão do valor da existência foi introduzida na filosofia moderna por “Schopenhauer, com seu pessimismo, ou seja, com o problema do *valor da existência*”, uma vez que foi ele que sentiu “o declínio da crença no Deus cristão” como “a vitória do ateísmo científico”, Nietzsche julgará necessário elucidar a questão do *valor* dos valores, pois é ela que permitirá identificar o tipo de vontade que persiste por trás das valorações. Tal sentimento que acometeu o espírito do filósofo do pessimismo não foi algo isolado, sentido apenas por ele, mas caracteriza-se como “um evento de toda a Europa”, considerado como “o maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa” (GC, §343), cuja profundidade e amplitude de significado culminaram no niilismo.

Kossovitch (2004, p. 17) comenta que o trabalho de interpretação (desmascaramento) do sentido dominante da história do ocidente é o niilismo. Isso se dá porque tais valores foram originariamente instituídos “a partir do modo de operação do negativo, de modo que, no curso da história, entendida como aprofundamento e radicalização da decadência, o *nihil* se revela como a verdade dos valores negativos”, como consequência manifesta da lógica que neles se inscreve. Nesse sentido destaca que “a crítica da moral desmascara como vontade de Nada, não, porém, como nada de vontade – isto é, como vontade que não pode renunciar à sua natureza de vontade de potência”. É neste sentido que Nietzsche considera a filosofia metafísica em geral e a de Schopenhauer em particular como “*negação da vida*”, na medida em que a compaixão “é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo o que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... Mas ela não diz “nada”: diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida” (AC, §7).

A morte de Deus possui um duplo sentido para Nietzsche, acometendo não só os fracos, mas também os fortes, embora de maneira diametralmente oposta. Isso se dá pelo fato de haver “uma relação inversamente proporcional entre simplificação e falta de sentido. Quanto mais superficial for a compreensão do mundo, mais valioso ele parecerá ao homem e, de modo contrário, o seu exame aprofundado desvanece a sua apreciação”. Assim, tendo em vista que o procedimento nietzschiano de “apontar sempre para a impossibilidade de compartilhar perspectivas sem a correspondente compartilhada de condições”, pode-se entender o porquê Nietzsche considerar como “um evento como a morte de Deus encerra múltiplos sentidos, consoante os múltiplos espectadores que o observam”. Sua questão é saber como os diferentes tipos foram afetados por tal evento e, como a partir dele, elaboraram seus juízos de valores morais bem como suas visões de mundo (AZEREDO, 2008, p. 218).

Experimentada pelo tipo “forte”, “nobre”, a morte de Deus é como o prenúncio de um novo tempo: “de fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora” (GC, §343) e após a “moral européia” ter desmoronado com a perda do poder eficiente do mundo inteligível<sup>96</sup>, resultando na deslegitimação dos seus valores morais, não nos sentimos “de modo algum tristes e sombrios, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento”, em suma: “nosso coração transborda de gratidão”, pois “enfim o horizonte nos aparece novamente livre” (GC, §344) para novas experiências e vivências para *além* das prescrições morais instituídas pela “moral da renúncia de si” como valores absolutos e, portanto, inquestionáveis.

O objetivo de sua tipologia da moral é investigar *como* são constituídos os homens que padecem ou que florescem diante de tal acontecimento. Forte e fraco remetem aqui à capacidade que os diferentes tipos têm de enfrentar tal evento. Assim, pensada no âmbito filosófico, Nietzsche diagnostica que a filosofia de Schopenhauer revela “a aflição da era atual” diante de tal terror, visto “como um dos sintomas que levam as pessoas ao julgamento: “a existência é algo ruim”” (GC, §48). Já a filosofia de Nietzsche floresceu e anunciou tal evento como uma nova *aurora*, pois avalia que a “morte de Deus” implica num imenso horizonte que se abre para novas experiências de pensamento, sentimento e ação. É a partir desse cenário que sua filosofia propositiva emergirá como criação de novos valores,

---

<sup>96</sup> Como comenta Heidegger, em “A palavra de Nietzsche ‘Deus Morreu’, privilegiando o aspecto filosófico do acontecimento, o fato de que o mundo supra-sensível, o mundo metafísico foi desvalorizado, perdeu o poder eficiente, sua força de obrigação”. (MACHADO, 1997, p. 47).

pois no seu entender, “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “*assim deve ser!*”, eles determinam o para onde? E para quê? do ser humano” (BM, §211).

O papel desempenhado por Schopenhauer diante desse cenário é paradigmático, uma vez que “foi, como filósofo, o primeiro ateu confesso” e, considerando que “o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas” (GC, §357), sua filosofia poder ser considerada “como o ato mais pródigo em conseqüências de uma educação para a verdade [...] que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus” (GC, §357). É a partir desse ato desfechado por Schopenhauer, cujo pessimismo se deveu ao “seu olhar de horror a um mundo desdivinizado” (GC, §357), que Nietzsche verá emergir uma “*nova exigência*” para a filosofia: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão*” (GM, prólogo, §6). Tal exigência resulta do “seu duro senso dos fatos, sua honesta vontade de clareza e razão” (GC, §99) compartilhada por Nietzsche que a interpretará como a necessária tarefa de construir “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, prólogo, §6).

Tal reivindicação se coloca ainda pelo fato de “rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?*” (GC, §357), colocando o homem moderno diante do valor da existência outrora tido como certo e inquestionável, pois se ansiava por “algo do velho patrimônio da fé de antigamente, talvez “a alma imortal”, talvez “o velho Deus”, em suma, ideias com as quais se podia viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena, do que com as “ideias modernas” (BM, §10).

Para Nietzsche (GM, §2), é necessário levar essa honestidade intelectual de Schopenhauer adiante, se não quisermos não só “andar para trás”, mas também “ir embora” para outro mundo, pois o atual nível científico exige cada vez mais “uma *vontade fundamental* de conhecimento que fala com determinação sempre maior, exigindo sempre maior precisão. Pois somente assim convém a um filósofo”. Tal exigência se põe porque “considera a ciência de sua época ainda metafísica, pois em sua busca pela verdade ainda é platônica, ou seja, cria um “outro mundo” em que a verdade (aquilo que é sempre igual a si mesmo) seja possível: um mundo que não seja o da vida, o da natureza e o da história” (FREZZATTI, 2006, p.295).

Tal exigência que se coloca para a filosofia faz com que Nietzsche leve tal radicalidade adiante, chamando a atenção para o fato de “não termos o direito de atuar *isoladamente* em nada: não podemos errar isolados, nem isolados encontrar a verdade” (GM,

prólogo, §2), o que significa entender o niilismo como manifestação do desenvolvimento da interpretação do mundo idealista-metafísico bem como da moral em geral e da moral cristã em particular. Isso porque, quanto à história da filosofia, “nascem em nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e sês e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol” (GM, §2), que em sua filosofia é entendida como a “vontade de poder” (ZA, “Dos mil e um fitos”), impelindo os homens à avaliação constante, razão esta que o leva a considerar nosso “bem” e “mal” como produto das forças que, em luta constante, alcançaram domínio sobre as demais, impondo-lhes sua perspectiva.

Tendo em vista tais exigências de um período em que o conhecimento científico e filosófico, em uma palavra, a “vontade de verdade” se fez “vontade de poder”<sup>97</sup>, Nietzsche alerta aos que cultivam o espírito humanitário e insistem na fé cega de crer na bondade da natureza humana, no que tange aos resultados de suas investigações, que: “se *vocês* gostarão desses nossos frutos? – Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!...” (BM, §2). A tarefa do filósofo é criar novos valores a partir dos quais se determinam o “para onde?” e o “para quê?” do ser humano, pois “seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*” (BM, §211).

Assim, é com essa vontade fundamental de conhecimento que sua filosofia se lançará com desconfiança frente às ideias modernas, conjecturando que talvez se deva “dar razão aos atuais cétricos antirrealistas e microcopistas do conhecimento”, pois faz ver que “o instinto que os leva a se afastar da realidade *moderna* não está refutado”, como se revela naquilo que é o “essencial neles não é que desejam ir *para trás*, mas que desejem ir *embora*” dessa realidade”, desse mundo, provavelmente por ausência de “força, impulso, ânimo, senso artístico”, pois, caso o tivessem, “desejariam ir para *além* – não para trás!” (BM, §10). Daí considerar que, quanto ao *valor* do mundo fictício, inventado pela metafísica, “tem raízes no *ódio* ao natural (- a realidade!-), é a expressão de um profundo mal-estar com o real...” (AC, §15).

