



# NIETZSCHE SCHOPENHAUER

## ecologia cinza, natureza agônica

RUY DE CARVALHO  
GUSTAVO COSTA  
THIAGO MOTA  
organizadores



Coleção  
Argentum nostrum

apoena  
  
grupo de estudos  
SCHOPENHAUER  
NIETZSCHE

Ed  
  
UECE

# UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

## REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

## VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

## CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

## EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETOR)

## MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EDUARDO NOBRE BRAGA (COORDENADOR)

**Coleção**  
*Argentum nostrum*

### EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

### CONSELHO EDITORIAL

AYLTON BARBIERI DURÃO

EDUARDO JORGE O. TRIANDOPOLIS

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

FRANCISCO EVARISTO MARCOS

MANFREDO RAMOS

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

LOURENÇO LEITE

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

SYLVIA PEIXOTO LEÃO ALMEIDA

XESÚS BLANCO-ECHAURI

Ed  
**UECE**

### EDITORA

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

### CONSELHO EDITORIAL

ANA CAROLINA COSTA PEREIRA

ANA CRISTINA DE MORAES

ANDRÉ LIMA SOUSA

ANTONIO RODRIGUES FERREIRA JUNIOR

DANIELE ALVES FERREIRA

ERASMO MIESSA RUIZ

FAGNER CAVALCANTE PATROCÍNIO DOS SANTOS

GERMANA COSTA PAIXÃO

HERALDO SIMÕES FERREIRA

JAMILI SILVA FIALHO

LIA PINHEIRO BARBOSA

MARIA DO SOCORRO PINHEIRO

PAULA BITTENCOURT VAGO

PAULA FABRÍCIA BRANDÃO AGUIAR MESQUITA

SANDRA MARIA GADELHA DE CARVALHO

SARAH MARIA FORTE DIOGO

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL



# NIETZSCHE SCHOPENHAUER

## ecologia cinza, natureza agônica

RUY DE CARVALHO  
GUSTAVO COSTA  
THIAGO MOTA  
organizadores

1ª edição  
Fortaleza - CE  
2024



**Coleção**  
Argentum nostrum

apoena



# NIETZSCHE – SCHOPENHAUER: ECOLOGIA CINZA, NATUREZA AGÔNICA

© 2024 Copyright by EDUECE/CMAF

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva dos autores. O download e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos aos autores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

COORDENAÇÃO EDITORIAL

*Cleudene de Oliveira Aragão*

*Nayana Pessoa*

EDITORAÇÃO /DESKTOP PUBLISHING

*Samuel dos Santos Rodrigues*

CAPA /GRAPHICS EDITOR

*Ayrton Pessoa / Gustavo B. N. Costa*

REVISÃO

*O autor*

N677 Nietzsche – Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica [livro eletrônico]/ Ruy de Carvalho, Gustavo Costa, Thiago Mota, (Orgs.). - Fortaleza: EdUECE, 2024.  
372 p. (Coleção Argentum Nostrum)

ISBN: 978-85-7826-960-9

1. Filosofia alemã 2. Política. 3. Ética. 4. Verdade. 5. Paixão.  
I. Carvalho, Ruy de. II. Costa, Gustavo. III Mota, Thiago. III. Título.

CDD: 193

## Catálogo na publicação elaborada pela Bibliotecária

Francisco Leandro Castro Lopes CRB 3/1103

**CMAF**

Av. Luciano Carneiro, n. 345

Bairro de Fátima

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE

Tel./Fax.: (85) 3101 2033

[cmf@uece.br](mailto:cmf@uece.br)

Todos os direitos reservados

Editora da Universidade Estadual do Ceará – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

[www.uece.br/eduece](http://www.uece.br/eduece) – E-mail: [eduece@uece.br](mailto:eduece@uece.br)

Editora filiada à



## APRESENTAÇÃO à 2ª edição

Nesta segunda edição de *Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica*, penetramos novamente no terreno vasto e tortuoso dos pensamentos de Nietzsche e Schopenhauer, que, como dois faróis antagônicos, iluminam a compreensão da existência humana e da relação entre o ser humano e a natureza. Esta edição marca um avanço significativo na jornada intelectual do Apoená: Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche. Agora, adotamos a forma do e-book, que é capaz de ir muito além das limitações físicas da impressão tradicional. Neste formato digital, a presente obra se liberta das fronteiras geográficas, podendo alcançar um público bem mais amplo, composto de mentes ávidas por se aventurar nos universos de Schopenhauer e Nietzsche. Assim, em um mundo cada vez mais conectado e entrelaçado, as ideias contidas nestas páginas podem alimentar reflexões e discussões, expandindo as fronteiras do pensamento e demonstrando que a filosofia, como a ecologia cinza que Nietzsche e Schopenhauer nos apontam, é um desafio constante e intrinsecamente agônico. Que esta edição eletrônica seja, portanto, uma ponte para um público mais amplo, uma lanterna para os interessados em Nietzsche e Schopenhauer e um tributo à problematização crítica do caos e da complexidade do mundo.

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	8
<b>PARTE 1: SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E A NATUREZA .....</b>	<b>10</b>
JAIR BARBOZA: <i>A redescoberta da natureza nas filosofias de Schelling e Schopenhauer como reação ao acosmismo de Fichte</i> .....	11
WILSON FREZZATTI JR: <i>Tabu, de Alan Watts: algumas reflexões sob a perspectiva nietzschiana</i> .....	27
JARLEE SALVIANO: <i>O olho da mosca: a antinomia do conhecimento na filosofia da natureza de Schopenhauer</i> .....	48
DANIEL CARVALHO: <i>O silêncio da natureza e o barulho da moralidade: Nietzsche e o problema da antropomorfização...</i>	62
LEANDRO CHEVITARESE: <i>Schopenhauer e a ética ambiental</i>	87
MANFREDO OLIVEIRA: <i>Crise ecológica e sustentabilidade ...</i>	114
<b>PARTE 2: ÉTICA E POLÍTICA, VERDADES E FICÇÕES,</b>	
<b>AFETOS E PAIXÕES .....</b>	<b>151</b>
MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA: <i>Grande política, nova era trágica e transvaloração de todos os valores</i> .....	152
LUANA DIOGO: <i>A significação da noção de nihilismo nos escritos do último Nietzsche</i> .....	173
WILLIAM DAMASCENO: <i>A compaixão como fundamento da ética em Schopenhauer</i> .....	190
PABLO SEVERIANO BENEVIDES: <i>Nietzsche e a genealogia da mentira da verdade</i> .....	222
CATARINA ROCHAMONTE: <i>Schopenhauer e Bergson</i> .....	242
IVAN MAIA DE MELLO: <i>A experiência psíquica dos afetos e paixões numa perspectiva nietzschiana</i> .....	254

THIAGO MOTA: <i>Para uma genealogia da agonística: Nietzsche e os sofistas, segundo Lyotard</i> .....	273
ROGÉRIO LOPES: <i>A catástrofe do humanismo: agonismo e perfeccionismo em Nietzsche</i> .....	288
ERNANI CHAVES: <i>Nietzsche contra Schleiermacher: o oral e o escrito em Platão</i> .....	323
RUY DE CARVALHO E GUSTAVO COSTA: <i>Cai a cortina, misturam-se os papéis: desencontros e reencontros entre Nietzsche e Schopenhauer</i> .....	340

## APRESENTAÇÃO

Em mais um volume, Apoena – Grupo de Estudos Schopenhauer-Nietzsche – traz a público textos apresentados no *IV Encontro Nietzsche-Schopenhauer: Ecologia Cinza, Natureza Agônica*, em novembro de 2012, em Fortaleza.

Realizado pelo Apoena e pelo PET – Programa de Educação Tutorial em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) – desde 2009, os *Encontros Nietzsche-Schopenhauer* passaram a integrar definitivamente o calendário cultural da capital cearense e se consolida como seu principal evento de caráter filosófico de periodicidade anual. Assim como o encontro, a obra que o leitor tem em mãos objetiva contribuir para a expansão da discussão intelectual no Brasil para além do eixo tradicional da produção científica e cultural nacional.

O *IV Encontro Nietzsche-Schopenhauer* foi consagrado à discussão acerca da concepção da natureza na contemporaneidade e da maneira pela qual as perspectivas de Schopenhauer e de Nietzsche tornam possível sua problematização. Dos pontos de vista de Schopenhauer e Nietzsche, a natureza é marcada por uma tensão inteiramente incompreensível para o ecologismo, mas que é o foco daquilo que poderíamos chamar de *ecologia cinza*. Daí o fio comum que agrupa as orientações diversas dos textos presentes na primeira parte deste volume. A segunda parte traz textos mais diversos, que giram em torno da questão ético-política dos afetos e paixões a partir de Schopenhauer e Nietzsche.

Este livro não se deixa compreender de forma desconexa dos textos, imagens e vídeos em exibição na página do grupo: [www.apoenafilosofia.org](http://www.apoenafilosofia.org), bem como na Revista Lampejo ([revistalampejo.apoenafilosofia.org](http://revistalampejo.apoenafilosofia.org)), revista eletrônica de publicação semestral.

Com alegria incontida, o Apoena olha adiante – que mais poderia fazer? O horizonte nunca pareceu tão amplo. Nem tão distante. O primeiro passo, todavia e por certo, é o próximo Encontro – o quinto! – que ocorre colado ao *VI Colóquio Internacional Schopenhauer*. Embora distante, o horizonte nunca esteve tão próximo. Boa leitura!

APOENA

**PARTE 1**

**SCHOPENHAUER, NIETZSCHE E A  
NATUREZA**

# A REDESCOBERTA DA NATUREZA NAS FILOSOFIAS DE SCHELLING E SCHOPENHAUER COMO REAÇÃO AO ACOSMISMO DE FICHTE

## SUBSÍDIOS CLÁSSICOS PARA UMA COMPREENSÃO CONTEMPORÂNEA DA ECOLOGIA

Jair Barboza \*

### I. INTRODUÇÃO

Refletir sobre a natureza é uma constante entre os filósofos. Assim o fizeram os pré-socráticos com os seus princípios terra, água, ar e fogo na passagem do pensamento mítico para o filosófico. Assim o fizeram Aristóteles, os epicuristas e os estoicos com as suas respectivas filosofias da natureza.

Mas o que pretendo aqui indicar em linhas gerais é como se deu a REDESCOBERTA da natureza no assim chamado Idealismo Alemão, mais precisamente em SCHELLING, e depois SCHOPENHAUER.

Penso, assim, poder dar uma contribuição, com subsídios clássicos, para uma compreensão contemporânea da ecologia, em especial no que concerne à discussão ética em torno do tema da conservação ambiental. Noutros termos, há dois grandes filósofos clássicos que abrigam no interior dos seus respectivos sistemas de pensamento uma concepção poderosa e, penso, atual de natureza, da qual talvez precisemos, visto que vai para além do antropocen-

---

\* Doutor em Filosofia pela USP. Professor da UFSC.

trismo moderno de inspiração cartesiano-renascentista que marca a cultura ocidental, bem como além dos discursos egoísticos em torno do tema da sustentabilidade.<sup>1</sup>

Ora, falar em RE-DESCOBERTA só faz sentido por oposição a uma perda.

De fato, depois da chamada Revolução Copernicana em filosofia, deflagrada por Kant, imediatamente depois a natureza some da filosofia num dos principais intérpretes de Kant, FICHTE, que assim flerta com o cartesianismo da substância pensante absoluta. A re-descoberta da natureza do Idealismo Alemão se dá, num primeiro momento, mediante SCHELLING, em reação à filosofia acosmista de Fichte.

## II. FICHTE

Para FICHTE, a pretensa realidade exterior é nula, inexistente. Eu o cito: “... a profissão de fé da filosofia que eu, por exemplo, professo, e à qual desejo elevar todos, e que não escondo, mas procuro declarar tão sem rodeios quanto for possível” é, a rigor, “que o mundo dado – quer seja tomado como sistema de coisas ou como um sistema de determinações da consciência – absolutamente não existe em nenhum sentido forte da palavra, e na sua base e fundamento não é nada.” (apud Torres Filho, 1975, p. 76)

Como observa o insigne poeta e intérprete TORRES FILHO, em Fichte “toda autonomia está conferida à consciência fundamental, por intermédio da reflexão transcendental, e só essa consciência pode abrir e fundar o ‘espaço’ em que ‘terá lugar’ a espaço-temporalidade do mundo sensível, de tal modo que sem

---

<sup>1</sup> Observo aqui como a pintura renascentista privilegia o retrato e o corpo humano, deixando no segundo plano a natureza: cf. Leonardo e a sua “Mona Lisa”, Michelangelo e o seu “Teto da Capela Sixtina”, Rafael e as suas Madonas. Foi preciso o paisagismo neerlandês para tornar a natureza o tema de destaque na pintura: cf. J. V. Ruysdael.

ela nenhuma *natureza* poderia vir à luz”. Torres Filho cita Fichte: “A natureza, para a doutrina-da-ciência, não é rigorosamente nada mais do que a contraposição, formada (*gebildet*) pelo pensamento absoluto, contra a força absoluta da vida; necessariamente formada para tornar visível essa força, que para nós é pura e simplesmente invisível.” (apud Torres Filhos, 1975, p. 78)

Nesse sentido, para Fichte, toda concessão ao mundo seria uma passagem à não-filosofia, tributária de uma “fascinação do sensível”, que no fundo é dogmática, visto que não faz o exame das condições de possibilidade da experiência e do conhecimento, admitindo um ser absoluto exterior independente do sujeito. A natureza não tem estatuto ontológico próprio, mas apenas a espontaneidade da consciência é positiva (cf. Torres Filho, op. cit., p. 78).

O leitor, assim, está diante do paroxismo do cogito cartesiano. Estamos diante de uma filosofia que se torna cega para a natureza, visto que, para o sujeito afirmar a sua liberdade MORAL, tem de o seu “eu” determinar as coisas, em vez de ser, por mínimo que seja, por elas determinado. A consciência moral desse sujeito fichteano fundamenta-se na autoatividade da liberdade. Noutros termos, apenas pelo médium da lei moral é que me percebo. E, se me percebo, percebo-me necessariamente como autoativo. É dessa atividade subjetiva, captada por INTUIÇÃO INTELECTUAL, que nasce a consciência propriamente dita de mim mesmo, em oposição ao real. O real, portanto, é mera condição para a consciência moral do sujeito.

A *natureza*, em FICHTE, é mero apêndice a uma reflexão ética, cega para a dignidade do mundo exterior, cega para a autonomia dos demais seres que não sejam o “eu” ponente dessa natureza mesma concebida como não-eu.

SCHOPENHAUER, aluno de Fichte, estranhando essa forma de pensar, denominará o pensamento fichteano “sistema do fatalismo moral”.

### III. SCHELLING

O primeiro SCHELLING procurará livrar-se dessa absoluta espontaneidade egotista e moral de Fichte, vislumbrando no não-eu, ou seja, na NATUREZA, uma DIGNIDADE tão grande quanto a da absoluta atividade egotista e moral do sujeito. Com isso, Schelling tenta neutralizar filosoficamente aquele solipsismo fichteano, com o que A NATUREZA é filosoficamente redescoberta em seu pensamento, com inteira autonomia. Nasce assim a chamada NATURPHILOSOPHIE, filosofia-da-natureza. Trata-se, para o autor, de uma mesma ESPONTANEIDADE, ou ATIVIDADE (*Thätigkeit*) essencial, ou liberdade absoluta que atravessa tanto o sujeito que pensa quanto o objeto que é pensado, tanto o que é subjetivo quanto o que é objetivo, tanto o espírito quanto a natureza, numa palavra, tanto o “eu” quanto o “não-eu”.

Dessa perspectiva, e diferentemente de Kant e de seu leitor radical Fichte, a LEI MORAL só adquire significação em referência a uma lei superior do ser, justamente a lei natural. Em realidade, é isso o que quer dizer o filósofo, as leis da natureza interior são as mesmas da natureza exterior, pois se trata de uma única e mesma natureza. Daí a famosa frase programática de toda a sua NATURPHILOSOPHIE, filosofia-da-natureza. Eu cito: “A natureza deve (*soll*) ser o espírito visível, o espírito a natureza invisível.” (apud Barboza, 2005, p. 61). A característica de um domínio é atribuída ao outro. Assim, o espírito, tido como invisível, é postulado como visível natureza; a natureza, tida como visível em sua independência exterior, é postulada como presença invisível no espírito. Por

consequência, o sistema da natureza é ao mesmo tempo o sistema do nosso espírito.

A natureza é ABSOLUTA ATIVIDADE livre e inconsciente, tanto no espírito filosofante quanto nos objetos refletidos em sua reflexão. Atividade essa dada à consciência filosofante por intermédio da assim chamada INTUIÇÃO INTELECTUAL, esclarecida nos seguintes termos pelo autor: “Essa intuição intelectual aparece quando cessamos de ser *objeto* para nós mesmos; quando quem intui, recolhido em si mesmo, é idêntico com o que é intuído. Nesse instante da intuição desaparecem tempo e duração, *nós* não estamos no tempo, mas o tempo – ou antes, não ele, mas a pura eternidade absoluta está *em nós*. Não estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas ele se perdeu em nossa intuição.” (apud Barboza, 2005, p. 21)

Espécie de *unyo mística* com o todo, a intuição intelectual reúne o que a tradição, especialmente a de paternidade cartesiana, desune, vale dizer, une numa coisa só a natureza intrínseca da consciência cogitante e a natureza pretensamente exterior a ela. O filósofo, por meio dessa intuição intelectual, é remetido ao todo, incluindo-se aí o seu passado transcendental inconsciente. Em seguida, recorta essa intuição do todo, como o geômetra recorta o espaço, e obtém filosoficamente os diversos produtos da natureza. Depois, pensemos, os expõe na letra da sua obra. Tais produtos são reconhecidos a partir de si mesmo, pois eles são o nosso espírito objetivado, como nós somos a objetividade espiritualizada: só o igual reconhece o igual, só a natureza reconhece a si mesma, diz uma passagem atribuída a Empédocles. Daí os versos de GOETHE que Schelling tanto aprecia, pois traduz perfeitamente a sua NATURPHILOSOPHIE e a tarefa do filósofo que a interpreta:

Se o olho não fosse solar,  
como veríamos a luz?  
Não vivesse em nós a própria força divina  
como poderia o divino nos arrebatat?  
(Farbenlehre)

Se se pensa na atividade única e espontânea da natureza, envolvendo objetivo e subjetivo, objeto e sujeito, natureza e espírito, essa atividade pode ser vista como um fluxo contínuo de força, que encontra aqui e ali “pontos-de-travação”, precisamente os produtos da natureza – como se fora um riacho a formar redemoinhos em seus pontos de resistência. Ora, será tarefa do filósofo transcendental da natureza narrar essa ODISSEIA da atividade originária, mostrando a sua unidade e como A NATUREZA VISÍVEL É O PASSADO TRANSCENDENTAL DO ESPÍRITO. Quando abrimos os olhos, ela já está aí, porém nós somos ela mesma. O filósofo transcendental, portanto, pode narrar essa odisseia da inteligência, desde o inorgânico até a sua própria consciência nele, filósofo. A filosofia é, para Schelling, ANAMNESE.<sup>2</sup>

Mas esse conflito de tendências opostas na natureza, que compõem todavia uma unidade, é definido por Schelling como POLARIDADE, conforme o esquema do magneto e seus dois polos. A polaridade e o que por ela vemos é unidade na duplicidade. Polaridade identificada na vida mesma. Há uma ALMA CÓSMICA, com a sua inspiração e expiração, com o seu dia e a sua noite, no doce e amargo, no amor e ódio etc.

---

2 De modo geral as assim chamadas esquerdas políticas fazem de novo a natureza desaparecer dos sistemas de pensamento, a filosofia como que voltando a ser antropologia. A dialética orgânica de Schelling vira movimento do espírito na história (Hegel) ou luta de classes na história (Marx). O testemunho dos regimes comunistas soviético e de seus satélites demonstrou que as esquerdas se esqueceram da natureza. Esse novo esquecimento da natureza contribuiu para a instrumentalização capitalista da mesma como mero objeto, o que se cristaliza na sua manipulação típica da era industrial, comum às esquerdas e direitas em política. Uma violência pela qual se paga caro e cuja dívida fica como herança para as futuras gerações, que terão muitas dificuldades em saldá-la, levando a natureza mesma a revoltar-se e liquidar a dívida com severíssimas punições, em forma de catástrofes.

A redescoberta da natureza no pensamento de Schelling implica, por consequência, em colocar o conceito de VIDA como angular na filosofia. Vida cósmica, não apenas humana. Schelling, portanto, faz cosmologia, não antropologia. A natureza é vida e nada mais, e desenvolve-se em sua atividade sempre tendendo a formas de vida. Eu cito: “A vida não é *qualidade* ou *produto* da natureza animal, mas, ao contrário, a *matéria é produto* da vida. O organismo não é *qualidade de coisas naturais isoladas*, mas, ao contrário, as *coisas naturais isoladas são do mesmo modo limitações múltiplas ou modos-de-intuição do organismo universal...* As coisas, portanto, não são princípio do organismo, mas, ao contrário, *o organismo é o princípio das coisas.*” (apud Barboza, 2005, p. 82)

#### IV. SCHOPENHAUER

Esse pan-vitalismo será seletivamente assimilado por Schopenhauer.

A NATUREZA na filosofia de Schopenhauer é atividade vital, Vontade, Vontade de VIDA. Não que a Vontade queira viver, ou seja, ela não é Vontade de viver, mas ela mesma já é atividade vital que quer. E o mundo é espelho dessa Vontade.

Muito próximo de Schelling, ele constrói uma cosmologia, isto é, a sua metafísica da natureza, pela qual o mundo, do inorgânico ao orgânico superior, **é exposto em sua** vida cósmica com as suas diversas espécies (ou Ideias platônicas). Só que sua filosofia da natureza ainda tem uma forte orientação ética, ausente na *Naturphilosophie* de Schelling. Uma ética, todavia, baseada precisamente na unidade dessa Vontade. Despede-se da intuição intelectual de Schelling como o ponto de partida para apreender o todo da vida e põe no seu lugar o CORPO. Com este conceito, constrói uma METAFÍSICA IMANENTE DA NATUREZA, o pesquisador

estando nela enraizado com seus nervos e sentimento. Assim, indica, podemos observá-la de dentro, não apenas exteriormente a ela, ou de um ponto de vista exclusivo da inteligência. Inclusive, na contemplação estética, o sujeito “perde-se” no objeto, tornando-se uma coisa só com ele, removendo assim o véu de Maya enganoso da pluralidade.

Esse corpo, antes de corpo humano, é um CORPO ANIMAL. Sofre, pode sentir dor, é concretude do querer, uma carência atávica das criaturas. E aqui entra em cena SCHOPENHAUER como pensador ético-ecológico. Entenda-se. Os outros animais também possuem esse corpo, este que é concretude do querer; noutros termos, eles também são essa carência atávica, eles sentem e anseiam objetos de satisfação, anseiam não serem carentes, logo, não sofrer, visto que “toda vida é sofrimento”. Assim, os animais e a natureza de um modo geral, o humano nela inserido, têm de ser contemplados numa mesma reflexão ética acerca dos seres passíveis de sofrimento e de uma busca pelo alívio desse sofrer, que caracterizaria a ação moralmente válida, cujo fundamento é a COMPAIXÃO.

Nesse sentido, apesar de haver uma única e mesma essência, os animais são outras espécies e, como tal, junto com os vegetais, diferentes na UNIDADE. É preciso, pois, incluir esse outro, concretamente, na ética, do contrário perde-se ilusoriamente a sua dignidade pelo enganoso véu de Maya da pluralidade. Os animais não são coisas, como o quer KANT, eles são vida a cósmica mesma; **não são simples meios para fins, mas fins em si mesmos.** Logo, possuem dignidade, independente da sua relação com o humano. De modo geral, a natureza mesma, pelo aspecto da unidade da Vontade que a atravessa, é fim em si mesma. Agredi-la é, em termos metafísicos, uma autoagressão.

Toda a NATUREZA merece compaixão, sentimento, como adiantado, que é o fundamento da ética schopenhaueriana. Essa dimensão ética, que subjaz à natureza, da filosofia de Schopenhauer (dimensão ausente em Schelling), é exemplarmente mostrada na passagem por ele citada da fórmula mística dos Vedas: “ESSE VIVENTE ÉS TU”.

Portanto, a REDESCOBERTA, por Schelling, da natureza no Idealismo Alemão, culmina na obra de Schopenhauer com uma ética da compaixão extensível aos animais e, no limite último, aos vegetais, embora haja passagens nas quais a ortodoxia do texto retire dos vegetais a possibilidade de sentirem dor, visto que, obviamente, não possuem sistema nervoso central. Ora, como por trás dos seres naturais estão as Ideias de Platão, vale dizer, as espécies da natureza, e tais Ideias são objetos desinteressados de contemplação – segue-se que a ética da compaixão aparenta-se com a estética. O momento estético de contemplação do belo e do sublime é um momento ético, de suspensão do egoísmo interessado.

No que se refere às atitudes em face dos seres sofredores, ou seja, em face de escolhas cruciais que envolvem a sensibilidade da diversidade dos seres, inclusive os vegetais, Schopenhauer se serve do argumento utilitarista, ou seja, o indivíduo age moralmente bem se opta em suas escolhas por evitar sofrimento maior. Assim, pensemos, o humano, por sofrer mais devido a sua complexidade corporal associada a um maior grau de consciência, tem precedência, em situações limites de dor, em face do animal, este em face do vegetal, este em face do mineral. Todavia, fora das situações limites, a unidade do todo se mostra para além da pluralidade. Embora haja guerra de indivíduos, as espécies harmonizam-se. Embora haja diversidade de espécies, estas emanam da unidade da Vontade com seus atos cósmicos originários. Assim, para o autor, barbá-

rie do pensamento é conceber a natureza apenas em sua ordem puramente física, temporal, ignorando a sua ordem ética, extra-temporal. Em verdade, “uma mera física e metafísica sem ética corresponderia a uma mera harmonia sem melodia”.

## V. O ARGUMENTO ESTÉTICO E A DIGNIDADE DA NATUREZA

Há um texto de Schopenhauer, o complemento 33 de sua *opus magnum*, intitulado “Observações avulsas sobre beleza natural”, que trata de uma estética da natureza. Nesse complemento, notamos que para o autor **não só a obra de arte, mas um obra natural** desperta a satisfação *desinteressada* pelo belo. Ali encontramos a seguinte passagem:

Como a natureza é estética! Qualquer pedaço de terra selvagem intocado, isto é, abandonado livremente a si mesmo, por menor que seja, e desde que permaneça liberto das garras do ser humano, é por ela decorado de imediato com o gosto mais refinado e adornado com plantas, flores e arbustos, cujo ser espontâneo, graça natural e agrupamento encantador dão o testemunho de que não cresceram sob o punho do grande egoísta, mas aqui a natureza atuou livremente. Qualquer pedacinho de terra abandonado torna-se de imediato belo. (Schopenhauer, 1988, p. 470)

Noutros termos, o estético natural como independente do humano! O belo natural não requer a intervenção deste para ser fruível, ao contrário, dá-se gratuita e espontaneamente; revela-se a partir do imo peito das coisas, e é acessível aos olhos daqueles que alcançam a sua intuição pura, no objeto em que ele belo resplandece.

Ora, embora ouçamos nos dias correntes, em função do avançado estágio de destruição do meio-ambiente, que devemos preservar a natureza para a nossa e as futuras gerações – o que encontra amplo apoio até em políticas oficiais –, em geral o argumento empregado é o da sustentabilidade; quer dizer, procura-se, por exemplo, propagandear que podemos usar os recursos naturais sem os esgotar e, assim, poderíamos calcular a durabilidade deles, evitando de modo inteligente que o progresso e o desenvolvimento econômico-industrial sofresse algum tipo de consistente prejuízo. Com isso, impedir-se-ia o comprometimento do modo de vida moderno (consumista) vinculado a tal progresso e desenvolvimento. Dessa forma, infira-se, é preciso bem saber explorar o petróleo para a indústria química e de automóveis, é preciso bem explorar o carvão para as usinas de energia, é preciso bem explorar as águas dos rios para as hidrelétricas, é preciso proteger a água potável para o nosso consumo, é preciso evitar a poluição dos mares para não comprometer o pescado que se come, etc.

Trata-se, no fundo, de uma preocupação da ordem do dia, como testemunhada em mídias as mais diversas, aumentada obviamente pela consciência de que os recursos naturais de fato não são inesgotáveis e, à medida que escasseiam, até comprometem a sobrevivência do gênero humano sobre o planeta.

Porém, via de regra, esse argumento, que leva a pensar numa ética da sustentabilidade, em realidade opera uma racionalização do *uso* da natureza, ou seja, ainda é um argumento *interessado*, noutros termos, trata-se de satisfazer o modo de vida moderno, desenvolvimentista, do, nos termos de Schopenhauer, “grande egoísta”. Este coloca-se em face da natureza, para me servir na famosa imagem kantiana da *Crítica da razão pura*, como um juiz que dela exige respostas a suas indagações, ou, e agora a imagem é de

em seu *Discurso do método*, como o seu “mestre e possuidor”. É o moderno sujeito soberano, imperial, em face do objeto natural tratado como mero instrumento. Ora, deste ponto de vista, a ética de Schopenhauer de fato não chancela essa fundamentação que se detecta no discurso da sustentabilidade,<sup>3</sup> em favor do progresso e do desenvolvimento, pois qualquer ação movida pelo egoísmo não é uma ação genuinamente moral. Embora podemos encontrar páginas do filósofo que nos levam a concluir que, pense-se, mesmo em se tratando de uso inteligente da natureza, este uso, guiado por um egoísmo esclarecido, baseado na sabedoria de vida (prudência), ainda assim é preferível à obscuridade da barbárie tecnológica.

Se o argumento do uso inteligente e interessado da natureza, se remetido ao lastro da metafísica de Schopenhauer, falha, então qual contribuição teríamos a retirar dessa mesma metafísica para o debate contemporâneo sobre a preservação da natureza, vale dizer, para além dos interesses de plantão?

Nesse contexto, gostaria aqui de retomar aquela passagem acima do complemento 33, e destacar precisamente o *argumento estético*. Este é baseado em alto grau de desinteresse. Se assim o é, implica, conforme a metafísica da Vontade schopenhaueriana, uma neutralização do egoísmo do indivíduo. Isto aproxima a contemplação estética daquele desinteresse que envolve a compaixão. Me explico: quando digo que a natureza é fonte de prazer estético desinteressado, isto nada mais significa senão que ela é plenamente autônoma em sua beleza, portanto, ela, na sua base metafísica, é o belo (e o bom) absoluto. Em princípio, todo objeto é belo ao representar a sua espécie. Decerto algo platônico, se lembrarmos da conhecida fórmula do pai da Academia: “o bom, o belo, o verda-

---

3 Não pretendo me deter aqui no desmascaramento do argumento da sustentabilidade. A esse respeito há uma interessante e esclarecedora análise em Espíndola, 2010 (Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Filosofia UFSC), pp. 141-42.

deiro”. Colocando de outro modo o problema, ele soa assim: por que posso me emocionar esteticamente com um belo panorama intocado, e as gerações futuras não? Se, seguindo Kant, para Schopenhauer o prazer estético é desinteressado, então ele representa um grau significativo de negação (suspensão, menos afirmação) da Vontade de vida, vale dizer, negação do egoísmo natural a todos os seres, e que atinge o seu ápice no humano. Tanto para Kant quanto para Schopenhauer, em se tratando da satisfação no belo, ela não envolve interesse algum. Para o autor de *O mundo...* é da própria intuição da natureza que resultam temas da arte. O artista ali intui Ideias e depois as expõe numa obra. Em realidade há uma “vantagem da visão da bela natureza”.

Do que foi exposto, há sem dúvida um fundo idealista na metafísica do belo de Schopenhauer, que assimila, de um lado, elementos da doutrina das Ideias de Platão, de outro, elementos românticos da crítica da faculdade de juízo estética de Kant. A natureza que me aparece revela uma natureza arquetípica, que o autor chama de “atos originários da Vontade” como coisa-em-si. O puro sujeito do conhecimento, ou olho cósmico, que conhece onde quer que haja conhecimento, pode intuir esses atos arquetípicos na sua originariedade. Isto constitui a experiência estética. Penso que semelhantes elementos, românticos e místicos que sejam, não impedem uma contribuição da metafísica de Schopenhauer para o debate sobre a preservação do entorno natural. Noutros termos, eu posso me emocionar com um belo panorama, aclarar as cabeças para que esse panorama seja preservado, não em favor de possíveis usos dele, mas em favor do seu des-uso, isto é, da não intervenção nele – com o fim de possibilitar a pacificadora fruição do belo e do sublime –, semelhantemente ao fato de ser inaceitável a intervenção num quadro de Rafael. Conserva-se um quadro

em museu, pode-se conservar um panorama como se fosse (e de fato é, para o olho) um quadro natural. Assim como gerações e gerações podem fruir a “Madona Sistina” de Rafael, preservada na galeria de Dresden, gerações e gerações podem fruir um panorama preservado, como é o caso, por exemplo, do “Grand Canyon” e do “Parque Nacional de Yellowstone” (este último declarado patrimônio natural pela Unesco). Assim como é crime contra a civilização queimar um museu, seria crime contra a civilização queimar uma bela paisagem, sufocar uma bela nascente de água etc.

Aqui cito uma passagem moral de Schopenhauer em vista de mais adiante concluir o meu texto.

Por meio dos motivos pode-se forçar a LEGALIDADE, não a MORALIDADE: pode-se transformar a AÇÃO, mas não o próprio QUERER, ao qual somente pertence valor moral. Não se pode mudar o alvo para o qual a vontade se esforça, mas apenas o caminho que ela percorre para atingi-lo. Ensino pode mudar a escolha dos meios, mas não a dos últimos fins gerais: estes são postos por cada vontade em conformidade com sua natureza originária. Pode-se mostrar ao egoísta [JB] que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá alcançar maiores ainda; pode-se mostrar ao malvado [JB] que, ao causar sofrimento alheio, pode trazer maiores ainda para si mesmo. Todavia, não se pode dissuadir ninguém do egoísmo mesmo, da maldade mesma, tão pouco quanto se pode dissuadir o gato da sua inclinação para os ratos. Até mesmo a bondade de caráter – através do incremento da inteligência, através do ensino sobre as relações da

vida, portanto através do clareamento da cabeça – pode ser levada a uma exteriorização mais consequente e completa de sua essência, por exemplo, mediante a demonstração das consequências longínquas que nosso ato tem para outros, como porventura o sofrimento que para eles resultam mediatamente e só no decorrer do tempo desta ou daquela ação que nós não consideramos tão ruins; do mesmo modo, pelo ensinamento sobre as consequências prejudiciais de muitas ações de bom coração – por exemplo, as consequências do perdão de um crime [...]. Nesse sentido há decerto uma formação moral [*eine moralische-Bildung*] e uma ética da melhoria [*eine bessernde Ethik*]: mas além daí ela não vai, e é fácil traçar os seus limites. A cabeça é clareada, mas o coração permanece sem melhoria.” (Schopenhauer, 2001, trad. em alguns pontos alterada, pp. 198-9).

Tais palavras de uma “ética da melhoria”, e a ciência do seu respectivo limite formativo, não valeriam para uma educação estética do ser humano, ou seja, para uma, por assim dizer, “estética da melhoria”? Afinal, se o “coração permanece sem melhoria”, seria utópico esperar uma defesa da dignidade da natureza em geral sem satisfazer o egoísmo humano. Todavia, pode-se agora mostrar ao egoísta que a preservação da natureza pode ser feita não em função da exploração calculada da economia de mercado, em vista do progresso e do desenvolvimentismo e do modo de vida a isso vinculado, mas em nome de um descanso desse modo mesmo de vida, um descanso merecido, que proporciona alegria devido ao fato de o ambiente ter permanecido belo. O egoísmo aí envolvido é o de

preservar para fruir, sem outro interesse a não ser a experiência de deslumbre. Frui-se um belo filme, uma bela pintura, uma bela escultura, um belo edifício, um belo jardim, frui-se uma sinfonia – frui-se a sinfonia da natureza. Frui-se mediante o “puro olho cósmico” aquele estado originário dos seres ao qual pertencemos como uma unidade. Ou, como diz Byron:

*Are not the mountains, waves and skies, a part  
Of me and of my soul, as I of them?*<sup>4</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética*. São Paulo: Unesp, 2005.
- SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola. São Paulo: 2001.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: 2005.
- \_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzung 33*. B. II. Zürich: Haffmans, 1988.
- TORRES FILHO, R. R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975.