Como a questão do valor implica no conhecimento das condições e circunstâncias nas quais os valores nasceram, e tendo em vista o âmbito das questões morais, o filósofo

<sup>97</sup> A este respeito, o tradutor da presente edição de BM, Paulo César de Sousa, lembra que no *Zarathustra*, na seção “Da superação de si mesmo”, ao referir-se à vontade de verdade como aquilo que os filósofos confessaram ser o que os impele e inflama, comenta que a “vontade de verdade dos “autênticos filósofos” é identificada à sua vontade de poder, como faz Zarathustra naquela mesma passagem, dirigindo-se ao homem do conhecimento “em verdade, a minha vontade de poder também caminha com os pés da tua vontade de verdade”. Um outro sentido da vontade de verdade empregada por Nietzsche aparece na GM, onde “a vontade de verdade questiona a si mesma, enquanto fé metafísica no valor em si da verdade, derivada do ideal ascético e da fé em Deus como verdade (seções 24 e 28). (BM, nota do tradutor 6, p.210).

moral ao “deter-se na questão *de onde se originam* verdadeiramente nosso bem e nosso mal”, o que requer, por sua vez, um conhecimento “a respeito dos povos, tempos e eras” (AC, §186), “da *efetiva história da moral*”, este deve proceder a uma “comparação de *muitas* morais”, pois é através dessa comparação que emergem “os verdadeiros problemas da moral” (BM, §186).

Se tais problemas ainda não haviam surgido é porque “os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja” (AC, §186). Deve-se ao fato de os filósofos da moral até agora serem mal informados quanto a povos, tempos e eras e por essa razão, “em toda “ciência da moral” sempre faltou o problema da própria moral, faltou a suspeita de que ali havia algo problemático.

Nesse sentido, se o objetivo da filosofia de Nietzsche é “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu”, e se ao percorrer a região da moral “com novas perguntas, com novos olhos [...] significa praticamente *descobrir* essa região”, o filósofo precisou utilizar “métodos mais corretos para alcançar as respostas” à questão do *valor* dos valores (GM, §7).

Dado seu experimentalismo, tais métodos são entendidos ora como observações psicológicas, ora como filosofia histórica e ainda como método histórico<sup>98</sup> e, tendo em mente a “consciência do *método*”, Nietzsche se sente impelido a “não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo [...] a tentativa de se contentar com uma só: eis a moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje” (BM, §36)<sup>99</sup>. Assim, tendo em vista que a morte de Deus foi o maior acontecimento recente e que tal acontecimento acometeu a todos, então a questão de se determinar o *valor* dos valores, bem como a de

<sup>98</sup> Importa ressaltar a importante observação feita por Sampaio (2009, p. 80) acerca do uso corrente entre os comentadores do termo “genealogia” como “o” método de Nietzsche. Opondo-se a esta corrente, o que se segue aqui, comenta que: “há uma tendência geral na recepção crítica de se caracterizar a genealogia como um método. Se com isso se estiver meramente designando o conjunto de procedimentos filosóficos de Nietzsche, não chega a constituir um problema. Contudo, quando se tem em mente destacar sua metodologia, convém destacar que ele nunca a descreve por tal epíteto, preferindo falar em “observações psicológicas”, “filosofia histórica”, “método histórico”. Mais apropriado à intenção do autor seria então considerar a genealogia da moral antes como um campo de investigação pelo qual se espera contribuir com uma crítica tanto dos que rejeitam uma reconstituição “psicológica” da moral quando daqueles que a fazem inapropriadamente”.

<sup>99</sup> Pippin (2010, p.31) ao comentar o seguinte trecho dessa mesma passagem de Nietzsche: “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais”, ressalta que o fato de o “caráter inteligível” aparecer entre aspas “invoca uma premissa que Nietzsche claramente nega”. Consideramos que a alusão que Nietzsche faz ao “caráter inteligível” é uma polêmica ao fato de Schopenhauer, embora procure criticar Kant ressaltando que “o que pesa na balança já não são conceitos sem vida, é a parte interior, a própria essência do homem, o demônio, como diz Platão, o demônio que o conduz, e não contra a sua vontade” ele o faz ainda preso a um modo de pensar a-histórico, pois afirma que esta parte interior do homem é, como ele mesmo diz, “para falar como Kant, o seu caráter inteligível” (MVR, §53).

distinguir entre os tipos “nobre” e “vil”, “forte” e “fraco”, dependem da hierarquização valorativa que permite distinguir, através da ilustração de tais tipos, como avaliações de tal “fenômeno”, pois não se trata de um fato, na medida em que não existem absolutamente fatos morais e a “moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação” (CI, “Os melhoradores da humanidade”, §1).

Quanto a tal distinção, é preciso destacar o que Nietzsche entender por juízos. Para o filósofo, “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens” (CI, “O problema de Sócrates”, §2). Uma vez que os juízos são apenas sintomas e não descrição das coisas mesmas, por serem sempre produto de uma determinada apreciação perspectiva, então a filosofia de Nietzsche conclui que *o valor da vida não poder ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz.

Nesse sentido, Pippin (2010, p.31) chama a atenção para a principal diferença que existe entre “a psicologia nietzschiana, por um lado, e a psicologia grega e francesa, por outro, decorre de sua insistência na necessidade de uma dimensão histórica de todos os tipos e de qualquer psique”. Chamar a atenção para o caráter histórico significa admitir que a “razão”, a “alma”, a “mente” ou a “psique” veio-a-ser e, portanto, não é uma verdade eterna. Ou seja, sua psicologia está interessada em investigar como os diferentes tipos sentem-se diante de tal acontecimento, pois que tal evento acaba, de algum modo, por influenciar na maneira de pensar, sentir e agir.

Deste modo, ao situar os tipos psicológicos bem como os eventos da psique historicamente, Nietzsche está partindo das suas observações “de que o funcionamento da psique é sempre uma segunda natureza, uma espécie de resultado ou produto histórico [...] consistindo num processo de aculturação, treinamento ou mesmo “criação”” (PIPPIN, 2010, p.31). Isso significa que a maneira como a psique funciona está de algum modo condicionada pelas condições e circunstâncias histórico-culturais, daí a necessidade de se perguntar por essas condições de emergência dos valores. Daí a afirmação de Foucault (2007, p.15) de que se enganam aqueles que procuraram descrever gêneses lineares da história da moral, “como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias”.

Assim, embora distintos quanto ao nível de abordagem das questões a que se dedicam, como por exemplo, dedicando-se ora ao âmbito fisio-psicológico e ora ao âmbito

histórico-cultural, tais métodos possuem em comum a característica de admitir “a teoria da *vontade de poder* operante em todo acontecer”, cujo “ponto de vista capital do método” é aquele que permite avaliar “todos os fins, todas as utilidades são *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”, de forma que “toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes” (GM, II, §12).

Nesse sentido, e tendo em vista que “as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (BM, §189), e mesmo “supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra realidade, exceto a realidade dos nossos impulsos, então se justifica que Nietzsche denomine a moral como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida” (BM, §19), isto é, como o estudo da “efetiva história da moral” como essa história de dominação a partir da qual o psicólogo pode “ver no que foi até agora escrito um sintoma do que foi silenciado” (BM, §23), constituindo-se como aquilo que deve ser “descoberto”.

## 4.2 Psicologia como rainha das ciências

Nietzsche (EH, “Por que sou tão inteligente”, §9) proporá que a psicologia seja reconhecida como rainha das ciências em oposição ao idealismo que afirma haver uma “necessidade metafísica” no homem que o impele para “fora do mundo”, para “o outro mundo”. A psicologia entendida como o caminho que conduz aos problemas fundamentais é a proposta de Nietzsche como “prelúdio a uma filosofia do futuro“, pois, segundo sua avaliação, “interessa-me uma questão da qual depende mais a ‘salvação’ da humanidade do que de qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*”.

Por colocarem-se de acordo quanto ao valor da moral, afirmará que aquilo que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, não era mais que “uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*”. E, tendo em vista que “habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de *fé*” (HH, §26), e que a “origem da *fé*” pode ser explicada pelo fato de “o espírito cativo não assumir uma posição por esta ou aquela razão, mas por hábito”, onde “ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas” (HH, §26), mas porque sentia o cristianismo como “moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar” (HH, §26), explica porque considera o projeto de



fundamentação como uma “espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como um problema” (BM, §186).

Tal conhecimento dos diferentes povos é proposto por Nietzsche em oposição ao projeto de fundamentação da moral moderna e é entendido como “reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem” (BM, §186), o que aponta para o caráter *humano, demasiado humano* e, portanto, provisório dos juízos e sentimentos morais. Não se trata simplesmente “de identificar o ponto de emergência dos sentimentos morais e da constatação de que eles são variados, mas da sua catalogação e determinação de sua hierarquia, ou seja, se eles são nobres ou escravos, a fim de realizar a tipologia da moral” (ITAPARICA, 2002, p. 100). O estabelecimento da hierarquia será fundamental para que Nietzsche possa estabelecer “O que é nobre?” bem como suas indicações e “sinais de cultura superior”.

Pippin (2010, p.3) comenta que o ponto principal de sua psicologia nietzschiana é aquele em que “a visão que se tem da alma e de suas capacidades variam de acordo com as crenças sobre os compromissos e normas” que assumimos por estarmos inseridos numa determinada coletividade e que tais “compromissos normativos estão sujeitos a mudanças históricas e, assim, o que se entende por alma ou psique ou mente, bem como por psicologia, também muda”. Daí Nietzsche interessar-se em como a “morte de Deus” afetou os filósofos e, uma vez que a filosofia é a “mais espiritual forma de vontade de poder” e os filósofos são vistos como lente de aumento, então se pode a partir da vivissecção de uma determinada filosofia alcançar um estado de miséria geral, tal como no caso da decadência da Grécia antiga, tornada visível nas palavras de Sócrates, ou da decadência da modernidade, visível na filosofia de Schopenhauer.