---

4 [Não são as montanhas, ondas e céus partes / De mim e de minha alma, assim como sou parte deles?] (apud Schopenhauer, 2005, p. 249).

# TABU DE ALAN WATTS: ALGUMAS REFLEXÕES SOB A PERSPECTIVA NIETZSCHIANA

Wilson Antonio Frezzatti Jr. \*

O objetivo deste trabalho é fazer algumas reflexões acerca da proposta de Alan Watts para transformação do homem, tendo como referência a perspectiva nietzschiana, especialmente sua crítica à metafísica e sua doutrina da vontade de potência (*Wille zur Macht*). A proposta de Watts está fortemente inserida num pensamento sobre a relação do homem com a natureza. Veremos que, apesar de algumas convergências, Nietzsche não poderia aceitar as ideias do filósofo inglês.

No espectro teórico do pensamento ambientalista, podemos identificar um extremo com o humanismo antropocêntrico, e o outro extremo, com o biocentrismo (*cf.* Unger, 1992, p. 19-21). No primeiro extremo, a Natureza está a serviço do Homem, o progresso econômico é sinônimo de progresso social, político e cultural: essa posição é considerada anti-utópica, anti-ambientalista e instrumentalista. Essa posição pressupõe uma fé suprema na razão humana, que se sobrepõe inclusive à natureza: o homem pode tudo conhecer e tudo dominar. O biólogo David Ehrenfeld, em *A arrogância do humanismo* (1978), afirma que todo humanismo leva, em última instância, ao ateísmo, pois essa forma de pensar fixa a superioridade do homem sobre todo o universo. No segundo extremo, o bem estar e o florescimento de toda a vida, e não apenas a humana, tem valor intrínseco, independentemente de sua utilidade

---

\* Doutor em Filosofia pela USP. Professor da UNIOESTE.

para o homem. Além disso, a diversidade biológica é um valor em si, e os seres humanos não têm o direito de explorar e destruir essa diversidade, exceto para suprir suas necessidades primordiais. Nesta posição, parece perpassar uma ideologia finalista, isto é, a existência de uma finalidade, de um *télos*, na Natureza. Os ecoterro-ristas estão ligados, de modo geral, a essas ideias do biocentrismo.

Essas duas posições, apresentadas em suas formas mais extremas, estão ligadas às duas concepções gerais de ética ambiental (*cf.* Gudynas, 1992, pp. 39-41): a) Ética superficial: a conservação da Natureza tem que se centrar nas necessidades humanas. O Homem está acima da Natureza: só faz sentido considerar a Ética humana. A Natureza está fora do âmbito da Ética: seu valor é apenas de uso, de troca. Como consequência, a tecnologia é utilizada sem uma discussão política prévia; e b) Ética profunda: os valores são independentes do Homem, são intrínsecos às próprias coisas, sejam elas humanas ou não. Até mesmo a morte tem um valor em si mesma. Um exemplo desta última posição, que se contrapõe à primeira, é a declaração de Soffiati Netto (1992, p. 45):

estamos de fato ameaçando a vida na Terra? Se estamos, nossa responsabilidade para com isso vai salvar a vida na Terra? Uma mudança de atitude vai salvar a vida na Terra? [...] A origem da vida já é marcada por uma crise, a crise do acúmulo de oxigênio na atmosfera que era preciso equilibrar. Por exemplo, a crise do cretáceo, responsável pelo desaparecimento de pelo menos doze ordens de répteis. Foram crises que ocorreram sem nossa participação, sem que pudéssemos interferir nelas [...] A questão, pois, é esta: será que de fato estamos provocando na ecosfera um desequilíbrio tão grande a ponto de destruí-la?

Sendo assim, será que todo o nosso trabalho é capaz de evitar que a vida desapareça da face da Terra? Ou ela será capaz de resistir a isso tudo, apesar de uma ação negativa ou positiva? Minha resposta é ética de antemão (mesmo sabendo que a crise é insignificante em relação às outras): não vou cruzar os braços diante dela. Que posso fazer? Se não derrubo uma floresta, se não elimino um ser vivo – ou se não contribuo para isso (mesmo sabendo que minhas ações predatórias não vão acentuar a crise) -, faço-o por uma opção ética, adotando uma postura nova diante da natureza, uma postura diferente da manipuladora e utilitarista que estamos acostumados a ver.

Essa declaração, na qual, apesar de se reconhecer a incapacidade humana para realizar grandes modificações na Terra, faz-se uma opção ética, será importante para nossas considerações posteriores. Opção ética que também é preconizada para resolver uma das questões mais urgentes de nossa época: o desenvolvimento traz aumento de consumo; portanto, como equilibrar consumo e preservação? A população dos Estados Unidos corresponde a aproximadamente 5 % da população mundial e consome aproximadamente 30 % de toda matéria prima e energia disponíveis (*cf.* Pádua, 1992, p. 59). O problema é claro: para que o resto do mundo possa consumir mais, o consumo do mundo desenvolvido deve diminuir *para que alguma equidade seja garantida*. É possível o desenvolvimento global com o modelo de consumo atual? Alguns propõem a união da tecnologia, da ciência, da filosofia, da arte e da religião para responder a esses desafios, tal abordagem é chamada de Holismo.

É nesse contexto holístico que queremos inserir o filósofo e escritor inglês Alan Watts, mais conhecido como divulgador da filosofia oriental, especialmente o zen-budismo<sup>1</sup>. A partir do final da década de 1950, inicia experiências psicodélicas com mescalina, LSD e maconha, o que influi em seus escritos. Nessa época, seus textos estão perpassados por termos científicos e da psicologia, e constroem um paralelo entre o misticismo e as teorias cosmológicas da física do século XX. Nos anos 60, Watts associa as experiências místicas com a consciência ecológica<sup>2</sup>: buscou fornecer suporte filosófico ao movimento ambientalista. Embora fosse bolsista (fellowship) na Universidade de Havard por muitos anos, foi sempre considerado um *outsider*. Em 1970, numa palestra na Universidade da Califórnia em Santa Cruz, disse não ser um filósofo acadêmico, mas um “animador filosófico” (*philosophical entertainer*). Seus textos apresentam os seguintes temas principais: a alienação do modo ocidental de vida como causa de doenças; a renovação cultural a ser obtida pela mistura de diferentes culturas; a tolerância, a paz internacional e o entendimento entre as culturas; a vida como contraposição de opostos e o significado da evolução cósmi-

1 Alan Wilson Watts (1915-1973), no início dos anos 1930, filiou-se à Loja Budista de Londres, fundada por teosofistas. Em 1930, vai para os Estados Unidos, onde conclui Mestrado em Teologia e torna-se sacerdote da Igreja Episcopal (linha anglicana nos Estados Unidos). Em 1950, abandona o ministério devido uma relação extraconjugal e vai para a Califórnia, ligando-se à Academia Americana de Estudos Asiáticos, em São Francisco. Na década de 1960, faz parte do “Human Potencial Movement”, movimento que prega que, através do desenvolvimento do “potencial humano”, algo que todos têm, podemos experimentar uma excepcional qualidade de vida, com felicidade, criatividade e realização. Essas idéias teriam sido propostas pela primeira vez por William James; Aldous Huxley e Anthony Robbins também foram membros do movimento. Watts esteve envolvido numa polémica com outros budistas acerca do *Zazen* (meditação em posição sentada para atingir a iluminação): contra a idéia tradicional que o *Zazen* deve ser realizado apenas por posturas de sentar específicas e rigorosas, o autor defendia que a iluminação era um estado da mente que poderia ser atingido em qualquer momento ou situação. Considerava que o budismo, além de religião, poderia ser uma forma de psicoterapia. Seus principais livros: *The way of Zen* (1957), *The new Alchemy* (1958, ensaio), *Psychotherapy East and West* (1961), *The joyous Cosmology* (1962) e *In my own way* (1972, autobiografia).

2 Watts teria sido levado ao movimento ambientalista por seu amigo Gary Snyder, poeta associado à geração Beat e ativista ambiental, ainda vivo.

ca e humana; o casamento e a sexualidade; a consciência humana; a preocupação com os usos da tecnologia; a ética nas relações entre homem e natureza; e a consciência ecológica. Seu pensamento ecológico, como iremos mostrar, está mais próximo de um biocentrismo e de uma ética profunda. O livro que utilizaremos neste trabalho foi traduzido em português como *Tabu: o que não o deixa saber quem você é?*<sup>3</sup>, e seu título original é *The book on the Taboo against knowing who you are* (1966). Watts, nesse texto, constrói uma visão de mundo baseada no Hinduísmo, na Filosofia Chinesa, no panteísmo e na ciência contemporânea, cujas idéias principais são a noção de sujeito como uma ilusão ou mito, e a concepção segundo a qual os entes que nós acreditamos serem separados são, na realidade, processos de um todo.

O livro pretende revelar um poderoso tabu que impede que nós saibamos realmente quem somos: a ilusão predominante que cada um de nós é um ego separado e autônomo (*cf.* Watts, 1973, p. 11)<sup>4</sup>. Acreditamos que há um centro autônomo em nosso interior, um “eu” distinto do “mundo exterior”. Essa visão não é corroborada nem pela ciência ocidental<sup>5</sup> nem pelas filosofias orientais, principalmente o Vedanta do hinduísmo, e leva-nos ao uso abusivo da tecnologia e ao domínio violento do meio natural. Isso ocorre porque vemos o “mundo externo” como hostil e tentamos dominá-lo, ao invés de cooperarmos com ele em harmonia. Não basta apenas evitarmos a explosão do planeta pelas bombas atômicas e a destruição do solo, da água e do ar pelas substâncias tóxicas, pois

3 O subtítulo que apresentamos é o que consta na página de rosto da edição que utilizamos. Há um subtítulo diferente na capa: “O que o impede de saber quem você é?”

4 *Tabu* é constituído por seis capítulos: I – Informe reservado; II – O jogo do preto e do branco; III – Como tornar-se uma falsificação legítima?; IV – O mundo é seu corpo; V – E daí?; e VI – Isto.

5 Watts cita explicitamente a física quântica e os físicos Erwin Schrödinger e David Bohm, que reconheceriam que somos membros de uma biosfera constituída pela harmonia entre conflitos controlados, e que vivemos em cooperação com o restante (*cf. idem*, p. 88).

nosso problema fundamental é a forma falsa e distorcida pela qual nos sentimos e nos concebemos como seres humanos (*cf. idem*, pp. 16-17). Nossos melhores esforços pelos direitos civis, pela paz internacional, pelo controle da população, pela conservação dos recursos naturais e pela distribuição de alimentos serão mais destrutivos do que positivos se continuarem a ser exercidos por nossa concepção atual de sujeito. O ego isolado não tem um contentamento profundo com o domínio da natureza, sempre quer mais, vive constantemente no futuro, não vive o presente e seus prazeres (*cf. idem*, pp. 92-95).

O engano da subjetividade é um tabu, porque é algo que sustenta o funcionamento de nossa sociedade e reprime uma verdade oculta, que não pode ser abordada de forma direta. Ele está diante de nossos olhos, mas não é visto, e, se for revelado, terá um efeito subversivo de consequências políticas e morais imprevisíveis. Não sabemos realmente quem somos por trás da máscara do nosso ego. É esse tabu que Watts pretende superar por meio de “um enxerto fertilizante da ciência ocidental com uma intuição oriental” (*idem*, p. 11). A sensação do “eu” individual perpassa nosso pensamento, nossa linguagem, nossas instituições e leis, e é tão forte que é quase impossível nos percebermos como parte de um fluxo de energia eterno e infinito. O motivo principal dessa dificuldade é que o pensamento conceitual não pode apreender esse conhecimento; assim, o assunto deve ser abordado por meio de metáforas, analogias e imagens, ou mitos, isto é, por construções que dêem significado à existência. O autor, dessa forma, não busca uma nova religião ou uma nova filosofia, que causariam mais divisões e discórdias, criando hierarquias, mas uma nova experiência, uma nova sensação do que é ser “eu” (*cf. idem*, p. 19)<sup>6</sup>.

---

6 Nossa cultura, segundo Watts, ao ser implantada em outras culturas, tem a mesma ação que as drogas: no início, produz um estímulo intenso, mas, depois, provoca fadiga extrema, justamente

Watts cria um mito, baseado nos *Upanishads* da filosofia Vedanta, para sustentar uma nova experiência do “eu” (cf. *idem*, p. 21-24): em um mundo incriado, que segue um eterno ciclo de criação e destruição, deus brinca de esconde-esconde consigo mesmo: esconde-se nas várias formas existentes no Universo – estrelas, animais, vegetais, pessoas, etc. Por vezes, deus esconde-se tão bem que se esquece de quem é. Por isso, é tão difícil descobrirmos que somos deus disfarçado. Porém, por fim, despertaremos e recordaremos que todos nós somos um só ser. Deus ou “o fundamento último do ser”, termo emprestado por Watts do teólogo Paul Tillich, é o nosso mais íntimo ser: nós somos deus. Devemos nos sentir como um ponto focal no qual todo o universo se manifesta: somos sagrados (cf. *idem*, p. 68).

---

porque a busca incessante de domínio da natureza não tem fim ou satisfação profunda (cf. *idem*, p. 92). Enquanto o principal interesse de nossa existência for fazer algo importante por meio de um pequeno deus especial e distinto (o “eu”), e, por isso, sentirmo-nos superiores aos outros, nós nos definimos em referência ao outro (cf. *idem*, p. 97-100). Para nos considerarmos santos, vencedores ou sábios, precisamos que os outros sejam pecadores, perdedores ou idiotas. O “eu-ser-eu” está em função do “outro-ser-outro”. Porém, na verdade, esse esquema não funciona, pois perdemos nossa identidade: “se eu sou eu porque você é você, e se você é você porque eu sou eu, então eu não sou eu, e você não é você”. Devemos nos curar da sensação de estarmos por fora de tudo que é outro, de sermos apenas um si próprio, de competirmos com tudo que nos é “externo”. Tentamos conseguir a superação do “eu” de várias formas: a meditação da ioga, as danças dervixes, a psicoterapia, o zen-budismo, os métodos jesuíticos, o uso de produtos químicos (LSD, mescalina e outros), o psicodrama, a autohipnose, a dinâmica de grupo, etc. No entanto, diagnostica Watts, há ainda um problema: essas técnicas acabam reforçando nossa diferença com os outros. Ao afirmarmos coisas como “eu sou menos x que você”, seja x, por exemplo, religioso ou não religioso, egoísta, materialista, moralista, estamos reforçando nossa separação dos outros. Instituições estabelecidas em nome da fraternidade e do amor universal, conforme o autor, são invariavelmente divisoras. Somos derrotados por nós mesmos. Quanto mais afirmamos nosso ego, mais necessitamos criar inimigos externos e diferentes de nós? Qual a saída então? Não é abandonar tudo, nem a loucura ou o suicídio. Para Watts, ao sabermos que a unidade entre o organismo e o meio ambiente é um fato físico, devemos passar a vivenciar isso: a experiência e o experimentado tornam-se a experimentação. E cada um de nós deve encontrar sua própria experiência: “Cada organismo experimenta isso de um ponto de vista diferente e de um modo diferente, pois cada organismo é o universo experimentando-se numa variedade interminável” (*idem*, p. 99). Entretanto, uma experiência como essa não ocorre por uma decisão da vontade. Continuemos jogando o jogo (eu x outro), mas de forma serena, sem tentar exterminar o outro (cf. *idem*, p. 108). Devemos carregar, enquanto durar, a sensação do ego como um aspecto ou representação do processo total. Quando a sentirmos como mais uma sensação entre outras – como, por exemplo, o frio ou o calor –, ela se evaporará como qualquer outra sensação.

Ao dizer que deus brinca de esconde-esconde, o autor revela sua concepção de existência ou vida: um jogo, um processo lúdico. Essa noção vai aparecer diversas vezes na obra. Watts vai dizer na parte final do livro que a vida precisa ser vivida como um jogo (*cf. idem*, p. 109-112): precisamos buscar um equilíbrio entre os pólos interdependentes amor e egoísmo, razão e paixão, etc., excluir as regras contraditórias de nossa sociedade, deixar de ver as coisas como entes separados e dar menos ênfase na importância prática e no progresso.

Um jogo que é bastante importante, porque é jogado por nós de modo equivocado, é o “jogo do preto e do branco” (*cf. idem*, p. 28-48). O mundo não é uma grande coleção de acontecimentos separados. É nossa maneira de olhar para ele que o separou em coisas, em causas e efeitos. O mundo todo é uma peça, como o gato de cabeça e cauda. Em outras palavras, opostos tais como luz/escuridão, som/silêncio, sólido/espaco, causa/efeito, etc., são pólos ou aspectos da mesma coisa. Não temos uma palavra para essa realidade, a não ser conceitos vagos como existência, ser, deus ou fundamento último do ser. Jogamos esse jogo de modo a entender os pólos como opostos qualitativos totalmente distintos um do outro, sendo que um é a negação total do outro. Assim, não jogamos o jogo do preto e do branco, mas aquele do preto contra o branco, no qual o branco tem que vencer. Por exemplo, nossa civilização tem pavor da morte, não vê vida e morte como aspectos interdependentes de uma mesma coisa. Vemos a morte como uma inimiga a ser vencida: na verdade, não morremos, porque não nascemos, apenas esquecemos quem somos. Igualmente, a separação entre organismo (homem) e natureza é ilusória e sustenta o projeto de dominação da natureza. Esse projeto, em consequência, também é uma farsa, pois aumenta o ritmo de vida sem modificar em

nada nossa sensação de sermos egos distintos. A desvinculação entre os aspectos opostos também provoca questões impossíveis de serem resolvidas, como, por exemplo, “como a energia influencia a matéria?” e “qual a relação entre espírito e corpo?” (cf. *idem*, p. 54).

Se o único eu real é o todo, como somos presos ao embuste da subjetividade? Nossa crença não é resultado de uma conspiração organizada por um deus ou por uma sociedade secreta. Há algumas condições biológicas que contribuem: a reduzida capacidade de nossa consciência em abarcar o todo; a memória que nos fornece a ilusão de que algo permanece; e os sentidos que nos induzem a acreditar que a pele é uma barreira que nos separa do mundo exterior, um lugar que já existia quando nascemos e que continuará a existir quando morremos (cf. *idem*, p. 49-52). As duas primeiras condições estão estreitamente ligadas à linguagem, que é outro aspecto que promove a ilusão: “Meu problema como escritor, usando palavras, é desfazer as ilusões da linguagem, embora usando uma das linguagens que geram tais ilusões. Assim, só posso obter sucesso segundo o princípio de mostrar ‘um pelo do cão que lhe mordeu’” (*idem*, p. 52). A única unidade real é a da totalidade, há uma interdependência entre os acontecimentos do mundo: “a cabeça, o pescoço, o coração, os pulmões, o cérebro, as veias, os músculos e as glândulas são nomes separados, mas não acontecimentos separados” (*idem*, p. 61). Tanto o mundo como o homem não são como um carro montado a partir de peças separadas e distintas. Porque podemos dar nomes distintos às coisas, acreditamos que elas são separadas. Segundo Watts: “só nominalmente o indivíduo está separado do seu meio, mas não realmente. Quem não reconhece isso está sendo enganado pelo nome” (*idem*, p. 61)<sup>7</sup>.

7 Esse engano realista gera dois mitos que, embora antagônicos, sustentam a ilusão da separação entre as coisas, já que em ambos temos a idéia de lei natural (*idem*, p. 55): a) o mundo é um artefato produzido por uma inteligência exterior e consciente; e b) o mundo é um artefato automático.

Na estrutura da linguagem, as ações (verbos) têm que ser realizadas por sujeitos (substantivos), mas as regras da gramática não são padrões da natureza. Na linguagem dos índios Nootka, há verbos e advérbios e não substantivos. Por exemplo, igreja é “habitar religiosamente”, e casa é “habitar domesticamente”. Se dizemos que uma cadeira é para sentar, por que não podemos dizer que uma pessoa é para “pessoar”, e uma formiga, para “formigar”? Quando dizemos que “um relâmpago faiscou”, não está claro que o relâmpago e a faísca são a mesma coisa? O relâmpago não é a causa da faísca (*cf. idem*, pp. 79-80). Deveríamos, segundo Watts, abandonar a idéia de causalidade e usar, em seu lugar, a noção de relação.

Não é através do discurso que teremos resposta à indagação “o que é tudo?”, é preciso uma experiência. A linguagem constituída por dualidade de opostos separados e mutuamente excludentes só pode falar dessa experiência por metáforas, analogias e mitos (*cf. idem*, pp. 115 e 121). Experiência que está ligada ao sentimento de espanto em face do mundo: “A química, a biologia, a geologia e a astronomia são fascinações especiais com os pormenores de nosso meio ambiente, mas a metafísica é a fascinação com o todo” (*idem*, p. 114).

A indissociável ligação entre linguagem e sociedade produz um paradoxo que forma pessoas confusas, o que aprofunda ainda mais o embuste da individualidade. A linguagem é um fato social, não individual, e só podemos viver em sociedade; no entanto a própria sociedade da qual o indivíduo é inseparável educa na ilusão de que as pessoas são distintas e separadas (*cf. idem*, p. 62). Além disso, a sociedade reforça ações que pressupõem um “eu” livre para decidir, isto é, o livre arbítrio, ainda num contexto paradoxal de forçar a ocorrência de ações que só teriam sentido se ocorressem livremente: por exemplo, somos obrigados a amar as pessoas.

O engano do livre arbítrio, mais uma vez, leva-nos a pensar que somos um agente independente que está no mundo, mas que não é do mundo (cf. *idem*, p. 66). Nem o organismo é causa do meio ambiente, nem o meio ambiente é causa do organismo. A relação entre seres vivos e mundo é mútua, pois fazem parte de um arranjo polar. É preciso haver dois para que qualquer coisa aconteça. O organismo, que vemos como algo separado, é um processo que participa de um fluxo maior, o meio ambiente, que, por sua vez, participa do ciclo cósmico, e assim por diante (cf. *idem*, pp. 82-84).

Neste momento, podemos estabelecer algumas relações entre o que apresentamos de Watts e o pensamento nietzschiano. Por enquanto, destacaremos apenas os aspectos com os quais Nietzsche poderia concordar: as críticas ao sujeito<sup>8</sup>, à dualidade de opostos qualitativos absolutos, à noção de lei natural, ao livre arbítrio e à linguagem. Há um trecho na primeira dissertação de *Genealogia da moral* (§ 13) em que, ao falar da vontade de potência, esses aspectos estão presentes: “Um *quantum* de força [*Kraft*] equivale a um mesmo *quantum* de impulso [*Trieb*], vontade [*Wille*], atividade [*Wirken*] – antes, nada mais é senão esse próprio impulsionar [*Treiben*], querer [*Wollen*] e atuar [*Wirken*], e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente”. Na sequência do excerto, até mesmo o exemplo do relâmpago está presente: “Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a potência [*Stärke*] e as expressões da potência, como se por trás do potencializar [*Starken*] houvesse um substrato indiferente que *fosse* livre para expressar ou

8 Sobre as críticas de Nietzsche ao sujeito, cf. FREZZATTI JR, W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso/UNIJUÍ, 2001.

não a potência”. Para Nietzsche, não existe tal substrato, não existe ser por trás da ação, do vir-a-ser: a ação é tudo, e o sujeito é uma ficção. Porque podemos escrever e falar que um “eu” realiza determinada ação, acreditamos que realmente exista uma substância que possua atributos, e que ela é autônoma e pode fazer escolhas. Os átomos da ciência e a coisa-em-si kantiana são produtos da sedução da linguagem. No contexto da citação de *Genealogia da moral* acima mencionada, o filósofo alemão afirma que o forte (a águia) não escolhe ser forte e que o fraco (a ovelha) não escolhe ser fraco. Mas mais importante, o forte não pode escolher ser fraco, ou seja, não há culpa ou falta moral em ser forte.

Em *Além de bem e mal* (JGB/BM), a dualidade de opostos qualitativos absolutos também é visada. Um dos principais conceitos dos metafísicos de todos os tempos é postular a total separação entre os opostos: “a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores” (JGB/BM § 2) A verdade não pode nascer do erro, nem o bem do mal (nem o branco do preto). O que tem valor mais elevado deve se originar de algo eterno, oculto e transcendente, enfim, do seio da própria verdade. Porém, ao invés disso, poderíamos atribuir um valor mais elevado ao engano, ao egoísmo, pois eles teriam uma maior utilidade para a vida. O filósofo alemão também associa fortemente o pensamento dualista com a linguagem, pois a separação entre as coisas é efeito de sua estrutura: “a linguagem, nisto [na separação dos opostos] e em outras coisas, não pode ir além de sua rudeza e continua a falar de oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações” (JGB/BM § 24). A proposta nietzschiana é entender o mundo como vontade de potência, ou seja, um campo contínuo de *quanta* de potência. As leis da natureza também são consideradas produto de se projetar regularidades e entes fixos e separados no mundo: “essa ‘regularidade da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulho-

samente [...] só subsiste graças a vossa interpretação e ‘filologia’ ruim - não é nenhum estado de coisas, nenhum ‘texto’, mas somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos da alma moderna!” (JGB/BM § 22). Todo esse modo metafísico e moralista de pensar, segundo Nietzsche, é fixado pelo hábito em nossa civilização, e questioná-lo provoca mal estar, não sendo fácil superá-lo (*cf.* JGB/BM § 3 e 23).

Destacaremos agora um aspecto que certamente Nietzsche não aceitaria e que é fundamental para o pensamento ambientalista de Watts, o que nos leva a crer que, embora o filósofo alemão pudesse acompanhar algumas críticas do inglês à filosofia tradicional ocidental, ele não aceitaria seu ambientalismo. Watts acredita que o mundo é um sistema único harmonioso que funciona primordialmente através de cooperação. Ele afirma:

É certo que o sistema *contém* lutas: pássaros contra vermes, caracóis contra alfaces e aranhas contra moscas. Mas estas lutas são conflitos controlados, no sentido de que não fogem ao controle natural, de que nenhuma espécie é vitoriosa permanentemente. Só o homem é que está procurando *eliminar* seus inimigos naturais, na convicção de que é ou deveria ser a espécie suprema. Da mesma forma como criamos legumes, gado e galinhas para nosso alimento, compreendendo que nossa vida depende dessas criaturas, também deveríamos compreender que as criaturas inimigas que assaltam o homem – insetos, bactérias e fungos vários – são, na realidade, inimigos/amigos. (Watts, 1973, p. 66).

Estamos diante de uma polaridade em que não há aspectos separados: o inimigo/amigo ajuda o homem a se desenvolver melhor<sup>9</sup>. Devemos nos incluir no ciclo de cooperações e conflitos, de simbiose e de predação, o qual constitui o equilíbrio da natureza, pois uma espécie permanentemente vitoriosa não só destrói a si própria, como aniquila toda a vida em torno. Devemos deter e não eliminar o inimigo<sup>10</sup>. Alimentar o ego é alimentar a infelicidade, pois incrementamos uma ansiedade perpétua causada pelo desejo de sobrevivência individual (*cf. idem*, p. 68). O homem deve buscar a completa colaboração com o mundo, num sistema harmonioso de conflitos controlados (*cf. idem*, p. 73).

Podemos deixar de lado a posição talvez ingênua de que apenas o homem pode modificar drasticamente o meio ambiente, e atacar diretamente a idéia de uma relação harmoniosa entre os seres. Para Nietzsche, “uma criatura quer antes de tudo dar vazão a sua força [*Kraft*] – a própria vida é vontade de potência [*Wille zur Macht*] -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequencias* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!*” (JGB/BM § 13).

---

9 “Uma pessoa que morre de malária ou de tuberculose deveria ser tão honrada quanto o soldado que morre no campo de batalha em defesa de seu país. Deixou mais lugar para o resto de nós e as bactérias que a mataram deveriam ser saudadas, com adequada elegância, como um inimigo honrado” (*idem*, p. 66).

10 Watts reconhece que temos compaixão por nossos semelhantes e que não devemos abandonar, por exemplo, as penicilinas e os inseticidas. O mais sagrado ideal de nossa cultura é o direito de cada indivíduo à justiça, à saúde e à riqueza. Ao menos em nossos melhores momentos, diz Watts (1973, p. 67), temos compaixão pelos nossos semelhantes, não abandonamos os doentes, não matamos os loucos, não deixamos os pobres morrerem de fome. Assim, sugerir que o eu individual é uma alucinação pode ser considerado um ataque a esse ideal, um modo de nos tornarmos uma massa informe. Porém, para o autor, a opção ao ego formado pela contradição entre a liberdade e o conformismo não é a engrenagem substituível e sacrificável. Há uma terceira possibilidade: sentirmo-nos como um ponto focal específico no qual todo o universo se manifesta (*cf. idem*, pp. 68-73). Devemos compreender que diferenciação não é separação. A ilusão de que somos algo separado em um universo estranho leva-nos a conquistar a natureza, e essa tarefa nunca será concluída. O consumo não nos satisfaz, e, em consequência, o homem é incapaz de viver no presente.

Não apenas a vida é vontade de potência, mas o próprio mundo só pode ser entendido como “vontade de potência, e nada mais” (JGB/BM § 36). Da mesma forma que Watts, o filósofo alemão também tem seu mito que dá significado à existência: a vontade de potência e o eterno retorno (*ewige Wiederkunft*) (cf. Frezzatti, 2008). Em *O nascimento da tragédia* (GT/NT), o mito se opõe ao cotidiano e à narrativa histórica, ou seja, não se propõe ser um discurso sobre o real ou verdadeiro. Ao representar algo universal, isto é, a efemeridade das formas e, portanto, do homem, o mito dá significado à existência. Um significado que, embora em sua forma seja específica para cada cultura, tem seu conteúdo universal e originado da íntima relação entre o apolíneo e o dionisíaco: a afirmação do fluxo eterno de movimento e de que dele fazemos parte. Sem o mito, toda cultura perde sua força criadora, pois ele dá unidade a todo um movimento cultural (*Culturbewegung*), ou seja, dá aos homens uma interpretação de sua vida e lutas (cf. GT/NT § 23). Em seus últimos textos, livre da esperança de renovação cultural e, especialmente, da influência de Richard Wagner, não mais apoiado nos impulsos apolíneo e dionisíaco e em sua co-presença (*Nebeneinander*) no mito trágico, Nietzsche busca não mais um mito germânico, mas um mito filosófico que dê significado ao mundo: vontade de potência e eterno retorno entendidos como interpretação e não como descrição do mundo.

O mundo, para Nietzsche, é finito e é constituído por um número finito, apesar de imenso, de impulsos ou forças eficientes; não há uma força única e, sim, uma pluralidade: a quantidade total de impulsos permanece sempre a mesma e a multiplicidade se mantém (cf. Marton, 2000, pp. 41-72). O impulso (*Trieb*) ou a força (*Kraft*) não é definido como algo em si, pois só existe enquanto efetivação, ou seja, o impulso não se distingue de suas manifes-

tações: o impulso não é causa, não produz efeitos, ele é um puro efetivar-se, pura ação, é um agir sobre: é na relação com os outros impulsos que ele se manifesta. Além disso, as forças cósmicas não se distinguem entre o vivo e o não vivo. As forças ou impulsos agem e resistem uns aos outros e tendem a exercer-se até o limite: eles efetivam-se manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte. É nessa manifestação que se exprime a vontade de potência, que é um caráter intrínseco da força - tendência de toda força para efetivar-se e para aumentar. Impulso ou força, portanto, refere-se a *quantum* de potência. Não há nenhuma intencionalidade, pois a força não pode não se exercer. A multiplicidade e a tendência por mais potência gera um conflito permanente: o desequilíbrio é fundamental e há sempre redistribuição das forças. O domínio de uma força sobre as outras não é definitivo e o padrão de relacionamento entre elas não é estável. A dominação não é tentativa de destruição, mas sim de assimilação e crescimento. Não há finalidade porque, se há uma tendência constante à superação, não pode haver como objetivo nenhuma configuração específica de forças. O mundo, portanto, é um processo e não uma estrutura estável: não houve início e não há um fim - há um eterno vir-a-ser. Não cumpre finalidades, não é governado por leis, não se acha submetido a um poder transcendente: o mundo é um conjunto de impulsos ou forças instáveis em permanente tensão. O próprio organismo humano é, igualmente, um conjunto de impulsos em luta constante por mais potência (*cf.* Frezzatti, 2001, pp. 67-73). Assim, do ponto de vista nietzschiano, o mundo não pode ser visto como uma relação harmoniosa entre os seres, na qual os conflitos estão limitados. A luta por mais potência não está subordinada a uma harmonia universal, o mundo nietzschiano tem como relação principal a dominação, ele é caracterizado pelo querer sempre mais e pelo transbordamento, e não pelo equilíbrio, pela aleatoriedade,

e não pela inteligência. A luta é o próprio processo de vir-a-ser, no qual não há inimigos/amigos que auxiliam a crescer, mas antagonistas que produzem resistência ao crescimento. Essa resistência é um estímulo para sua ultrapassagem.

Há outro aspecto do pensamento de Watts que também gostaríamos de colocar em relevo a partir da filosofia de Nietzsche: a realidade do mundo. Novamente, teremos alguns pontos semelhantes e outros bastante diferentes. A coisa-em-si kantiana, para o autor inglês, não é algo que apenas não pode ser conhecido, ela não existe. As coisas existem apenas em relação com as outras coisas: o brilho das estrelas é inseparável do fundo escuro do espaço. Estrelas e fundo são aspectos diferentes do mesmo processo, e diferença não é separação. Colocar o homem em relação com todas as outras coisas não é colocá-lo imerso em um determinismo, não é prendê-lo numa cadeia de causas e efeitos, mas entender que todas as coisas como características de um mesmo acontecimento (*cf.* Watts, 1973, p. 75-76). A negligência com a ecologia vai de mãos dadas com nossa relutância em nos sentirmos como participantes da comunidade total dos seres<sup>11</sup>. Quanto mais estudamos as relações entre os seres vivos e o meio ambiente, mais percebemos que não há coisas separadas e o que inexistente não pode realizar ações (*cf. idem*, p. 79)<sup>12</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que, para Watts, há uma verdade por trás das aparências que pode ser atingida intuitivamente e, mais que isso, vivenciada.

---

11 “E, quando consideramos que este organismo incalculavelmente sutil [o cérebro humano] é inseparável dos ainda mais maravilhosos padrões do seu meio ambiente – desde os menores impulsos elétricos até a companhia inteira das galáxias – como é possível conceber que esta encarnação de toda a eternidade tenha tédio de existir?” (*idem*, p. 112).

12 A Terra, segundo Watts, não é um rochedo infestado de vida, assim como o corpo humano não é um esqueleto infestado de células. As formas de vida, inclusive o homem, são “sintomas” da Terra, do Sistema Solar, da Galáxia. A Galáxia, portanto, é inteligente (*cf. idem*, p. 83). À questão de se havia universo antes do surgimento do cérebro, Watts responde que, se cada organismo suscita seu próprio meio ambiente, o meio ambiente como um todo também suscita os organismos (*cf. idem*, p. 86).

Também podemos entender que, no pensamento nietzschiano, as coisas do mundo são diferentes aspectos ou perspectivas de um mesmo processo, embora múltiplo: a vontade de potência. No entanto, não há um fundamento ou uma verdade que deve ser desvelada ou descoberta por trás de um manto de ilusão. Vontade de potência é uma interpretação sobre o mundo e não uma descrição do mundo. Da mesma forma que o mecanicismo do século XIX, a doutrina da vontade de potência é “interpretação e não texto” (JGB/BM § 22), uma interpretação que, ao ver os mesmos fenômenos que os mecanicistas, introduz na natureza “a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de potência [*Machtansprüchen*]” (idem). Uma interpretação que é superior às outras porque se reconhece enquanto interpretação, pois não pretende apresentar verdades sobre o mundo<sup>13</sup>.