Nesse sentido, a alma não pode ser entendida “como uma *aeterna veritas*, uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas” tal como se fazia na psicologia racional, pois a alma é apenas “o nome para uma conquista histórica coletiva, um modo de auto-compreensão que escolhemos a serviço de algum ideal” (PIPPIN, 2010, p.3). Por exemplo, que “os problemas filosóficos sejam novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo originar-se do seu oposto” (HH, §1), é fruto do comum acordo entre os filósofos quanto à “superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu)” permitiu “constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram” (BM, prólogo). Sua polêmica à filosofia dogmática se dá porque, segundo sua observação a respeito da “origem

do conhecimento”, notou que “o intelecto nada produziu senão erros”, embora reconheça que “alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie” (GC, §110).

Referindo-se aos dogmáticos que postulam “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si”, diz que “esses artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem quase patrimônio fundamental da espécie humana”, tornaram-se, “mesmo no interior do conhecimento, as normas segundo as quais se media o que era “verdadeiro” e “falso” (GC, §110). Portanto, conclui que “a *força* do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida” (GC, §110). Daí Foucault (2005, p.17) afirmar que “o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência”” ou mesmo que tal essência foi construída,

Nietzsche (GC, §110) nota que já os eleatas “inventaram o sábio como o homem da intuição imutável, impessoal e universal, como sendo Um e Tudo ao mesmo tempo, com uma faculdade sua para aquele conhecimento invertido” precisamente por que “criam que o seu conhecimento era igualmente *o princípio da vida*”. Mas, para tanto, tiveram de “se enganar a respeito de sua própria condição [...] de negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, apreender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesmo originada” e não como algo que veio-a-ser. Ora, tal genealogia do conhecimento faz ver que, já os eleatas, dada sua condição para a vida, “também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo o que era tido por válido, ou ansiando por tranqüilidade, posse exclusiva ou dominação”.

Cada vez mais o conhecimento foi sentido como condição de vida, e “gradualmente o cérebro humano foi preenchido por juízos e convicções, e nesse novo produziu-se fermentação, luta e ânsia de poder”. Dando seguimento à genealogia e valor do conhecimento, a filosofia de Nietzsche revela que, quanto à busca do conhecimento, “não somente utilidade e prazer, mas todo gênero de impulsos tomou partido na luta pelas “verdades”; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, profissão, dignidade”, de forma que, após longo período de tempo, “o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade, entre as necessidades” (GC, §110). Daí sua admiração pela filosofia de Schopenhauer, que por sua educação para a verdade, proibiu se crer na mentira de crer em Deus. Daí também identificar sua própria filosofia com esse mesmo impulso pelo

“verdadeiro”, colocando na boca de Zaratustra o golpe derradeiro contra a moral: “a auto-superação da moral pela veracidade, a auto-superação do moralista em seu contrário – em mim” (EH, “Por que sou um destino”, §3), desbancando a razão ou o intelecto como o caminho para a verdade.

É por essas considerações acerca da “alma” ou “razão” ou “psique” que Pippin (2010, p. 3) irá afirmar haver uma “inseparabilidade entre psicologia e genealogia” no pensamento de Nietzsche. Assim, uma vez que os conceitos, ideias e ideais são signos e como signos são resultante de valorações, pode considerá-los como valores a serem avaliados. Zaratustra (ZA, “Dos mil e um fitos”) afirma que “valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama “homem”, isto é: aquele que avalia”. Isso quer dizer que o homem está, desde sempre, condicionado a avaliar perspectivamente a existência.

O homem é entendido como avaliador por que confere valor às coisas, uma vez que “avaliar é criar” e por isso o próprio avaliador constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Mais, tendo em vista que “somente há valor graças à avaliação”, decorre que sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Destarte a constatação de que os juízos de valores morais, bem como os sentimentos morais, correspondem às avaliações dos diferentes povos, tempos e eras, e estas, por sua vez, às “exigências fisiológicas”, Nietzsche (BM, §186) considera que o objetivo inicial a ser realizado pela filosofia é a “preparação para uma *tipologia da moral*”, de forma que seja possível “tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes desta cristalização viva” que tais sentimentos representam. Ora, considerando que o procedimento de fundamentação é, “em todo caso o oposto de um exame, questionamento e análise”, o filósofo então tomará como tarefa proceder a uma “vivi-secação dessa mesma fé”, o que caracteriza sua “ciência da moral” como um “imoralismo”, pois “ser científico é um crime contra tudo o que é sagrado” (CW, §3). A ciência moderna, considerada anti-sagrada, compartilha com a visão de mundo cristã seu moralismo. Este é o resultado de sua vivi-secação.

### **4.3 O tipo nobre como o de mais alto valor**

Trata-se de se colocar como problema central da filosofia a seguinte questão: “que tipo de homem deve-se *cultivar*, deve-se *querer*; como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro” (AC, §3). Opondo-se ao preconceito de que o homem moderno

representa uma evolução e mesmo um termo final na cadeia evolutiva da espécie humana, Nietzsche (AC, §4) julga, ao contrário, que “a humanidade *não* representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita”. Para o filósofo, “o “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada”. E o que ele entende por erro? O “erro” designa “não apenas uma apreensão inadequada deste ou daquele fenômeno, mas, sobretudo a compreensão simplificada de estados de coisas complexos e multifacetados” (SAMPAIO, 2009, p. 108). O cultivo do tipo nobre é fruto de um trabalho meticuloso, planejado, desejado, que requer cuidado constante para que não seja apenas uma feliz exceção.

Para exemplificar tal avaliação, comenta (AC, §3-4) que “o europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença”. E explica: “mais desenvolvimento *não* significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento” do tipo de mais alto valor que se deve querer. Quanto à existência desse tipo, a seguinte passagem parece deixar claro que não se trata de mero “ideal”, tampouco de uma “utopia”, pois “já houve, freqüentemente, esse tipo de mais alto valor: mas como acaso feliz, como exceção, jamais como algo *querido*” pela *vontade* humana, no sentido de ter sido algo programado e desejado, para cuja existência tenha-se dedicado esforços no sentido de sua efetivação. Ao contrário, “ele foi, isto sim, o mais temido, foi praticamente o temível até agora; - e a partir do temor foi querido, cultivado, *alcançado* o tipo oposto: o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão”. O tipo oposto foi cultivado em negação do tipo forte, pois o que caracteriza o modo de valorar da moral dos escravos é justamente valorar invertendo os valores da moral dos senhores, posto que naquela o próprio ressentimento se torna criador e gera valores.

Ante este “espetáculo doloroso, pavoroso [...] de *deteriorização* do homem”, promovido pela moral da renúncia de si, a filosofia nietzschiana, por ser “*isenta de moralina*”, é a única capaz de perceber “esta deteriorização precisamente onde, até agora, as pessoas aspiraram do modo mais consciente à “virtude”, à “divindade” (AC, §6). É exatamente por manter a distância necessária de seu objeto que sua “autêntica fisio-psicologia”, vencendo as “resistências inconscientes no coração” (BM, §23), pode entender a deteriorização não como virtude, mas “no sentido de *décadence*: meu argumento é que todos os valores que agora resumem o desiderato supremo da humanidade são *valores de décadence*” (AC, §6).

E o que Nietzsche entende por decadência? Em que sentido se pode falar em “deteriorização do homem” na modernidade? Ao procurar elucidar disse (AC, §6) “que um animal, uma espécie, um indivíduo está corrompido quando perde seus instintos, quando

escolhe, *prefere* o que lhe é desvantajoso”, tal como ensinado pela moral. É por tal diagnóstico de sua psicologia moral que irá propor uma genealogia da moral como “uma história dos ”sentimentos superiores”, dos “ideais da humanidade [...]”.

E por que o homem se acha tão corrompido na modernidade? Porque o cristianismo “travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreeu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal – o ser forte como o tipicamente reprovável, o “réprobo” (AC, §6), o que foi conseguido inventando “uma “alma”, um “espírito”, para arruinar o corpo” (EH, “Por que sou um destino”, §7). Daí sua “*definição de moral*: Moral – a idiossincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito”.

E referindo-se às filosofias morais modernas, interroga-os histórico-genealogicamente (GM, I, §10): “mas que quer ainda você com ideais *mais nobres*! Sujeitemo-nos aos fatos: o povo venceu – ou ‘os escravos’, ou ‘a plebe’, ou ‘o rebanho’ [...] ‘Os senhores’ foram abolidos, a moral do homem comum venceu”. Este é mais um exemplo da rebelião escrava da moral a partir de uma tremenda inversão de valores nobres. Ao justificar (EH, “Por que sou um destino”, §7) o porquê escolheu para si a palavra imoralista, diz que foi justamente por que sua psicologia “descobriu a moral cristã [...] como a mais maligna vontade de mentira”. Para ele, o “descobrir da moral cristã é um acontecimento que não tem igual [...] ele parte a história da humanidade em duas”. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele. Mas ainda fica a questão de como se vive, *ainda*, na modernidade? Como se deve viver? Como alcançar esse tipo superior, mais pleno de vida, senhor dos próprios impulsos?

A corrupção do homem moderno é o resultado do longo ensinamento da única moral até aqui, pois esta não ensinou outra coisa senão a renúncia de si, dourada e divinizada por Schopenhauer através do seu fundamento da moral como sendo a compaixão. E o que é a compaixão? “A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo” (AC, §7). Ao avaliar o valor da compaixão, a psicologia revela que “o indivíduo perde força ao compadecer-se. A perda de força que o padecimento mesmo já acarreta à vida é aumentada e multiplicada pelo compadecer”, isto é, pelo exercício da vida ascética ensinada pela moral. Daí considerar que a moralidade moderna, seu “sentimento do costume (moralidade)”, isto é, a “santidade, indiscutibilidade do costume” (A, §19) é, quanto a seu valor para a vida, uma “estupidez”, uma vez que “assim este sentimento é um obstáculo a que se tenham novas experiências e se corrijam os costumes” caso esses não mais promovam a vida, pois “a moralidade opõe-se ao surgimento de novos e melhores costumes: ela torna estúpido”.

Sua principal objeção à moral que se auto-intitula como a única moral – “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” - se dá por que “moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho” (BM, §202), promovendo a emasculação dos instintos e impulsos vitais, ocasionando a degeneração dos mesmos. Daí designar os fracos como aqueles que não são em “nada senhores de si” (GC, §290). Ao contrário, ao referir-se (GC, §290) aos fortes, senhores, nobres, diz que em “tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* -, e que, além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si”, tornando possível a autossuperação, que se dá precisamente pelo autodomínio e pela sublimação dos impulsos vitais, como observou Kaufmann (1974, p.18).

Sua oposição à filosofia moral de Schopenhauer fica mais clara na seguinte passagem (AC, §7): “ousou-se chamar a compaixão uma virtude (- em toda moral *nobre* é considerada fraqueza -); foi-se mais longe, fez-se dela *a* virtude, o solo e origem de todas as virtudes”, tal como o fez Schopenhauer, considerando a fonte da ação moral. Contudo, polemizará afirmando: que a compaixão seja o fundamento da moral, “- apenas, é verdade, e não se deve jamais esquecer, do ponto de vista de uma filosofia niilista, que inscreveu no seu emblema a *negação da vida*” bem como “a *negação do indivíduo*”, pois que ela professa que “a morte é realmente o objetivo da existência”.<sup>100</sup> Como se pode observar nesta passagem, Nietzsche não é a favor de qualquer costume e tampouco contra todo e qualquer ação moral. Trata-se, sempre, de referi-los à vida como vontade de poder e avaliar se tais costumes, bem como se os juízos de valores morais constituem-se como conservação e/ou promoção da vida ou na sua degeneração, este último constituindo-se em algo que escolheu criticar.

Concorda ironicamente com “Schopenhauer, que estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* – compaixão é a *prática* do niilismo” (AC, §7). O risco de tal moral é tão grande que o filósofo insiste: “repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao nada”. Há, segundo diagnóstica (BM, §293-294), na Europa de seu tempo “uma doentia sensibilidade e suscetibilidade para a dor, assim como um irritante destempero no lamento [...] há um verdadeiro culto do sofrer”. Opondo-se a esse verdadeiro culto do sofrer Nietzsche deseja que

---

<sup>100</sup> “Sócrates *queria* morrer: - não Atenas, mas *ele* deu a si mesmo veneno, ele forçou Atenas ao veneno... “Sócrates não é um médico”, disse para si em voz baixa, “apenas a morte é médico aqui... Sócrates apenas esteve doente por longo tempo”.

se ostente contra isso “o bom amuleto do “*gai saber*” [Gaia Ciência]”, isto é, uma ciência alegre.

Para Nietzsche (GC, §349), “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”. Segundo sua psicologia como teoria e desenvolvimento da vontade de poder, “a luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão”, pois tal maneira de manifestar-se é “conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida”.

Tendo em vista que toma a filosofia de Schopenhauer como lente de aumento que manifesta a miséria geral, pode-se entender o porquê de afirmar que “Schopenhauer era hostil à vida: *por isso* a compaixão tornou-se para ele uma virtude” (AC, §7). E para mostrar que esta não é “a” virtude como Schopenhauer pretendeu fazer crer, mas apenas o ponto de vista de uma filosofia niilista, faz uso de outro personagem conceitual como lente de aumento para mostrar uma perspectiva distinta daquela: “Aristóteles, como se sabe, viu na compaixão algo doentio e perigoso, que era bom atacar”.

Pelo fato de a moral cristã ter penetrado tão profundamente na filosofia, Nietzsche tomará (AC, §7) não só a moral cristã, mas também a moral moderna (pois em última análise toda moral moderna é cristã) como adversários teóricos que precisará vencer, pois ambas são entendidas como a “prática” do niilismo, resultando na sua avaliação de que “nada é tão pouco sadio, em meio à nossa pouco sadia modernidade, como a compaixão cristã”. E quanto ao caráter positivo de sua filosofia, à tarefa que assume para si, diz: “ser médico *nisso*, ser implacável *nisso, nisso* manejar o bisturi – eis algo que diz respeito a nós, é a nossa espécie de amor ao próximo, dessa maneira é que somos filósofos, nós, *hiperbóreos!*”. É com base no seu instinto em prol da vida que sua filosofia considera que “se deveria buscar um remédio para esse doentio e perigoso acúmulo de compaixão que aparece no caso de Schopenhauer (e, infelizmente, de toda a nossa *décadence* artística e literária, de São Petersburgo a Paris, de Tolstói a Wagner)”.

Por considerar esses juízos de valores morais um *grande* perigo para a humanidade, exatamente por que essa única moral que até aqui foi ensinada, a moral da renúncia de si nega em seus fundamentos [compaixão] a vida, Nietzsche julgará necessário criar para si uma contra-doutrina em relação aquela “doutrina propriamente cristã”, uma vez que “seu instinto em prol da vida [...] inventou para si uma contra-doutrina e uma contra-valorização da vida” (NT, “Tentativa de autocrítica”, §5), recusando-se a aceitar a pretensão

alimentada pela moral de que há uma “ordem moral universal” a qual *todos* devem se submeter.

Nesse sentido, tomará como tarefa “estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar “valores eternos”, propondo “caminhos *novos* à vontade de milênios” (BM, §203), pois esta teve até aqui um “único ideal”, o ideal ascético. Trata-se, em oposição à “moral da renúncia de si”, de “ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo”.

Para tanto, é preciso que se tenha em mente sua consideração de que “toda elevação do tipo “homem”, foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem” (BM, §257), de forma que o cultivo do tipo nobre é proposto em oposição à homogeneização promovida pela moral do rebanho que exige a renúncia do indivíduo em favor da “plebe”, buscando-se “com todas as forças a universal felicidade do rebanho [...] bem-estar e facilidade para todos” bem como “igualdade para todos” e “compaixão pelos que sofrem”.

Esta transvaloração dos valores morais se dá por que o cristianismo “representa o *movimento oposto* a toda moral do cultivo”, de forma a ser definido como “a transvaloração de todos os valores arianos, o triunfo dos valores chandalas, o evangelho pregado aos pobres, miseráveis, malogrados e desfavorecidos” (CI, “Os melhoradores da Humanidade”, §4.).

Dessa forma, Nietzsche (BM, §44), opondo-se à moral de Schopenhauer, onde “o sofrimento mesmo é visto por ele como algo que se deve *abolir*”, diz que, uma vez que se deparou e passou a ter “consciência para a questão de onde e de que modo, até hoje, a planta “homem” cresceu mais vigorosamente às alturas, acreditamos que isso sempre ocorreu nas condições opostas” àquelas acima citadas da “moderna ideologia e aspiração de rebanho”, e por isso “sua vontade de vida tinha de ser exacerbada até se tornar absoluta vontade de poder”, pois sua filosofia considera que “estoicismo, arte da tentação e diabolismo de toda espécie, tudo o que há de mau, terrível, tirânico, tudo o que há de animal de rapina e serpente no homem serve tão bem à elevação da espécie “homem” quanto o seu contrário”.

Tal maneira de pensar é caracterizada pela “fórmula “além do bem e do mal”, com que ao menos evitamos ser confundidos com outros: somos algo diverso dos “livres-pensadores”, ou como quer que se chamem esses bravos defensores das “ideias modernas”



(BM, §44). Nietzsche pretende comunicar e ensinar esta nova maneira de pensar<sup>101</sup> àqueles que denomina de “espíritos livres”, interrogando-os: “e também *vocês* seriam algo assim, vocês que surgem? Vocês, *novos* filósofos?”

Seu diagnóstico faz ver que a moral da renúncia de si revela-se na promoção de um modo de vida que adotou como valor superior o “valor do “não-egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício que Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado”, cujo *valor* desses valores revela “seu caráter vitalmente perigoso” (AC, §7), pois com sua “moral da compaixão” “ele disse *não* à vida e a si mesmo” e, na medida em que considera o ascetismo como valor superior, acaba por ensinar “a vontade a se voltar *contra* a vida” (GM, prólogo, §5).