O mesmo ocorre com os inúmeros conceitos científicos que Nietzsche transfigura e transpõe para seu pensamento filosófico. No fragmento póstumo 1 [86] outono 1885 – primavera 1886, o filósofo alemão afirma o estatuto metafórico de alguns termos biológicos: “Divisão do trabalho [*Arbeitsteilung*], memória [*Gedächtniß*], exercício [*Übung*], hábito [*Gewohnheit*], instinto [*Instinkt*], hereditariedade [*Vererbung*], capacidade [*Vermögen*], força [*Kraft*] – todas são palavras pelas quais não explicamos nada, mas nos contentamos de designar e indicar”. Em outras palavras, esses termos são metáforas que tentam apanhar algo de fixo (um conceito ou uma lei) em processos dinâmicos de dominação, eles não designam nada de real. O que ocorre é que Nietzsche não pode aceitar a verdade dos elementos fisiológicos e biológicos. A ciência de sua época, embora substituísse uma verdade pela outra, demonstrando uma desconfiança acerca da verdade absoluta, ainda estava imbuída

13 “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM § 22)

da do valor absoluto da verdade, isto é, ainda estava impregnada de preconceitos morais. Igualmente à idéia de que o Bem é sempre superior ao Mal, a verdade era considerada um valor supremo. O filósofo alemão mostra a sua posição sobre a ciência em *A gaia ciência* (FW/GC):

A ciência mesma se funda sobre uma crença, ela não é ciência “sem pressuposição”. [...] Essa vontade de verdade: o que é ela? É a vontade *de não se deixar enganar*? [...] Mas por que não enganar? Mas por que não se deixar enganar? [...] De onde a ciência tomou sua crença absoluta, sua convicção sobre a qual repousa, a saber, que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, até mesmo que qualquer outra convicção? [...] é ainda e sempre sobre uma *crença metafísica* que repousa nossa crença na ciência, - [...] nós que buscamos hoje o conhecimento, nós, os sem-deus e antimetafísicos, nós acendemos ainda *nosso* fogo na fogueira que uma crença milenar inflamou, essa crença cristã que foi também a de Platão, a crença de que Deus é a verdade, que a verdade é divina... (FW/GC § 344).

As doutrinas da vontade de potência e do eterno retorno não descrevem o mundo “como ele é”, elas dão significado ao mundo. Essas interpretações passam pela superação das dualidades de qualidades opostas absolutas: bem/mal, verdade/falsidade, alma/corpo, psicológico/fisiológico, cultura/biológico, etc. Mas, apesar das semelhanças entre os dois autores, se Nietzsche conhecesse as idéias de Watts, provavelmente ele também as consideraria tributárias da “fogueira platônica”.

Acabamos de separar Nietzsche e Watts acima, mas agora queremos juntá-los novamente. Em *Humano, demasiado humano* I § 16, o filósofo alemão sugere que a coisa-em-si merece uma gargalhada homérica: “ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado”. Colocamos ao lado da coisa-em-si todas as outras noções de entidades fixas, absolutas e eternas e a extrema seriedade daqueles que pensam estar salvando um ente supremo - o universo - com medidas radicais que suprimem o próprio desenvolvimento vital, e juntamos à gargalhada homérica o riso de um mestre chinês citado pelo próprio Watts em *Tabu*: “Nada nos resta, neste momento, a não ser dar uma boa risada” (*in* Watts, 1973, p. 125).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREZZATTI Jr, W. A. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso/UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_. A pia fraus (mentira piedosa) sob a perspectiva da *Genealogia da moral*: vontade de potência e mito. *In*: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI Jr., W. A. (org.) *120 anos de Para a genealogia da moral*. Ijuí: UNIJUÍ, 2008, pp. 263-280

\_\_\_\_\_. Nietzsche: Crítica e superação da noção de sujeito. *In*: BATTISTI, C. A. (org.) *Às voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas*. Ijuí / Cascavel: UNIJUÍ / EDUNIOESTE, 2010. pp. 219-240.

GUDYNAS, E. Ecologia e Ética: O ecologismo como questão filosófica II. *In*: UNGER, N. M. (org) *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992. pp. 39-42.

MARTON, S. *Nietzsche: Das Forças Cóslicas Aos Valores Humanos*.

Belo Horizonte: UFMG, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab.* G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bd

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução de P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PÁDUA, J. A. de. Valores pós-materialistas e movimentos sociais: O ecologismo como movimento histórico. In: UNGER, N. M. (org). *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 57-61.

SOFFIATI NETTO, A. A. Ecologia e Ética: Debate. In: UNGER, N. M. (org) *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992. p. 45

UNGER, N. M. Humanismo e Biocentrismo: O ecologismo como questão filosófica I. In: UNGER, N. M. (org). *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 19-23.

WATTS, A. *Tabu: o que não o deixa saber quem você é?*. Tradução de F. de C. Ferreira e Olavo de Carvalho. São Paulo: Editora Três, 1973.

# O OLHO DA MOSCA: A ANTINOMIA DO CONHECIMENTO NA FILOSOFIA DA NATUREZA DE SCHOPENHAUER

Jarlee Salviano \*

Inicialmente, gostaria de fazer uma observação quanto ao título “O olho da mosca”. O mote deste texto é a passagem do parágrafo 7 do primeiro livro de *O Mundo Como Vontade e Representação*:

A massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse se abrir. E, no entanto, a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um **inseto**.<sup>1</sup>

Antes de mais nada, falta explicar como a mosca veio *parar nesta sopa*, tendo em vista que o filósofo fala apenas de inseto, qualquer inseto – por que não uma muriçoca ou um gafanhoto?

Uma conjunção de coincidências se apresenta aqui, na qual entra em cena a própria história do Colóquio Nietzsche-Schopenhauer de Fortaleza. Na época em que, com o convite do Apoena para a participação deste quarto Colóquio, os participantes deveriam oferecer o título da apresentação, realizava eu a leitura do romance *A Náusea* de Jean-Paul Sartre. Estava, na ocasião, bastante comovido com a nuclear passagem em que o protagonista, entre um e outro conflito existencial, esmaga uma mosca sobre a mesa:

Há um círculo de sol sobre a toalha de mesa de papel. No círculo, uma mosca se arrasta: entorpecida, aquece-se e esfrega suas patas dianteiras uma

---

\* Doutor em Filosofia pela USP. Professor da UFBA.

1 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2005, p. 75.

na outra. Eu lhe prestarei o serviço de esmagá-la. Ela não vê surgir este indicador gigante, cujos pêlos dourados brilham ao sol. – “Não a mate, *monsieur!*” Grita o Autodidata [amigo de Antoine Roquentin]. Ela estoura. Suas pequenas tripas brancas saem de seu ventre. Eu a livre da existência. Disse eu secamente ao Autodidata: “era um serviço a lhe prestar”.<sup>2</sup>

A angustiante figura de Roquentin lembrou-me outro personagem da literatura francesa: o protagonista do conto *O Horla*, de Guy de Maupassant. Eu o li através de uma tradução de Thomaz Brum, que esteve no segundo Colóquio em Fortaleza, e com o qual encontraria em algumas semanas na Anpof de Curitiba (outubro de 2012).<sup>3</sup> Falamos lá sobre Sartre e Maupassant, mas não sobre Sartre e Schopenhauer. No penúltimo dia em Curitiba, encontrei com o amigo Daniel Carvalho, membro do Apoena, que me presenteou com um exemplar da Coletânea dos textos apresentados no segundo Colóquio. Como não estive neste, podia então ter acesso ao conteúdo das apresentações. O texto de Thomaz Brum, que abre a Coletânea, para a minha surpresa, fala de Schopenhauer e Sartre, na análise que faz o carioca da interpretação de Clément Rosset da filosofia schopenhaueriana, principalmente sobre o romance *A Náusea* – que poderia, segundo Rosset, ser um “romance de juventude de Schopenhauer”. Apesar do esquecimento na França da filosofia schopenhaueriana, conforme o estudo de Alexandre

---

2 SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938, p. 137. Talvez com esta justificativa o atual presidente americano não tivesse sido criticado por Associações de proteção aos animais quando matou uma mosca em 2009, com grande habilidade, no momento em que era entrevistado ao vivo em uma emissora de tv americana.

3 Adquiri o livrinho numa circunstância interessante. Na Anpof de 2004, em Salvador, fui com Thomaz a um passeio no Pelourinho. Pessoas normais vão ali “tirar o pé do chão” ao som da Timbalada, mas dois filósofos vão ver livros em Sebos espalhados pela histórica Salvador. Num deles Thomaz encontrou esta Antologia de Maupassant, traduzida por ele mesmo, que imediatamente comprei.

Baillot apresentado por Brum na introdução de seu texto, pode-se perceber em *A Náusea* a marca da estética schopenhaueriana – a arte como “supremo desabrochar e o acabamento do existente”.<sup>4</sup>

Contudo, é na *facticidade* do existencialismo que Rosset percebe reflexos do que chamou de “filosofia do absurdo” de Schopenhauer, como afirma em *A antimaturoza*.

A facticidade no existencialismo foi sempre tributária de uma filosofia do absurdo secretamente herdada de Schopenhauer (...) A facticidade [angustiante, que dá náusea] denunciada na existência pelos filósofos existencialistas não significava jamais uma ausência de natureza, mas sempre a presença de uma natureza absurda (...) O herói de *A náusea* tinha uma cólera contra a contingência e uma exigência imperiosa de finalidade.<sup>5</sup>

Em conclusão a este intróito, e para não dizermos que não há nenhuma reflexão filosófica sobre a mosca também em Schopenhauer, encontramos esta parábola no capítulo *Alegorias, Parábolas e Fábulas*, dos *Parerga e Paralipomena*, Tomo 2, que lembra a entorpecida mosca de *A Náusea*, que, destemida, aquece-se indiferente ao ameaçador gigante que a espreita: “Deveríamos tomar a mosca como símbolo da insolência e da impertinência. Pois enquanto todo animal tem medo e foge para longe do ser humano mais do que de qualquer coisa, ela a pouca em seu nariz”.<sup>6</sup>

4 BRUM, Thomaz. Clément Rosset e Schopenhauer. In: COSTA, Gustavo; ARRUDA, José; CARVALHO, Ruy. *Nietzsche-Schopenhauer Gênesis e Significado da Genealogia*. Fortaleza: Ed. da UECE, 2012, p. 14.

5 *Apud ibidem*, p. 16. Pode-se facilmente constatar, seguindo Schopenhauer, que “o universo está em luta por nada”. PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. 2. Ed. Paris, VRIN, 1999, p. 102. “Não há ordem nem razão do ser, toda existência repousa sobre um princípio obscuro e irracional”, comenta Didier Raymond em seu artigo “L’Iconoclaste”. In: SIPRIOT, Pierre (Org.). *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Paris: Ed. du Rocher, 1988, p. 40.

6 SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*. In: *Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Löhneysen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

Ademais, o que diria o velho Schopenhauer a respeito da afirmação sartreana de que ao esmagarmos uma mosca damos fim à sua existência? Certamente diria que o protagonista de *A Náusea* enganou-se: a morte, para Schopenhauer não é o fim da existência, se levamos em conta sua metafísica da Vontade. Diz ele, num escrito póstumo que seria publicado sob o título *Senilia*: “Quando apanho uma mosca, é obvio que não mato a *coisa em si*, mas apenas sua *aparência*”.<sup>7</sup>

Para lembrar outro importante livro da cultura ocidental, *O Mundo como Vontade e Representação* também apresenta seu Gênesis e seu Apocalipse. A diferença está em que, para Schopenhauer, no lugar do princípio teológico, o céu e a terra principiam com o abrir do olho de um inseto. Não menos estranho é o apocalíptico capítulo final de *O Mundo*. A última palavra que surgiu da pena de Schopenhauer, neste niilista capítulo 71 de sua obra magna, foi “Nada” (*Nichts*): “Para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou (*gewendet*) e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada”.<sup>8</sup>

Na reflexão sobre a ascese, em que a perfeita negação da vontade do asceta conduz à completa nulidade do mundo humano, Schopenhauer lembra que com a generalização deste fenômeno, com a absoluta supressão do gênero humano, pereceria também toda a natureza:

---

1968. Vol. 5, § 382, p. 760.

7 SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer, ou, Senilia*. Introd. e Org. de Franco Volpi. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 59.

8 SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. *Op. Cit.*, p. 519.

Após o exposto no segundo livro sobre a ligação de todos os fenômenos da Vontade, acredito poder assumir que, com o fenômeno mais elevado da Vontade, também o mais abaixo dela seria abolido, ou seja, o mundo animal. Do mesmo modo que a penumbra também desaparece ao desaparecer a plena luz do dia. Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto.<sup>9</sup>

Voltemos agora para aquele ponto crítico no início de *O Mundo*, o Gênesis schopenhaueriano, em que o conceito de tempo de Schopenhauer no conduz ao paradoxo que foi nomeado pelo filósofo como “Antinomia da faculdade do conhecimento”.

Já sabemos que o tempo empírico, de acordo com o idealismo transcendental de Kant, resgatado e modificado por Schopenhauer, é uma ilusão do Intelecto (essencialmente vivemos o presente contínuo: o *nunc stans* dos Escolásticos). O Mundo não está menos em nós do que nós nele – é um erro tentar pensar o secundário (fenômeno) sem o primário (sujeito).

Ao defender a correlação entre sujeito do conhecimento e objeto conhecido, Schopenhauer combate o que seriam para ele dois equívocos epistemológicos, duas posturas extremadas. Em primeiro lugar está o idealismo absoluto, como o de Fichte, que parte da realidade substancial do sujeito, do Eu, e “faz o objeto ser produzido ou tecido fio a fio a partir do sujeito”.<sup>10</sup> O outro extremo desta *aracnídea* postura consiste no materialismo que parte da matéria, do objeto, e faz o sujeito ser dela derivado. No entanto,

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 70.

censura Schopenhauer, não se pode pensar o objeto sem um sujeito, “sóis e planetas sem um olho que os veja e um entendimento que os conheça, até se pode dizê-los em palavras, mas estas são para a representação uma *contradição em termos* (*sideroxylon* – ‘ferro-madeira’)”.<sup>11</sup>

Deparamo-nos então com um paradoxo, como foi apontado na citação apresentada no início:

No tempo, qualquer estado da matéria mais complexamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples, vale dizer, que os animais existiram antes dos homens, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por consequência, a massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse se abrir. E, no entanto, a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto.<sup>12</sup>

Ou seja, ao mesmo tempo em que o sujeito que conhece o mundo fenomênico, sensivelmente e intelectualmente, é um produto de uma série de causas materiais no tempo e no espaço que o engendraram, esta mesma matéria no tempo e no espaço, regida pelo princípio de causalidade, só existe para um sujeito cognoscente, que através da Sensibilidade e do Intelecto, é o produtor deste mesmo mundo, com seus sóis e vias Lácteas. Caímos pois em uma circularidade.

Solução encontrada pelo filósofo: é que no mundo visto por dentro, do lado da **Vontade** não existe verdadeiramente a tem-

---

11 *Ibidem*, p. 75.

12 *Ibidem*.

poralidade e a espacialidade (e, portanto, a materialidade) que só têm sentido no mundo como Representação. Somente tomado do ponto de vista do fenômeno o sujeito é um produto: do ponto de vista da Vontade, por dentro, ele é o portador (*Träger*) de toda esta realidade. Conclui-se disto que:

Sem esse olho, isto é, fora do conhecimento, também não havia antes tempo algum. Por conta disso, o tempo não possui começo algum, mas todo começo está nele e, como é a forma mais universal da cognoscibilidade, à qual têm de se adaptar todos os fenômenos por intermédio da cópula da causalidade, o tempo, com o primeiro conhecer, também está presente com sua infinitude completa em ambas as direções [passado e futuro].<sup>13</sup>

Em seu *Senilia*, citado anteriormente, o parágrafo que abre o manuscrito retoma esta sua concepção de tempo apresentada em *O mundo*:

*O mundo* não foi criado, pois, como diz Ocelos da Lucânia, ele sempre existiu; porque, de fato, o *tempo* é condicionado por seres cognoscentes, portanto, pelo *mundo*, assim como o *mundo* é condicionado pelo *tempo*. O mundo não é possível sem o tempo; mas o tempo tampouco é possível sem o mundo. Portanto, ambos são inseparáveis, e, assim como é inconcebível um tempo sem mundo, tampouco é possível conceber um mundo que não existisse em tempo algum.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer, ou, Senilia. Op. Cit.*, p. 3.

O que era, pois, o mundo anterior ao surgimento do tempo e do espaço? Era somente Vontade: não se pode pensar numa “história da Vontade”, ou numa cadeia causal temporal na qual houve, a partir de determinado instante, a passagem da Vontade à Representação. Não faz sentido perguntar sobre o *antes* ou *depois* no mundo como Vontade; ou por que ela não permanecera eternamente Vontade, sem precisar se objetivar no mundo como fenômeno; ou ainda, quanto *tempo* permanecera o mundo apenas Vontade, antes que surgisse aquele *primeiro olho* e com ele o mundo como Representação.

Este mesmo expediente Schopenhauer utiliza em outros momentos da construção de seu sistema, como por exemplo, no conhecido paradoxo de Zeller, que aponta para o problema de considerar o cérebro como a sede do conhecimento: pois, sendo ele matéria, como poderia ser a origem de todo o mundo material, no tempo e no espaço?

Ao fim deste trajeto, Schopenhauer se permite uma extravagância, mostrando que o imaginário mítico do Ocidente já ofereceu elementos para pensar a concepção de tempo estabelecida por ele em *O Mundo como Vontade e Representação*: “Quem aprecia interpretações mitológicas pode considerar como descrição do momento aqui exposto de aparecimento do tempo (destituído de começo), o nascimento de Cronos, o mais jovem dos Titãs, que, tendo castrado o seu pai, cessa as produções cruas do céu e da terra, com o que a raça de deuses e homens povoa agora o cenário”.<sup>15</sup>

É interessante perceber que tais aspectos da metafísica schopenhaueriana não são uma novidade no cenário filosófico do Ocidente. Já a vemos em Santo Agostinho, nas *Confissões XI* (ainda que no âmbito de uma metafísica transcendente e teológica, o que

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 77.

não é o caso em Schopenhauer), e antes dele no *Timeu* de Platão. Diz Agostinho:

Que fazia Deus antes de criar o céu e a terra? Se estava ocioso e nada realizava, por que não ficou sempre assim no decurso dos séculos, abstendo-se, como antes, de toda ação? [...] Todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente (...) Como poderiam ter passado inumeráveis séculos, se Vós, que sois o Autor e o Criador de todos os séculos, ainda os não tínheis criado?<sup>16</sup>

Até mesmo a origem subjetiva da temporalidade é antecipada por Agostinho: “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos!”<sup>17</sup> Conforme o comentário de J. M. Le Blond, em *Les Conversions de Saint Augustin* (apresentado pelo tradutor das *Confissões*), “é mérito de Santo Agostinho ter posto em relevo, de maneira definitiva, o caráter psicológico do tempo, o seu pertencer à consciência”<sup>18</sup>.

O *Timeu* de Platão, obra que sucede imediatamente seu diálogo mais importante, *A República*, apresenta esta mesma concepção de tempo que posteriormente reluzirá na Patrística, com Agostinho, e na modernidade, com Schopenhauer.

O *Timeu* é uma fantástica cosmogonia, em que o Demiurgo – o “divino artesão”, o criador e pai (*poieten kai patera*) –, como um arquiteto-geômetra *molda* a realidade a partir do material caótico existente no princípio: os elementos terra, água, fogo e ar, desprovidos inicialmente de toda forma ordenada, ganham a estrutura

---

16 AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 216.

17 *Ibidem*, p. 256.

18 *Ibidem*.

matemática, a simetria, a proporcionalidade e harmonia, que o deus encontrará em sua inspiração nas Ideias imortais e imutáveis, que lhe servem de modelo. Após a criação deste mundo fenomênico, os deuses olímpicos teriam sido incumbidos de criar os seres vivos que povoarão este universo. E o fizeram com a mesma destreza com que o Demiurgo cuidou antes de sua obra, imitando-o em sua maestria. É impressionante a riqueza de detalhes da descrição da origem, composição e finalidade de cada parte do corpo humano feita por Platão.

O astrônomo Timeu, principal personagem do diálogo, inicia o discurso sobre a origem do universo com a seguinte distinção: “o que é aquilo que sempre *é* e não tem *vir a ser* [*genesisin de uk edhon*] e aquilo que é *vir a ser* e jamais *é*”.<sup>19</sup> Diferentemente de Schopenhauer, para Platão aquilo que “sempre *é*” é apreendido “pelo pensamento graças ao discurso racional”<sup>20</sup>. O *vir a ser*, como sabemos, é objeto da opinião, da *doxa*, assenta-se no âmbito da “probabilidade” e necessita, o máximo possível, para ter alguma credibilidade, assemelhar-se às estáveis explicações da outra realidade.

O universo inteiro é um grande organismo: completo, perfeitamente ordenado e harmônico; e imita as formas arquetípicas do mundo das Ideias. E por que este divino construtor construiu o *vir a ser* e o universo? É que, diz Platão, “ele era bom e aquele que é bom jamais se mostra malevolente com coisa alguma; e sendo desprovido de malevolência, ele desejou que tudo fosse o mais semelhante possível a ele”.<sup>21</sup> E se perguntarmos, como fizemos em relação a Santo Agostinho e Schopenhauer, quanto tempo permaneceu o Demiurgo em sua solitária convivência com o mundo caótico sem forma, teremos como resposta a categórica sentença apresentada pelo Timeu platônico:

---

19 PLATÃO. *Timeu*. pp. 41-42.

20 *Ibidem*, p. 42.

21 *Ibidem*, p. 45.

Simultaneamente à criação do céu [ou seja, o universo: Platão utiliza o termo *uranon* com o sentido de universo], ele concebeu a produção de dias, noites, meses e anos, os quais não existiam antes do céu (universo) ter sido gerado. Todos eles são porções do tempo; e *foi* (era) e *será* são formas do tempo *que foram geradas*, noções que utilizamos incorretamente ao nos referirmos ao *ser eterno*. De fato, dizemos que *é*, ou *foi* (era), ou *será* quando, segundo o discurso verdadeiro, somente *é* é o termo apropriado; *foi* (era) e *será*, por outro lado, são termos de uso apropriado no *vir a ser* que flui no tempo, visto que ambos são movimentos. Mas não diz respeito ao que *é* sempre imutável em sua uniformidade tornar-se mais velho ou mais jovem no decorrer do tempo, nem jamais ter se tornado tal, nem ser assim agora, nem estar na iminência de o ser doravante, nem em geral estar sujeito a qualquer das condições que o vir a ser vinculou às coisas que se movem no mundo dos sentidos, sendo elas formas geradas do tempo, o qual imita a eternidade e circula de acordo com o número.<sup>22</sup>

Contudo, contrário a Agostinho e Schopenhauer, Platão defendia a origem *objetiva* da noção de tempo:

Tais como são as coisas, a visão do dia, da noite, dos cursos periódicos de meses e anos, conduziu à invenção do número e nos proporcionou não só a ideia de tempo, como também recursos para a investigação da natureza do universo.<sup>23</sup>

---

22 *Ibidem*, p. 56.

23 *Ibidem*, p. 73.

Isto posto, talvez estejamos autorizados a julgar que Platão, Agostinho e Schopenhauer *sonharam* o mesmo sonho, como diria Voltaire, o destruidor de utopias, que escreveu um pequeno conto intitulado *Sonho de Platão*. Neste escrito singularmente irônico e irreverente, o pensador francês ridiculariza a utopia do universo perfeito, criação de uma divindade sumamente boa. “Platão sonhava muito, e não menos se tem sonhado até agora”, diz o filósofo no início do conto. Ali é narrada uma discussão entre os deuses a respeito de sua criação:

Estou muito satisfeito com os teus carneiros, as tuas vacas e as tuas galinhas; mas, francamente, não vou muito com as tuas cobras nem com as tuas aranhas. As tuas cebolas e alcachofras são excelentes; mas não concebo qual foi a tua intenção ao cobrir a terra de tantas plantas venenosas, a menos que tivesses o desejo de envenenar seus habitantes.<sup>24</sup>

Sobre a criação do homem, a crítica não é menos mordaz:

Parece-me, por outro lado, que formaste umas trinta espécies de macacos, muito mais espécies de cães e apenas quatro ou cinco espécies de homens; é verdade que deste a este último animal aquilo a que chamas razão; mas, para te falar com toda a sinceridade, essa tal razão é demasiado ridícula e muito se aproxima da loucura. Parece-me aliás que não fazes grande caso desse animal de dois pés, visto lhe haveres dado tantos inimigos e tão pouca defesa, tantas doenças e tão poucos remédios, tantas paixões e tão pouca sabedoria. Pelo que se vê,

---

24 VOLTAIRE. Sonho de Platão. p. 6. In: VOLTAIRE. *Breves Contos*. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/bib/b48.pdf>.

não queres que fiquem muitos desses animais sobre a face da terra: pois, sem contar os perigos a que os expões, arranjaste de tal modo as coisas que um dia a varíola arrebatará regularmente todos os anos a décima parte dessa espécie e a irmã dessa varíola envenenará a fonte da vida nos nove décimos restantes; e, como se ainda não bastasse, fizeste de modo que metade dos sobreviventes se ocupará em demandas e a outra metade em matar-se. Eles, sem dúvida, muito te ficarão devendo, e fizeste na verdade uma bela obra.

Ao fim, com a intervenção do Demiurgo, que procura apaziguar a contenda, Voltaire conclui o conto, com o golpe fatal no coração do orgulho idealista: “eis o que Platão ensinava aos discípulos”, diz ele; “quando parou de falar, um deles disse-lhe: E aí então vós acordastes”. Schopenhauer, que teve poucos discípulos, não encontrou nenhum que lhe apontasse para a irrealidade onírica de seu sonho metafísico.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BRUM, Thomaz. Clément Rosset e Schopenhauer. In: COSTA, Gustavo; ARRUDA, José; CARVALHO, Ruy. *Nietzsche-Schopenhauer Gênese e Significado da Genealogia*. Fortaleza: Ed. da UECE, 2012.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer, une philosophie de la tragédie*. 2. Ed. Paris, VRIN, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer, ou, Senilia*. Introd. e Org. de Franco Volpi. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora da Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. Parerga und Paralipomena II. In: *Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. Löhneysen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. Vol. 5.

RAYMOND, Didier. “L’Iconoclaste”. In: SIPRIOT, Pierre (Org.). *Schopenhauer et la force du pessimisme*. Paris: Ed. du Rocher, 1988.

VOLTAIRE. Sonho de Platão. In: VOLTAIRE, *Breves Contos*. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/bib/b48.pdf>.

# O SILÊNCIO DA NATUREZA E O BARULHO DA MORALIDADE: NIETZSCHE E O PROBLEMA DA ANTROPOMORFIZAÇÃO

Daniel Filipe Carvalho \*

A reflexão nietzschiana acerca da natureza alberga em seu núcleo uma combinação de elementos aparentemente contraditória: trata-se de uma aparente tensão, que percorre os escritos do filósofo desde *Humano, demasiado humano*, entre por um lado o entendimento de que a natureza é absolutamente indiferente a todos os nossos juízos, sejam eles morais, religiosos ou estéticos, entendimento este acompanhado da recomendação de que nós deveríamos nos guardar de atribuir à natureza esses mesmos juízos e de, no limite, guardarmo-nos de a antropomorfizar; e por outro lado o fato de que a própria tentativa nietzschiana de interpretar a natureza é atravessada por uma série de conceitos de forte teor antropomórfico. Nietzsche fala em *interpretação, vontade de poder, relações de mando e obediência, jogo de forças, quanta de poder*, etc.

Para ilustrar essa tensão utilizarei basicamente dois aforismos, pertencentes a períodos distintos da filosofia de Nietzsche: o aforismo § 109 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche tece críticas ao antropomorfismo, e o aforismo § 36 de *Além de bem e mal*, no qual aparece a tentativa de exposição mais robusta do conceito vontade de poder na obra publicada. Ao longo do texto, sugiro que a aparente tensão entre as abordagens presentes em ambos os aforismos pode ser atenuada se levarmos em consideração as motivações de

---

\* Doutorando em Filosofia – UFMG. Bolsista Capes/Reuni.

Nietzsche em cada um deles e que, apesar da aparência de que se recobrem, ambos estão inseridos em um contexto e movimento mais amplo da filosofia nietzschiana.

## 1. O SILÊNCIO DA NATUREZA E A ILUSÃO DA SIGNIFICAÇÃO MORAL DO MUNDO

A reflexão nietzschiana sobre a natureza que aparece no aforismo § 109 de *A gaia ciência*, intitulado “*Guardemo-nos!*”, pode ser entendida como o corolário de um conjunto de proposições que o filósofo vinha anunciando desde sua primeira obra do período intermediário, *Humano, demasiado humano*, e talvez mesmo antes, se pensarmos no parágrafo de abertura do opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral*. Ela representa o coroamento de uma tendência cujo objetivo é reconciliar o homem com seus aspectos naturais, “*naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza”, nas palavras de Nietzsche, e ao mesmo tempo restaurar a inocência do devir, “*desdivinizando completamente a natureza*” (FW/GC, § 109).

Já na abertura daquele opúsculo de 1873, uma narrativa de teor fortemente naturalista, Nietzsche aponta o lugar lastimável e fantasmagórico ocupado pelo intelecto humano no interior da natureza, quão despropositada, tagarela e gratuita torna-se a “*história universal*” inventada por esse intelecto diante do resfriamento do astro terrestre. Esse contraste entre, por um lado, nossa interpretação, anseio e expectativa em relação ao mundo e, por outro, a silenciosa indiferença deste mesmo mundo para com as nossas projeções antropomórficas, aparecerá em um número considerável de escritos do filósofo.

A partir de *Humano, demasiado humano* e das demais obras do período intermediário o tom do discurso, que naquele opúsculo era um misto de descrição fria e sutil ironia, começa a ganhar também

contornos mais “prescritivos”, por assim dizer, na medida em que, a partir de agora, Nietzsche se engaja em uma verdadeira campanha cujo objetivo é livrar nossa compreensão de homem e de mundo das explicações de caráter teológico, teleológico e metafísico, mas, sobretudo, de um suposto significado ético, de uma suposta ordem moral do mundo. Em *Aurora*, a título de exemplo, Nietzsche reconhecerá que o “homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um *significado ético*”, mas ao mesmo tempo ele sugere que um dia isso terá tanto valor quanto “a crença na masculinidade ou feminilidade do Sol” (M/A, § 3).

No aforismo § 109 de *A gaia ciência*, no entanto, Nietzsche ultrapassa a perspectiva segundo a qual devemos extirpar da natureza os elementos morais a ela atribuídos em direção a uma recomendação de caráter bem mais geral. Ele sugere que o mundo não é “absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais” (FW/GC, § 109) e recomenda, parodiando uma expressão que ele encontra em Eugen Dühring, a guardarmo-nos de o antropomorfizar. Cumpre notar que o aforismo possui um pano de fundo bastante interessante e específico. No seu importante artigo *Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche*, Paolo D'Iorio<sup>1</sup> faz dele uma análise detalhada, mostrando como ele cumpre, no interior da obra, o papel de fornecer um contraponto, por parte de Nietzsche, a todo um panorama de discussão à respeito da questão do eterno retorno, contexto este que envolvia filósofos, como Nicolai von Hartman e Eugen Dühring, e cientistas, tais como Thomson e Otto Caspari. Este é um contexto de discussão, contudo, que permanece nos bastidores, a que temos acesso apenas por meio de um volumoso conjunto de anotações póstumas.

---

1 Cf. D'IORIO, Paolo. “Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche”. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2007. (Coleção Sendas e Veredas).

Na superfície do aforismo o que aparece é uma oposição sistemática a todas as imagens tradicionalmente utilizadas na tentativa de interpretar a realidade. Inicialmente, Nietzsche se opõe à compreensão da natureza, em sua totalidade, como um organismo vivo. Ele escreve: “Guardemo-nos de dizer que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se?” (FW/GC, § 109). Dois problemas estariam ligados a este tipo de interpretação: em primeiro lugar, o fato de que a nossa compreensão do orgânico é apenas aproximada, ou seja, se sequer temos clareza acerca do que seja realmente o orgânico, como podemos atribuir à realidade como um todo suas características? Em segundo lugar está o fato de que ao interpretar o mundo em sua totalidade como organismo, acabamos tomando por essencial um fenômeno “derivado, tardio, raro” e “acidental” (FW/GC, § 109), ou seja, se do ponto de vista da história natural do nosso planeta o aparecimento do orgânico é um fenômeno tão tardio, por que razão deveríamos então supor que a natureza, como um todo, possui suas características?

O universo também não é uma máquina, assevera Nietzsche, pois “certamente não foi construído com um objetivo” (FW/GC, § 109). Também não deveríamos esperar encontrar por toda parte tanta organização e regularidade quanto a que encontramos nos “movimentos cíclicos dos nossos astros vizinhos” (FW/GC, § 109). A ordem astral em que vivemos, Nietzsche sugere, é uma exceção, e a formação do orgânico é a exceção entre as exceções. Após apresentar suas objeções à visão do universo como máquina e organismo, Nietzsche fornece alguns elementos do que seria uma visão “positiva” do mundo e arremata com uma clara censura às antropomorfizações. Isso leva a supor: a) que tais elementos que integram a visão “positiva” por ele sugerida não seriam perpassa-

dos pelo antropomorfismo e; 2) que uma visão de mundo isenta de antropomorfismo deve ser perseguida:

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. Julgados a partir de nossa razão, os lances infelizes são a regra geral, as exceções não são o objetivo secreto e todo o aparelho repete sempre a sua toada, que não pode ser chamada de melodia – e, afinal, mesmo a expressão “lance infeliz” já é uma antropomorfização que implica uma censura. Mas como poderíamos nós censurar ou louvar o universo? (FW/GC, § 109)

Se levarmos a passagem ao pé da letra, pois, duas noções aí presentes parecem resistir à prova de antropomorfismo, as noções de caos e necessidade, mas o tom geral do aforismo é o de uma censura à atribuição de nossos caracteres antropomórficos ao mundo. Deixemos de lado essas duas noções e passemos adiante. No movimento seguinte, Nietzsche retoma a questão dos antropomorfismos estéticos, mas agora acrescenta a estes últimos os juízos morais:

Guardemo-nos de atribuir-lhe [ao universo] insensibilidade e falta de razão, ou o oposto disso; ele não é perfeito nem belo, nem nobre, e não quer tornar-se nada disso, ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de auto conservação, ou qualquer

impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. (FW/GC, § 109)

Antes de prosseguir, gostaria de chamar atenção aqui para dois pontos: o primeiro deles diz respeito ao fato de Nietzsche afirmar que o mundo não possui um impulso de autoconservação. Ora, Nietzsche será um ferrenho crítico dessa noção, substituindo-a pela ideia de expansão ou superação, advinda da introdução do conceito de vontade de poder. Aqui, contudo, Nietzsche afirma não haver impulso de conservação ou *qualquer* outro impulso. O segundo ponto para o qual eu gostaria de chamar atenção diz respeito à aparição de um par conceitual que também estará presente em *Além de bem e mal*, no aforismo § 22. Nietzsche retoma sua crítica à ideia da existência de leis naturais no aforismo de *Além de bem e mal* (“essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente [...] não são uma realidade de fato” (JGB/BM, § 22)) como ocorre na passagem citada do aforismo § 109 de *A gaia ciência*, mas insere em sua hipótese interpretativa a ideia de que lá onde os físicos veem leis naturais, um intérprete com intenção oposta poderia ver, tendo em vista os mesmos fenômenos, “a imposição tiranicamente impiedosa de reivindicações de poder” (JGB/BM § 22). Ora, o que está em jogo aqui, opostamente ao que ocorre no aforismo § 109 de *A gaia ciência*, é a possibilidade de pensar a natureza a partir de relações de mando e obediência entre diferentes impulsos ou centros de força, de tal modo que

as leis seriam imposições tirânicas e impiedosas de reivindicações de poder, mas sem o caráter de universalidade que as explicações físicas costumeiramente lhes atribuem. No caso do aforismo § 109, contudo, mantém-se a organização em torno da recomendação de cautela quanto à antropomorfização. No restante do aforismo Nietzsche escreve:

Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. – Guardemo-nos de pensar que o mundo cria eternamente; a matéria é um erro tal como o deus dos eleatas. Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (FW/GC, § 109)

Gostaria de chamar atenção, no contexto dessa última parte do aforismo, para uma das questões formuladas por Nietzsche, por entender que ela nos permitirá compreender o problema da antropomorfização no contexto do vocabulário nietzschiano: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?” Creio que essa pergunta fornece uma interessante chave de leitura para que possamos compreender o sentido da reiterada recomendação nietzschiana de cautela no momento em que promovemos visões antropomorfizadas do real: todas as tentativas até então teriam reintroduzido no mundo, de alguma maneira, o Deus agora morto, projetando nele [no mundo] suas sombras e

impedido a assunção plena do caráter radicalmente processual da realidade. Como afirmaria Nietzsche em outro aforismo de *A gaia ciência*: “o horizonte nos aparece novamente livre [com a morte de Deus], embora não esteja limpo” (FW/GC, § 343). Seria preciso, ainda, desvencilhar-se desses resquícios que impedem uma visão de mundo livre de elementos metafísicos e morais.

Como veremos, pois, não é a projeção de elementos antropomórficos enquanto tal que será censurada por Nietzsche. A despeito das várias recomendações de acautelamento sugeridas por ele desde *Humano, demasiado humano* até *A gaia ciência*, a inevitabilidade do antropomorfismo é reconhecida nas duas obras<sup>2</sup>. Em *A gaia ciência*, por exemplo, no aforismo § 112, ele afirma que nós sempre operamos com coisas que não existem, com “linhas, superfícies, corpos, átomos, tempos divisíveis, espaços divisíveis – como pode ser possível explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem! Basta considerar a ciência a humanização mais fiel possível das coisas...” (FW/GC, § 112). Ora, não apenas o senso comum, pois, mas também os domínios mais recônditos das ciências seriam perpassados por antropomorfismos.

## 2. SOBREAINEVITABILIDADE DA ANTROPOMORFIZAÇÃO

Para Nietzsche, como dissemos, o problema não será tanto a antropomorfização, a interpretação da natureza com base na projeção de nossas categorias ou a utilização do recurso analógico, quanto a tentativa de eliminar todos os elementos metafísicos e morais ainda residentes em nossa compreensão dos processos

---

2 Cumprir notar que, ironicamente, o período da filosofia nietzschiana que recebe rotineiramente a alcunha de “positivista” inicia com uma obra que traz, em seu título, o reconhecimento de que todos os empreendimentos humanos operam, em algum nível, com antropomorfizações. Mesmo as ciências, das quais Nietzsche se aproxima a partir de *Humano, demasiado humano*, não estariam inteiramente livres de antropomorfismos. É o que veremos na seção a seguir.

naturais. O importante para Nietzsche, pois, é revisar o tipo de conteúdo que é projetado na natureza<sup>3</sup>.

A compreensão nietzschiana de que mesmo as imagens científicas acerca do real seriam atravessadas por antropomorfismos pode ser reconduzida, em parte, à influência de Friedrich Lange e de alguns cientistas do século XIX que reconheciam o caráter antropomórfico das noções mais fundamentais das ciências<sup>4</sup>. Lange, como observa George Stack, interpretou muitas das categorias empregadas nas ciências como antropomorfismos, “personificações”, ficções, noções convenientes sem qualquer referente ontológico. De acordo com Lange, em nossa experiência somos conscientes apenas de efeitos e relações, de tal modo que o que quer que digamos sobre a causa desse panorama de relações e efeitos com os quais estamos familiarizados tem caráter puramente postulatório, hipotético ou ficcional. Lange argumenta, assim, que “a elaborada interpretação científica da natureza é infiltrada por noções rudimentares as quais são derivadas da fenomenologia interna do homem” (Stack, George J. *Lange and Nietzsche*, p. 103). Uma análise de Lange que desempenhou importante papel no pensamento nietzschiano, nesse contexto, foi a compreensão de que a ideia de “átomo” teria sido modelada sobre a ideia de “sujeito” ou de “ego” e depois projetada no mundo. Apesar da sofisticação da interpretação científica de mundo, pois, na visão de Lange, ela não “transcende o antropomorfismo. O homem nunca encontra a

---

3 “Nietzsche argumenta que esta tolerância epistêmica em relação ao procedimento analógico é legítima desde que se eliminem previamente os inúmeros acréscimos introduzidos na imagem do homem por milênios de interpretação moral. O que compromete nossos constructos teóricos e especulativos não é tanto o método de projeção em si (e no fim das contas não dispomos de outro recurso), mas o conteúdo daquilo que é projetado” Cf. LOPES, R. A. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”, p. 33.

4 Como por exemplo os cientistas Helmholtz e Emil Du-Boys Reymond, dentre outros.

‘natureza em si’, mas somente um mundo natural construído em termos de percepções, conceitos e crenças psíquicas que são profundamente enraizados na experiência e no pensamento humano” (Stack, George J. *Lange and Nietzsche*, p. 115)<sup>5</sup>.

No caso de Nietzsche, várias noções bastante caras ao vocabulário da ciência são reconduzidas a ficções de caráter antropomórfico. A linguagem utilizada pelas ciências, em sua suspeita, é um testemunho da dívida que elas manteriam não apenas em relação à nossa “experiência interna”, mas até mesmo em relação a considerações de caráter social e moral, bem como a elementos eminentemente teológico-metafísicos. Um exemplo disso seria a ideia de lei: “Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós” (JGB/BM, § 22); “Acautele-me de falar de ‘leis’ químicas: isso tem um sabor moral” (NF/FP, 36 [18], junho-julho de 1885); ou ainda, “Afastemos aqui os conceitos populares ‘necessidade’ e ‘lei’: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coação, o segundo uma falsa liberdade”<sup>6</sup> (NF/FP, 14 [79], primavera de 1888); “A necessidade na natureza se torna mais humana pela expressão ‘conformidade às leis’, o último refúgio do devaneio mitológico” (VM/OS, § 9). O antropomorfismo pode ser notado também em conceitos tais como o de átomo, entendido como sustentáculo de uma força, formulado a partir de uma projeção do Eu, mas útil do ponto de vista da necessidade de cálculo: “Para conceber o mundo havemos de poder calculá-lo; para calculá-lo, havemos de ter causas constantes; porque não encontramos na realidade [*Wirklichkeit*] tais causas constantes, nós

5 É importante destacar que, para Lange como para Nietzsche, o caráter ficcional de tais noções não depõe contra elas, dado seu valor na *práxis* científica e no desenvolvimento de uma imagem de mundo.

6 Aqui, pois, o conceito de necessidade, que em outro contexto havia sido mantido como livre de antropomorfismo, como no aforismo § 109 de *A gaia ciência*, é por sua vez considerado um erro, em virtude de introduzir no mundo uma falsa ideia de coação.

as *inventamos*— os átomos. Essa é a origem da atomística” (NF/FP, 7 [56], 1886-1887); também o conceito de movimento empregado na visão mecanicista: “tomado da linguagem dos nossos sentidos” (NG/FP, 14 [79], primavera de 1888); de causa: “Congregamos no conceito de ‘causa’ o nosso sentimento de vontade, o nosso sentimento de ‘liberdade’, o nosso sentimento de responsabilidade” (NF/FP, 14 [98], primavera de 1888); ou mesmo na ideia de que existem coisas “duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece” (FW/GC §110). Tais noções, pois, são entendidas por Nietzsche como antropomorfizações, ficções conceituais úteis, seja para a sobrevivência da espécie, seja para a *práxis* científica, para fins de cálculo ou para a elaboração de uma imagem de mundo.

Para Nietzsche, portanto, o problema será: como formular um tipo de interpretação que, ao mesmo tempo em que consiga rejeitar os resquícios teológicos, metafísicos e morais que ainda estariam de alguma forma presentes em nossa compreensão de mundo, possa dar conta do dinamismo e da complexidade do real? É importante observar, pois, que a despeito das críticas de Nietzsche a aspectos pontuais da interpretação científica dos fenômenos naturais, é do diálogo com algumas vertentes das ciências de sua época, com as quais ele toma contato, em larga medida, por meio de sua leitura da *História do materialismo* de Lange, que ele extrairá os elementos conceituais que pavimentam sua própria interpretação de mundo. Ele procura combinar elementos das teorias físico-dinâmicas com componentes extraídos de suas leituras de biólogos da época. É dessa combinação bastante peculiar de elementos heterogêneos que resultará a ideia de vontade de poder.

Poderíamos então nos perguntar: qual o motivo do interesse de Nietzsche pelas teorias dinâmicas? Algumas razões podem

ser fornecidas para explicar essa preferência: uma delas está no fato de que as teorias dinâmicas parecem superar em alguma medida os aspectos sensuais e antropomórficos que ele identifica, por exemplo, em conceitos da visão mecanicista, e ele julga que as teorias dinâmicas seriam, portanto, menos antropomorfixadas que as demais; em segundo lugar, pelo fato de que tais teorias abdicam da ideia de átomo como sustentáculo da força e da representação do mundo como uma espécie de agregado de átomos, substituindo-a pela imagem do mundo como um sistema relacional e dinâmico de ação e reação de múltiplas forças; em terceiro lugar, porque ela se encaixa melhor com a concepção esposada por Nietzsche de fluxo ou devir<sup>7</sup>.

Uma influência decisiva nesse sentido será a de Roger Bosovich (1711-1787). O físico jesuíta, citado uma única vez ao longo da obra publicada de Nietzsche, no aforismo § 12 de *Além de bem e mal*<sup>8</sup>, abriu mão do conceito de matéria em proveito de uma teoria construída a partir da noção de *pontos de força não extensos*, centros dinâmicos de força que agem à distância. Segundo ele, os elementos fundamentais da matéria são pontos perfeitamente indivisíveis e não extensos de força, dotados das propriedades de atração e repulsão e dispersos em um imenso vácuo, de tal modo que cada um deles está separado dos outros por um intervalo definido; esse intervalo poderia ser indefinidamente aumentado ou diminuído, mas não poderia nunca desaparecer totalmente sem a compenetra-

---

7 Cf. STACK, George J. *Lange and Nietzsche*, pp. 233-234. Mas Nietzsche não rejeitaria inteiramente as teorias mecanicistas: desde que elas sejam entendidas unicamente em virtude de seus propósitos metodológicos, para fins de cálculo, sendo entendidas como hipotéticas e sem qualquer significado ontológico-metafísico.

8 “Bosovich ensinou a abjurar a crença na última parte da terra que “permanecia firme”, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da terra, o átomo: foi o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra” (JGB/BM, § 12).

ção dos próprios pontos<sup>9</sup>. Comparando-se ao mecanicismo mais estreito, pois, a visão dinâmica de mundo postulada por Roger Boscovich, de uma espécie de *mundo-relação*<sup>10</sup>, oferece uma série de vantagens. Nietzsche irá adotar uma versão modificada dessa concepção dinâmica, a qual torna possível a compreensão da realidade como atividade incessante de forças<sup>11</sup>, em um fragmento póstumo, em claro diálogo com Boscovich:

---

9 “...para Boscovich, as forças agem à distância. Quando estão próximas, são forças repulsivas, tendendo ao infinito o quanto mais próximas; quando distam, são forças atrativas, tendendo a zero o quanto mais distantes. Até uma certa distância microscópica, as forças oscilam, a depender da distância entre elas, entre atrativas e repulsivas; quando atingem distâncias maiores, elas se comportam como puramente atrativas, variando, aproximadamente, inversamente ao quadrado de suas distâncias. Neste último caso, Boscovich mantém, aproximadamente, a fórmula da força gravitacional de Newton, mas atinge uma descrição mais ampla das forças, por compreendê-las também em nível microscópico”. Cf. ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, p. 145.

10 “...a *Welt-Bild* that Nietzsche considers as relatively *deanthropomorphic*.” (Cf. STACK, George J. *Lange and Nietzsche*, p. 131). O mundo relação ao qual Nietzsche se refere em algumas passagens dos seus fragmentos póstumos é uma imagem teórica da realidade tal como as ciências nos apresentam, uma imagem de mundo que ele considera relativamente desantropomorfizada. Nietzsche simpatiza com a emergente teoria dinâmica do mundo natural. Isso não significa que ele a aceite acriticamente. Ainda que Nietzsche esteja ciente do caráter antropomórfico de algumas de suas noções, ele emprega a imagem do mundo compreendido como interação dinâmica de forças como uma espécie de “imagem provisória” da natureza. Ironicamente, Nietzsche interpretará esse mundo relação de pontos de força, a visão mais desantropomorfizada alcançada até então, em termos altamente antropomorfizados, por meio do termo vontade de poder.

11 Como bem observa Itaparica, essa adesão “não significa, no entanto, que Nietzsche adota acriticamente a concepção de Boscovich. Para o filósofo alemão, por ser uma teoria sobretudo matemática da realidade, a concepção dos centros de força de Boscovich não deixa de ser um formalismo, e por isso também obedece à necessidade de dominar a natureza por meio do cálculo” Cf. ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, p.147. Sobre a “matematização” da realidade, Nietzsche escreve: “Os físicos matemáticos não precisam do átomo corpuscular para sua ciência: por isso construíram para si um mundo de pontos de força, com que podem calcular [*rechnen*]. Igualmente como, grosso modo, fizeram os homens e todas as criaturas orgânicas: ou seja, na medida em que o mundo foi posto ordenado, pensado ordenado, poetizado ordenado, até que puderam utilizá-lo, até que se pôde ‘contar’ com ele” (NF/FP, 40 [36], de agosto-setembro de 1885). Em *A gaia ciência*, por sua vez, sinaliza para um tipo de relação humana que estaria presente mesmo na matematização da realidade: “Vamos introduzir o refinamento e o rigor da matemática em todas as ciências, até onde seja possível, não na crença de que por essa via conheceremos as coisas, mas para assim *constatar* nossa relação humana com as coisas. A matemática é apenas o meio para o conhecimento geral e derradeiro do homem” (FW/GC, § 246).

O vitorioso conceito “força”, com que nossos físicos criaram deus e o mundo, precisa de um complemento: há de ser-lhe atribuído um mundo interno, que eu designo como “vontade de poder”, isto é, como um insaciável ansiar por manifestar poder; ou utilização, exercício de poder, pulsão criadora, etc. Os físicos não se livram do “efeito à distância” dos seus princípios: muito menos de uma força repulsora (ou atrativa). Isso em nada ajuda: tem-se de conceber todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” apenas como sintoma de um acontecer interno e fazer uso, enfim, da analogia [*Analogie*] com o homem. (NF/FP, 36 [31] de junho-julho de 1885)

### 3. A VONTADE DE PODER E O ANTROPOMORFISMO

Gostaria de comentar um pouco, ainda que muito rapidamente, algumas das características da perspectiva nietzschiana advinda da introdução do conceito de vontade de poder. Como dito já no início do texto, a aparente tensão que percorre os escritos de Nietzsche, quando lemos em algumas passagens as críticas às antropomorfizações e por outro lado o emprego de um vocabulário igualmente ou até mais antropomorfizado que o encontrado em descrições científicas, por exemplo, faz parte de um movimento mais amplo do pensamento do filósofo, o qual visa depurar nossa perspectiva [inevitavelmente antropomórfica] acerca da realidade de elementos metafísicos, teleológicos, morais.

A ideia de vontade de poder é introduzida por Nietzsche reconhecidamente através de uma *analogia* com um acontecer interno do homem. Como sabemos, Nietzsche estava a par, desde

muito cedo, dos debates científicos da época, e a ideia da vontade de poder, como podemos ver pela citação do fragmento póstumo 36 [31] de junho-julho de 1885, é pensada por ele justamente em diálogo com as descrições naturalistas, e pensada como um “complemento” a estas últimas. Na obra publicada, encontramos no § 36 de *Além de bem e mal* uma de suas formulações mais expressivas acerca do conceito. Nietzsche escreve:

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e a ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado segundo o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. (JGB/BM, § 36)

A vontade de poder pensada por Nietzsche toma o corpo próprio como fio condutor, mas a utilização deste último como um modelo legítimo a partir do qual realizar a atividade especulativa é concedida exclusivamente sob a condição de que a ideia de corpo seja depurada de todas as conotações moralizantes que recebera ao longo dos séculos<sup>12</sup>. Interessante notar ainda que Nietzsche adota uma metáfora política para pensar o corpo, no qual

---

12 “Para que o corpo possa servir de fio condutor para a reflexão é necessário, portanto, restituir o homem à natureza e à história, tarefa que exige, por sua vez, a contribuição de todas as ciências empíricas. Nietzsche é explícito quanto a este ponto em uma célebre passagem do aforismo 230 de *Para além de bem e mal*”. Cf. LOPES, R. A. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”, p. 33.

operariam formações de domínio, relações de mando e obediência entre uma multiplicidade de impulsos que estariam continuamente interpretando e avaliando<sup>13</sup>. O conceito de vontade de poder, além disso, não seria nem reduzido à esfera psicológica, como se fosse uma mera manifestação dos impulsos expansivos do homem, nem a suposta essência do real. No caso da vontade de poder tratar-se-ia, antes, e toda a primeira parte do aforismo § 36 de *Além de bem e mal* mostra isso, de uma hipótese interpretativa, uma ficção reconhecida pelo seu caráter perspectivo, baseada na observação do comportamento humano e de outros animais, bem como no fenômeno da vida em geral, mas generalizável a outros domínios da natureza e da cultura segundo o princípio metodológico da “eco-

---

13 Cada impulso, ou melhor, cada configuração de impulsos, anseia por tornar-se mais forte e, da relação com outros impulsos, com outras configurações de impulsos ou forças, estabelece-se uma hierarquia determinada. De acordo com Frezzatti Jr., seriam as ideias de luta entre as partes constituintes do organismo, presentes na obra *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881), do anatomista e embriologista Wilhelm Roux, que teriam influenciado Nietzsche a pensar na atividade corpórea como uma relação de luta incessante entre as partes nas quais se estabelecem hierarquias de mando e obediência. Esta ideia está presente, por exemplo, na interpretação nietzschiana do conceito de vontade (Cf. *Além de bem e mal*, § 19), interpretado por ele como uma relação de mando e obediência entre afetos da qual resulta uma hierarquia que direciona o sentido, a vontade. De acordo ainda com Frezzatti Jr., a “formação do organismo, na teoria de Roux, é resultado direto da luta entre as partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos”. Além disso, escreve ele, a “luta entre as partes é um processo mecânico originado na assimilação de moléculas pelas células, o que assegura uma constituição totalmente aleatória das estruturas” Cf. FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”, p.455-456. Embora as partes estejam em luta e haja uma autonomia relativa entre elas, Roux submeteria esta autonomia a uma teleologia da conservação da totalidade do organismo. Nietzsche, por seu turno, representaria uma perspectiva inovadora na medida em que não submete as partes ao compromisso com a manutenção do todo, ou seja, a ênfase de Nietzsche na metáfora política permite-lhe contrapor-se a uma visão teleológica. Os impulsos estariam, a princípio, comprometidos unicamente com a sua própria intensificação e não com a do conjunto, de tal modo que a autonomia relativa das partes se transforma em uma hierarquia de mando e obediência não submetida ao princípio de conservação. O processo, por conseguinte, não teria trégua. Vários fragmentos póstumos servem como indicadores desta influência, bem como marcam a diferença de Nietzsche em relação à interpretação de Roux: “Meu modo de ver é que cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (-sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se (‘unificar’-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - assim eles conspiram, então, juntos, pelo poder. E o processo segue adiante...” (NF/FP 14 [186], primavera de 1888).

nomia de princípios” (JGB/BM, § 13). Opostamente ao que ocorreria no aforismo § 109 de *A gaia ciência*, portanto, no qual o filósofo critica visões antropomorfizadas do real, nega a existência de um impulso de conservação ou de qualquer outro impulso no mundo, nega a existência de lei, transgressão ou obediência, Nietzsche agora afirma não apenas que o “mundo visto de dentro” é vontade de poder, utilizando-se da analogia com a “experiência interna” da vontade, mas pensa a própria dinâmica da relação entre as forças atravessadas por essa vontade de poder em analogia com uma metáfora política de formações de domínio e incessante atividade interpretativa.

Dentre as razões que teriam levado Nietzsche a simpatizar com as teorias dinâmicas, como dissemos, estaria o fato de que elas parecem menos antropomorfizadas que as demais. O que teria levado Nietzsche, então, a complementar a teoria segundo a qual o mundo é entendido como uma relação de centros dinâmicos de força, uma imagem de mundo altamente desantropomorfizada, com a ideia de que “*toda* força atuante” poderia ser definida como “vontade de poder”?

No aforismo § 373 de *A gaia ciência* encontramos o que parece ser uma pista para a solução desse problema. Nele, Nietzsche faz uma crítica ao antropomorfismo na visão dos “cientistas naturais materialistas”, os quais acreditam “num mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor”, um “mundo verdade”, proveniente do “exercício de contador e ocupação doméstica de matemáticos” e que seria a “única interpretação justificável do mundo”; a crítica é ao mesmo tempo uma crítica à interpretação científica mecanicista, a qual “poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações de mundo”,

uma vez que “um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!*” (FW/GC, § 373). A interpretação mecanicista, pois, desconsidera o caráter plural e polissêmico do mundo, reduzindo-o a “uma firme *sistematização de átomos* igual para todos os seres [*Wesen*] e com movimentos necessários...” (NF/FP, 14 [186], primavera de 1888).

Ainda que alguns componentes da interpretação mecanicista sejam atravessados por certo nível de antropomorfismo (a concepção de átomo, por exemplo, mencionada no tópico anterior), a imagem de mundo que ela projeta é uma na qual o mundo é “desprovido de sentido”. O mesmo pode ser dito da imagem do mundo como uma relação de múltiplos centros dinâmicos de força: trata-se de uma imagem até certo ponto alienígena, na qual o mundo permanece igualmente desprovido de sentido e indiferente aos nossos antropomorfismos morais e estéticos, para fazer uso da terminologia de *A gaia ciência*.

Essa pista leva George Stack<sup>14</sup>, por exemplo, a interpretar a vontade de poder como uma espécie de fábula ou poesia conceitual [*Begriffsdichtung*] que visa preencher a visão de mundo desantropomorfizada que Nietzsche encontra nas teorias científicas correntes, uma fábula tal que produz uma imagem de mundo, da vida e da existência que nos convida à coragem diante de um niilismo objetivo e da falta de propósito do cosmos. No último capítulo de sua obra *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, intitulado “*The Cosmic Will to Power as a Fable*”, ele defende que Nietzsche teria absorvido de Paul Deussen, de seus livros sobre a filosofia indiana, a distinção esotérico-exotérico e a teria aplicado ao que Heidegger e outros intérpretes equivocadamente chamam de sua metafísica

---

14 STACK, George. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*. New York: University of Rochester Press, 2005.

da vontade de poder<sup>15</sup>. A hipótese que Nietzsche projeta em todos os entes, no entanto, por meio de uma analogia, seria apenas um mito cujo objetivo era servir de base para uma nova cultura, uma vez que o mito teria sido considerado pelo filósofo como essencial para sua promoção. A “cosmologia metafísica” de Nietzsche seria apenas uma fábula imaginativa, metafórica, poética e exotérica, um amálgama de filosofia, ciência e arte<sup>16</sup>. As metáforas empregadas por Nietzsche, por outro lado, de certo modo já revelariam seu significado esotérico, isto é, de que nós não podemos conhecer a natureza última da realidade ou explicá-la com qualquer grau de certeza<sup>17</sup>. Stack reconhece o caráter experimental e hipotético da ideia de vontade de poder e mesmo seu “valor heurístico”<sup>18</sup> enquanto construção imaginativa, o que sinaliza a possibilidade de pensá-la também como solução para problemas de ordem epistemológica ou de conhecimento, mas toda sua ênfase recai na ideia da vontade de poder como uma fábula conceitual de visada edificante<sup>19</sup>.

15 Cf. STACK, George. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, p. 185-186.

16 Cf. STACK, George. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, pp. 187-188.

17 Stack atribui a Nietzsche uma posição agnóstica, de tal modo que nossos empreendimentos cognitivos estariam sempre aquém daquilo que objetivam em seu impulso inicial de conhecer a realidade. A perspectiva de Stack faz jus aos esforços de Nietzsche em manter a honestidade intelectual – contra o materialismo dogmático que se alça a visão de mundo – e tem a vantagem de oferecer uma resposta ao problema do niilismo – a partir do ponto de vista do ideal [*Standpunkt des Ideals*] – que estaria na contraparte prática da filosofia de Nietzsche e que é um aspecto fundamental de seu pensamento. O problema nessa visão de Stack me parece estar no fato de que, a despeito do seu esforço em mostrar que Nietzsche rejeita a metafísica seja como dualismo ou idealismo transcendental, só a aceitando como “poesia conceitual”, ela parece manter um tipo de dualismo que Nietzsche procurou evitar a todo custo, entre a natureza como ela realmente é e a natureza tal como nós a percebemos através dos órgãos dos sentidos ou dos instrumentos científicos de observação mais refinados. Além disso, a interpretação de Stack parece vincular mesmo o Nietzsche maduro a uma posição da qual ele foi defensor na juventude, mas que teria abandonado já a partir do período intermediário, a tese do idealismo prático.

18 Cf. STACK, George. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, p. 193.

19 “Nietzsche speculated about the dematerialized ‘forces’ presumed to act through living systems in order to overcome metaphorically the then scientific agnosticism about the ultimate basis of the ‘becoming’ of actuality, to undermine mechanistic materialism, and to emphasize the *spiritual* dimension of actuality.” STACK, George. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*, p. 194.

Tudo leva a crer, portanto, que ao criticar a interpretação mecanicista, não por ela pretender ser a “única interpretação justificável do mundo” ou pelo fato de os cientistas ingenuamente acreditarem num “mundo que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor”, mas porque ela leva a compreender o mundo como “essencialmente *desprovido de sentido*” (FW/GC, § 373), e na medida em que essa ausência de sentido pode ser dita também da interpretação do mundo como centros dinâmicos de força, Nietzsche estaria perseguindo sim uma interpretação de mundo desantropomorfizada, mas isso esbarraria em um limite imposto pelas preocupações da parte prática de sua filosofia, no problema axiológico gerado pela imagem científica de mundo, esbarraria, enfim, no problema do niilismo.

Sem querer obviamente resolver esse problema no espaço de um artigo, outra solução consistiria em buscar em questões de natureza epistemológica uma resposta para o impulso antropomorfizante de Nietzsche no aforismo § 36 de *Além de bem e mal*. Isso não significa, obviamente, negar que o problema da “ausência de sentido” gerado pelas descrições “frias” das ciências tenha gerado em Nietzsche o desejo de uma resposta para o âmbito dos valores, ou mesmo que ele tenha tentado fazer isso pela via da fabulação conceitual (um forte candidato aqui seria, obviamente, a ideia do *eterno retorno do mesmo*), mas a ênfase excessiva na vontade de poder como uma ficção que responde a exigências da contraparte prática de sua filosofia perde de vista a ambição descritiva que Nietzsche parece reservar ao conceito ou mesmo a tentativa de responder, por meio dele, a problemas filosóficos herdados da tradição<sup>20</sup>.

20 Essa é uma posição adotada, por exemplo, pelo professor André Itaparica em sua bela tese de doutoramento, intitulada *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, citada anteriormente. Se Nietzsche possui uma compreensão instrumentalista/ficcionalista das teorias e conceitos empregados pelas ciências, como interpreta Stack, e não é ingênuo quanto ao estatuto ficcional de seus próprios conceitos, não há motivo para essa ênfase na vontade de poder como uma resposta

Ao “definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*”, Nietzsche estaria concebendo-a como pontos de força dotados de um querer interno, na expectativa de que essa associação com a visão menos antropomorfizada da natureza enquanto pontos não extensos de força formulada por Boscovich pudesse contrabalançar o vocabulário altamente intencionalista e antropomórfico que a vontade de poder veicula<sup>21</sup>. A pergunta pela razão que leva Nietzsche a antropomorfizar a visão científica dos centros de força reverte-se na compreensão de que a teoria dos centros de força mitiga o caráter sem dúvida antropomorfizante da vontade de poder. Além da vantagem de se reconhecer como interpretação e de produzir efeitos potencializadores, na medida em que não mais submete o homem a uma interpretação de mundo que leva à resignação contemplativa e à conformidade, mas que intensifica a sua capacidade criativa e interpretativa, a introdução do conceito procuraria, do ponto de vista teórico, dar conta da multiplicidade do real, do caráter processual do mundo do “devir”, superar a visão dualista natureza/cultura, além de ambicionar dar conta também de problemas mais pontuais, como o problema da ação à distância, reinterpretada a partir do modelo do mando e obediência. Tudo isso, sem dúvida, na forma de um ousado experimento de pensamento.

---

apenas a problemas de natureza prática, como se a tentativa de empregá-la no intuito de resolver problemas de ordem teórica - é o caso do problema entre realismo e idealismo (objeto da tese do professor Itaparica), análise fiscalista e subjetivista que percorre a modernidade - fosse imediatamente transformá-la em um conceito metafísico. Cf. a Introdução da referida Tese.

21 “A saída de Nietzsche é provocar uma espécie de curto-circuito entre esses dois aspectos, para que seus pontos negativos sejam contrabalançados. Identificando força e vontade de potência, a vontade perde seu caráter antropomórfico, pois, com essa extensão ao inorgânico, a vontade humana é vista como apenas uma analogia tardia de fenômenos físicos. A força, por sua vez, compreendida como expressão de um querer interno, não fica encerrada em um formalismo matemático, pois em todo orgânico se experimenta a atividade efetiva dessa força (nos afetos, nos apetites)” Cf. ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*, p. 165.

Por fim, seguindo mais uma vez a sugestão de Stack<sup>22</sup>, poderíamos resumir o padrão do pensamento nietzschiano no que concerne ao tema nos seguintes termos: 1) Nietzsche procura mostrar o caráter antropomórfico dos nossos constructos teóricos, seja na vida cotidiana, na filosofia ou na ciência; 2) o que tem como consequência o fato de que nenhuma teoria nos dá acesso ao mundo tal como ele é na radicalidade do seu caráter processual; 3) o caráter antropomórfico é inelutável; 4) após mostrar o caráter antropomórfico, humano e “estetizante” de todos os nossos empreendimentos, Nietzsche encampa uma interpretação antropomorfizada da realidade, mas destituída de conotação moral; 5) com uma diferença: Nietzsche põe as cartas na mesa e reconhece o caráter antropomórfico de sua própria interpretação.

Apesar do caráter antropomórfico de que se revestem alguns dos conceitos mais fundamentais do vocabulário nietzschiano, é preciso reconhecer que alguns parecem estar livres não apenas da conotação moral ou dos resquícios metafísicos que Nietzsche tanto censura em algumas formas de interpretação dos fenômenos, mas também de todo e qualquer antropomorfismo. Uma dessas noções, talvez a mais fundamental entre elas, é a própria ideia de devir, esse fluxo-processo incessante e silencioso.

## REFERÊNCIAS

BORNEDAL, Peter. “A Silent World: Nietzsche’s Radical Realism: World, Sensation, Language” *In: The surface and the abyss: Nietzsche as philosopher of mind and knowledge*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2010, pp. 97-152.

---

22

Cf. STACK, George J. *Lange and Nietzsche*, p. 241.

COX, Christoph. *Nietzsche: naturalism and interpretation*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.

D’TORIO, P. “La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir”. In: *Nietzsche-Studien*, 22, 1993.

FREZZATTI Jr. Wilson Antonio. “Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX”. *Scientiae Studia*, Vol. 1, No. 4, 2003, pp. 435-461.

GREEN, M. S. *Nietzsche and the transcendental tradition*. Illinois: University of Illinois Press, 2002.

HAN-PILE, B. “Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche”. Trad. André Luís Mota Itaparica. In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 29, GEN, 2011, pp. 63-220.

HELMHOLTZ, H. *Popular lectures on scientific subjects*. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co., 1904.

HUSSAIN, Nadeem J. Z. “Nietzsche’s positivism”. *European Journal of Philosophy*, 2004, 12, pp. 326–368.

ITAPARICA, André. *Nietzsche e a tradição filosófica: Para além de idealismo e realismo*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, Brasil, 2003.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LANGE, F. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Frankfurt am Main 1974. (Disponível em: <http://www.zeno.org/nid/20009203842>).

LOPES, R. A. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, pp. 309-352, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado, Belo Horizonte, UFMG, Brasil, 2008.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. 2ª. ed. São Paulo: Anna Blume, 1997.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal (JGB/BM)*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Aurora (M/A)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência (FW/GC)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano (MAI/HHI)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças (VM/OS) / O Andarilho e sua sombra (WS/AS)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral” (WL/VM). In: *Obras Incompletas*. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

RICARDDI, M. “Nietzsche’s critique of Kant’s thing in itself”. *Nietzsche-Studien* 39, 2010, pp. 333-51.

STACK, George J. *Lange and Nietzsche*. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1983.

\_\_\_\_\_. “Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge”.  
*In: Nietzsche and Modern German Thought*. Ed. Keith Ansell-Pearson.  
London and New York: Routledge, 1991. pp. 30-58.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche's anthropic circle: man, science, myth*. New York: Uni-  
versity of Rochester Press, 2005.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas,  
práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Tra-  
dução de Johannes Kretschmer. Chapecó: Editora Argos, 2011.

# SCHOPENHAUER E A ÉTICA AMBIENTAL

Leandro Chevitarese \*

O presente artigo pretende discutir os fundamentos filosóficos da Ética Ambiental e apresentar a possível contribuição de Schopenhauer para a temática em questão. Para tanto, primeiramente será necessário reconstruir, ainda que de modo breve, a problemática ambiental e os tradicionais referenciais éticos de abordagem do tema. Em seguida, a partir da recuperação dos principais elementos da fundamentação ética desenvolvida na metafísica imanente de Schopenhauer, será possível considerar sua participação na atual discussão ambiental. O principal objetivo do presente texto é formular uma hipótese de pesquisa para “Ética Ambiental” em Schopenhauer e, ao mesmo tempo, indicar suas principais dificuldades. Previamente, pode-se afirmar que o filósofo não desenvolve propriamente uma “Ética Ambiental”. Todavia, seu argumento ético baseia-se em um referencial que se desloca da tradicional fundamentação moderna da ética e, por isso mesmo, pode contribuir para uma reflexão sobre a problemática ambiental em questão na atualidade. Vejamos então, primeiramente, o projeto moderno de racionalidade e desenvolvimento, bem como sua crise, para posicionar, em seguida, Schopenhauer no contexto da temática em pauta.

---

\* Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor Adjunto de Filosofia do Departamento de Educação e Sociedade, Instituto Multidisciplinar, UFRRJ.