Nietzsche (GC, §357) considera que isso se deu por que, diante daquela terrível questão, a de saber se a existência tem algum sentido, “a resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi [...] um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas”, e por isso mesmo considerou que o fundamento da moral é a compaixão, cujo exercício realizado pelo modo de vida ascético constitui-se como modo de vida superior, caracterizando a ação ascética e compassiva como a única a possuir um valor autenticamente moral.

É este o diagnóstico realizado por suas observações psicológicas, cujos resultados foram apresentados de forma exemplar na terceira dissertação da GM, realizando o que chamou de psicologia do ideal ascético, onde procurou entender “de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal”, designado como “o ideal *nocivo par excellence*”, por ser “uma vontade de fim, uma ideal da *décadence*” (EH, “Genealogia da Moral”). Por tais considerações, Nietzsche responde que “não por que Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] – por que foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes”. E, se por falta de coisa melhor “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”, e se, por que não tinha concorrentes este foi o único ideal até aqui, por que “faltava um *contra-ideal* – até *Zaratustra*”, sua filosofia assumirá como tarefa propor um contra-ideal como um ensinamento da elevação do tipo homem, da sua auto-superação.

Nietzsche (BM, §56) considera que foi o único a pensar o pessimismo até o fundo e libertá-lo da estreiteza e singeleza meio cristã, aquela na forma da filosofia

---

<sup>101</sup> Deleuze (2001, p.34) comenta que “um novo ideal, uma nova interpretação, uma outra maneira de pensar” que Nietzsche propõe a si como tarefa é uma forma de se opor ao “ressentimento (é tua culpa), na má consciência (é minha culpa) e em seu fruto comum (a responsabilidade)” que não são “simples acontecimentos psicológicos, mas as categorias fundamentais do pensamento semita e cristão, nossa maneira de pensar e de interpretar a existência em geral”.

schopenhaueriana. Foi como psicólogo que “penetrou o interior e a profundidade daquele que mais nega o mundo” - o cristão, mas também o idealista-metafísico - e abriu os olhos da humanidade para o ideal contrário, “o ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente “*da capo*” [do início], afirmando como necessário mesmo o mais terrível da existência. Este modo de pensar Nietzsche o identifica como “*além do bem e do mal*”, e não mais, como “Buda e Schopenhauer, no fascínio e delírio da moral”.

Nesse sentido, com razão, pode considerar que foi uma “educação para a verdade [...] que finalmente proíbe a *mentira* de crer em Deus...” (GC, §357), uma vez que “o *que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso”, aquilo que impede “encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus [...] interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas”. O mesmo se deu com a filosofia moral de Schopenhauer, resultado do cristianismo na cultura do século XIX que, com sua tese de que a compaixão é o fundamento último da moral – “não fere ninguém, antes ajuda a todos no que possas” – “sentiu radicalmente a insipidez, a falsidade e o sentimentalismo dessa tese, num mundo cuja essência é vontade de poder” (BM, §186).

Na sua autobiografia intelectual, ao mostrar (BM, prólogo; EH, “Crepúsculo dos ídolos”, §1) “como se filosofa com o martelo”, pretende fazer ver que o idealismo colocou a “verdade de cabeça para baixo e negou a *perspectiva*”, isto é, o fato de também ser apenas uma apreciação perspectiva da vida, Nietzsche convida seus leitores que *queiram* “fazer uma ideia de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, comece-se por este livro”, CI, e pede para que tenham em mente que: “O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade: *Crepúsculo dos ídolos* – leia-se: adeus à velha verdade...”.

Nietzsche (GC, 335) atesta que já o coração de Kant “extraviou-se de volta para “Deus”, “alma”, “liberdade” e “imortalidade””, e que por isso nutria grande admiração por seu “imperativo categórico”, “essa “firmeza” do que é chamado seu juízo moral”. Polemiza a admiração que Kant têm por essa “incondicionalidade” do sentimento onde “todos têm de julgar como eu” e propõe: “Admire antes o seu egoísmo nisso! E a cegueira, estreita e modéstia do seu egoísmo! Pois egoísmo é sentir o próprio juízo como uma lei universal”, o que explica porque “alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador”.

Opõe-se à pretensão de “incondicionalidade” de sua filosofia moral porque “quem ainda julga “assim deveriam agir todos nesse caso” não chegou a andar cinco passos no autoconhecimento: do contrário saberia que”, no que tange ao valor das ações, é preciso primeiro ter em mente que:

- a) não há nem pode haver ações iguais;
- b) que toda ação realizada foi realizada de uma maneira única e irrecuperável, e que o mesmo se dará com toda a ação futura;
- c) que todas as prescrições sobre o agir referem-se apenas ao grosseiro lado exterior;
- d) que com elas pode ser alcançada uma aparência de igualdade, mas somente uma aparência, - que toda ação, contemplada ou reconsiderada, é e continua a ser algo impenetrável – que nossas opiniões acerca do “bom”, “nobre”, “grande” jamais podem ser demonstradas por nossas ações, porque toda ação é incognoscível;
- e) que sem dúvida as nossas opiniões, avaliações e tábuas de valores estão entre as mais poderosas alavancas da engrenagem de nossos atos, mas que em cada caso a lei de seu mecanismo é indemonstrável.

Portanto, Nietzsche afirma (GC, 335): “limitemo-nos a depurar nossas opiniões e valorações e a *criar novas tábuas de valores*”, tal como convêm a uma filosofia que concentra entre suas tarefas realizar uma “tipologia da moral”, por ter abandonado a pretensão egoísta e arbitrária de impor um “fundamento último da moral” válido para todos. E quanto “ao valor moral dos nossos atos”, tendo em vista que não se trata de se procurar indícios de uma consciência moral, “vamos deixar de remoer pensamentos [...] fazer sessões de julgamento moral”, pois “nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”.

Assim, segundo Brochard (2010, p.136) é justamente por se tratar de uma moral “imperativa”, que nega a vida e exige de todos os indivíduos a obediência aos seus “imperativos categóricos”, isto é, seus “mandamentos”, “leis” e “prescrições”, que Nietzsche, como “espírito livre” (BM, §44), procurará se desvencilhar de tais imposições e cerceamentos, procurando pra si uma nova maneira de pensar, sentir e agir, isto é, “uma vez que a moral está “ultrapassada”, se pode viver para “além” dela” e assim novos “para que”, novos “com que” surgem, sem que isso implique em fórmulas comuns, pois, uma vez que “a vida maior, mais múltipla e mais abrangente *vive além* da velha moral; o “indivíduo” está aí,

obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação, *auto-elevação*, auto-redenção” (BM, §262).

No entanto, Nietzsche (HH, §224; BM, §188) adverte que o advento dessa *nova* espécie de homens não é algo que está inscrito na “ordem moral universal”, tampouco é algo com que se pode “esperar”, pois em sua filosofia já não há lugar para esperança. Por isso ao falar que se deve “ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade”, diz que tal ensinamento “dependente de uma vontade humana”, para a qual é imprescindível “preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo”, de forma que o papel que a educação tem a cumprir na constituição de uma “cultura superior”, “no caso do indivíduo, a tarefa da educação é a seguinte: torná-lo tão firme e seguro que, como um todo, ele já não possa ser desviado de sua rota”. No que diz respeito ao Estado, “o grande objetivo da política deveria ser a *duração*, que sobreleva todo o resto, por ser bem mais valiosa que a liberdade. Apenas com a máxima duração, firmemente assentada e garantida, é possível desenvolvimento constante e inoculação enobrecedora”. É nesse sentido que Nietzsche pode afirmar “toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* - “deixar ir” -, um pouco de tirania contra a “natureza” e que “o essencial e inestimável em toda moral é o fato de ser uma demorada coerção [...] repito, que se obedeça por muito tempo e *numa* direção””.

A moralidade consiste sempre em não ceder a impulsos, pois como comenta Kaufmann (1974, p.214), “os códigos morais são sistemas liminares contra a submissão a vários impulsos, tendo por objetivo fazer com que os mandamentos morais sempre alcancem a vitória sobre os instintos animais”. O problema de Nietzsche quanto à moralidade kantiana está em que, enquanto “o ideal clássico foi que a razão deve controlar a inclinação, Kant insistiu no fato de a inclinação dever ser superada” no sentido de ser vencida, emasculada, sem se dar conta de que um desejo e/ou vontade jamais pode ser suprimido. Contudo, seu julgamento quanto à moral em geral e, nesse sentido, inclui também a clássica, é o de que “*Sócrates foi um mal-entendido: toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal entendido*” (CI, “O problema de Sócrates”, §11), na medida em que a “racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, “saúde”, à “felicidade”, isso porque, “*ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*”.

A filosofia de Nietzsche (CI, “O problema de Sócrates”, §11), ao contrário, considera que “enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto”. Assim, é a partir da consideração da “ascensão” ou “degeneração” dos impulsos vitais que sua filosofia e/ou como

imoralista Nietzsche transvalorará o “bem” e o “mal”: “O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada” (AC, §2). Sua avaliação do que é bom e mau a partir da vida como vontade de poder implica em que se tenha em vista “não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra, não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtú*, virtude isenta de moralina)”.