## BREVE RECONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA AMBIENTAL

O “projeto da modernidade”<sup>1</sup> depositou na ciência a expectativa de revelação de verdades e leis fundamentais: a explicação científica poderia simplificar e nortear a vida humana. A aplicação irrestrita da racionalidade na organização social prometia a segurança de uma sociedade estável, democrática, igualitária (incluindo o fim de estados teocráticos, de perseguições sociais produzidas pela superstição, de abusos de poder por parte dos governantes etc.). A possibilidade de domínio científico representava o aceno de uma ambicionada segurança, que afastaria os infortúnios ligados à imprevisibilidade do mundo natural (desde condições climáticas a doenças), garantindo também a transformação dos recursos naturais em prol do progresso e do desenvolvimento. Neste contexto, *a natureza deveria submeter-se ao poder da Razão humana.*

Pode-se dizer que a ciência moderna, por meio da pretensão de formulação de “leis universais e invariáveis”, que visavam explicar e controlar o mundo natural, contribuiu para alterar profundamente a visão “mágica” que o homem tinha do mundo natural. A natureza perdeu sua complexidade, sua magia, seu encanto. Os fenômenos naturais, e também sociais, poderiam ser compreendidos, classificados, aumentando progressivamente o grau de previsibilidade em relação a eles. Do ponto de vista cultural, na clássica análise de Weber, este processo de “intelectualização” equivale a um “desencantamento do mundo”:

---

1 Sigo aqui os principais elementos da análise habermasiana sobre a Modernidade, particularmente sua leitura de Weber. Cf., p. ex., HABERMAS, J: “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, O. & ARANTES, P.: *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

A intelectualização e a racionalização crescentes não equivalem, portanto, a um conhecimento geral crescente acerca das condições em que vivemos. Significam, antes, que sabemos ou acreditamos que, a qualquer instante, poderíamos, bastando que o quiséssemos, provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida; em uma palavra, que podemos dominar tudo, por meio da previsão. Equivale isso a despojar de magia o mundo. Para nós não mais se trata, como para o selvagem que acredita na existência daqueles poderes, de apelar a meios mágicos para dominar os espíritos ou exorcizá-los, mas de recorrer à técnica e à previsão. Tal é a significação essencial da intelectualização.<sup>2</sup>

A expectativa de que “poderíamos dominar tudo por meio da previsão” estava intrinsecamente ligada à noção do progresso linear. Em outras palavras, a concepção era que, mantendo-se os esforços para o avanço da racionalidade científica, “seria apenas uma questão de tempo” para que os resultados fossem atingidos. A história era compreendida como tendo uma direção, um sentido, um propósito.

Resumidamente<sup>3</sup>, pode-se dizer que o paradigma moderno se estrutura condicionado a uma irrestrita valorização da Razão e de seu caráter universalista, e intimamente associado a um determinado “modo de pensar”, ligado a noções como: progresso,

2 WEBER, M. *Ciência e política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968, pp. 30-31.

3 Sigo aqui as conclusões de duas pesquisas já desenvolvidas: CHEVITARESE, L. “*As Razões da Pós-modernidade*”. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 2000; e CHEVITARESE, L. *Agenda 21: Ética Ambiental Pós-moderna?*. Dissertação de Mestrado, Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, EICOS/UFRJ, Brasil, 2003.

emancipação, linearidade histórica, ciência reveladora de verdades essenciais, controle e previsibilidade científica, especialização do conhecimento em disciplinas, domínio da natureza, prosperidade econômica, crescimento industrial etc.

A concepção de desenvolvimento na modernidade se orienta, portanto, por este “modo de pensar”, baseado em uma visão de natureza muito específica, como observa Cavalcanti:

Na visão desenvolvimentista tradicional, a natureza se percebe como uma cornucópia fornecedora inexaurível de recursos e, ao mesmo tempo, como um esgoto de infinita capacidade de absorção de dejetos.<sup>4</sup>

A natureza é simultaneamente “depósito de recursos” para o progresso e receptadora incansável do refugio desse mesmo progresso. Dominar a natureza significa controlar e explorar ao máximo essa fonte de recursos e depósito de “produtos” indesejáveis.

Todavia, isto não significa que durante a modernidade não havia preocupação com a preservação ou conservação da natureza. Diferentemente do que se costuma supor, juntamente com os primeiros sintomas da degradação ambiental, surgiram discursos de alerta para os “perigos” da destruição da natureza<sup>5</sup>. E o mesmo

---

4 CAVALCANTI, C. “Breve introdução à economia da sustentabilidade”. In: CAVALCANTI, C. (Org). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998, p. 19.

5 Pesquisas têm mostrado que a tematização de questões ecológicas não deve ser compreendida como uma resposta tardia ao mundo moderno. Analisando o caso britânico e partindo das conferências de George M. Trevelyan, Keith Thomas [THOMAS, K. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988] investigou as mudanças na “atitude do homem diante da natureza” no contexto da modernidade. Ilustrativamente, pode-se destacar que “a derrubada ilegal de árvores sofria penalidades já no começo do século XVII; e os antigos costumes senhoriais e regulamentos de aldeia revelam que o acesso à lenha, aos bosques e ao subsolo muitas vezes era cuidadosamente racionado” (p. 236). Além disso, “a obrigação de plantar árvores estava inscrita em muitos contratos e regulamentos senhoriais quinhentistas. (...) Os motivos desta atividade eram predominantemente econômicos” (p.238). Outro

tipo de preocupação pode-se também observar no contexto histórico brasileiro, como bem observou Pádua<sup>6</sup>. Pode-se dizer que a perspectiva de conservação da natureza esteve presente ao longo da modernidade (significativamente mais visível a partir da segunda metade do século XVIII). Tal preocupação quanto à destruição ambiental segue, em geral, ou (1) a tendência romântica<sup>7</sup> de preservação do cenário selvagem como fonte de benefícios espirituais e estéticos à vida humana, ou (2) o discurso político da necessidade

---

fator decisivo para a preservação ambiental, segundo Thomas, era a “sensação de que as árvores são intrinsecamente belas” (p.266), bem como o simbolismo a elas associado. Esse último aspecto, de tendência romântica, relaciona-se com a perspectiva de que a preservação da “vida selvagem” alimenta o conforto espiritual e a felicidade do homem.

6 Analisando o contexto histórico brasileiro, Pádua [PÁDUA, J.A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002] demonstrou que a reflexão sobre os problemas ambientais “é um fruto desse mesmo mundo, uma resultante interna das suas dinâmicas históricas planetárias, uma herdeira de suas revoluções científicas” (p.30). Os resultados de sua pesquisa pioneira apontaram para a importância, no caso brasileiro, da herança iluminista e do racionalismo crítico na construção do pensamento ambientalista. O discurso dos pensadores brasileiros, no período por ele pesquisado (1786-1888), apresentava como denominador comum o caráter “político, cientificista, antropocêntrico e economicamente progressista” (p. 13) A natureza “deveria” ser preservada como forma de garantir a continuidade do processo de industrialização e do progresso econômico em curso.

7 Segundo Diegues, tal tendência romântica é o fundamento do *preservacionismo* que se pode observar na concepção de “áreas naturais protegidas”, caracterizada pelo autor como o *mito moderno da natureza intocada*. “A concepção dessas áreas protegidas provém do século passado, tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a ‘vida selvagem’ (*wilderness*) ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial destruidora da natureza. A ideia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada, domesticada pelo homem, poderiam existir pedaços do ‘mundo natural’ em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana” [DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. SP: NUPAUB – USP, 1994, p. 11]. Por tal concepção, proteger a natureza significa mantê-la em seu estado puro e selvagem, o que corresponde a afastá-la do homem, mais especificamente, afastar a natureza dos “males” da cultura moderna. Pela criação de paraísos intocáveis, o homem poderia admirar e vivenciar esteticamente a natureza em seu estado originário. Esses paraísos seriam uma forma de contato com a pureza e simplicidade sonhadas nostalgicamente pelo homem moderno, sobrecarregado e engolido pelas exigências de suas próprias criações técnico-culturais. O encontro paradisíaco com a vida selvagem resgataria ao homem sua própria origem mais pura, aliviando-o do estresse e da angústia da vida urbana. Tal concepção romântica deu origem aos primeiros “parques” americanos, como o famoso Parque de Yellowstone. Esta caracterização aponta para um mito sobre a natureza que tem influenciado as políticas ambientais no mundo ocidental, uma construção ideológica que alimenta a suposição de que ecossistemas naturais não devem ser habitados para que se possa garantir sua integridade biológica.

de manutenção da fonte de recursos, imprescindível à continuidade e otimização do progresso econômico e científico – sinônimos de desenvolvimento. Deste modo, se for possível falar de uma “ética ambiental moderna”, esses seriam seus dois principais eixos de fundamentação.

Segundo Gutberlet, apesar dos enormes esforços que vêm sendo realizados nas últimas décadas, o paradigma moderno é ainda o modelo de desenvolvimento predominante:

O modelo de Desenvolvimento predominante tem como inspiração filosófica o pensamento cartesiano, que estruturou a ciência moderna com o paradigma da racionalidade e da objetividade analítica. Em termos práticos, esse pressuposto traduziu-se no caráter mecanicista e acumulativo do sistema econômico, que coloca o crescimento de bens como base do conceito de Desenvolvimento. O enfoque do modelo industrial de Desenvolvimento, sobre o qual se estabeleceu a sociedade moderna, tem como pressuposto básico a ideia de “progresso”. Este modelo clássico tem como fundamentos a crença no conhecimento técnico-científico e o domínio da natureza, grande provedora material do crescimento econômico.<sup>8</sup>

Isto pode ser muito bem observado no insistente recurso a indicadores econômicos, como o produto nacional bruto ou a renda per capita, para avaliar o “desenvolvimento” de uma nação. Tal concepção se justifica na valorização irrestrita dos avanços técnico-industriais, negligenciando fatores como a distribuição de renda,

---

8 GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. São Paulo: Korad-Adenauer-Stiftung. Pesquisas n° 14, 1998, p. 06.

a justiça social ou a qualidade ambiental. Mas indicadores meramente econômicos não podem deixar de ocultar a problemática derivada das disparidades socioculturais.

Atualmente, tornou-se bastante difundido o conceito de “Desenvolvimento Sustentável”<sup>9</sup>: uma tentativa de repensar os rumos da modernidade, bem de sua concepção de “natureza” e “desenvolvimento”.<sup>10</sup> A genealogia desse conceito remete ao ano de 1972, quando um grupo de pesquisadores (Clube de Roma) publicou o estudo *Os limites do crescimento* (*The Limits of Growth*), que “previa terríveis conseqüências para a qualidade de vida e mesmo para a segurança do planeta caso neste se continuasse a combinar crescimento geométrico da população com destruição acelerada de recursos naturais”.<sup>11</sup> A principal dificuldade encontrada na proposta formulada pelo Clube de Roma foi a defesa da retração do crescimento – o que implicava um entrave para o desenvolvimento dos países periféricos. No mesmo ano, acontecia a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que ficou conhecida como Conferência de Estocolmo, da qual resultou a criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA). Além disso, a Conferência de Estocolmo produziu um “Plano de Ação para a Política Ambiental”, criou um “Fundo Ambiental”, que receberia contribuições voluntárias dos Estados

9 Não se pretende aqui discutir a problemática implícita a tal conceito. Para uma consideração mais atenta às dificuldades articuladas por tal noção de “desenvolvimento sustentável”, ver DIEGUES, A. C. “Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. In: *São Paulo em perspectiva*, 6 (1-2): 22-29, janeiro/junho 1992.

10 Para uma consideração mais cuidadosa da concepção de “natureza” e do modelo de “desenvolvimento” próprios à modernidade, bem de sua desconstrução no cenário contemporâneo, ver CHEVITARESE, L.: *Agenda 21: Ética ambiental pós-moderna?* Dissertação de Mestrado, Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, EICOS/UFRJ, Brasil, 2003.

11 VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de desenvolvimento sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (orgs.). *Meio ambiente, cultura e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Sette Letras: Historia y Vida, 2002, p. 41.

participantes, e também publicou a “Declaração Sobre o Ambiente Humano”, que se tornou famosa pelo nome de “Declaração de Estocolmo”, influenciando discussões posteriores, a partir de seus 23 princípios para orientação da humanidade.

Segundo Brüseke<sup>12</sup>, que procura fazer um resgate dos estágios da discussão em torno da noção de “desenvolvimento sustentável”, os acontecimentos de 1972 são produto de debates sobre os riscos da degradação do meio ambiente, que vinham se desenrolando desde o início da década de 60, e que ganharam maior densidade no início da década de 70.<sup>13</sup>

A Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1983, criou a Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, presidida pela norueguesa Gro Brundtland, que teve como tarefa elaborar “Uma agenda global para mudança”. Dentre seus objetivos estavam a análise dos principais problemas referentes a desenvolvimento e conservação ambiental; a construção de propostas para enfrentá-los; a formulação de perspectivas de cooperação internacional diante dos desafios encontrados; a articulação de um maior engajamento de indivíduos, organizações populares, Estados, bem

---

12 BRÜSEKE, F.J. “O problema do desenvolvimento sustentável”. In: CAVALCANTI, C. (org.). *op. cit.*, 1998, p. 29.

13 A França foi o primeiro país a aprovar um “Programa de ação para o meio ambiente”, em 10 de junho de 1970. Já em fevereiro do mesmo ano, o Presidente francês Georges Pompidou, em visita aos EUA, declara: “É necessário criar e expandir uma espécie de moral ambiental que se imponha ao Estado, às coletividades, aos indivíduos, o respeito a algumas regras fundamentais sem as quais o mundo se tornaria irrespirável”. [PRIEUR, M. *Droit de l'Environnement*. Paris: Précis Dalloz, 1991, p. 26; *apud* VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de Desenvolvimento Sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *op. cit.*, 2002, p. 42.] Na sequência, após a Conferência de Estocolmo em 72, seguiram-se a proposta de “Ecodesenvolvimento”, associada a Maurice Strong e Ignacy Sachs, em 1973; a Declaração de Cocoyok, resultado de uma reunião da Conferência das Nações Unidas sobre Comércio-Desenvolvimento e do Programa de Meio Ambiente das Nações Unidas, em 1974; o Relatório Dag-Hammarskjöld, que aprofundou as conclusões da Declaração de Cocoyok, em 1975.

como da iniciativa privada etc. Uma das concepções **ainda hoje**<sup>14</sup> mais utilizadas sobre “*Desenvolvimento Sustentável*” é a que ficou consagrada no relatório final dessa Comissão, conhecido como Relatório Brundtland, que foi publicado pela Oxford University Press, com o título de *Our common future*, em 1987. Nesse documento, o “**Desenvolvimento Sustentável**” é definido como o desenvolvimento “**que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade das gerações futuras de atenderem às suas próprias necessidades**”.<sup>15</sup>

O documento procura destacar também a importância da *responsabilidade ética*, não somente em relação às futuras gerações, como também em relação à sociedade contemporânea, buscando listar uma série de medidas a serem implementadas em nível global. Esse mesmo relatório procura traçar uma interligação complexa entre problemas econômicos, sociais e ecológicos da sociedade mundial, vinculados ao emprego da tecnologia e a questões políticas. Nesse contexto, a “*natureza*” não é mais concebida como mero “depósito de recursos” para o progresso, mas, sim, como parte

---

14 Em 1989, a Assembleia Geral da ONU convocou a *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento Humano*, programando sua realização para junho de 1992, no Rio de Janeiro. A temática prevista para a Conferência envolvia um amplo leque de questões, desde a proteção da atmosfera, até a erradicação da pobreza. O conceito de “Desenvolvimento Sustentável” foi reafirmado e tornou-se elemento norteador da CNUMAD, que ficou mais conhecida como Conferência do Rio ou, simplesmente, ECO-92. Essa Conferência produziu a Convenção de Mudanças Climáticas e a Convenção da Diversidade Biológica, a Declaração sobre as Florestas e a Declaração do Rio, além de apresentar à comunidade internacional o mais completo documento de planejamento para o desenvolvimento sustentável já produzido: a *Agenda 21 Global* [Cf. CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21* – 3a. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001]. Seguiram-se as Conferências da ONU denominadas *Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável*, conhecida como “Rio + 10” – realizada em Johannesburgo, África do Sul, 2002; e a recente *Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável* (CNUDS), conhecida como “Rio + 20” – realizada no Rio de Janeiro. Nestas Conferências da ONU discutiu-se o cumprimento das metas traçadas na Agenda de 1992 e as perspectivas de realização da “Sustentabilidade” no século em que vivemos.

15 COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991, p. 09, meus grifos.

integrante de um conjunto de graves problemas, cujas soluções não podem prescindir de uma abordagem integrada das dimensões ambiental, social e econômica.

Tal fundamentação teórica remete a obra de Hans Jonas que, em 1979, publicou “*O Princípio de Responsabilidade*”. Pioneiro nesta discussão filosófica ambiental, Jonas desenvolve um argumento atualmente muito conhecido: “é necessário preocupar-se com as futuras gerações”. Recuperando a deontologia kantiana – e modificando-a a seu modo – Jonas elabora um “novo imperativo categórico”, que seria mais adequado à civilização tecnológica em que vivemos, “um imperativo adequado ao novo tipo de agir humano e voltado para o novo tipo de sujeito atuante”:

Aja de modo a que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a Terra”; ou expresso negativamente: “Aja de modo que os efeitos de tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não ponha em perigo as condições necessárias para a conservação indefinida da humanidade sobre a Terra; ou em uso novamente positivo: “Inclua na tua escolha presente a futura integridade homem como um dos objetos do teu querer.”<sup>16</sup>

Segundo Jonas, o primeiro dever de sua proposta de uma “Ética do Futuro” é *Visualizar os efeitos a longo prazo*, ou seja, buscar intencionalmente a caracterização das possíveis – e piores – consequências de nossas ações para as futuras gerações no planeta em que habitamos. Em segundo lugar, deve-se *Mobilizar o sentimento*

---

16 JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006, pp. 47-48.

*adequado à representação*, compreendendo o esforço pela sensibilização acerca do possível destino da humanidade, ou seja, “a disposição para se deixar afetar pela salvação ou desgraça (ainda que só imaginada) das gerações vindouras”.<sup>17</sup> Tais “deveres” articulam-se ao emprego de uma “heurística do medo”. Trata-se da necessidade de utilizar a ciência – e suas previsões acerca do futuro planetário – como orientação de nossas ações, com base no sentimento de medo acerca das possíveis catástrofes a surgir. Segundo Jonas, “precisamos da ameaça à imagem humana – e de tipos de ameaça bem determinados – para, com o pavor gerado, afirmarmos uma imagem humana autêntica”.<sup>18</sup> A mobilização do sentimento de medo se tornaria uma ferramenta importante para reconfigurar o horizonte de nossas ações. Não importa que tais projeções sejam apenas hipotéticas, pois apenas a sua possibilidade nos exigiria uma responsabilidade fundamental:

No que se refere à dedução ética a partir de direitos e deveres, ela poderia ser anunciada assim: já que de qualquer modo haverá futuramente homens, essa sua existência, que terá sido independente de sua vontade, lhes dará o direito de nos acusar, seus antecessores, de sermos a causa de sua infelicidade, caso estivermos arruinando o mundo ou a constituição humana com uma ação descuidada ou imprudente?<sup>19</sup>

Em sua formulação, visivelmente consequencialista, o “novo imperativo” de Jonas ressalta a importância de uma atitude ética em relação ao meio ambiente tendo em vista os possíveis – e

---

17 *Idem*, p. 72.

18 *Ibidem*, p. 70.

19 *Ibidem*, p. 91.

catastróficos – resultados de nossas ações, a médio e longo prazo, para o futuro da humanidade. Todavia, parece evidente que tal proposta acaba por conceber a natureza como “meio” para tal “fim”. Em outras palavras, apesar da Ética Ambiental de Jonas enfatizar a radical Responsabilidade de todos com o Meio Ambiente, tal princípio se edifica em função das gerações vindouras, mantendo-se, portanto, profundamente *humanista*. O cuidado com a Natureza é um *meio*, um *instrumento*, para tal objetivo. Deste modo, pode-se concluir que *não há valor intrínseco à Natureza*, mas *apenas valor instrumental* para garantia da sobrevivência e qualidade de vida das futuras gerações.

Pode-se então interrogar, filosoficamente: seria possível estabelecer uma fundamentação ética que evitasse a perspectiva desenvolvimentista e consequencialista, como parece evidente na formulação de Hans Jonas, e que se pode também verificar no discurso corrente sobre o “Desenvolvimento Sustentável”?

Um conhecido caminho seria a crítica elaborada à modernidade, já em seu berço, pela tradição romântica. Nesta perspectiva haveria um valor intrínseco à natureza por seu potencial estético e espiritual. Não pretendo aqui desenvolver esta alternativa, embora seja também uma interessante perspectiva de investigação.<sup>20</sup>

A questão então poderia ser assim formulada: excluindo a “solução romântica”, *como construir uma ética que se fundamente reconhecendo valor à própria natureza*, ou seja, tomando-a como “fim em si”

---

20 Boa parte da literatura dos chamados “filósofos românticos” legitima a necessidade de preservação ambiental, e tal concepção gerou consequências práticas como a criação de “parques ambientais” (ver nota 8). Pode-se dizer que o desenvolvimento de uma “alternativa romântica” para a abordagem do problema ambiental talvez seja plausível inclusive na obra de Schopenhauer, por meio de sua Estética, embora isto ainda precise ser demonstrado (e vejo particularmente algumas dificuldades nesta perspectiva de leitura do autor). Suponho que o presente artigo, pioneiro nesta discussão, pelo menos no Brasil, obtenha uma resposta nesta direção “romântica” elaborada por meu amigo Jair Barboza, a quem agradeço por nossas conversas – e discordâncias – sobre o tema.

e não como “meio”? Parece-me que a filosofia de Schopenhauer pode oferecer uma pista interessante para o desenvolvimento desta questão. Enfim, vejamos.

## A POSIÇÃO DE SCHOPENHAUER

Para Schopenhauer, a tarefa da filosofia é decifrar (*entziffern*) o enigma do mundo, descobrir a verdade e apresentá-la conceitualmente. Já no prefácio à primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, o filósofo anuncia: “o que aqui se propõe ao leitor é um pensamento único (*ein einziger Gedanke*)”. Como se sabe, o ponto de partida de Schopenhauer é a filosofia kantiana, particularmente a distinção entre fenômeno (o que se pode conhecer por meio da racionalidade) e o númeno (o que há em si, a essência das coisas), que na sua filosofia correspondem, respectivamente, à representação e à vontade. A essência do mundo se revela como “vontade” a partir de uma experiência do corpo, ou seja, não por meio do que pensamos, mas através de vivência interna. A partir disto, o filósofo constrói uma *metafísica imanente*, uma decifração do enigma do mundo, propondo a compreensão de que tudo que há como uma manifestação da vontade de vida.

De fato, a grande contribuição de Schopenhauer para “continuar o caminho trilhado por Kant” começa a surgir, efetivamente, no Livro II de *O mundo como vontade e como representação*, que se propõe a considerar aquilo que não é representação. Nesse livro, o mundo é tomado como (*als*) vontade. O corpo é o ponto de entrelaçamento entre o mundo como representação e como vontade. Esse caráter singular, próprio ao corpo, deve-se ao fato de que somente ele pode ser tomado pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: como representação fenomênica – do mesmo modo que quaisquer outros objetos – e como vontade.

Dessa última maneira, o corpo surge como um princípio imediatamente conhecido pelos indivíduos: “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo”<sup>21</sup>. Vontade e corpo *são* a mesma coisa tomada de modos diferentes: no primeiro caso, por uma experiência imediata, no segundo, mediatamente, por meio das condições de representação do fenômeno. Se o mundo pode ser “tomado como” representação, também pode ser “tomado como” vontade.

Para além da representação empírica, só há vontade, tomada então como a coisa-em-si. A vontade constitui, portanto, o “outro lado do mundo”. No desenvolvimento de sua argumentação, Schopenhauer procura ampliar essa investigação, decifrando os “diferentes graus de objetivação da vontade”, estendendo-a a todos os corpos dos quais temos representações, por meio de um procedimento analógico. Isto significa reconhecer a *vontade* nos reinos mineral, vegetal, animal e humano, tomando-os como diferentes formas de manifestação da mesma essência do mundo. Por esta perspectiva, podemos afirmar que todos os corpos “são” vontade, tudo que há tem a mesma essência, apenas apresenta-se fenomenicamente de modo variado.

Conceber a vontade como essência de todas as coisas implica na construção de uma visão de mundo em que o sofrimento é condição existencial. Schopenhauer afirma que a vontade, em todas as suas formas de manifestação, é ausente de qualquer finalidade última, “o esforço é sua única essência”<sup>22</sup>. Tal esforço não cessa quando se atinge um determinado alvo. Incapaz de uma satisfação última, a vontade se desdobra em outras direções, retardando-se

---

21 SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005, § 18, p. 157. Obra original e outras de traduções listadas na bibliografia.

22 *Idem*, § 56, p. 398

apenas diante dos empecilhos que encontra – o que se converte em sofrimento.

Há muito reconhecemos este esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda a coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE e aqui se manifesta de maneira distinta na luz da plena consciência. Nomeamos SOFRIMENTO sua travação por um obstáculo, posto entre ela e eu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim. Vemo-los assim envoltos em constante sofrimento, sem felicidade duradoura.<sup>23</sup>

Embora seja no homem que ele atinge o mais alto grau, devido à sua consciência e conhecimento abstrato, Schopenhauer destaca que **“podemos também transferir tais denominações àqueles fenômenos de graus mais débeis, porém idênticos em essência, do mundo destituído de conhecimento”**<sup>24</sup>. Por isso, pode-se dizer que “toda a vida é sofrimento” (*Alles Leben Leiden ist*)<sup>25</sup>, mas não no sentido de que se sofre o tempo todo, porém no sentido de que na essência de tudo encontra-se uma vontade cega, faminta e insaciável. Isto parece bem mais claro na condição humana e também é perceptível na vida animal. Todavia, aproximando-se do ponto que nos interessa, Schopenhauer destaca explicitamente que tal concepção aplica-se ao **mundo vegetal**:

**A existência da planta** é da mesma forma [que todos os fenômenos naturais] um esforço interminável, nunca satisfeito, um impulso

23 *Ibidem*, §56, p. 399.

24 *Ibidem*, §56, p. 399, meus grifos.

25 *Ibidem*, § 56, p. 400.

incessante através de formas ascendentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a sempre, torne-se de novo o ponto de partida: e isso se repete ao infinito; em parte alguma encontrando um fim, ou uma satisfação um repouso.<sup>26</sup>

Em diferentes graus de objetivação, tudo é vontade; tudo que há é movido por um ímpeto cego (*Blinden Drang*), jamais satisfeito, em contínuo sofrimento. Todavia, pela superação do princípio de individuação, pelo deslocamento da ilusão fenomênica, o “Véu de Maya” (*Schleier der Maja*), pode-se perceber que todos *somos* vontade e que nenhum sofrimento nos é estranho. Eis o caminho para a apresentação do fundamento da moral como experiência de compaixão (*Mitleid*):

(...) a *participação* totalmente imediata, independente que qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sentimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda a ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum.<sup>27</sup>

Trata-se aqui de um sentimento, uma experiência, que não pode surgir apenas de uma consideração intelectual, nem muito menos da prática de uma obrigação, um “dever moral”. Tal expe-

---

26 *Ibidem*, § 56, p. 398, meus grifos.

27 SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 129.

riência de compaixão “tem que brotar do conhecimento intuitivo, **o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria**”<sup>28</sup>. A virtude autêntica pode surgir apenas desta intuição da unidade fundamental da vontade, ou seja, a visão de que, para além da heterogeneidade de indivíduos, *somos* a mesma essência. E tal essência se encontra em todas as manifestações fenomênicas, não apenas no ser humano, mas certamente também nos animais e vegetais. Schopenhauer, inclusive, destaca explicitamente que sua ética da compaixão é plenamente aplicável aos animais:

A compaixão para com os animais liga-se tão estreitamente a bondade do caráter que se pode afirmar, confiantemente, que quem é cruel com os animais não pode ser uma boa pessoa. Também esta compaixão mostra-se como tendo surgido da mesma fonte, junto com aquela virtude que se exerce em relação aos seres humanos.<sup>29</sup>

Relembrando o valor e o respeito que as tradições orientais têm para com os animais, tanto no hinduísmo como no budismo, Schopenhauer identifica nossas raízes judaico-cristãs como responsáveis por esta falta de compreensão acerca da ética para com os animais, bem como por nossas inúmeras formas de violência às diferentes espécies. Como para o filósofo a moral kantiana é herdeira e dependente da moral bíblica, tem-se que também este sistema moral reproduziu a exclusão dos animais do universo de considerações morais, reduzindo-os a meros objetos a serviço do interesse dos homens.

28 SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005, § 66, p. 468, meus grifos.

29 SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 171.

[Os animais] estão de imediato também fora da lei moral filosófica [kantiana], são meras coisas, meros *meios* para fins arbitrários, por exemplo, para vivissecação, caçada com cães e cavalos, tourada, corrida de cavalos, chicoteamento até a morte diante de carroças de pedra inamovíveis etc. Que vergonha desta moral de párias (...), que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que veem à luz do dia. Porém, aquela moral só reconhece e considera a única espécie que tem valor, a que tem como característica a *razão*, sendo esta a condição pela qual um ser pode ser objeto de consideração moral.<sup>30</sup>

O filósofo é enfático em rejeitar que apenas os seres dotados de razão são dignos de consideração moral: os animais são formas de manifestação da mesma essência do mundo, sentem e sofrem como nós, e jamais poderiam ser reduzidos a meros *instrumentos* para desejos e interesses humanos. Para Schopenhauer, é evidente que “(...) fere a moral autêntica o fato que seres irracionais (portanto os animais) sejam *coisas* e por isso tenham de ser tratados simplesmente como *meios* que não são ao mesmo tempo *finis*”<sup>31</sup>. Os animais tem valor em si e são dignos de compaixão por que *são* vontade, do mesmo modo que todos nós. Somente a ignorância sustenta a negligência moral em relação às espécies animais:

Tem-se de estar cego em todos os sentidos (...) para não reconhecer que o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem,

---

30 *Idem*, p. 73.

31 *Ibidem*, p. 72.

e aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de todos os fenômenos (...).<sup>32</sup>

Ora, mas podemos então nos perguntar: se este argumento é necessariamente aplicável aos animais, não seria também o caso de estendê-lo aos outros seres vivos, ou seja, aos vegetais, à natureza, enfim, a todos os ecossistemas?

Consideremos a questão: se a essência de tudo que há é vontade, implicando no sofrimento como condição de todo ser vivente; e se a compaixão se aplica não somente aos seres humanos, mas também necessariamente aos animais, que sentem e sofrem; não deveríamos então supor que também a compaixão seja o fundamento de toda a moralidade em relação ao mundo vegetal? Isto não implicaria na formulação de uma “ética ambiental”: a compaixão por todo mundo natural, incluindo o amor compassivo por todos os ecossistemas? Não estaríamos diante de uma “ética ambiental” que exige respeito à natureza por ela mesma, por conceder valor intrínseco ao mundo natural e, portanto, não meramente por sua importância para os homens e para as futuras gerações? Não seria então o caso de reconhecer no argumento de Schopenhauer o fundamento para uma ética da compaixão por tudo que vive?

Particularmente, tenho a impressão de que a melhor resposta para tais questões é afirmativa, entretanto, considero que este tema exige melhor investigação na obra de Schopenhauer. Na verdade, existem algumas dificuldades que precisam ser enfrentadas – não somente pelo motivo evidente de que o filósofo não desenvolveu explicitamente uma “ética ambiental” – mas, em primeiro lugar, por que existem pelo menos dois trechos da obra do autor que problematizam essa hipótese de interpretação e, em segundo

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 169.

lugar, há que se considerar também o fato de que Schopenhauer não formula, de modo algum, uma “ética prescritiva”: trata-se antes de estabelecer o fundamento da moralidade e não de exigí-la como um “dever”. Vejamos então, primeiramente, estas possíveis objeções à hipótese de investigação de formulo:

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. **Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor.** Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos completos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir e sofrer é ainda limitada. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve.<sup>33</sup>

Pode-se observar que, embora Schopenhauer reconheça evidentemente que “tudo é vontade”, enfatizando que “**podemos também transferir tais denominações [vontade e sofrimento] àqueles fenômenos de graus mais débeis, porém idênticos em essência, do mundo destituído de conhecimento**”<sup>34</sup> – como vimos anteriormente – o filósofo, todavia, destaca que as “plantas não sentem dor”, abrindo a possibilidade de considerarmos por isso que, em relação ao mundo vegetal, não se aplicaria a compaixão como fundamento da moralidade...

Vejamos, mais detalhadamente, o argumento de Schopenhauer quando retomado em *Parerga e Paralipomena*:

33 SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005, §56, p. 399, meus grifos.

34 *Idem*, §56, p. 399, meus grifos.

É a capacidade cognitiva superior que faz a vida do homem mais cheia de sofrimento do que a do animal, então podemos reduzir isso a uma lei geral e obter assim uma visão bem mais ampla (...). Em si mesmo o conhecimento é sempre indolor. A dor atinge unicamente a vontade e consiste em sua obstrução, bloqueio, cruzamento; para isso porém é preciso que essa obstrução seja acompanhada pelo conhecimento (...). Por isso a dor física é condicionada pelos nervos e sua ligação com o cérebro, por meio da qual o ferimento de um membro não é sentido quando os nervos que o conduzem ao cérebro são desligados, ou mesmo quando o próprio cérebro é enfraquecido mediante clorofórmio. (...) Que a dor espiritual seja condicionada pelo conhecimento, compreende-se por si mesmo, e que cresça conforme o grau do mesmo pode ser facilmente verificado pelo que foi dito acima.<sup>35</sup>

Por meio de um argumento, digamos, “bastante fisiológico”, Schopenhauer destaca que o sofrimento depende de uma capacidade de percepção condicionada pelas possibilidades neurológicas. Deste modo, a dor física seria verificável nos animais e se tornaria ainda mais intensa nos seres humanos, sujeitos também à “dor espiritual” por sua capacidade incalculável de representação em relação ao passado e ao presente, ou mesmo por sua possível genialidade – o que os tornaria ainda mais sensíveis diante das adversidades. A dificuldade repousa na possível exclusão do mundo vegetal da categoria daquelas formas de objetivação da vontade sujeitas à dor física:

---

35 SCHOPENHAUER, A. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. (Trechos de *Parerga e Paralipomena*), §154, pp. 154-155. Tradução alternativa listada na bibliografia.

Consequentemente , não apenas o inorgânico, mas também **a planta não é capaz de dor, por mais obstáculos que a vontade sofra em ambos**. Por outro lado, todo animal, mesmo um infusório, sofre dor; pois o conhecimento, por mais incompleto que seja, é o verdadeiro caráter da animalidade. Com elevação na escala da animalidade, a dor cresce proporcionalmente.<sup>36</sup>

Ainda que não seja nada claro – como Schopenhauer pretende afirmar – que as formas vegetais não “sofram”; se aceitarmos a exclusão dos vegetais do universo dos seres passíveis de dor física, há uma evidente dificuldade teórica para aplicar a ética da compaixão ao mundo natural. Eis a primeira objeção à hipótese que formulo, sinalizada nestas duas passagens na obra do filósofo.

Por fim, vale ainda lembrar – a título de segunda possível objeção à hipótese que formulo – a característica implícita à formulação moral de Schopenhauer como um todo: não se trata aqui de uma “ética prescritiva”, de um “dever moral”, mas, sim, de uma decifração do enigma do mundo pelo qual é apontado o fundamento da moral, a compaixão. Do ponto de vista da Metafísica Imanente, não há uma “recomendação de compaixão”, faz-se apenas uma identificação do fenômeno moral, revela-se a experiência na qual repousa o fundamento de todas as ações dotadas de valor moral. Deste modo, se pudermos dizer que é possível utilizar os argumentos de Schopenhauer para a formulação de uma “ética ambiental”, estaríamos necessariamente diante de uma “ética não prescritiva”, mas que reconhece a natureza como dotada de valor moral em si e digna de compaixão, do mesmo modo que os homens e animais.

---

<sup>36</sup> *Idem*, §154, p. 155.

Um caminho plausível de desenvolvimento teórico para tal dificuldade seria, considerando a “decifração do enigma do mundo” que revela a compaixão como fundamento da moral, desviar-se para o ponto de vista empírico, ou seja, recorrer às formulações de Schopenhauer sobre a *Sabedoria de Vida*<sup>37</sup>, sua proposta Eudemonológica. Sob esta perspectiva, abordando as possibilidades de aprendizado no curso da vida, tendo em vista uma existência “menos infeliz”, pode-se efetivamente falar de uma “pedagogia da compaixão”. Trata-se da conquista da Sabedoria de aprender a lidar com aquilo que somos e com o mundo em que vivemos. Este seria um esforço possível pelo desenvolvimento do intelecto e pela compreensão das “consequências de nossas ações”, tal como claramente formulado na célebre passagem sobre este tema em *Sobre o Fundamento da Moral*:

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente e mais completa de sua essência, por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo esclarecimento da cabeça, como, por exemplo, mediante a demonstração das conseqüências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, mediatamente e só no correr do tempo, desta ou daquela ação, que nós não tomamos por tão má. [...] **Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria.**<sup>38</sup>

37 Schopenhauer trata deste tema no parágrafo 55 de *O Mundo como Vontade e como Representação*, bem como em *Aforismos para Sabedoria de Vida* – parte integrante do primeiro volume de *Parerga e Paralipomena* – e em alguns trechos de *Sobre o Fundamento da Moral*. Para uma análise mais cuidadosa desta alternativa de desenvolvimento teórico, ver CHEVITARESE, L. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese de doutorado, Departamento de Filosofia, Puc-Rio, Brasil, 2005.

38 SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins

Por esta perspectiva obter-se-ia uma orientação prescritiva, embora não sob o aspecto de uma fundamentação metafísica, mas como uma orientação para minimizar o sofrimento humano e nos aproximar da “felicidade que nos é possível”. De qualquer modo, ao que tudo indica, esse caminho não evitaria um “cálculo consequencialista” que considera nossos possíveis sofrimentos, bem como para toda a humanidade, se agirmos de um modo prejudicial no que se refere ao resultado de nossas ações – e no caso específico de nossa discussão: continuarmos agindo de modo a degradar o meio ambiente. A “solução eudemonológica” não pode prescindir de uma análise que leva em consideração as consequências de nossas ações a médio e longo prazo.

Deste modo, recorrer ao argumento eudemonológico de que a destruição ambiental geraria o sofrimento aos animais e humanos, talvez seja um caminho de desenvolvimento teórico plausível, mas ainda enfrentaria a mesma dificuldade observada na obra de Hans Jonas: a natureza surge novamente como “meio”, como mero “instrumento” do bem-estar humano – apenas com o destaque de que também haveria ênfase na minimização do sofrimento animal.

Sendo assim, nos encontramos diante de um interessante dilema: ou problematizamos a concepção de Schopenhauer de que a “planta não sofre”, enfatizando uma possível gradação no sofrimento que, embora se faça em menor grau, ainda não poderia ser descartado – tornando possível a compaixão em relação ao mundo natural; ou aceitamos que a “ética da compaixão”, em sua fundamentação metafísica, não se aplicaria ao mundo vegetal. Neste último caso, restaria apenas o caminho teórico de defender a conservação ambiental como perspectiva para minimização do

---

Fontes, 1995, p. 189, meus grifos.

sofrimento humano e animal, utilizando-se dos argumentos desenvolvidos pelo filósofo em sua Eudemonologia – o que, todavia, não pode prescindir de uma perspectiva consequencialista, reolocando a natureza como “meio” para o bem-estar de homens e animais. Enfim, este parece um interessante tema de pesquisa na obra de Schopenhauer, e que certamente precisa ser melhor desenvolvido.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRÜSEKE, F.J. “O problema do desenvolvimento sustentável”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998.

CAVALCANTI, C. “Breve introdução à economia da sustentabilidade”. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável*. São Paulo: Cortez; PE: Fund. Joaquim Nabuco, 1998.

CHEVITARESE, L. *As Razões da Pós-modernidade*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, Brasil, 2000.

\_\_\_\_\_. *Agenda 21: Ética Ambiental Pós-moderna?*. Dissertação de Mestrado, Programa de Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, EICOS/UFRJ, Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?*. Tese de doutorado, Departamento de Filosofia, Puc-Rio, Brasil, 2005.

CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21* – 3a. ed. – Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2001.

COMISSÃO MUNDIAL SOBRE O MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. *Nosso futuro comum*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

DIEGUES, A. C. “Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas”. In: *São Paulo em perspectiva*, 6 (1-2), 22-29, janeiro/junho 1992.

\_\_\_\_\_. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: NUPAUB – USP, 1994.

GUTBERLET, J. *Desenvolvimento desigual: impasses para a sustentabilidade*. São Paulo: Korad-Adenauer-Stiftung, Pesquisas n° 14, 1998.

HABERMAS, J. “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, O. & ARANTES, P.: *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

PÁDUA, J. A. *Um sopro de destruição: pensamento político e crítica ambiental no Brasil escravista, 1786-1888*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

PRIEUR, M. *Droit de l'Environnement*. Paris: Précis Dalloz, 1991.

SCHOPENHAUER, A. *Die welt als wille und vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Trad. A. Burdeau (nouv. éd. rév. et corr. par R. Roos). Paris: Press Universitaires de France, 13<sup>a</sup> éd., 1992.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a Sabedoria de Vida*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da Moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Ética*. Trad. Flamarion Ramos. São Paulo: Hedra, 2012. (Trechos de *Parerga e Paralipomena*).

\_\_\_\_\_. *Parerga and Paralipomena*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I e II. New York: Oxford University Press, 2000.

THOMAS, K. *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VIEIRA, S. C. “A construção do conceito de desenvolvimento sustentável”. In: FONSECA, D. P. R.; SIQUIERA, J. C. (Orgs.). *Meio ambiente, cultura e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Sette Letras: História y Vida, 2002.

WEBER, M. *Ciência e política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

# CRISE ECOLÓGICA E SUSTENTABILIDADE

Manfredo Araújo de Oliveira \*

## INTRODUÇÃO

Quando dizemos que um sistema é sustentável isto significa que ele pode permanecer indefinidamente sem esgotar os recursos energéticos ou materiais necessários para que funcione. Assim, este conceito está relacionado à capacidade de qualquer sistema de se recompor para continuar funcionando plenamente. Desta forma, a expressão “desenvolvimento sustentável” significaria a maneira inteligente de usar os recursos naturais de nosso planeta tendo como objetivo o crescimento e o desenvolvimento humano, a melhoria da qualidade de vida com a garantia de recursos para as gerações futuras e sem fazer com que a natureza se desequilibre o que implica uma ruptura com o modelo de produção de riqueza historicamente implantado.

O que estaria em jogo aqui é a articulação de uma exigência ética frente ao tipo de civilização que construímos na modernidade, ou seja, pretende-se, em última instância, “pensar e orientar nosso estar no mundo<sup>2</sup>”. Por esta razão como a expressão desenvolvimento é normalmente entendida simplesmente no sentido de

---

\* Manfredo Araújo de Oliveira é Doutor em Filosofia pela Universität München Ludwig Maximilian e Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC).

1 A ideia foi articulada em 1987 no relatório Gro Harlem Brundtland.

2 Cf. GASTA, E. E. *Impasses para uma ética da sustentabilidade*. In: Persp. Teol. 42 (2010)119.

crescimento econômico<sup>3</sup>, portanto, vinculada à lógica do capital, prefere-se hoje usar a expressão “sustentabilidade<sup>4</sup>” ao invés de desenvolvimento sustentável para exprimir uma alternativa ao padrão civilizacional vigente. Isto provocou um deslocamento da discussão do desenvolvimento para a sustentabilidade.

## 1. A CRISE ECOLÓGICA ENQUANTO CRISE DE SENTIDO

Nossa situação histórica expõe razões para a consciência de crise, que, nas últimas décadas perpassa o mundo<sup>5</sup>, uma crise que se compõe de várias crises específicas mutuamente entrelaçadas, mas que é em última instância uma crise civilizacional<sup>6</sup>, ou seja, uma crise ético-cultural que toca o cerne do sentido humano do mundo que construímos na modernidade. “Estamos diante de uma incontornável crise da civilização técnico-industrial, produtivista e consumista, das bases da economia que temos e do modo de vida que levamos”.<sup>7</sup> Antes de tudo, mostra-se o paradoxo central da civilização que implantamos na modernidade: o desenvolvimento tecnológico vinculado à forma capitalista de configurar a vida social

3 Numa perspectiva radicalmente diferente, M. Arruda define desenvolvimento como o “processo do desabrochar dos potenciais inerentes a um organismo ou sociedade na esfera da natureza, e ao indivíduo, coletividades e espécie na esfera do humano”. Cf. ARRUDA M. *Tornar o real possível: economia solidária, o desenvolvimento e o futuro do trabalho*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 151.

4 Cf. BOFF, L. *Responder Florindo. Da crise da civilização a uma revolução radicalmente humana*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 76: “A sustentabilidade representa a tendência dos ecossistemas ao equilíbrio dinâmico, à cooperação, à co-evolução e responde pelas interdependências de todos com todos, garantindo a inclusão de cada ser, até dos mais fracos”.

5 Cf. HÖSLE, V. *Philosophie der ökologischen Krise, Moskauer Vorträge*. München: Beck, 1991; HARVEY, D., *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1993; AMIN, S. *Os Desafios da Mundialização*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

6 Cf. ARRUDA, M. *Desenvolvimento integral: sentido profundo da economia e da vida*. In: *Por um outro Desenvolvimento* (Abong) 2012, p. 19: “O que está em questão nessa conjuntura da história humana é o modo de conceber e implementar o desenvolvimento”.

7 Cf. GRZYBOWSKY, C. *Cidadania ativa, democratização e crise civilizatória*. In: *Por um outro desenvolvimento*. Op. Cit., p. 53.

alargou a distância entre os seres humanos, agravou o abismo entre ricos e pobres<sup>8</sup>, entre o Norte e o Sul. Enquanto foram gestadas gigantescas possibilidades para a atuação do ser humano no mundo, a fome, a miséria e a pobreza se propagaram levando milhões de pessoas a situações humilhantes em que se fez constante a ameaça de aniquilamento da vida.

Foi o próprio desenvolvimento tecnológico que possibilitou a “revolução tecnológica” contemporânea (informática, cibernética, robótica) e transformou a ciência e a tecnologia nas fontes principais de produção de riqueza. Isto significa que a ciência e a técnica foram exclusivamente colocadas a serviço do mercado e da rentabilidade na busca de eficácia e de um crescimento ilimitado. Este processo intensificou enormemente tanto a produtividade do trabalho humano como a super-exploração ou mesmo o desemprego estrutural: o mercado de trabalho se transformou hoje, antes de tudo, num mecanismo de seleção, uma vez que a produção industrial já está em condições técnicas de poder prescindir da maior parte dos trabalhadores demandando ao mesmo tempo dos que permanecem no trabalho níveis crescentes de qualificação. Isto fez de nossas formações sociais não só sociedades produtoras de mercadorias, mas sociedades de informação e de saber.

Há aqui um projeto subjacente para a vida humana: a meta fundamental do estar no mundo do ser humano consiste em aumentar cada vez mais sua capacidade de dominação sobre a natureza e a sociedade. Nesta ótica tanto a natureza como a sociedade emergem como algo construído pelo próprio ser humano através

---

8 Cf. VIVERET, P. *Sobre o bom uso do fim de um mundo*. In: SUSIN, L. C./SANTOS, J. M. G. dos (org.) *Nosso Planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 28: “O fato de que, em nível mundial, duzentas e vinte e cinco pessoas tenham recursos equivalentes aos de dois bilhões e meio de seres humanos, ou de que as três principais fortunas mundiais representem o equivalente aos rendimentos dos quarenta e oito países mais pobres, é uma consequência do excesso no âmbito social”.

de suas ações no mundo natural e social. O novo saber<sup>9</sup> criado na modernidade deu ao ser humano primeiramente a capacidade de influenciar e progressivamente também a de modificar o próprio curso dos fatos naturais<sup>10</sup>. No entanto, este horizonte de interpretação da vida conduziu a uma desproporção entre o poder de dominação tecnológica e os critérios morais capazes de enfrentar os novos desafios.

Uma idéia que, sempre, perseguiu a modernidade foi a da criação de um “homem novo”, cuja vida está radicada na nova ciência, na nova técnica e na nova economia. A modernidade, como processo civilizacional, é precisamente esta imbricação mútua entre ciência, técnica e economia<sup>11</sup>. Sem a cientificação da economia, ela jamais teria atingido a dinâmica e a eficiência, que distinguem a economia moderna de formações sócio-econômicas precedentes. Por outro lado, os interesses sócio-econômicos constituíram, na modernidade, estímulo permanente para a pesquisa científica. A mercantilização e a burocratização universais, que marcam a primeira forma de economia moderna, significam a radicalização do processo de transformação da qualidade em quantidade, que caracteriza o tipo de racionalidade, aqui, hegemônico, o que vai desembocar na idéia de um progresso linear e indefinido, que domina nossas sociedades modernas.

---

9 A respeito das questões epistemológicas levantadas pela problemática ecológica Cf. LEFF, E. *Epistemologia ambiental*, 3ª. Ed., São Paulo: Ed. Cortez, 2002.

10 Cf. BOURG, D. *Economia, Ecologia e Humanismo*. In: MORIN, E./PRIGOGINE, I. (orgs.). *Sociedade em busca de valores*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

11 Cf. HABERMAS, J. *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der vernunftwissenschaftlichen Zivilisation*, in: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 2ª. ed., Neuwied am Rhein/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1967, p.231-257; OLIVEIRA, M. A., *A ética como problema da inter-relação entre teoria e prática: enfoque filosófico*, in: *Novas fronteiras da moral no Brasil*, org. por ANTONIAZZI, A., LI-BÂNIO, J.B., FERNANDES, Aparecida: Ed. Santuário, 1992, pp. 50-76.

Nesta perspectiva, progresso se mede a partir do critério do aumento do produto interno bruto, independentemente da questão da satisfação das necessidades humanas, o que tornou possível a emergência de sociedades marcadas por forte crescimento econômico, mas sem crescimento social, ou seja, com enorme taxa de pobreza e miséria, situação que, hoje, afeta dois terços da humanidade. A violência contra a natureza se completa na exploração brutal da pessoa humana.

O confronto, atualmente, encontra sua maior visibilidade na contraposição entre o Norte rico, onde vivem apenas 17 % da humanidade e o Sul pobre, onde se concentram 83 % de carentes num mundo que dispõe de toda a tecnologia necessária para acabar com a fome<sup>12</sup>. O PNDU de 2010 mostra que os 20% mais ricos, que possuíam 82,7% da renda global em 1992, chegaram a 91,5% em 2009. No mesmo período, a renda correspondente aos 20% mais pobre caiu de 0,19% para 0,07%.

Em nossos dias vivenciamos um processo de articulação em nível mundial<sup>13</sup> do sistema produtivo e do sistema financeiro, que se tornaram capazes de uma atuação global cada vez mais autônoma em relação aos próprios estados nacionais, cujo controle sobre suas próprias economias se tornou muito limitado. Isto levou a economia a um movimento de re-concentração de capital nos países desenvolvidos e à formação de mega-blocos econômicos, onde se adensa o que há de expressivo na economia mundial.

---

12 Cf. ARRUDA, M., *Desenvolvimento integral. Op. Cit.*, p. 20: “A classe social dos mais ricos do mundo aumentou em número 8, 3% em 2010; passou a 10,9 milhões de bilionários (em dólar), contra 10 bilhões em 2009. Sua riqueza aumentou em um ano de 39 trilhões para 42,7 trilhões de dólares. A renda da metade mais pobre da população mundial não passou de US \$ 2/dia, ou US\$ 720/ano, resultando num somatório de US\$ 2,52 trilhões. A conclusão é que 10,9 milhões de ricos possuem riqueza que equivale a 17 vezes a renda de 3,5 bilhões de pessoas no planeta”.

13 Cf. WALLERSTEIN, L. *The rise and future demise of the World Capitalist System: Conception for comparative analysis*, in: *The Capitalist World Economy*, Cambridge: 1979; OLIVEIRA, M. A. de, *Desafios éticos da globalização*, 3ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 2008. PORTO-GONÇALVES, C. W. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

O verdadeiro sujeito deste processo, agora em escala global, é o capital, um sujeito inconsciente, sujeito sem subjetividade, enquanto mecanismo funcional, que perpassa, pelas costas, todas as ações dos sujeitos humanos, conduzindo-as para o movimento de sua autovalorização com maximização dos lucros e na minimalização dos custos e uma produção espetacular de bens e serviços. Neste contexto, hoje, cada vez mais, se apregoa a tese de que o mecanismo único e exclusivo capaz de regular uma economia complexa baseada numa enorme divisão de trabalho<sup>14</sup> é o mercado. Isto conduz à redefinição do papel do Estado e, conseqüentemente à defesa do Estado mínimo apesar de o Estado atuar “como redistribuidor de renda e de riqueza a favor dos poderosos”<sup>15</sup> o que significa o deslocamento do poder da esfera política para a esfera econômico-financeira<sup>16</sup>, à redução dos investimentos em políticas sociais, ao foco no controle da inflação, ao pagamento da dívida, ao ajuste fiscal, à privatização de empresas estatais e dos serviços públicos, o que se resumiu no tripé: liberalização, privatização e desregulação. Tudo isto é considerado mecanismo necessário para conduzir a humanidade a uma homogeneização progressiva da riqueza e do desenvolvimento e a uma democracia cosmopolita<sup>17</sup>. No Brasil, se fala de um modelo selvagem de acumulação de riqueza: “Selvagem porque, ao fim de contas, o Estado transfere recursos oriundos de toda a população para as camadas mais ricas do país<sup>18</sup>” ...

14 Cf. OLIVEIRA, M. A. *Neoliberalismo e Ética*. In: *Economia e Ética*. São Paulo: Ática, 1995, pp. 59-103.

15 Cf. ASSIS J. C. de. *A macroeconomia do pleno emprego*, In: SICSU, J./PAULA, L. F. de/MICHEL, R. (orgs.), *Novo desenvolvimentismo. Um projeto de desenvolvimento com equidade social*. Barueri: Manole: Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2005, p. 89.

16 Cf. ABDALLA, M. *Combate à pobreza ou nova economia?*. In: OLIVEIRA, P. A. R. de (org). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 214.

17 Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Ética da reconciliação universal como condição da paz verdadeira*. In: CESCON, E./NODARI, P. C. (org.). *Filosofia, ética e educação*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 286.

18 Cf. POCHMANN, M. et alii. *Atlas da exclusão social no Brasil. V.3 Os ricos no Brasil*. São Paulo: Cortez, 2004, p.185; POCHMANN, M. *Pobreza em transformação no Brasil*. In: OLIVEIRA P. A. R. de

Os efeitos deste processo são graves: antes de tudo a marginalização de milhões de seres humanos (Segundo o PNUD hoje 2,6 bilhões de pessoas encontram-se em situação de extrema pobreza) da fase atual de desenvolvimento da humanidade, o que se expressa em falta de moradia, de educação, de lazer, de cultura, de emprego. Criou-se uma expressão para manifestar a novidade desta situação: “exclusão”, fenômeno que se visibiliza na apartação social que marca muitas sociedades contemporâneas<sup>19</sup>. Não são fenômenos de hoje as inúmeras situações de violência de todos os tipos, o massacre de crianças e adolescentes, o abandono de crianças nas ruas, a situação humilhante nos presídios, a discriminação de raças, as diferentes formas de opressão das mulheres, a intransigência cultural, a negação sistemática da diversidade, a rejeição da alteridade, a perseguição de minorias de raça, de sexo, de etnia, de dissidentes aos regimes e a sistemática destruição da natureza radicada na ilusão do caráter ilimitado de seus recursos?

Isto manifesta com clareza o eixo básico de nosso projeto de civilização: a subordinação da qualidade de vida dos seres humanos ao crescimento econômico<sup>20</sup>. Aqui a acumulação é o fim de todo o processo<sup>21</sup> e o aumento do PIB é o sinal mais claro de progresso. A sociedade do crescimento é igualmente a sociedade

---

(org.), *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 59-85.

19 Esta vulnerabilidade crescente de grande parte da força de trabalho no planeta se deve segundo Sanson, sobretudo, a duas razões principais. Cf. SANSON, C. *O pobre coletivo: O Sul no mercado globalizado*. In: OLIVEIRA, P. A. R. de (org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. Op. Cit., p. 105: “... a substituição do processo produtivo padronizado pelo processo flexível – a radical transformação das forças produtivas e a reorientação do papel do Estado, isto é, sua subordinação ao mercado, sobretudo financeiro”.

20 Cf. ARRUDA, M. *Desenvolvimento integral*. Op. Cit., p. 19: “As populações começam a entender que o capitalismo globalizado não busca o desenvolvimento do ser humano, mas sim do próprio capital. E que os dois são incompatíveis”.

21 Cf. ARRUDA, M. *Desenvolvimento integral*. Op. Cit., p. 22: “Dinheiro, prestígio e poder foram convertidos em fins e deformaram o próprio sentido da existência humana”.

do consumo ilimitado e a ideia hoje difundida fortemente de que nisto consiste propriamente a felicidade humana o que nos ajuda a entender que a problemática ecológica não pode ser compreendida fora do horizonte de compreensão da vida humana no todo da realidade e do projeto de sua configuração individual e social, ou seja, do processo civilizacional em curso.

Precisamente nesta perspectiva, os dados de que hoje temos conhecimento são estarrecedores<sup>22</sup>. Entre 1500 e 1850 se eliminava uma espécie a cada dez anos. Já a expectativa para o ano 2000 foi do desaparecimento de uma espécie a cada hora. Entre 1975 e 2000 terão desaparecido 20% da enorme multiplicidade das formas de vida. Em cada ano, perdem-se 25% de toneladas de húmus por causa da erosão, salinização e desertificação. As florestas do mundo se destroem a um ritmo de 20 milhões de hectares por ano. As secas se tornaram mais longas, mais intensas e afetam áreas maiores enquanto as chuvas estão mais pesadas e provocam mais enchentes. O dióxido de carbono aumentou 40% sua concentração na atmosfera após o início da civilização industrial e muitos países continuam construindo usinas nucleares, cujo lixo permanece radiativo por muitos anos. Outro fator importante neste processo é a emissão de metano que é liberado pela produção e transporte de petróleo e gás e por processos digestivos de animais ruminantes como o boi. Solos e águas se transformaram em imensas sepulturas de lixo tóxico. A temperatura da superfície da terra deve aumentar 2,4 C até 2050 mesmo que haja uma mudança imediata no padrão de produção e consumo.

Esta destruição sistemática do meio-ambiente, trouxe problemas globais, que ameaçam toda a humanidade. A queima de

---

22 Cf. BEGON, M./TOWSEND, C.R./HARPER, J. I. *Ecologia de indivíduos e ecossistema*. 4ª. Ed. Porto Alegre: Ed. Artmed, 2007.

combustíveis fósseis (petróleo, carvão) provocou o aparecimento do efeito estufa devido à poluição do ar pela concentração de gás carbônico na atmosfera. Esta concentração começou a aumentar a partir da revolução industrial em virtude da necessidade de queimar grandes quantidades de carvão mineral e petróleo como fontes de energia para a produção de produtos industrializados. Isto é causa do aquecimento da atmosfera, cujos efeitos, em longo prazo, são terríveis, isto é, ele pode pôr em risco toda a integridade do Planeta. A destruição da camada de ozônio tornaria a vida humana sem defesa contra as radiações ultravioletas, o que resultaria em tumores de pele e no enfraquecimento do sistema de imunização. Por outro lado pesquisas científicas nos informam que o degelo do Ártico em 2007 foi o maior em um século encolhendo-o em mais de um milhão de quilômetros quadrados, está havendo elevação do nível do mar e diminuição da diversidade da vida, os desertos estão avançando e grandes inundações, furacões, tsunamis, períodos de calor, grandes incêndios se tornam frequentes.

No Brasil isto ocorre em primeiro lugar pelo desmatamento da região amazônica que emite 200 milhões de toneladas de carbono, o que coloca nosso país entre os cinco países mais poluidores do mundo: “liquidamos a floresta atlântica, a cada dia se abatem cem campos de futebol da floresta amazônica, quimicalizamos grande parte dos alimentos, 53% da população não têm saneamento básico, desperdiçamos quase metade da água que usamos e a atmosfera de nossas metrópoles é pesadamente contaminada<sup>23</sup>” enquanto se promove o agronegócio que produz segundo o modelo industrial com o emprego da alta tecnologia, de fertilizantes e agrotóxicos, que contaminam solos e águas e ameaçam a vida humana.

---

23 Cf. BOFF, L. *Responder Florindo. Op. Cit.*, p. 71.

O agronegócio desmata impiedosamente, desperdiça e consome boa parte da água utilizada no país, mas contribui juntamente com a exportação de minerais para que o país tenha recursos para pagar o déficit resultante das transações de mercadorias e serviços com o mundo assim como com os custos da dívida interna e externa. Neste contexto, a preocupação ecológica emerge como um obstáculo fundamental ao crescimento econômico. Por sua vez, os países ricos e industrializados, que estão também entre os maiores poluidores, impõem aos outros as normas de como se deve tratar a natureza, enquanto que, de fato, no Hemisfério Sul, muitas vezes, milhões de famintos destroem a natureza em virtude de sua sobrevivência que lhes é impossibilitada pela forma de configuração da vida coletiva e com isto pela forma de uso e de apropriação dos bens da natureza.

A humanidade já tem hoje consciência de que a universalização dos padrões de crescimento e de consumo do mundo desenvolvido conduziria a um apocalipse ecológico: o crescimento demográfico vinculado a uma série de outros fenômenos, que são resultados inevitáveis da imposição sistemática do ser humano sobre a natureza e de sua destruição, como o aquecimento da atmosfera, a contaminação da água com produtos químicos, a diminuição dos produtos de alimentação, em longo prazo, numa palavra, o triunfo cada vez maior do ser humano sobre o outro de si, a natureza, conduz à autodestruição até também porque o ser humano é um ser de natureza.

Para onde se dirige a humanidade? A crise ecológica<sup>24</sup> revela o antagonismo na relação do ser humano com natureza em seu todo e enquanto tal é uma indicação de uma crise mais aguda na

---

<sup>24</sup> A referência mais recente em termos de documentos de cientistas é o Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC) publicado em fevereiro de 2007.

vida humana. A tomada de consciência da questão ecológica nos mostra em primeiro lugar que a natureza, enquanto pressuposto fundamental das forças humanas e espaço de habitação para a humanidade, não é infinitamente explorável, mas essencialmente limitada. Enquanto ecoesfera do ser humano ela é um sistema funcional de equilíbrio, cuja exterminação lesa em suas raízes as condições da vida humana no planeta.

Mas esta crise vai mais longe. Não é justamente a questão ecológica que nos obriga a repor o problema do sentido fundamental de nosso existir no mundo e por isto a questionar o “sentido-fundamento” a partir de onde se construiu o processo civilizacional da modernidade? Não seria necessário reconhecer que ela nos está fazendo conhecer o fim de todo um período histórico<sup>25</sup> e encaminhando para um novo paradigma civilizacional? “Como a humanidade vai utilizar esses desafios colossais, que estão diante dela, para crescer como humanidade, para operar um salto qualitativo na sua qualidade de humanidade, na sua qualidade de consciência?<sup>26</sup>” A questão ecológica é, portanto, muito mais do que ela revela imediatamente. O que aqui emerge é a problematização radical de uma determinada cultura entendida como forma específica de interpretar o existir do ser humano na história<sup>27</sup>. Somos provocados por uma ameaça global, que nos leva a retomar a pergunta pela validade do sentido-fundamento, que herdamos da cultura moderna e que se articulou filosoficamente na “metafísica da modernidade”, a filosofia da subjetividade.

---

25 É neste sentido que P. Viveret nos fala de um “fim de um mundo”. Cf. VIVERET, P. *Sobre o bom uso do fim de um mundo*. Op. Cit., p. 25.

26 Cf. VIVERET, P. *Sobre o bom uso do fim de um mundo*. Op. Cit., p. 30.

27 Cf. HÖSLE, V. *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der ökologischen Krise*. In: *Philosophie der ökologischen Krise*. Moskauer Vorträge. München: Beck, 1991, p. 43-68.

Desta forma, a crise ecológica desemboca numa crise do próprio sentido da vida humana<sup>28</sup>, de sua inserção na natureza, no mundo humano, em última instância, no todo da realidade. Trata-se, portanto, de uma crise dos parâmetros fundamentais de sua ação e uma crise do referencial último de seu existir<sup>29</sup>. Por esta razão, ela constitui uma provocação para uma rearticulação da filosofia enquanto aquela forma de teoria que levanta a pretensão de tematizar as estruturas do pensar, do falar, do ser e do agir do ser humano no mundo (metafísica antropológica), o que implica uma tematização das estruturas últimas da realidade enquanto tal (metafísica abrangente).

Se a crise ecológica, num primeiro momento, é uma “crise antropológica”, pois diz respeito às chances da própria sobrevivência da espécie enquanto tal, ela, em última instância, é uma “crise metafísica”, pois um problema do ser humano enquanto tal e, para sua solução do ponto de vista teórico, implica uma teoria do homem, de seu ser, de seu sentido, que não é possível, enquanto teoria de um segmento da realidade, sem uma teoria do ser em si mesmo e em seu todo, que é o horizonte a partir de onde o particular é interpretado, tarefa que, na tradição, se articulou como metafísica.

Não é justamente o peculiar do ser do homem que nele o ser em seu todo se expressa? Não é ser a possibilidade apriorica de todos os mundos, de todos os campos da realidade com seus diferentes entes e enquanto tal o único espaço adequado ao ser

28 Para Lima Vaz este é um fenômeno de nossa civilização. Cf. LIMA VAZ H. Cl. de, *Filosofia e Cultura: o problema dos fins*. In: *Escritos de filosofia III. Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 115: “Trata-se, convém repeti-lo, de um fenômeno de civilização, pois é o próprio sistema objetivo das ideias, dos critérios de avaliação e das representações que organiza o espaço simbólico da modernidade, a mostrar-se incapaz de propor a ideia de uma ordenação axiológica e teleológica do processo cultural – a ideia de valores e fins que sejam consensualmente universalmente aceitos”.

29 Cf. GASTA, E. E. *Op. Cit.*, p. 126: “A crise ambiental é a manifestação de uma crise mais ampla e profunda, uma crise de sentido, crise de paradigmas a partir dos quais construímos nossa interpretação do real”.

humano já que ele lhe é co-extensivo, o espaço em que se situam todos os seus projetos? Foi no seio deste quadro teórico que já Platão interpretava o ser humano como aquele ente que é capaz de transcender todo condicionado na direção do incondicionado<sup>30</sup>.

A metafísica é em última instância tematização do ser absolutamente necessário, mas o ser humano, que faz metafísica, não é absoluto, mas um ser contingente, finito e histórico, vital, corporal, espiritual. Pode-se dizer que ele é unidade dos opostos na medida em que é finito, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade permanente de retorno reflexivo à dimensão absoluta do real.

## **2. FUNDAMENTO FILOSÓFICO DA ATITUDE DO HOMEM MODERNO FRENTE À NATUREZA: A FILOSOFIA DA SUBJETIVIDADE**

O modelo de articulação da teoria filosófica na modernidade, que, em sua elaboração paradigmática em Kant se autodenominou “filosofia transcendental”, se interpretou a si mesma como uma “reviravolta na arte de pensar” (KrV B XVI) e caracterizou-se pelo estabelecimento do ser humano como “sujeito”, ou seja, como a instância doadora de sentido a tudo, o princípio e a fonte de inteligibilidade de tudo e isto tem enormes consequências.

Na metafísica clássica, o ser humano se entende como o lugar em que todo e qualquer sentido se mostra. Na modernidade, ao contrário, o sujeito é o espaço em que se constitui sentido. Trata-se de uma inversão radical: ao invés de uma presentificação ocorre uma produção de sentido pelo sujeito. O fundamento é o próprio ser humano: ele é “hypokeimenon” (sujeito) de todo e qualquer sentido em sua vida teórica e prática. Desta forma, o sujeito se faz a instância decisiva da arquitetônica da razão.

---

30 *Pol.* 509 b e ss.

Isto significa dizer que o sujeito resgata a razão posta em crise na modernidade pelo ceticismo de Hume que leva à inviabilidade de qualquer saber universal e necessário. A redução de todo conhecimento à percepção resulta na impossibilidade do conhecimento das essências (nominalismo) e da tematização da unidade fundamental que subjaz a toda multiplicidade. Impõe-se agora a fragmentação do mundo da experiência humana numa pluralidade de fenômenos e seu remeter à esfera de sua subjetividade singular e arbitrária. Assim, abala-se, pelas raízes, o ideal da civilização da razão, que constitui o ocidente enquanto ocidente.

Em reação às conclusões céticas de Hume, Kant repensa a estrutura mesma da teoria filosófica enquanto tal e defende a tese de que filosofia é fundamentalmente uma crítica radical da razão sobre si mesma. No pensamento de Kant se articula de forma sistemática o que E. Tugendhat denomina a “reviravolta reflexiva”<sup>31</sup>: de agora em diante, a filosofia não é mais uma consideração racional direta dos conteúdos de nosso conhecimento, do mundo, do universo, do ser, mas “um conhecimento formal”, isto é, conhecimento da própria racionalidade humana enquanto instância de possibilitação do conhecimento de objetos e da ação sensata do ser humano. Esta perspectiva se contrapõe diametralmente a toda atitude dogmática da consciência no sentido de um uso da razão fundado em princípios tidos por evidentes em si mesmos ou simplesmente postos como axiomas. É neste sentido que para Kant razão é “reflexão transcendental” enquanto tematização das condições de possibilidade da constituição do sentido e de sua pretensão de validade.

---

31 Cf. TUGENDHAT, E. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, p. 16 e ss.

Inegavelmente, é grande o empenho da filosofia transcendental em função do restabelecimento da razão na vida humana. A questão, contudo, é que a razão aqui recuperada diferencia-se radicalmente do “logos” dos gregos uma vez que é uma razão restrita à esfera da subjetividade teórica e prática e não é mais a estrutura constitutiva, como em Platão e Aristóteles, da natureza e da vida humana individual e coletiva. Nisto consiste primariamente a reviravolta “antropocêntrica” ou “sujeitocêntrica” do pensamento moderno: a subjetividade finita se faz a instância geradora do sentido para toda a realidade<sup>32</sup>.

Muda-se, então, o quadro teórico de referência do pensamento: o ser humano não se considera mais simplesmente como parte do grande todo, do “kosmos”, mas revela-se como radicalmente diferente de tudo na medida em que é instância de constituição de tudo como seu objeto. Com isto se estabelece uma cisão radical entre ser humano e mundo, sujeito e objeto, espírito e natureza. Consequentemente, a forma de teoria filosófica que emerge enquanto novo quadro teórico diverge fundamentalmente do que a tradição conhecia já que as estruturas aqui tematizadas não são estruturas constitutivas dos entes, mas condições intranscendíveis de possibilidade do conhecimento dos fenômenos. O que constitui a realidade em si mesma para Kant é inatingível pelo intelecto humano. As ciências têm como tarefa o conhecimento do modo de comportamento dos fenômenos. Neste sentido, a tarefa da nova teoria filosófica é, em diferença com o conhecimento das ciências, demonstrar os princípios de constituição e validade do conhecimento dos fenômenos. O sujeito nesta ótica constitui a fonte de objetificação na medida em que fornece as condições sem as quais nada se pode tornar objeto válido do conhecimento humano.

---

32 Cf. HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding, Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1962.

A “reviravolta reflexiva” gera uma transformação radical na concepção de natureza<sup>33</sup> e de nosso relacionamento com ela. Antes de tudo, a natureza mostra-se agora como uma construção teórica (constituição e validação de seu sentido) e prática (tecnologia) do ser humano, que a ele se contrapõe radicalmente como matéria-prima de seu conhecimento e de sua ação, o que lhe vai dar a sensação de ser o “Senhor (mestre) e Possuidor” da natureza (R. Descartes, Disc. VI, 2). A questão aqui não é mais, como na metafísica clássica, de expressar a constituição racional da natureza, mas antes de desracionalizá-la e de transformá-la numa simples “res extensa”, portanto, algo quantificável, expressável numa linguagem matemática, a nova gramática do mundo, e explorável economicamente.

Com isto se abre o espaço para um novo tipo de saber da natureza, o saber das novas ciências: não se trata mais de situar o particular “natureza” no seio do ser em seu todo, ou seja, de contemplar as coisas enquanto inseridas na ordem cósmica, mas de possibilitar a dominação da subjetividade sobre as coisas. Em sentido estrito, este tipo de saber não conhece “entes”, o que só é possível na medida em que se determina seu lugar no todo, mas objetos, isto é, algo sobre o que a subjetividade pode dispor.