Conte na nota introdutória do texto “*La morale ancienne et la morale moderne*”, de Brochard (2006), que Nietzsche conhecia e leu, comenta que nele se discute as principais diferenças “entre a moral antiga e a moral moderna, destacando a ausência na moral antiga das ideias de dever e obrigação, tão caras à moral moderna a ponto de hoje não a concebermos sem elas”. Nele Brochard (2006, p.135) procura esclarecer as razões que levaram os modernos a entender a moral como ciência do dever. Tamanha a importância que tal passagem tem para o esclarecimento de tal questão, o reproduzimos inteiro aqui:

Com efeito, se existe uma ideia que parece fundamental, já que ela freqüentemente faz parte da própria definição da moral, é a ideia de obrigação, de dever. A maioria dos moralistas aceita, sem hesitar, definir a moral com a ciência do dever, e nosso espírito moderno não concebe de modo algum uma moral que não indicasse a cada um sua linha de conduta, que não lhe formulasse certos preceitos aos quais ele devesse obedecer. Entretanto, se olharmos bem e prestarmos atenção, esta ideia está totalmente ausente da moral antiga. Ela é tão estranha ao espírito grego que, tanto em grego como em latim, não existe palavra para exprimi-la. Os antigos jamais conceberam o ideal moral sob a forma de uma lei ou de um mandamento. Nem em grego nem em latim encontra-se uma expressão que possamos traduzir por “lei moral”, e se, às vezes, encontra-se nos escritos dos filósofos antigos a expressão: “lei não escrita”, *nomos agraphos*, ou, “lei inata”, basta ler atentamente os textos para perceber que o termo *nomos* é tomado no sentido comum de “costume” e de “uso”.

Segundo a pertinente análise de Kaufmann (1974, p. 212-227), o que permite distinguir a proposta de Nietzsche de novas maneiras de pensar, sentir e agir em relação a esta demorada coerção da moralidade sobre os impulsos é a distinção entre emasculação e sublimação dos impulsos. No capítulo do CI, intitulado “Dos melhoradores da humanidade”, referindo-se aos moralistas que assim se autodenominavam, o filósofo afirma que, “em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la”. Isso compreendeu a Igreja: ela *estragou* o ser humano, ela o debilitou – mas reivindicou tê-lo “melhorado”.

Kaufmann (1974, p. 220) observa muito bem que “a questão importante para Nietzsche é saber o que acontece quando os impulsos são sublimados”. “[...] Acreditava que o

impulso sexual podia ser canalizado para uma atividade espiritual criativa, em vez de ser canalizada diretamente”. Ressalta ainda que “[...] não confunde auto-mortificação com sublimação” e é essa distinção que importa precisar.

#### 4.4 A prática, e não a fé, como modo superior de vida

Sua genealogia (BM, §257) ao reescrever a história da moral mostrou que “sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre classes [...] não poderia nascer aquele outro *pathos*” que Nietzsche quer comunicar, que permite “a elevação do tipo “homem”, a contínua “auto-superação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supra-moral”. O “*pathos da distância*” é o sentimento que dá origem e caracteriza a maneira espontânea de valorar da “moral nobre que nasce de um triunfante Sim a si mesma” (GM, I §10). Trata-se do “*pathos afirmativo*” experimentado e vivido pelo “tipo” Zaratustra e que, àqueles que pretendem “compreender este tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico: o que denomino a “*grande saúde*”” (EH, “Assim falou Zaratustra, §1), sem o qual, “não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência”, como é o caso do “oposto de mim, um “idealista”” (EU, “Por que escreve livros tão bons”, §1).

Ao contrário daquele sentimento que origina o modo nobre de valorar “inteiramente perpassado de vida e paixão” (GM, I, §10), - cujo *pathos afirmativo* é manifesto na *reverência por si*: “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” - está “a rebelião escrava da moral, que começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores”. Uma vez que o ressentimento é entendido como a impossibilidade da “verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”, então o sentimento que fará emergir a “moral escrava” será sempre o dizer “Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”, sendo este “Não” o seu ato criador. É por essa capacidade de dissecação do agir humano que Carpeaux (2010, p. 2230) considerará que a “a psicologia moderna deve a Nietzsche algumas conquistas das mais importantes, em primeira linha quanto ao fenômeno do ressentimento como motivo das reações morais e pseudomorais”.

Assim, aqueles cuja constituição hierárquica de afetos caracteriza-se como “homens plenos, repletos de força e, portanto, *necessariamente* ativos, não sabiam separar a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade (nisso tem origem o fazer bem: estar bem)” (GM, I, §10). Estes, denominados pelo termo os “bem-nascidos”,

muito menos por descenderem de uma aristocracia de sangue e/ou histórico-cultural, mas sim por gozarem de uma constituição afetivo-instintiva plena, “se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento)”. Quanto ao nível daqueles “opressos, aborrecidos por sentimentos hostis e venenosos”, a felicidade “aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão de ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*” (GM, I, §10).

Quanto ao caráter, ““o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo”, de forma que “nobre de nascimento”, sublinha a nuance de “sincero”, e talvez também “ingênuo”” (GM, I, §10). No que tange ao *pathos* que move o tipo nobre, Nietzsche (GC, §99) diz que “ser honesto, ainda que no mal, é melhor do que perder a si mesmo na moralidade da tradição”. E o que é tradição? “uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*”, exigindo “obediência [...] o indivíduo deve sacrificar-se – assim reza a moralidade do costume” (A, §9).

Quanto às virtudes que caracterizam o tipo nobre, Nietzsche (GC, §347) chama a atenção para o fato de que neles não são as virtudes que os governam ou que determinam seu agir, como acontece com “a exigência de um “tu deves” presente na moral, mas estes são senhores de suas quatro virtudes: “coragem, perspicácia, simpatia, solidão”. Quanto a esta última virtude, o filósofo comenta que é ela que permite certo “asseio”, certa distância ante a “sociedade”, pois esta por impor aos indivíduos a adequação às normas estabelecidas, traz o perigo de tornar o nobre alguém “comum, vulgar” (BM, §284).

Para sua filosofia, “o homem livre pode resultar bom ou mau, mas o homem não livre é uma vergonha para a natureza e não participa de nenhum consolo, celeste ou terrestre”. Julga ainda que “todo aquele que deseja tornar-se livre tem de fazê-lo por si próprio, e a liberdade não sucede a ninguém como uma dádiva milagrosa” (GC, §99).

É nesse novo âmbito de avaliação denominado de extramoral e/ou supramoral que Nietzsche apresentará suas indicações para este tipo mais antitético ao moderno possível, isto é, o tipo nobre. O filósofo (BM, §262-265) se considera “alguém cuja tarefa e treino faz parte o perscrutar almas, que de variadas formas se valerá justamente dessa arte para fixar o valor derradeiro de uma alma”, que é entendida como “a hierarquia inata e inalterável a que pertence”, cujo critério que a colocará à prova é “seu *instinto de reverência*” quanto a si, isto

é, se há, por exemplo, um gosto pela “autodiminuição”<sup>102</sup>, presente nos “europeus modernos”, caracterizando a forma de valorar da alma vil, ou se esta é uma alma nobre e por isso “*tem reverência por si mesma*”<sup>103</sup>, pois “*ela sabe que se encontra no alto*”.

Seu objetivo é distinguir tipos psicológico-morais que expressam “o fundamento dos afetos, a que se chama “vida””, pois estes tipos aparecem “variando radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta” (BM, §260), constituindo o que segundo sua tipologia moral intitulou como “moral dos senhores” e “moral dos escravos”. Tal oposição tem lugar no contexto da sua tipologia da moral e é “uma maneira peculiar de traduzir os antagonismos inerentes à compreensão do mundo como vontade de poder” (PASCHOAL, 2009, p.99).

Para tanto, esse perscrutador de almas deve se esforçar por auscultar “quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavras, dão as ordens”, isso porque “isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens” (BM, §268). Isso se dá porque “as valorações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade” (BM, §268), permite caracterizá-la e situá-la entre o “tipo nobre” - afirmativo, cujas condições extremas de existência é um pré-requisito para sua “auto-superação”, pois “seu egoísmo” impede sua alma “olhar “para cima” – mas sim *adiante*” (BM, §265), - ou entre seu oposto, o tipo vil.

Essa tipologização é possível uma vez que “desde sempre a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes” (BM, §268) de forma que, por causa da “*comunicabilidade* da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*” possibilita identificar “tipos” psicológico-morais distintos, mas constantes o bastante para aparecerem e reaparecerem como “cristalização viva” da vontade de poder, permitindo identificá-los como pertencentes à “moral nobre”, isto é, aquela que “nasce de um triunfante Sim a si mesma” ou a uma “moral escrava”, que “diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu”.

Uma vez que Nietzsche (BM, §27; §268) pretende comunicar o *pathos afirmativo* do qual emergiu sua filosofia, tal distinção entre os tipos “nobre” e “vil”, “senhor” e “escravo” se dá porque “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos

---

<sup>102</sup> É também característica desses que tem gosto para a autodiminuição o seguinte sentimento: “Quem não quer ver o que há de elevado num homem, olha tanto mais agudamente para o que nele é baixo e superficial – e com isso se revela”.

<sup>103</sup> *Ibidem*, §288.



outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é, preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” para que tais vivências se tornem compreensíveis. É justamente por esse motivo que considera “difícil ser compreendido: sobretudo quando se pensa e se vive [...] entre homens que pensam e vivem diferente”, como é o caso dos seus contemporâneos.