Desta forma, o saber científico é a mediação imprescindível para a imposição do ser humano sobre a natureza e enquanto tal é essencialmente instrumental, pois efetiva a instrumentalização da natureza aos objetivos fixados pelo ser humano e com isto torna eficaz sua intervenção na natureza. A subjetividade se transforma, então, no ponto arquimédico, princípio e razão de toda a realidade e a alteridade é destituída de toda transcendência uma vez que interpretada no horizonte de sentido constituído pelo Eu. O sentido primeiro, concebido a partir da subjetividade, vai legitimar a subor-

---

33 A respeito do duplo conceito de natureza em Kant, cf. KrV B 159 e ss.

dinação completa da natureza e aqui se situa a raiz teórica da crise ecológica, que hoje experimentamos.

A posição básica de Kant no que diz respeito à natureza é que tudo o que experimentamos na natureza é o resultado da atividade constituinte da subjetividade: a natureza carece de uma estrutura constitutiva, portanto, é destituída de qualquer razão imanente, de qualquer subjetividade e de qualquer teleologia. Neste tipo de teoria, todos os entes perdem seu ser próprio, com isto sua autonomia relativa e, conseqüentemente, seu valor intrínseco. Tudo, em última instância, é reduzido a meio para os fins estabelecidos pela subjetividade. A natureza, então, nada mais é do que um mundo artificial enquanto sua configuração é fruto da atividade técnica do ser humano, o que conduziu à sua sistemática exploração e à facilitação da vida humana na medida em que isto economizou muito esforço e muito trabalho. Desta forma, a natureza é degradada a simples matéria-prima capaz de satisfazer as carências humanas<sup>34</sup>.

Foi neste horizonte de sentido, que o homem moderno pode articular o ideal de uma expansão ilimitada das forças produtivas e criou uma ciência, a economia, para pensar a problemática do crescimento ilimitado. Neste contexto, a ação do ser humano sobre a natureza pressupõe o fosso que fragmenta a realidade em mundo do ser humano e mundo da natureza e se entende essencialmente como dominação. O resultado é uma ruptura com a natureza e seu distanciamento dela, o que é profundamente ambíguo por ser o ser humano também ser de natureza: sua vitória triunfal sobre a natureza é também triunfo sobre si mesmo. Desaparece por completo aqui a compreensão dos campos diferentes dentro da unidade fundamental que constitui a realidade e, conseqüentemente, a interdependência entre mundo humano e mundo natural.

---

34 Cf. SCHRAMM, M. *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes*. Graz/Wien/Köln: 1985.

Tudo isto significa que a técnica, a expressão da atitude do homem moderno em relação à natureza, é definida por uma tensão fundamental. Por um lado, ela é a revelação e a efetivação do domínio do ser humano sobre a natureza, sua liberação da subordinação aos processos naturais mecânicos, portanto, um processo de libertação do poder da natureza sobre o ser humano.

No entanto, o processo é marcado por outra dimensão: liberado pela mediação da técnica das coações da natureza, o ser humano pode, contudo, prender-se mais profundamente a ela e dobrar-se a suas imposições, pois cada satisfação de necessidades produz novas necessidades no seio do “mal infinito” da volta indefinida de novos desejos, o que pode tornar o ser humano escravo de seus próprios produtos. A natureza, privada de qualquer finalidade e qualquer interioridade, torna-se o nascedouro de todo um mundo de objetos artificiais, destituídos de vinculação orgânica com o todo cósmico. O mundo natural se transforma, assim, em “objetividade pura”, o que na realidade significa paradoxalmente a mais radical subjetificação da natureza e da sociedade, pois por detrás de seu caráter objetivo está a ação humana.

O mundo natural e o mundo social, em suas configurações atuais, se mostram como o produto da conexão de muitas ações, pois foram erradicados da “ordem natural” e submetidos à intervenção humana sobre objetos. Neste quadro teórico se elabora a matriz da “racionalidade tecnocrática”, que, em última instância, conduz a uma organização cibernética da sociedade. Este constitui o grande paradoxo desta posição na medida em que o ser humano, sujeito do processo, termina subjugado a um aparato sistêmico que direciona sua vida e a configura segundo os ditames de sua dinâmica própria<sup>35</sup>.

---

35 Cf. HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 volumes, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981; ULRICH, P., *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. 3a. ed. Bern/ Stuttgart/Wien: Haupt, 1993.

É este quadro teórico, articulado na modernidade, que constitui a justificação da atitude nova do ser humano frente à natureza, pois se todo e qualquer ente só possui valor em referência ao ser humano, então se legitima a atitude de domínio, posse e violência sobre a natureza, que provocou a crise ecológica, sobretudo, quando se pensa o ser humano como um indivíduo solitário, sem relações essenciais, e fundamentalmente como um ser à busca da satisfação de suas necessidades. Em última instância, a filosofia da subjetividade abriu o espaço de legitimação de um modo de relacionamento do homem com a natureza, que torna possível o apocalipse ecológico<sup>36</sup>.

### 3. CRISE ECOLÓGICA E TEORIA DO SER

A proposta do Desenvolvimento Sustentável teve como objetivo articular uma alternativa para a humanidade frente à possibilidade de sua autodestruição. Uma contraposição radical a esta tese como estratégia para superação da crise da civilização moderna é a “Teoria do Decrescimento” de N. Georgescu-Roegen<sup>37</sup> que aplicou as leis da física à economia: a partir da lei da entropia da termodinâmica explica que o sistema econômico não é um movimento perpétuo capaz de alimentar a si mesmo de forma circular. Ao contrário, ele gera rejeição e poluição. Sua tese é que a posição do Desenvolvimento Sustentável é falaciosa por ser impossível solucionar os problemas ambientais através do aumento da produção mesmo com o objetivo de enfrentar a pobreza. Para ele o desafio fundamental de nossa epocalidade consiste na necessidade de ultra-

---

36 Cf. GASDA, E. E. *Op. Cit.* p. 125: “As possibilidades de uma sociedade realmente sustentável foram eliminadas pelo tipo de relação desenvolvido entre o ser humano e a natureza a partir da Revolução industrial: o homem contra a natureza, o homem contra outro homem, a tecnologia como a solução de todos os problemas, o crescimento econômico como o caminho da felicidade”.

37 Cf. GEORGESCU-ROEGEN, N. *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

passar o dogma sócio-econômico do crescimento para buscar um modelo alternativo baseado no decréscimo da produção.

Sua tese básica é retomada hoje pelo economista francês Serge Latouche<sup>38</sup> para quem “a última alternativa possível contra a destruição da vida no planeta está no abandono da ideia de crescimento pelo crescimento cujo motor não é outro que a corrida pelo acúmulo do capital<sup>39</sup>”. Desta forma, o crescimento e o progresso material não podem constituir o único motor do processo civilizacional<sup>40</sup>.

Os movimentos ambientalistas de nosso século, por sua vez, deram uma grande contribuição à crítica aos reducionismos da modernidade na medida em que despertaram a consciência para a possível catástrofe<sup>41</sup>, que é o futuro aberto à atual humanidade em função da destruição sistemática do meio-ambiente, uma das consequências do projeto histórico da civilização moderna<sup>42</sup>. No entanto, não raras vezes, se deixam inspirar por um tipo de filosofia, que se poderia chamar de “negação abstrata” do antropocentrismo moderno, o biocentrismo, em que o sentido último se articula enquanto “princípio da vida”. Trata-se de uma contraposição radical ao antropocentrismo moderno no sentido em que em lugar do ser humano se põem a natureza e sua vida como centro. Pode-se falar também com razão de ecocentrismo na medida em que a natureza

38 Cf. LATOUCHE, S. *La pensée creative contre l'économie de l'absurde*. Paris: Paragon, 2003. Na mesma direção vão T. Jackson, H. Daly entre outros.

39 Cf. GASTA, E. E., *Op. Cit.*, p. 124.

40 Cf. BLÜM, N. *Gerechtigkeit – Eine Kritik des Homo Oeconomicus*. Freiburg: Herder, 2006. A respeito do Ecodesenvolvimentismo proposto por M. Strong, secretário geral da conferência de Estocolmo, que pretende conectar economia e meio natural cf. SACHS, I. *Stratégies de l'écodéveloppement*. Paris: Éditions Economie et Humanisme, 1980.

41 Cf. PELIZZOLI, M. L. *A emergência do paradigma ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1999.

42 Cf. JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 251 e ss.

constitui o horizonte ontológico abrangente em que tudo existe e a partir de onde tudo pode ser pensado.

Neste quadro referencial<sup>43</sup>, o ser em seu todo é pensado como um organismo vivo, completo em si mesmo e os seres humanos são apenas células no tecido deste superorganismo. Neste caso, o imperativo ético fundamental é pôr-se em harmonia com o todo cósmico, aprofundar nosso enraizamento nele. O cosmos atual, em consequência do avanço do projeto moderno, está perturbado. O único recurso que se apresenta neste contexto para salvá-lo consiste na rejeição radical dos valores da modernidade \_ a ciência, a técnica, a eficiência econômica \_ a fim de que o cosmos possa recuperar sua perfeição originária. A humanidade só possui uma alternativa se pretende ter futuro e esperança: a recusa da tecnologia moderna e a incorporação plena no cosmos. A partir da “reviravolta reflexiva” a filosofia da natureza se tornou problemática. Aqui, ao contrário, se chega mesmo a uma espécie de absolutização da natureza, que emerge como o todo a que os homens se devem submeter.

Neste contexto se revela que o grande desafio filosófico de nossos dias é a superação da filosofia da subjetividade, a rearticulação da filosofia enquanto teoria do ser em seu todo. Na realidade, desde Schelling e Hegel, a superação da “Filosofia da Subjetividade” tem sido a grande preocupação da filosofia. No entanto, a palavra “superação” traz em si ambiguidades, pois superar a filosofia moderna da subjetividade não pode significar retroceder do nível de reflexão por ela alcançado.

É neste contexto que se repõe uma questão básica: qual o desafio central de uma teoria que se autocompreende como filo-

---

43 Que normalmente é denominada “ecologia profunda”. Cf. a respeito do debate contemporâneo entre ecologistas “modernos” e ecologistas “profundos”: FERRY, L. *A nova ordem ecológica*. São Paulo: Difel, 2009.

sófica? Em que nível se situa propriamente a filosofia quando trata qualquer questão? Duas questões são fundamentais neste contexto: a do caráter teórico da filosofia e seu caráter universal. Há na vida humana diferentes tipos de atividades e a filosofia sempre se entendeu a si mesma como um tipo determinado de atividade *teórica*<sup>44</sup> na medida em que a finalidade específica da atividade em questão é a articulação de teorias o que a distingue da atividade prática que tem como objetivo a produção de obras boas<sup>45</sup>. Se toda atividade tem uma relação com o mundo, trata-se aqui de uma relação teórica com o mundo e, a saber, uma relação que se articula no seio da linguagem.

As teorias realizam por assim dizer certa redução da linguagem humana a um objetivo fundamental que é a apresentação do mundo; nisto consiste sua especificidade. Há aqui até agora uma diferenciação fundamental entre o plano do que se chama o “mundo vivido” em que se encontram elementos pré-teóricos e o plano da teoria em sentido estrito, o das ciências e da filosofia o que revela de antemão sua ineliminável relacionalidade. A pergunta que agora se impõe é em que sentido no nível da teoria enquanto tal ainda se pode e se devem diferenciar dois subníveis distintos, ou seja, o nível científico e o nível filosófico, uma questão que se mostra hoje central em virtude dos efeitos na vida humana de uma civilização técnico-científica, portanto, uma questão não só teoricamente fundamental para determinar a estrutura específica de

---

44 Cf. PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Unisinos, 2008, p. 118 e ss.

45 Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia e Liberdade*. In: *A Filosofia na Crise da Modernidade*. 3ª. São Paulo, 2001, p. 170: “É precisamente aqui que a filosofia realiza a reviravolta, a conversão dos homens. Não como se ela fosse capaz de fazer um mundo novo. Ela é realização teórica – enquanto tematização de sentido – e por isso essencialmente realização de apenas *uma* dimensão do ser humano e por isso necessariamente superável pela *práxis*, que não é tematização de sentido, mas sua realização objetiva”.

cada um dos subníveis, mas para pensar a relação ciência/ filosofia e o mundo humano e natural. Numa palavra, aqui está uma das questões centrais da filosofia hoje.

O discurso filosófico se compreendeu a partir de sua emergência entre os gregos como a articulação da intencionalidade fundamental que constitui o ser humano enquanto ser espiritual: ele é co-extensivo à totalidade do ser<sup>46</sup> na medida em que é co-extensivo a tudo que pode ser conhecido ou pensado<sup>47</sup>. Esta ideia da abertura ilimitada do ser humano à realidade em seu todo é retomada no nível do conhecimento científico, ou seja, pela antropologia do início do século XX. É o que se denominou a “*posição excêntrica*”<sup>48</sup> do ser humano: a capacidade que ele possui de se afastar da realidade imediata com que se depara no mundo e de si mesmo. Suas questões, que em princípio se estendem a tudo<sup>49</sup>, manifestam que ele não está preso pura e simplesmente à realidade imediata, mas pode problematizar tudo e desta forma eliminar o caráter imediato de suas intuições e erguer-se acima de toda e qualquer particularidade e limite numa reflexão radical sobre tudo. Neste sentido, ele se contrapõe a tudo, está sempre

---

46 Cf. PUNTEL, L. B. *A Totalidade do Ser, o Absoluto e o tema “Deus”*. In: Rev. Port. de Filosofia n. 60 (2004)307.

47 Cf. LIMA VAZ, H. Cl. de. *Filosofia e Cultura na Tradição Ocidental*. In: Síntese Nova Fase v. 20, n. 63 (1993)534: “Uma cultura na qual a filosofia se faz presente é uma cultura obrigada a dar razão de si mesma, vem a ser, justificar-se filosoficamente. Tal a singularidade da intenção filosófica entre todas as formas de saber. Mas, esse *dar razão* não conhece fronteiras e, assim, nenhuma província do universo cultural escapa à sua judicatura”.

48 Cf. PLESSNER, H. *Lachen und Weinen*. 3a. Ed., Bern/München, 1961.

49 Cf. BOFF, L. *Responder Florindo. Da crise da civilização a uma revolução radicalmente humana*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 69: “... coroado pelo espírito que é aquele momento da consciência pelo qual percebe que tudo está ligado a tudo e, por isso, tudo é interdependente, que faz o homem se sentir parte de um todo, ao qual está aberto, capaz de intervir na natureza, de fazer cultura, de criar, de captar significados, valores e se indagar sobre o sentido derradeiro do Todo e de si mesmo, hoje em sua fase planetária, rumo à noosfera pela qual mentes e corações convergirão numa humanidade ampliada e unificada”.

para além de tudo, inclusive para além de si mesmo enquanto este ser finito e limitado, tanto enquanto *pergunta* na esfera da inteligência como enquanto *desejo* na esfera da vontade na medida em que nenhum objetivo limitado lhe satisfaz.

Pode-se usar a palavra ser para exprimir o domínio universal enquanto objeto da filosofia, pois a palavra “ser” pode ser utilizada em dois sentidos fundamentais: primeiro no sentido de indicar o pólo objetivo quando se faz a distinção entre sujeito (espírito, teoria, linguagem) e objeto (ser, mundo, universo); mas pode também ser empregada no sentido de exprimir a dimensão que os abrange. A filosofia enquanto discurso da articulação do ser em seu todo é em última instância um discurso sobre o ser no sentido da dimensão mais originária que abarca os dois pólos<sup>50</sup> e enquanto tal se abre à dimensão originária em que as distinções entre pensamento/ linguagem/ espírito e mundo/ universo/ ser se radicam.

Aqui a tradição metafísica ocidental ainda distinguiu dois subníveis, que no pensamento de Puntel<sup>51</sup> se denominam a partir de uma distinção a respeito das estruturas universais, ou seja, a distinção entre as estruturas “absolutamente” universais e as estruturas “relativamente” universais. As estruturas absolutamente universais são constitutivas para o ser em seu todo no sentido próprio e estrito, isto é, para o ser enquanto tal, como por exemplo, a inteligibilidade do ser e dos entes. Isto é o que na metafísica da tradição constituiu o que se chamou a metafísica geral (“*metaphysica generalis*”). Puntel denomina “*metafísica abrangente*”<sup>52</sup>,

50 Cf. OLIVEIRA, M. A de. *Subjektivität und Vermittlung. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973, pp. 302-303: „Die Identität, die hier anvisiert ist, ist derjenige Spielraum, in dem sowohl Subjektivität-Bewusstsein-Mensch als auch das Andere wurzeln und übereinstimmen, der also als ermöglichender Grund ursprünglicher als die beiden Pole ist“.

51 Cf. PUNTEL, L.B. *Estrutura e Ser. Op. Cit.*, p. 344 e ss.

52 Cf. PUNTEL, L.B. *A Totalidade do Ser. Op. Cit.*, p. 312.

que tratava, por exemplo, dos “transcendentais” (unum, verum, bonum) e da estrutura modal dual: todo ente ou é necessário ou é contingente assim que “neste nível nenhuma afirmação é feita que se refira a determinados campos de ser, por assim dizer, considerados em si mesmos<sup>53</sup>”.

Por sua vez, as estruturas relativamente universais são aquelas que não dizem respeito ao ser enquanto tal, mas às relações de cada ente com o ser enquanto tal e que, portanto, constituem o lugar sistemático de cada ente ou de cada campo de entes (a tradição chamou isto de metafísica especial, “*Metaphysica Specialis*”), ou seja, se trata de conceituar um ente a partir de sua relacionalidade a todo o universo. Isto significa dizer que na medida em que se pretende aqui mostrar de uma forma adequada o que constitui o próprio de um ente e sua diferença em relação aos outros se faz necessário situar este ente no todo do universo, isto é, no ser em seu todo.

A questão central que se impõe agora à reflexão filosófica é: qual é a conectividade entre a grande dimensão dos campos da realidade e a dimensão das estruturas em que são expressos? A reflexão<sup>54</sup> inicia com as entidades mais simples para explicitar conectividades maiores até chegar à conectividade (estruturalidade) de todas as conectividades (estruturalidades). As conectividades simples são as conectividades (estruturas) menores ou mínimas; enquanto conectividades concretas elas são configurações em que a complexidade vai cada vez aumentando, ou seja, indivíduos, seres inorgânicos, seres vivos, seres humanos que constituem uma conectividade extremamente complexa.

---

53 Cf. PUNTEL, L.B. *A Totalidade do Ser. Op. Cit.*, p. 312.

54 Cf. PUNTEL, L. B. *Ser e Deus. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2011, p. 183 e ss.

Ora os indivíduos por sua vez estão inseridos em conectividades maiores que constituem as grandes esferas ou os grandes campos do mundo que por sua vez constitui a conectividade de todos os campos. O mundo é, então, a conectividade objetiva global. Aqui é o lugar em que emerge a pergunta central de uma reflexão filosófica: qual é a conectividade entre as duas dimensões \_ a dimensão teórico-estrutural e a dimensão do mundo? Esta pergunta se revela quando afirmamos que compreendemos algo através da aplicação das estruturas teóricas aos campos do mundo.

Que significa aqui aplicar? “A aplicação das estruturas parte de dados, que são crescentemente teorizados no sentido de serem integrados em conexões ou conectividades sempre mais abrangentes...: indivíduos... estes em domínios de ser (natureza anorgânica, mundo da vida, mundo humano...); todos os domínios numa conectividade mais abrangente chamada de mundo<sup>55</sup>”. Na realidade, todos estes domínios constituem, apenas, o polo objetivo da relação entre a dimensão estrutural (os componentes estruturais de uma teoria) e a dimensão a que estas estruturas são aplicadas, a qual no início é chamada de universo irrestrito do discurso e no final de ser. A tese básica desta posição é que há uma unidade originária entre estruturas e (universo do discurso) ser.

Ora, a aplicação só é possível quando entre as duas esferas é pressuposta uma unidade que possibilita seu encontro. Como pensar então esta unidade entre teoria (espírito) e mundo? Este espaço ou esta meta-dimensão que abarca ambas as dimensões é o que se pode chamar de “ser originário<sup>56</sup>”, ou seja, a co-

---

55 Cf. PUNTEL, L. P. *Cirne-Lima e sua rejeição do “Deus de católicos e protestantes” e afirmação do “Deus imanente dos místicos” – um exame crítico das suas críticas e interpretações decorrentes do seu sistema neoplatônico-neobegeliano*. In: Síntese, Revista de Filosofia v.36, n.114 (2009)48.

56 Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Teoria do Ser Primordial como tarefa suprema de uma Filosofia sistemático-estrutural*. In: Síntese, Revista de Filosofia v.39, n. 123 (2012) 53-79.

nectividade absolutamente universal ou a conectividade de todas as conectividades (a estrutura de todas as estruturas), a unidade da dimensão teórica e do universo do discurso.

Não é esta, precisamente, a intuição fundamental do “pensamento ecológico”, ou seja, que tudo se relaciona com tudo em todos os pontos, portanto, que a totalidade, na expressão de L. Boff, constitui “uma unidade dinâmica feita de uma riquíssima diversidade”, “uma interdependência orgânica de tudo com tudo<sup>57</sup>”, o que tem a ver com a relação de todas as coisas entre si, com a interação de todas as coisas<sup>58</sup>? A realidade, como um todo, emerge como tecido intrincadíssimo de relações em todas as direções, o que significa dizer que aqui se tematiza a unidade fundamental que liga todas as realidades entre si e as diferencia umas das outras: tudo que existe co-existe. Tudo enquanto expressão do ser é uno e diferente: os seres são diferentes naquilo que constitui sua realidade mais íntima<sup>59</sup>. O que, em tudo está presente é, ao mesmo tempo, o fundamento do que cada um tem de próprio e que o distingue de tudo mais. Central, nesta transformação da filosofia primeira, é o reconhecimento de uma esfera própria irreduzível ao ser natural e ao ser espiritual a partir de onde tanto natureza como espírito podem ser pensados.

A transformação do quadro teórico da filosofia torna possível repensar a relação homem-natureza<sup>60</sup>, como ela se articulou a partir da filosofia da subjetividade e com isto abrir o espaço para

57 Cf. BOFF, L. *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. São Paulo: Ática, 1993, p. 18.

58 Cf. BOFF, L. *Responder Florindo. Op. Cit.*, p. 100: “O universo é o conjunto articulado das conexões de tudo com tudo em todos os pontos e momentos.

59 Cf. WEISSMAHR, B. *Ontologie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1985, p. 92 e ss.

60 A respeito de outras propostas de articulação de uma filosofia da ecologia cf. PELIZZOLI, M. L. *Correntes da Ética Ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003. ULANOWICZ, R. E. *A third window: natural life beyond Newton and Darwin*. West Conshohocken: Templeton Foundation Press, 2009.

um questionamento radical do paradigma civilizatório da modernidade e para a possibilitação de uma nova proposta de configuração da vida pessoal e social radicada em novos valores. A afirmação de entrada é que ambos são participação e manifestação do ser, que, assim, se revela como a esfera originária de possibilidade da unidade entre ambos. Enquanto tais, ser humano e natureza são entes, efetivação de um ser próprio, e, conseqüentemente, de um valor ontológico próprio e constituem, em sua diferença e em sua essencial relacionalidade, a realidade una.

Nesta perspectiva, ser humano e natureza não podem ser pensados como duas esferas do real inteiramente separadas, mas como essencialmente relacionados, o que significa afirmar uma comunhão ontológica fundamental. Qualquer dualismo metafísico último se revela insustentável, uma vez que o mais fundamental é a relacionalidade ontológica entre tudo. Numa palavra, a realidade originária se revela como unidade da diferença, ou seja, embora fundamentalmente integrados, o ser humano, enquanto ser espiritual, e a natureza se manifestam um na diferença. Podemos dizer que a natureza é o ser sem presença a si, enquanto que o espírito é autopresença do ser em seu todo de tal modo que se pode falar no todo do mundo natural de um desenvolvimento na direção do ser espiritual<sup>61</sup>. O ser humano é precisamente o ser capaz de captar a constituição ontológica da natureza e de si mesmo e enquanto tal transcende a natureza<sup>62</sup>.

---

61 Como faz, por exemplo, I. Ellacuría. Cf. ELLACURÍA, I. *Op. Cit.*, p. 80: “La realidad no solo forma una totalidad dinamica, estructural y, de algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización en el que se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores elevándolas”.

62 V. Höfle interpreta a frase dos antigos: O homem é o micro-cosmos, precisamente no sentido de que nele está presente, de forma concentrada, o todo do ser. Cf. HÖFLE, V. *Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise*. In: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München: Beck, 1992, p. 166. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *A autocompreensão do ser humano e seu lugar no universo*. In: *Antropologia Filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012, pp. 167-202.

Nesta transcendência, ele emerge como ser do sentido, que não só situa tudo que encontra num contexto de significação, mas que pode agir a partir do sentido captado. Nisto consiste precisamente seu privilégio: ele é um ser ético, capaz de decisões livres, apto a reconhecer a alteridade de cada ser, que, enquanto ser, possui um valor intrínseco. Enquanto tal ele se revela capaz de reconhecer a alteridade da natureza e, assim, pode assumir seu cuidado, a preservação de seus recursos renováveis e não renováveis, comprometer-se com a defesa de toda e qualquer vida, de modo especial da vida ameaçada, a vida que é vítima de opressão, portanto, pode responsabilizar-se pela conservação de seu direito à existência e por sua integridade, mas pode também de desrespeitá-la.

Isto manifesta precisamente a ambiguidade inevitável neste relacionamento. Se consideramos a natureza como a totalidade da realidade empírica, então, o ser humano como ser corporal-espiritual é parte integrante da natureza; por outro lado, o ser humano enquanto ser espiritual se contrapõe à natureza como um todo e, no conhecimento, a eleva ao mundo do sentido e, assim, nega a natureza em sua naturalidade por situá-la na esfera de sua expressibilidade. Portanto, o ser humano como ser espiritual e orgânico é tanto parte da natureza como sua negação.

E aqui se situa o fundamento metafísico-antropológico da crise ecológica, pois precisamente porque, em princípio, o espírito pode negar a natureza é que se pode chegar à situação catastrófica que se revela como possibilidade em nossa situação epocal: a negação “ideal”, que ocorre no conhecimento, pode desembocar numa negação “real” em sua intervenção no mundo. O homem é, em si mesmo, unidade dos opostos, espiritualidade e organicidade e é sua estrutura essencial, que pode conduzir à crise ecológica.

#### 4. A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA A PARTIR DO NOVO HORIZONTE: A ÉTICA DA INTEGRAÇÃO UNIVERSAL

Este novo quadro implica uma nova ética<sup>63</sup>. A ética da modernidade é em seu cerne uma ética antropocêntrica<sup>64</sup>: o sujeito enquanto instância doadora de sentido a tudo ordena tudo a si como o centro da realidade enquanto tal e é nele que os imperativos éticos se justificam. A natureza, nesta ótica, se transforma “exclusivamente” num meio para a satisfação das carências humanas, o instrumento de efetivação de seus desejos, o que conduz à sua sistemática dominação e destruição. A superação da filosofia da subjetividade nos abre outra perspectiva para uma teoria ética<sup>65</sup> que nos torna capazes de articular outro projeto de civilização<sup>66</sup>.

Tudo é portador de uma constituição ontológica própria a partir de onde se estabelecem seu lugar no universo, no ser em seu todo, e o parâmetro daí decorrente do desenvolvimento de suas potencialidades. É neste sentido que se pode dizer que cada ente possui um valor ou, na linguagem da tradição, cada ente é bom (*Ens et bonum convertuntur*), o que significa dizer que se trata aqui de valor ontológico em sentido estrito de tal modo que os diversos entes com seus valores e interligados entre si constituem o domínio dos valores no universo. Neste contexto, o

63 Cf. GASDA E. E. *Op. Cit.*, p. 126: “Uma crise de sentido é uma crise dos fins, dos *porquês* e para *quês*, uma crise *ética*. Portanto, o problema que enfrentamos como humanidade é primordialmente um problema ético”. PELIZZOLI, M. L. *Correntes da Ética Ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003. QUEIRÓS, A. *Ética ambiental uma ética para o futuro*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

64 Cf. GASDA, E. E., *Op. Cit.*, p. 125: “Encastelado em seu antropocentrismo, todos os espaços para uma relação gratuita e livre entre o ser humano e a natureza foram bloqueados”.

65 Cf. PUNTEL, L. P. *Estrutura e Ser. Op. Cit.*, p. 398 e ss.

66 Potter já falava em 1971 de uma sociedade de “sobrevivência aceitável” em contraposição à sociedade atual de “sobrevivência irresponsável”. Cf. POTTER, V. R. *Bioethics. Bridge to the future*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1971.

ser humano, cuja constitutividade ontológica se caracteriza por sua co-extensividade com o ser em seu todo e, portanto, por sua auto-situacionalidade no todo do ser, revela-se co-extensivo ao âmbito dos valores que constitui um segmento do ser em seu todo. Neste sentido ontológico ele é ponto de referência absoluto no universo e enquanto tal fim em si mesmo.

Faz-se necessário, neste contexto, fazer uma distinção de grande importância para o que estamos discutindo aqui: a distinção entre o status ontológico de primeira ordem e o status ontológico de segunda ordem. O status ontológico de primeira ordem é constituído pelas estruturas do ser humano enquanto ser espiritual-corporal enquanto o status ontológico de segunda ordem designa tudo o que provém de suas ações enquanto ser espiritual-corporal, ou seja, o seu mundo, o âmbito da moralidade, do direito, das diferentes instituições.

Neste sentido, as normas morais se revelam como possuidoras de um status ontológico de segunda ordem de tal modo que dada a existência do ser humano elas são componentes do mundo. É a vontade do ser humano que faz a passagem entre os valores ontológicos de base e os valores morais e as sentenças morais. Assim, sentenças morais (deôntico-práticas) são corretas na medida em que se baseiam num valor ontológico de base e abrem o espaço para efetivação destes valores na vida histórica dos homens.

Desta forma, esta ética não é mais simplesmente uma ética subjetiva ou intersubjetiva, que se situa na tradição de Kant, mas uma “ética ontológica”: o imperativo categórico, que é o princípio fundamental da ética, exprime que as ações são boas na medida em que se radicam em valores ontológicos de base e neste sentido não entram em contradição, em última instância, com a totalidade da realidade, com o universo, ou seja, quando elas garantem a coerên-

cia universal. Neste sentido, a ética não pode limitar-se a uma teoria da sobrevivência do indivíduo, mas é, em última instância, uma “teoria da coerência” do indivíduo com todos os outros seres humanos<sup>67</sup> e com a natureza.

Numa palavra, trata-se de um processo de construção comum<sup>68</sup> de outro modelo de configuração da vida individual e social, de outro modelo de produção e de consumo radicado nos valores da cooperação, da integração e da interconexão entre os seres humanos e com os seres naturais<sup>69</sup>. Isto implica restaurar a conexão rompida com a natureza pela destruição sistemática da fauna e da flora, de sua rica biodiversidade, e os laços rompidos entre as pessoas a fim de que se restabeleça a relação de reconhecimento universal. Está em jogo, na práxis humana, a efetivação da comunhão universal, dos seres humanos entre si e dos seres humanos com a natureza, ou seja, a complexa teia de conexões que vincula seres vivos e não vivos.

A natureza por sua constituição ontológica própria possui valores que não devem ser supressos sem razão, ou seja, só o po-

---

67 A existência fática de pessoas que têm sua dignidade ameaçada ou negada quebra esta coerência. Daqui se compreende o apelo ético do pobre, que segundo Scannone é um apelo pessoal, mas também ético-político, porque se trata de uma situação histórica massiva. Mas ela é, também, uma pergunta teórica à filosofia enquanto tal. Cf. SCANNONE, J. C. *La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina*, in: *Irrupción del pobre y que hacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, ed. por SCANNONE, J. C.; PERINE, M. Buenos Aires: 1993, p. 135: “Por su parte, la pregunta teórica, además de un momento gnoseológico: la puesta en cuestión de todo pensar (de todo filosofar ideologizado) que justifique esa situación o permanezca indiferente ante ella, implica también y principalmente un momento metafísico, pues se trata de un cuestionamiento *total y radical*”.

68 É o que com M. Arruda podemos chamar de “democracia plena”. Cf. ARRUDA, M. *Desenvolvimento integral*. *Op. Cit.*, p. 25: “Afirmo que a democracia plena não se limita à escolha periódica de representantes, mas implica no *envolvimento* de cada pessoa, cidadã e cidadão na ação de planejar e implementar o desenvolvimento de todos os aspectos e dimensões de sua existência”.

69 Cf. ABDALLA, M. *Combate à pobreza ou nova economia?*. *Op. Cit.*, p. 223 e ss. OLIVEIRA, M. A. de. *A Socioeconomia solidária e as práticas de vida humana – um diálogo em construção*. In: *Ética, Direito e Democracia*, 2ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 373-396. LESBAUPIN, I. *Por novas concepções de desenvolvimento*. In: *Por um outro Desenvolvimento*. *Op. Cit.*, pp. 37-48.

dem ser em função da vida humana, que na hierarquia dos seres se põe em lugar mais elevado. Neste contexto, qualquer destruição só se justifica em função da vida humana que é valor maior e por isto um consumo excessivo e supérfluo é destituído de qualquer legitimação racional. Isto vai exigir uma revisão radical do estilo de vida vigente o que implica a liberação do excesso de bens materiais tornando possível uma harmonização com as futuras gerações e com os ritmos da natureza.

Esta nova ética exige uma ação empenhada na integração universal, por isto compromissada com a dignidade maior da vida humana e com a solidariedade e complementariedade de todos os seres, o que constitui o primeiro alvo da responsabilidade humana. Numa palavra, a nova ética implica um novo padrão de configuração das relações que constituem o ser humano o que significa satisfação de necessidades sem destruir a terra nem as gerações de humanos atuais e futuras o que leva à eliminação da lógica autocêntrica do sistema vigente O que leva à eliminação da lógica autocêntrica do sistema vigente<sup>70</sup>.

Esta ética se opõe a uma destruição da natureza em função da realização de aspirações absurdas, criadas artificialmente e radicadas em interesses não universalizáveis, portanto, que não são integráveis no todo. Daí porque perde legitimidade nosso sistema econômico centrado exclusivamente na produtividade que utiliza enormes quantidades de energia e matéria-prima gerando mais poluentes do que a terra pode absorver. Seus objetivos são o lucro e o crescimento ilimitado, concentrador, gerador de desigualdades estruturais e destruidor da natureza e com isto se estabelece a urgência de pôr a economia a serviço das necessidades das pessoas, da cons-

---

70 Cf. ARRUDA, M. *Desenvolvimento integral. Op. Cit.*, p. 30: “A democracia econômica e a economia solidária têm o poder de substituí-la pela lógica da cooperação e da reciprocidade positiva das redes de colaboração solidária em ambiente econômico planejado em função das necessidades...”

trução de relações integralmente humanas no respeito à natureza de que fazemos parte. Portanto, um modelo econômico baseado não na exploração e no lucro, mas numa economia solidária e ecológica, ou seja, numa relação de respeito ao ser humano e à natureza<sup>71</sup>.

Se o ser humano enquanto ser ético é o ser do valor intrínseco supremo, ele é também a vítima maior do desrespeito à alteridade, tanto em si como na natureza. O ser humano não é simplesmente, mas procura conquistar-se e sua primeira aquisição se dá em sua esfera básica de vida: ele é um ser vivo e enquanto tal precisa reproduzir-se. Sendo a história a instância em que o ser humano luta por conquistar sua humanidade, ela se revela, então, em primeiro lugar, como o campo da luta pela reprodução de sua vida. Isto ocorre através da conquista das condições materiais que efetivam uma vida digna do ser humano enquanto ser livre.

A consequência é que a razão de ser da atividade econômica não pode reduzir-se simplesmente à busca da produção, mas tem que visar por meio da produção a qualidade da vida humana<sup>72</sup> o que significa dizer que a economia em si mesma não deve constituir mais um fim último, mas um instrumento básico para garantir a reprodução material de todos. Trata-se de criar uma civilização de sustentação da vida na união de todos os povos e com a natureza, um modelo de desenvolvimento direcionado pelas necessidades humanas, que assegure a renovação da natureza, impeça o esbanjamento e não exaure os bens necessários para a vida. Um desenvolvimento,

71 Cf. BOFF, L. *O cuidado necessário. Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2012: “Insistimos: não é que deixemos de produzir. Temos que produzir para atender às demandas humanas. Mas o faremos de outra forma, preocupados com a regeneração dos bens e serviços naturais renováveis e com uma utilização racional dos não renováveis, para que durem mais, especialmente atendendo às necessidades das futuras gerações”.