Tendo em vista tais considerações, no parágrafo que procura identificar “O que é nobre? O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece [...] o homem nobre?” (BM, §287), tem em vista um modo de viver distinto daquele vivido por seus contemporâneos. Para se chegar a uma resposta a esta questão é preciso ter em conta que se está “sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo” e que, continua Nietzsche, embora “entre artistas e eruditos encontram-se muitos que revelam, com suas obras, o quanto um anseio profundo os impele em direção ao que é nobre”, é justamente “este necessitar do que é nobre que é radicalmente distinto das necessidades da alma nobre mesma” e talvez, auscultada por um psicólogo e leitor de almas, se revele “inclusive como um sintoma eloqüente e perigoso da sua ausência”.

Deste modo, como se pode saber o que é nobre se até entre artistas e eruditos se revela a ausência e não a presença do que é nobre? Um indício dado pelo filósofo está na consideração de que “não são as obras, é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma fórmula religiosa num *sentido novo e mais profundo*” (BM, §287), isso por que nesta nova acepção, sua fórmula para a questão “O que é nobre?” revela “alguma certeza fundamental que a alma nobre tem a respeito de si, algo que não se pode buscar, nem achar, e talvez nem tampouco perder. *A alma nobre tem reverência por si mesma*” e é isto o que a caracteriza e define.

Como se pode notar, ao fazer uso do termo “fé” referindo-se aos “sinais de nobreza” que podem ser identificados na alma de um nobre, pelo fato de “nunca pensar em rebaixar nossos deveres a deveres para todos; não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade” (BM, §272), chama para si a responsabilidade pelo seu crescimento e autossuperação.

Quanto ao seu uso do termo fé num sentido transvalorado, pode ser entendido em oposição ao homem de fé no sentido religioso que procura criticar, denominando tal questão como “o problema dos que esperam”. Segundo sua avaliação (BM, §274; AC, §34), tal problema reside no fato de que “em todos os cantos da terra existem aqueles que esperam, mal sabendo em que medida esperam, e menos ainda que esperam em vão”, pois mesmo aqueles que confiam e partilham a fé cristã da salvação e redenção, não se dão conta de que “o “reino

de Deus” não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar”, pois o “portador da boa nova” morreu como viveu, como *ensinou* – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver”. Daí sua afirmação de que “a *prática* foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, seu comportamento ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio – seu comportamento na *cruz*”.

É nesse sentido que Nietzsche fala da fé que a alma nobre nutre por si, no sentido de que não é a “crença”, mas a “prática” que a torna nobre. Esta noção de “fé” como exercício e prática, aparece em Aurora, no aforismo intitulado “obras e fé”. Para ele (A, §22), “os doutores protestantes continuam a propagar o erro fundamental de que importa somente a fé e que da fé resultam necessariamente as obras”. Embora este juízo não seja verdadeiro, lembra que tal modo de julgar atraiu outras inteligências, como a de Lutero, Sócrates e Platão “embora a evidência de toda experiência a cada dia prove o contrário”, isso por que o “mais confiante saber ou fé não pode proporcionar a energia para o ato nem a destreza para o ato, não pode substituir a exercitação do mecanismo sutil e múltiplo, que deve ocorrer para que algo possa converter-se de ideia em ação”. Como pode então o tipo nobre vir a tornar-se o que se é? Sua filosofia ensina que, “sobretudo e primeiramente as obras! Ou seja, *exercício, exercício, exercício!* A “fé” correspondente logo aparecerá – estejam certos disso!”.

Daí admitir que uma coisa é necessária: ““– “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara!”” (GC, §290). Rara por que só é possível de ser “praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar” (GC, §290). Essa prática de moldar o próprio caráter é denominada como “segunda natureza”, após ser retirado um bocado de primeira natureza. O fato de esta arte ser considerada de mais alto valor se dá porque, “por fim, quando a obra está consumada, torna-se evidente como foi a coação de um só gosto que predominou e deu forma, nas coisas pequenas como nas grandes”. Quem poderá realizá-la? O tipo forte, entendido como aqueles de “naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei”. Fruto de tal exercício, *prática*, modo de vida, “a paixão do seu veemente querer se alivia ao contemplar toda natureza estilizada, toda natureza vencida e serviçal”.

E então, a partir de tal modo de viver, após tal realização, ele poderá dizer: “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. *Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! [...] E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (GC, §276, §290).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o conhecimento da terminologia utilizada por Nietzsche, vê-se que, ao se autodenominar o primeiro “imoralista”<sup>104</sup> e declarar guerra à moral, não tinha em mente negar toda e qualquer moral, nem mesmo negar toda ação moral em favor de ações imorais, como o termo parece indicar. O *polêmico* termo “imoral” remete antes à crítica que o filósofo desenvolve a “moral da renúncia de si” ou, numa palavra, à “moral cristã”, que já era, de alguma forma, também a de Sócrates e Platão.

Esta crítica se deu por duas razões principais: primeiro, por considerar ilegítimo e injustificado que esta moral se considere “a” moral, exigindo de todos – sem exceção, dada sua pretensão de universalidade - a observância e cumprimento de suas leis, mandamentos e normas; segundo, por levar os indivíduos a um estado vital de enfraquecimento e despotencialização, na medida em que seus valores – “bem” e “mal” – promovem um modo de viver – ascético – que leva à negação dos seus impulsos vitais, o que se dá através da emasculação dos mesmos, ocasionando uma postura de negação da vida e, conseqüentemente, uma vida que Nietzsche denominou como decadente.

A crítica ao projeto de fundamentação da moral se dá por que sua filosofia entende que a exigência de um fundamento último não era mais que a fé de alguns pensadores na moral cristã e que, por tal fé, tais filósofos julgavam ser “imoral” questioná-la. Por tal postura, Nietzsche considerou o projeto como mais uma forma de dogmatização da filosofia. Por entender que todo e qualquer dogmatismo resulta num entrave para a vida, não apenas para sua conservação, mas, sobretudo, para sua promoção, sua filosofia insistiu irresolutamente em afastar tanto quanto possível a fé da razão, a religião da filosofia, a moral da prática, ao ponto de tornar-se ela mesma num discurso que se autodenominou como: *O Anticristo*<sup>105</sup> (AC) não só porque “houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz” (AC, §39), mas, sobretudo, porque “anticristão e antiniilista” (GM, §24) são o mesmo.

<sup>104</sup> EH, “As extemporâneas”, §2.

<sup>105</sup> Destaca-se a importante observação feita por Sampaio (2010, p.180) acerca do epíteto “anticristo” utilizado por Nietzsche, que “não se refere ao escatológico personagem previsto no *Apocalipse*, nem ao próprio autor da obra filosófica, mas sim, em seu sentido geral, aos próprios seguidores do cristianismo e, num sentido específico, ao principal apóstolo da reinterpretação ressentida da boa-nova, *Paulo*. Por conseguinte, “por um exemplo maior de ironia histórico-universal” (AC, §35), a “história do cristianismo – da morte de Jesus em diante – é a história da má compreensão, gradativamente mais grosseira, de um simbolismo original” (AC, §37), sendo que, por isso, “houve apenas um cristão e ele morreu na cruz”. Perceba-se então que a genealogia da moral cristã, tal como Nietzsche a estabelece como uma inversão da moral dos senhores, dá-se não a partir do surgimento de Cristo e sim da morte de Jesus em diante, sendo “o que desde então se chamou de ‘evangelho’ já o oposto daquilo que *ele* viveu, uma ‘má-nova’, um *desevangelho*”. Nesses termos, a “genuína história do cristianismo” revela que “já a palavra ‘cristianismo é um mal-entendido” (AC. §32).

Sua psicologia, ao sobrevoar a longa e efetiva história da moral, situada num período que Nietzsche denomina como período moral da humanidade e que compreende os últimos dez milênios, diagnosticou se tratar de um período onde se fez a primeira tentativa de autoconhecimento, levada a termo pela humanidade, simbolizada pelo filósofo através da célebre inscrição no oráculo de Dêlfos: “conhece-te a ti mesmo”<sup>106</sup>, embora lhe pareça sintomático que “nós, homens do conhecimento [após dois mil e quinhentos anos de filosofia], não nos conhecemos” (GM, prólogo).

O objetivo de sua GM, ao ser lançada como “polêmica ao cristianismo”, é exatamente fazer a humanidade – ou talvez apenas sua parcela ocidental - tomar consciência dessa contradição instintiva promovida pela moral da renúncia de si. Sua filosofia pretende fazer ver que, se a civilização ocidental continuar a viver dessa maneira, segundo os valores prescritos por tal moral, tomando o mundo verdadeiro como critério de medida para este mundo, nosso mundo, é inevitável que se permaneça neste estado de decadência.

Contudo, sua filosofia, ao realizar a “*tresvalorização de todos os valores*, [...] fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade, [...]” (EH, §1), se coloca como um grande divisor de águas na história da humanidade, a ponto de criar uma “lei contra o cristianismo” e “proclamar o dia da salvação” contra o “vício que é o cristianismo”, *re*-inventando e propondo um novo calendário em substituição ao vigente, que é o gregoriano por ser essencialmente cristão: vide os feriados e dias de “santo”.

Assim pensada, tal história poderia ser contada como se, de um lado, tivéssemos a difamação do mundo, o olhar ressentido que julga a vida culpada, indigna de ser vivida, e de outro, é a “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” à vida, à existência, tal como é o ensinamento que sai da boca de Zaratustra (ZA, “Das três metamorfoses”). Em oposição aos ensinamentos que sai da boca do sacerdote, o leitor precisa ter em conta que no ZA “não fala nenhum “profeta”, nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de poder chamados fundadores de religiões” (EH, prólogo, §4), por isso sua sugestão àqueles que se sentem ameaçados diante da exigência moral de obedecer a valores que levam à autodiminuição, à negação de si, é: “*permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!* Envenenadores, são eles, que o saibam ou não” (ZA, prólogo, §3).

---

<sup>106</sup> Inscrição no oráculo de Delfos, atribuída aos Sete Sábios (c. 650 a.C.-550 a.C.).

Sugere ainda que tenham em mente que, como ensina Zaratustra (ZA, prólogo, §3), se outrora, “o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e, assim, morreram também os delinquentes dessa espécie. O mais terrível agora é delinquir contra a terra e atribuir mais valores às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra!”.

No entanto, não se engane quem até aqui nos acompanhou, em acreditar se tratar da mera substituição de uma moral por outra, de uma crença por outra, ou de uma religião por outra. Não! Dirá Zaratustra (ZA, prólogo, §3): “não quero “crentes”” e tampouco “me dirijo às massas”. Como no ZA, “o livro mais elevado que existe [...] não fala nenhum fanático, aí não se “prega”, aí não se exige *fé*” (EH, prólogo, §4), Nietzsche aconselha que, quanto àqueles que *desejam* um novo modo de pensar, sentir e agir, “é preciso antes de tudo *ouvir* corretamente o som que sai desta boca, este som alciônico, para não se fazer deplorável injustiça ao sentido de sua sabedoria”, o que implica em se ter consciência que tal estado de abundância e plenitude que Nietzsche quer compartilhar é fruto da construção-de-si, uma vez que “a beleza não é por acaso”, sendo que só pelo cuidado-de-si alguém pode “tornar-se o que se é”.

Só assim é possível emergir uma nova forma de esperança, não por que haja uma providência, mas por que só assim se restitui a decência por si mesmo, de não crer em mais nada que lhe extravie de seu cuidado-de-si. A construção de si é fruto de um intransigente dizer sim à vida, a todo o passado, o que requer o esquecimento, é um dizer “assim foi, assim eu o quis”, através do qual “se alcança a suprema liberdade: afirmação do experimento de uma eternização do instante e, mais ainda, construção de si a partir desta afirmação” (ZA, “Nas ilhas bem aventuradas”), como Nietzsche fez com sua filosofia.

Quer que o leitor tenha em mente o “erro fundamental de que importa somente a fé e que da fé resultam necessariamente as obras” (A, §22) até hoje muito sólido, “embora a evidência de toda experiência a cada dia prove o contrário”. Considera tal juízo falso, pois o “mais confiante saber ou fé não pode proporcionar a energia para o ato nem a destreza para o ato”. Como se pode então construir-se a si mesmo até chegar a ser o que se é? A filosofia de Nietzsche ensina que “sobretudo e primeiramente as obras! Ou seja, *exercício, exercício, exercício!* A “fé” correspondente logo aparecerá – estejam certos disso!”.

Quem é forte o bastante para tal? Como se alcançar tal disposição afetiva que Zaratustra quer compartilhar? Nietzsche apresenta um critério que pode ajudar na elucidação desta questão: “quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor” (EH, prólogo, §3). O certo é que, por tudo o que se apresentou até aqui, não se alcança tal disposição afetiva no “erro (a crença no

ideal) não é cegueira, erro é *covardia* [pois] cada passo adiante no conhecimento é *conseqüência* da coragem, da dureza consigo, da limpeza consigo”, tal como só os nobres *podem* alcançar.

Nietzsche ao falar de si, sobretudo da sedução que a filosofia de Schopenhauer lhe causou, diz: “fiz da vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia... [...] deixei de ser pessimista: o instinto de auto-restabelecimento proibiu-me uma filosofia da pobreza e do desânimo...” (EH, §4). Para tanto, reconhece, “tive de inventar meios de cura para injúrias, utilizar acasos ruins em seu proveito” até que enfim pudesse dizer: “o que não me mata, fortalece” (EH, §2). Com tal reverência que tem por si, pode-se entender o porquê um tipo nobre “descrê de “infortúnio” como de “culpa”; acerta contas consigo, com os outros, sabe *esquecer* – é forte o bastante para que tudo tenha de resultar no melhor para ele”.

Assim, uma vez que esta nova forma de viver, proposta e proporcionada pela filosofia nietzschiana requer a “arte de preservação de si mesmo – do *amor de si...*” (EH, §4) - o que implica no abandono de tudo o que é cristão e leva à renúncia de si, à autodiminuição – então a consideração final desta dissertação é: se viver de tal modo requer *mestria*; requer que sejamos *mestres* no manuseio dos próprios impulsos, de forma que estes possam trabalhar a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*, quero que este trabalho ressoe em minhas entranhas e eu possa, com Nietzsche e os espíritos livres dizer: "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” (GC, §276). E *mais*:

*Amor fati (amor ao destino): seja este, doravante, o meu amor." Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que minha única negação seja 'desviar o olhar'! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia apenas alguém que diz sim (GC, §276).*

## REFERÊNCIAS

AZEREDO, V. D. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas: Unijuí, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARBOZA, J. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e a liberdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

BONACCINI, J. A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

BROCHARD, V. Moral antiga e moral moderna. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 8, n. 1, p.133-146, 2006. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp8/brochard.pdf>>. Acesso em: 3 jan. 2010.

BRUM, J. T. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

CAILLE, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (Org.). **História argumentada da filosofia moral e política**. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006. Tradução de: Histoire Raisonnée de la philosophie morale et politique: Le bonheur et l'utile.

CARPEAUX, O. **História da literatura ocidental**, Vol. IV. 3ª ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. 2. ed. Tradução de Antônio M. Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.

FILHO, R. R. T. **Ensaio sobre filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 25. ed. Organização, Introdução e Revisão Técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FREZZATTI, W. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade biologia/cultura**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

GIACÓIA Jr, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche & Para além do bem e mal**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GIANNETTI, E. **Auto-engano**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.



HABERMAS, J. **O Discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz S. Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v. 2.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. New York: Harper San Francisco, 1991. 2 v.

\_\_\_\_\_. Quem é o Zaratustra de Nietzsche? *In: Ensaios e conferências*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ITAPARICA, A. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

JULLIEN, F. **Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes**. Tradução de Maria das Graças de Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

KANT, I. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

KAUFMANN, W. **Nietzsche: philosopher, psychologist, anti-christ**. Princeton: Princeton UP, 1974.

KOSSOVITCH, L. **Signos e poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

LOPES, R. **Elementos de retórica em Nietzsche**. São Paulo: Loyola, 2006.

MACHADO, R. **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a verdade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

\_\_\_\_\_. **Zaratustra, tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a transvaloração dos valores**. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MULLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder de Nietzsche**. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. 2. ed. São Paulo: Anna Blume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O Nascimento da Tragédia**. Trad. Jacó Guinsburg, São Paulo: Companhia das letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano II**. Miscelânea de opiniões e sentenças / O andarilho e sua sombra. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Gaia ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Mário da Silva. São Paulo: Civilização brasileira, 1998.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **O caso Wagner/ Nietzsche contra Wagner**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo / Ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**. 2. ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

OLIVEIRA, M. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. **Sobre fundamentação**. 2. ed. Porto Alegre: 1997.

ONATE, A. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2000.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. 3. ed. Tradução de Raimundo Viera. Petrópolis: Vozes, 1990.

PASCHOAL, A. **Nietzsche e a auto-supressão da moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

PEREZ, O. **Kant e o problema da significação**. Curitiba: Champagnat, 2008.

PIPPIN, R. **Nietzsche, psychology, and first philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

SAFRANSKI, R. **Nietzsche, biografia de uma tragédia**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001. Tradução de Nietzsche, Biographie Seines Dekens.

SAMPAIO, E. **Por que somos decadentes: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto: 2001.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. Tomo 1.

\_\_\_\_\_. Parerga e paralipomena. *In*: SCHOPENHAUER, A. **Obras reunidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Os Pensadores. Cap. 16.

\_\_\_\_\_. **Sobre a fundamentação da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos para a História da Filosofia**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, MVR, II, cap. 48, p. 777. 2003. 5 v. **NÃO ENTENDI**

SOLOMON, R. Nietzsche ad hominem: Perspectivism, personality, and resentment. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

TORRES FILHO, R. R. **Ensaio sobre filosofia ilustrada**. São Paulo: Iluminuras, 2004.

VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF: Martins Fontes, 2010. Tradução de Dialogo con Nietzsche.

\_\_\_\_\_. **Introdução a Nietzsche**. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1990. Tradução de: Introduzione a Nietzsche.

VAZ, L. **Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1999.

WEBER, T. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalismo kantiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.