72 Cf. ROUX, F. J. *Consideraciones sobre la economía y la vida. In: Irrupción del pobre y quehacer filosófico, Op. Cit.*, p. 71: “El único fin de la economía es la realización de todos y cada uno de los hombres y mujeres de las generaciones presentes y futuras en sintonía con la totalidad de la vida en la tierra y en el universo... Este fin no es negociable...”

cuja meta básica seja a defesa da vida e não a maximização do lucro e do consumo.

A seleção de prioridades não deve, portanto, orientar-se antes de tudo na lógica econômico-sistêmica, mas reger-se de acordo com a lógica da reprodução da vida. Este horizonte novo, em nosso contexto, implicaria, por exemplo, tomar o pleno emprego como prioridade básica das políticas econômicas e sociais já que um projeto civilizacional alternativo exige em primeiro lugar o enfrentamento dos problemas da pobreza e da desigualdade já que os pobres são as primeiras vítimas da lógica econômica vigente e dos desequilíbrios ambientais.

Com a tomada de consciência dos estragos no planeta provocados pela atividade econômica surgiu nas últimas décadas entre os economistas um debate a respeito da correlação entre crescimento econômico e aumento do bem-estar. A tese discutida é a respeito de indícios de que a partir de um determinado nível de renda, capaz de assegurar as necessidades básicas, a melhoria da qualidade de vida não depende mais necessariamente do aumento de renda como se defendia até então. Nesta situação, a melhor distribuição de renda (enfrentamento da questão da desigualdade) constitui o fator determinante para a melhora da qualidade de vida.

Com isto se nos manifesta um critério fundamental para orientar o ser humano em suas ações no mundo: entre os diversos fins devem-se escolher aqueles que efetivam o respeito à vida humana e à vida dos outros seres vivos. É esta a razão que legitima a prevalência das necessidades elementares na vida frente a qualquer outro tipo de necessidade. Desta forma, o trabalho e toda a atividade econômica, em última instância, devem estar a serviço do atendimento das necessidades básicas do ser humano. Com isto se diz que a eficiência econômica, uma das grandezas básicas

da modernidade, e o respeito à natureza não são intrinsecamente incompatíveis de tal modo que a crise ecológica exigisse de nós necessariamente o retorno a formas econômicas pré-modernas<sup>73</sup>.

Por ser o ser humano um ser de natureza e um ser de relações sociais, andam juntas injustiça social e injustiça ecológica: a atual configuração da vida social característica da sociedade industrial organizada em função da produção levou a uma enorme exploração de seres humanos e à sistemática destruição da natureza tida como destituída de qualquer valor em si mesma. A práxis humana se revela, neste contexto, marcada pela exigência de uma reconciliação universal “que exige a superação de toda ordem social radicada na exploração e na injustiça social e ecológica<sup>74</sup>”... portanto, da busca de uma alternativa civilizatória, uma saída positiva do nosso ciclo histórico que se concretize na luta contra a desigualdade na partilha da riqueza e na defesa da integridade da natureza.

A conquista do ser humano enquanto ser racional e livre passa por um processo de interação: é no outro e através do outro, na comunhão com o outro que o ser humano se constitui enquanto subjetividade. Desta forma é ele mesmo o responsável pela configuração de sua vida e isto significa a configuração de um mundo que torne a liberdade solidária possível. Assim, o ser humano só se conquista propriamente a si mesmo quando é supresso qualquer tipo de negação da alteridade e ele se efetiva positivamente como reconhecimento recíproco das liberdades através de que todos se conquistam como seres livres. Desta forma se mostra que a auto-construção do ser humano é a configuração de uma sociabilidade fundada na solidariedade universal, o que exige a constituição de

73 Cf. a respeito HÖSLE, V. *Ethische Konsequenzen aus der ökologischen Krise*. In: *Philosophie der ökologischen Krise*, Op. Cit., pp. 69-95.

74 Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Ética da reconciliação universal como condição da paz verdadeira*. Op. Cit., p. 313.

instituições econômicas, políticas, sociais e culturais através de que se possa extinguir antes de tudo a pobreza absoluta no mundo e efetivar um desenvolvimento ecosocial.

Se o que está em jogo na história humana é a efetivação do ser humano enquanto ser co-extensivo à totalidade do ser, então, este processo implica não só a construção da comunhão intersubjetiva pela eliminação da opressão, mas também a comunhão com o processo abrangente do mundo, a construção da integração universal, o que, por sua vez, implica que o ser humano considere a natureza não apenas como meio necessário à sua reprodução orgânica, mas também como algo que possui valor intrínseco. Disto emerge a obrigação de zelar pela integridade da natureza, pelo respeito aos direitos dos seres naturais e pelo equilíbrio do ecossistema.

A constituição ontológica de cada ser levanta a exigência de seu reconhecimento: cada ser merece ser reconhecido e respeitado em seu ser próprio. A ética articula a exigência de complementaridade, de reciprocidade e de convivência de todos os seres. Esta exigência ética básica aponta na direção da necessidade de construção de um novo padrão civilizacional radicado numa mudança significativa dos padrões de consumo e sobriedade energética. Desta forma, a práxis humana só poderá ser radical se ela implicar conjuntamente a construção da justiça social e da justiça ecológica.

**PARTE 2**

**ÉTICA E POLÍTICA  
VERDADES E FICÇÕES  
AFETOS E PAIXÕES**

# GRANDE POLÍTICA, NOVA ERA TRÁGICA E TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES\*

Miguel Angel de Barrenechea\*\*

Nietzsche sustenta que o Ocidente mergulharia em um processo de profunda crise, a qual culminaria no esvaziamento de todos os valores estabelecidos, levando a humanidade a se afundar no pessimismo e no niilismo. Essa instância de profunda decadência teria se iniciado já a partir do auge do *pathos* antitrágico socrático, que tomou conta da sociedade grega e influenciou toda a história da cultura ocidental<sup>1</sup>. Diante de um panorama de declínio progressivo, Nietzsche vislumbrou a possibilidade de enxergar saídas para essa humanidade esgotada e sem rumo: a restauração do *pathos* trágico, a instauração de uma *nova era trágica*, em que todos os valores seriam *transvalorados*, sob a égide de um inédito sistema político global, que o filósofo denomina de *grande política*<sup>2</sup>.

---

\* Este artigo traz à tona algumas das questões levantadas na palestra que ministrei em Fortaleza-CE, em novembro de 2012, no *IV Encontro Nietzsche-Schopenhauer: ecologia cinza, natureza agônica*. Anteriormente, publiquei um trabalho que contém algumas das reflexões que desenvolvi nessa oportunidade (Nova era trágica e grande política: para além do niilismo. In: SUSSEKIND, P. et al. (Org.). *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, p. 131-148). Contudo, no artigo que apresento nesta ocasião, incorporo outras reflexões oriundas da minha pesquisa atual de pós-doutorado *Nietzsche e o diálogo político contemporâneo*, realizada na UNICAMP, sob orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia. Além disso, neste artigo também procurei incorporar também as valiosas observações surgidas no debate realizado após a palestra. Quero destacar, principalmente, as contribuições de Gustavo Costa, Ruy de Carvalho e Rogério Lopes que com suas colocações muito colaboraram para aprimorar as ideias desenvolvidas neste trabalho.

\*\* Doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor da UNIRIO.

1 Cf. NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Ver principalmente os capítulos 11 a 15.

2 Conforme assinalé anteriormente, a minha pesquisa atual, *Nietzsche e o diálogo político contemporâneo*, desenvolvida na UNICAMP, visa esclarecer a proposta política nietzschiana, a grande política, entendida como saída para uma humanidade em crise, que vive sob o domínio da mediocridade, do pessimismo e do niilismo que caracterizam aquilo que ele denomina de *pequena política*. É importante sublinhar que essa concepção da grande política se articula essencialmente com a questão da

É importante destacar, já no início desta reflexão, que na concepção política nietzschiana não é possível encontrar uma nova interpretação do Estado que estabeleça claramente a transformação das estruturas militares, econômicas, burocráticas de uma sociedade. É necessário reconhecer que o foco de sua perspectiva sociopolítica não tem como objetivo propor a realização de mudanças nessas estruturas institucionais. As transformações apontadas por Nietzsche são de outra índole: a sua reflexão social e política adota uma perspectiva *supraestatal*.<sup>3</sup> Na sua ótica, as transformações sociais dependerão de grandes mudanças axiológicas, éticas e educativas. A grande política será implementada por grandes homens – filósofos legisladores, filósofos artistas – que legislarão sobre o futuro da humanidade. Assim, ao desenhar sua concepção de *grande política*, o filósofo alemão desenvolve duas grandes questões: oferece indicações de como serão esses grandes homens e também aponta para o modo em que será possível a concretização da *transvaloração de todos os valores*.

---

instauração de uma *nova era trágica*. Lembremos que, por exemplo, em *Ecce homo* (Por que sou um destino, I), Nietzsche descreve as profundas comoções que levarão à instauração dessa nova etapa da humanidade: “A noção de política estará então completamente dissolvida em uma guerra dos espíritos, todas as formações de poder da velha sociedade terão explodido pelos ares – todas se baseiam inteiramente na mentira: haverá guerras como ainda não houve sobre a Terra. Somente a partir de mim haverá *grande política* na Terra.” Na sequência, o filósofo mostra como a grande política se articula com a mais radical transformação dos valores do Ocidente, com a *transvaloração de todos os valores*: “*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato de suprema autognose da humanidade que em mim se fez gênio e carne.”

3 Massimo Cacciari esclarece que a perspectiva política nietzschiana não visa a transformação do Estado, não tem o Estado como alvo principal para apresentar uma nova concepção de sociedade. O autor vai ainda mais longe, ao destacar que Nietzsche seria *impolítico*, ao desconstruir os alicerces do Estado moderno, quando realiza uma crítica radical deste, evidenciando que por trás de todas as instituições modernas subjazem questões axiológicas e não apenas propostas econômicas, políticas, burocráticas; no âmago do Estado moderno encontramos valores oriundos da tradição judaico-cristã. Assim, a crítica do político não levaria a propor a transformação das instituições conhecidas, da máquina administrativa, burocrática ou militar, mas instiga à realização de uma radical mudança axiológica: a transvaloração de todos os valores. Cf. CACCIARI, M. Lo impolítico en Nietzsche. In: *Desde Nietzsche: tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Bilbos, 1994, p. 70.

## FILÓSOFOS LEGISLADORES, NOVA ERA TRÁGICA E TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

Grandes homens e mudança radical dos valores do Ocidente: eis o eixo da concepção política idealizada por Nietzsche. Para avançarmos na análise da sua singular perspectiva é importante, inicialmente, tentar esclarecer quem seriam esses grandes homens que tornar-se-iam filósofos legisladores ou filósofos artistas. Em segundo lugar, é preciso elucidar em que consiste esse processo de transvaloração de todos os valores. Em resumo, é importante aprofundar as características dos filósofos legisladores e estabelecer como se configurará esse novo *corpus* de valores.

Na última etapa da obra nietzschiana, notadamente a partir de *Além do bem e do mal* e nos *Fragmentos Póstumos* posteriores a 1886, o pensador apresenta uma caracterização negativa desse novo homem, isto é, explicita justamente o que esse novo homem, o filósofo legislador, *não é*. Os novos filósofos se diferenciarão nitidamente do *último homem*, do funcionário da pequena política, do homem da “praça do mercado”, tão medíocre que se recolhe no rebanho anônimo, e carece de instinto de mando, de força; esse último homem não tem potência para mandar, para criar, para impor os seus critérios; por isso, ele apenas aceita os valores instaurados, adota acriticamente as convicções e crenças da massa<sup>4</sup>.

As sociedades modernas com sua tendência de nivelar todos os cidadãos, reduzir esses homens a sua mínima expressão,

---

4 Em *Assim falou Zaratustra* (O prólogo de Zaratustra, 5), Nietzsche apresenta uma adequada caracterização desse homem impessoal, que se recolhe no meio do rebanho anônimo, que adota deliberadamente uma vida medíocre: “Vede! Eu vos mostro o *último homem*. [...] A terra, então, tornou-se pequena e nela anda aos pulinhos o último homem, que tudo apequena. Sua espécie é inextirpável como o pulgão [...]. Ainda trabalham, porque o trabalho é um passatempo. Mas cuidam de que o passatempo não canse. [...] Nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais [...]. Têm seus pequenos prazeres para o dia e seus pequenos prazeres para a noite; mas respeita a saúde. ‘Inventamos a felicidade’ – dizem os últimos homens, piscando o olho.”

aplainar todas as diferenças e minar suas forças, gerará, aos poucos, um *contramovimento*. Do próprio seio das populações burguesas, em que domina a anemia de vontade e a carência de vigor e intensidade, explodirão forças desconhecidas que estiveram durante muito tempo adormecidas, sufocadas, latentes. A ausência de instinto de mando produzirá uma reação, uma poderosa ação residual; paulatinamente irá acumulando-se um excedente de forças; então, surgirão homens excepcionais, *monstros* de força e potência que se elevarão por cima da mediocridade da época:

O homem de uma era de dissolução e mestiçagem confusa [...] um homem bem fraco [...] então surgem esses homens espantosamente incompreensíveis e inimagináveis, esses enigmas predestinados à vitória e à sedução, cujos belos exemplos são Alcibiades e César [...] Eles surgem precisamente nas épocas em que avulta aquele tipo mais fraco, que aspira ao repouso.<sup>5</sup>

Em *Além do bem e do mal* (aforismo 203), Nietzsche traça o perfil dos filósofos legisladores, assinalando que esses homens tão poderosos surgirão justamente no momento em que os homens medíocres povoam e dominam a Terra inteira. Para o filósofo alemão, os filósofos do futuro ou filósofos artistas terão a capacidade de implementar a nova era trágica e mostrar os caminhos necessários para concretizar a transvaloração de todos os valores de Ocidente. O seu cometido será: “Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, dependente de uma vontade humana,

---

5 NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 2000. Sobre esta questão, é importante aludir a análise de Klossowski que, em *O Círculo vicioso* (Rio de Janeiro: Pazulin, 2000), ao apresentar a importante noção de *contramovimento*, ou *complot*, para caracterizar a ação dos filósofos legisladores. Acontecerá a reação de exemplares humanos raros, extraordinários que, diante da anemia e fraqueza da humanidade, acumulariam uma quantidade enorme de energias, opondo-se às estruturas sociais vigentes, planejando e concretizando um *complot* contra todas as instituições instauradas.

e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação [Zucht] e cultivo [Züchtung] [...]”

Nesse aforismo, encontramos duas noções relevantes da concepção política nietzschiana: *disciplinação* (Zucht) e *cultivo* (Züchtung). Esses conceitos, relacionados com a noção de *experimentação* – aptidão que seria característica dos novos filósofos, foram muitas vezes mal interpretados, deturpados e identificados com os *experimentos biológicos* nazistas. Disciplina e cultivo foram associados a experimentações genéticas e a transformações biológicas. Esse aforismo também alude às *experiências* e *circunstâncias* necessárias para surgirem os filósofos legisladores, aos “caminhos e testes” para que possam aparecer esses seres humanos tão singulares. Mas, essas experiências, circunstâncias, caminhos e testes seriam experimentações biológicas, alterações e modificações corporais, como as aberrações praticadas pelos nazistas? Sem dúvida, Nietzsche jamais chegou a propor “experimentos biológicos” nesse sentido tão indigno, tão censurável e aberrante<sup>6</sup>. O que ele sustenta é que os filósofos legisladores deverão experimentar *grandes desafios*, em uma sociedade medíocre, totalmente incapaz de assumir grandes metas e de acometer grandes empresas. Eles terão que obedecer a uma dura disciplina para lidar com a própria dor e também com a alheia, para assim tonificar sua vontade, numa era sem potência, sem força, na qual o *instinto de mando* desapareceu. No aforismo anteriormente citado, há uma caracterização desses grandes homens:

---

6 Sobre esta questão quero aludir ao importante esclarecimento realizado por André Luis Mota Itaparica, quando sustenta enfaticamente que as noções de *disciplinação* (Zucht) e *cultivo* (Züchtung) não têm qualquer relação com os “experimentos” nazistas. Essas noções nietzschianas estariam totalmente afastadas das condenáveis, aberrantes práticas nazistas: “[...] disciplinamento e cultivo, os célebres Zucht e Züchtung, não se confundem com campos de concentração e experiências eugenísticas; trata-se de um jogo com os aspectos naturais e espirituais do homem, que seria cultivado principalmente para encarar o sofrimento afirmativamente, sem o recurso a uma salvação em uma vida além-morte, com a adoção do nobre *amor fati*, o amor incondicional ao destino, independente daquilo que ele nos reserva.” Cf. ITAPARICA, André Luis Mota. A crítica nietzschiana à democracia. *Cadernos Acadêmicos Éthica*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, v. 11, n. 1-2, 2004, p. 194.

As circunstâncias que deveriam ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento [dos novos filósofos legisladores], os presumíveis caminhos e testes em virtude dos quais uma alma poderia crescer a uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas; uma transvaloração dos valores, sob cuja nova pressão e novo martelo uma consciência se tornaria brônzea, um coração se faria de aço, de modo a suportar o peso de uma tal responsabilidade [...].

Os filósofos legisladores deverão desenvolver uma vontade única, uma *consciência brônzea*, um *coração de aço* para ultrapassar a mediocridade da época. Vale lembrar que Nietzsche alude, muitas vezes, a Napoleão e a César como figuras paradigmáticas que podem considerar-se modelos da humanidade vindoura. Mas, será que o filósofo alemão valoriza a capacidade bélica desses homens excepcionais? Concordo, neste ponto, com a interpretação de Giacoia. O comentarista sustenta que quando Nietzsche exalta a importância dessas figuras históricas não alude a sua capacidade bélica, ao seu gênio militar, mas ao seu *grande estilo*, a sua visão global, transnacional, a sua capacidade para impor novos rumos, novos caminhos na sociedade. Assim, Napoleão estaria muito próximo de Goethe pela sua capacidade de realizar grandes obras e por indicar novos rumos à cultura europeia. Então, é importante frisar que Nietzsche, longe de exaltar a capacidade bélica ou militar, resgata outros aspectos nesses estrategistas. Para ele, os filósofos legisladores serão aqueles seres humanos capazes de ostentar uma vontade forte e preservar sua autonomia, afirmando sua capacidade criadora perante os condicionamentos de sua época; em outras palavras, o pensador alemão valoriza o grande estilo

e não as condições militares em grandes homens como Napoleão e César.<sup>7</sup>

Nietzsche destaca como traço fundamental desses *legisladores do futuro*, desses *filósofos artistas*: a capacidade de estabelecer valores de vigência milenar. Graças a essa capacidade, eles constituirão “uma nova casta que dominasse toda Europa, uma demorada e terrível vontade própria que se propusesse metas para milênios [...]”.<sup>8</sup> Esses filósofos legisladores, como assinei anteriormente, realizarão, consigo mesmo e com os outros, *experiências* extremadas: “sem dúvida serão experimentadores. [...] Serão mais duros (talvez não apenas consigo mesmo) do que homens humanos possam desejar [...]”.<sup>9</sup> Essas experiências cruciais, essa capacidade de vivenciar novas formas de vida, de superar os modos de existência burguesa, exigirão provações, até crueldade consigo mesmo e com os outros. Para tal, eles desenvolverão uma força extraordinária, uma vontade férrea, um *coração de aço*; por isso, não serão conservadores de modos de vida, mas tornar-se-ão legisladores e comandantes da humanidade, mostrando, assim, novos caminhos para a cultura:

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? E o para que do ser humano [...] estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles*

---

7 Giacoia é enfático ao destacar que Nietzsche valoriza o grande estilo de Napoleão, a sua capacidade para enxergar a “questão europeia” – nesse sentido se aproxima de Goethe – e não sua perícia como militar: “[...] Napoleão só figura [...] com o *status* de potência cultural transnacional ao ser situado ao lado de Goethe, como sua necessária alma complementar. [...] o essencial não residia em seu poderio político ou bélico, na amplitude de horizontes de sua atividade militar ou de estadista.”. Cf. GIACOIA, Oswaldo Júnior. *Crítica da moral como política*. Disponível em: <<http://www.philemon.com.br/frameset>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2013.

8 *Além do bem e do mal*, 208.

9 Idem, 210.

um meio, um instrumento, um martelo. Seu “conhecer” é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de potência*.<sup>10</sup>

Em outras palavras, a capacidade criativa dos novos filósofos está diretamente ligada à sua aptidão para realizar novas experiências, para exercitar a sua vontade, estabelecendo novas (inéditas) avaliações. Nesse processo experimental, o *legislador do futuro* estará submetido a impulsos contraditórios, a forças divergentes. Contrariamente aos homens medíocres da modernidade, aos previsíveis *últimos homens* – acostumados a afazeres regulares, rotineiros, imodificáveis –, eles conterão inúmeros impulsos contraditórios, contudo, terão a capacidade de lidar de forma harmoniosa com essas tendências divergentes. O homem integral, o filósofo legislador, será:

Aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno.<sup>11</sup>

Esse homem da *grande vontade* poderá, então, dominar todos os impulsos contraditórios que alberga dentro de si: “O outro movimento: meu movimento: é, ao contrário [da nivelção do homem proposta pelas concepções igualitárias da modernidade], o aguçamento de todos os antagonismos e abismos, eliminação de igualdade, a criação de UltraPoderosos.”<sup>12</sup> Os filósofos legisladores

<sup>10</sup> Idem, 211.

<sup>11</sup> *Além do bem e do mal*, 212.

<sup>12</sup> 7 [21], primavera-verão de 1883. In: *KSA*, v. 10. p. 244 e segs. Os *Fragmentos Póstumos* correspondem à edição *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Colli e Montinari (Berlín, New York, München: Gruyter & Co., 1980). A partir de agora, aludirei às obras completas de Nietzsche com as siglas KSA. Consulte, também, para a tradução dos Fragmentos dedicados à grande política, as traduções realizadas por Oswaldo Giacoia Júnior, na sua coletânea sobre o tema:

terão a capacidade de conjugar o *caos* de tendências, de harmonizar sua multidão de impulsos, desenvolvendo uma “vontade brônzea”, capaz de conduzir num sentido claro, único, todos os instintos divergentes. Nietzsche alude a Shakespeare como exemplo daquele que controlou as tendências mais opostas em uma perfeita síntese:

Ao contrário do animal, o homem cultivou em si uma plethora de pulsões e impulsos antagonicos, por força dessa síntese, ele é o senhor da Terra. [...] O homem mais elevado teria a maior multiplicidade das pulsões, e também no vigor relativamente maior que ainda se pode suportar. [...] onde a planta homem mostra-se forte, encontramos os instintos que impelem vigorosamente um *contra* o outro, porém contidos (p. ex. Shakespeare).<sup>13</sup>

O surgimento de homens tão singulares, que se destacam nitidamente no meio da multidão de fracos, dos últimos homens, leva Nietzsche a afirmar que surgirão *novas espécies*. Contudo, é importante frisar que ele está longe de sustentar uma concepção biológica, de tipo darwinista ou, ainda, racista que sustente que o homem sofrerá mudanças biológicas, somáticas ou raciais. A transformação na humanidade, sugerida pelo filósofo alemão, consistirá em introduzir novas perspectivas, novas avaliações e visões de mundo. Para esclarecer a sua proposta, Nietzsche lembra de um caso modelar: os gregos arcaicos que se destacaram por cima de todos os povos de sua época como uma *espécie mais elevada*, que sobressaíram no seu momento histórico. É importante sublinhar que o pensador não sustenta que esses gregos tivessem progredido graças a qualquer tipo de mudança biológica. Ele diz algo totalmente

---

Friedrich Nietzsche: a “grande política” (Campinas: IFCH/Unicamp, 2002).

13 27 [59], verão-outono de 1884. In: *KSÄ*, v. 11, p. 289.

diferente: os helenos foram criadores de novas perspectivas vitais; eles gestaram uma nova visão de mundo e forjaram uma concepção trágica. Então, num sentido semelhante, a “nova espécie” de filósofos legisladores, cujo surgimento ele antevê na própria época, consistirá na irrupção de grupos que, como os gregos arcaicos, estabelecerão novos parâmetros, novas visões na modernidade. Assim, a noção de *espécie* não tem nesse contexto um sentido biológico, racial, mas cultural; espécie, aqui, tem a conotação de um grupo de homens excepcionais que têm o traço comum de serem criadores de novos valores:

Pensamento fundamental: os novos valores têm primeiro que ser criados – isso permanece *reservado* para nós! O filósofo tem que ser um legislador. Novas espécies. (Como foram cultivadas até agora as espécies mais elevadas: *querer* conscientemente essa espécie de “acaso”).<sup>14</sup>

Como já apontei, Nietzsche afirma que esse grupo de seres humanos raros, “plantas especiais e seletas”, dotados de excesso de força, de coragem, de beleza, surgirão como um *contramovimento*, um excedente, um luxo no seio de uma humanidade fraca, anêmica, carente de força e de vontade.<sup>15</sup> Essa espécie superior será a catalizadora de um excedente de forças; elevar-se-á acima da mediocridade de sua época, acumulando uma quantidade enorme de energias, justamente no meio da ausência de energia. Diante do apequenamento global e gradual do homem, Nietzsche tenta indicar quais serão os *meios* necessários que permitirão o surgimento de seres tão singulares e poderosos:

14 35 [47], maio-junho de 1885. In: *KSÄ*, v. 11, p. 533 e segs.

15 Lembremos que já aludi a esta questão quando mencionei anteriormente a noção de *complô*, empregada por Klossowski. A nova *espécie* surgirá no seio da mediocridade, de uma sociedade adoecida de últimos homens, como uma reação, como um *contramovimento* ou *complô* contra essa sociedade, anêmica e carente de forças.

Os meios seriam aqueles que a história ensina: o isolamento, por meio de interesses de conservação inversos àqueles hoje vigentes em média; o exercício em avaliações inversas; a distância como *Pathos*; a livre consciência a respeito daquilo que hoje é o mais subavaliado e o mais proibido.<sup>16</sup>

O filósofo legislador, conforme a descrição de Nietzsche, desenvolverá suas forças e gerará suas avaliações na mais profunda *solidão*. Ele deverá realizar, como já assinalei acima, experimentos cruciais consigo mesmo e com os outros, o que exigirá um *recolhimento*, afastamento do rebanho. Nesse sentido, vemos que a concepção política nietzschiana não visa a ser implementada por partidos, movimentos ou grupos políticos definidos (como, por exemplo, tentou fazer o nazismo ao apropriar-se indevidamente da filosofia nietzschiana). Diferentemente das concepções políticas tradicionais, a proposta nietzschiana não convoca a ser efetivada por movimentos coletivos ou por transformações institucionais ou burocráticas para sua implementação. A grande política nietzschiana aponta para uma proposta singular, para uma experiência individual, que exige o recolhimento na mais absoluta solidão. Por isso, as *plantas raras*, os *filósofos artistas* não se reunirão em um partido, um grupo ou uma classe; ao contrário, eles serão o fruto do encontro entre *exceções*, entre *singulares*. Assim, Nietzsche, no âmago de sua concepção política, não apresenta propostas institucionais; aponta, sim, para mudanças axiológicas individuais, que terão, contudo, grandes impactos coletivos: a *transvaloração de todos os valores*.<sup>17</sup>

---

16 9 [153], outono de 1887. In: *KSÄ*, v. 12, p. 424 e segs.

17 Jaspers afirma que Nietzsche não elabora uma teoria sistemática com a qual possa abordar minuciosa e taxativamente as questões políticas, nos moldes das concepções tradicionais já conhecidas no Ocidente: “Se compararmos Nietzsche com *outros pensadores políticos*, perceberemos que todos têm em comum, em oposição a ele, uma concepção precisa e limitada do político.” JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003, p. 268.

Outra característica dos filósofos legisladores será a capacidade de acolher avaliações inversas, assim como motivações contraditórias. Como já destaquei, eles lidarão com forças contraditórias e “domarão” os impulsos mais diversos para possuir uma vontade forte, um agir claro e preciso. Além disso, cultivarão a *distância como pathos*, isto é, diversamente do homem medíocre, do último homem da modernidade, do burguês da praça do mercado, que se refugia na multidão, na massa, os genuínos criadores gerarão novos parâmetros em absoluta solidão, em total autonomia, adotando distância de tudo e de todos. Finalmente, eles terão *livre consciência*, isto é, total independência para evidenciar o valor de tudo aquilo que durante séculos foi desvalorizado e proibido. Eles exaltarão a força, o exagero, a potência, o situar-se para além do bem e do mal, para além da moral, da religião, da metafísica, do Estado.

## **GRADE POLÍTICA E NOVA ERA TRÁGICA: PARA ALÉM DA POLÍTICA MODERNA**

Até aqui analisei alguns aspectos de uma questão muito polêmica da filosofia de Nietzsche: a grande política e sua efetivação em uma nova era trágica, que seria gerida por filósofos legisladores. A sua concepção política, como já apontei, deu lugar aos mais profundos mal-entendidos e deturpações. O caso mais notório foi a apropriação da filosofia nietzschiana pelo nazismo no século passado. Durante muito tempo, devido a essas deturpações e manipulações do seu pensamento, Nietzsche foi considerado, em visões geralmente ligeiras e parciais, contudo, muito frequentes, como o arauto do totalitarismo, do racismo, do antissemitismo, como o glorificador da guerra, como porta-voz de supostas raças superiores, especialmente a ariana, como o profeta de genocídios –

especificamente o cometido pelos nazistas —, como o glorificador da escravidão e do totalitarismo etc.<sup>18</sup>

O impacto que teve a delirante e catastrófica aventura bélica nazista do século passado, que supostamente estaria justificada pela filosofia nietzschiana, levou muitos teóricos, considerados rigorosos, tão diversos como Tugendhat e Laçou-Labarthe, entre outros, a julgar o pensamento social e político de Nietzsche a partir dessas apropriações injustificadas e arbitrárias.<sup>19</sup>

A concepção nietzschiana da grande política esteve no centro de todos esses mal-entendidos. Foram pinçadas algumas questões, termos, expressões, frases, imagens e metáforas do autor, de forma totalmente descontextualizada e deturpada para associá-lo com o totalitarismo, a violência e a escravidão. As imagens do super-homem, da ave de rapina, do aristocrata ou nobre, dos filósofos legisladores, entre outras, foram vinculadas a uma concepção pretensamente violenta, totalitária e sanguinária da política. A valorização da força, da capacidade de mandar e dominar, presente na filosofia nietzschiana, foi relacionada, muitas vezes, de forma superficial e leviana, com aventuras de extermínio, de escravização da humanidade. Sem dúvida, os textos nietzschianos sobre a questão política deixam margem a essas distorções e apropriações descabidas. O filósofo alemão, como já destaquei acima, não apresenta uma teoria sistemática nem acabada da política. Ele opera, muitas vezes, com imagens e metáforas que dão lugar a equívocos.

---

18 Tenho questionado, em diversos artigos, a superficialidade e arbitrariedade da apropriação do pensamento político nietzschiano por parte do nazismo. Mas friso, mais uma vez, que atualmente, como apontei no início, pretendo questionar mais profundamente e detalhadamente essas deturpações, em meu trabalho de pós-doutorado, *Nietzsche e o diálogo político contemporâneo*, pela UNICAMP, com a supervisão do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior.

19 Cf. TUGENDHAT, Ernst. Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Hitler. In: MELÉN-DEZ, Germán Acuña (Org.). *Nietzsche en perspectiva*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001; LA-  
COU-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

Ele desenvolve, muitas vezes, o seu pensamento através de aforismos – renunciando deliberadamente ao sistema –, que podem ser facilmente deturpados e descontextualizados.

Para avançarmos nesta complexa questão, vamos agora analisar qual a política que Nietzsche estava contestando e criticando. Ele engloba sob o nome de *pequena política* a prática de diversas correntes políticas da modernidade e questiona a democracia, o socialismo, o anarquismo e o nacionalismo. Todas essas tendências políticas, conforme a ótica nietzschiana, dependem de uma concepção mesquinha, baixa, decadente e aviltante de entender a questão social. Todas elas pregam a igualdade, a *nivelação do homem*; pretendem equiparar todos os cidadãos por decreto; visam cercear a singularidade, as diferenças entre os seres humanos; procuram eliminar as hierarquias, por considerá-las odiosas, injustas, arbitrárias. Nietzsche denuncia que no âmago de todas as concepções políticas igualitárias subjaz a concepção cristã de *compaixão*. Nessa perspectiva medíocre, todos se igualam na fraqueza; a sociedade deve tornar o homem manso, carente de força, incapaz de impor sua vontade. Assim, esses movimentos sociais e políticos fomentam a supressão da autonomia, a negação da capacidade de mandar, de comandar. A pequena política estabelece o domínio do rebanho, de homens ovelha, de seres castrados, separados de sua força, de sua capacidade de criar, de produzir novos valores, de impulsionar a vida. Nesse intuito, o cristianismo foi uma poderosa ferramenta ideológica para justificar e impulsionar o declínio das forças saudáveis, a resignação dos instintos belicosos que constituem a própria essência da vida. A pequena política impôs o reino da mediocridade, do anonimato, da supressão dos impulsos potentes dos cidadãos.

Nietzsche apresenta como alternativa à pequena política o projeto de implantação da grande política, em uma nova era trágica.

O que isso significa? Ele anuncia que haverá um domínio universal, gerido por homens excepcionais que dominarão as massas. Esse processo não será pacífico, calmo. Haverá grandes desabamentos, guerras, destruições. Essas afirmações, como disse anteriormente, foram associadas a aventuras totalitárias, a concepções despóticas e tirânicas. Muitos dos que condenaram a concepção política nietzschiana sublinharam que o filósofo usa deliberadamente termos como *tiranía*, *escravidão*, *guerra*, entre outros. É importante refletir sobre essas afirmações a respeito do uso desses termos: qual o papel dessas noções na concepção política nietzschiana?

Dessa forma, quero destacar que é possível demonstrar que Nietzsche não prega o totalitarismo – mesmo quando ele fala da necessidade do surgimento de tiranos; também pretendo evidenciar que ele não glorifica guerra – mesmo quando ele anuncia que haverá grandes guerras; finalmente, também quero sustentar que o filósofo não prega o racismo, mesmo quando nos seus textos se refere a *espécies superiores*.

Quando Nietzsche alude à guerra, ele faz referência à guerra contra os ideais metafísicos e religiosos – oriundos da concepção socrático-platônica e da visão judaico-cristã – que deturparam a condição do homem, desnaturalizaram e aviltaram sua força, sua potência e castraram seus impulsos corporais. Ele não faz referência à guerra entre povos, nações, mas sustenta que haverá sérios confrontos entre concepções e visões de mundo. Nesse conflito entre visões divergentes, serão destruídos valores milenares, assistiremos à queda de convicções que pareciam eternas, imutáveis.<sup>20</sup>

---

20 Já aludi a o importante aforismo de *Ecce homo* (Por que sou um destino, 5), quando Nietzsche afirma que haverá crises, desabamentos e também grandes *guerras*. Contudo, ele alude à guerra de espíritos, ao confronto entre concepções de mundo, na oportunidade em que todos os valores da antiga sociedade estarão em xeque, quando o poder milenar das concepções metafísicas e religiosas será duramente contestado e começará o seu declínio definitivo, dando lugar à *nova era trágica*.

Finalmente, quero sublinhar que Nietzsche, ao valorizar seres humanos fortes, belicosos, não exalta condições militares ou bélicas – como assinali anteriormente –, mas destaca a capacidade de grandes homens – filósofos legisladores ou filósofos artistas – para realizarem *empresas* relevantes, impondo sua vontade e gerando novos valores que guiarão a humanidade.

## A NOVA ERA TRÁGICA: A FATALIDADE E A BOA NOVA

Nietzsche desloca a discussão político-social do terreno burocrático-estatal, do âmbito militar, econômico, para a questão ética, axiológica. A política, no seu entender, não deve transformar apenas o Estado, a economia, a estrutura militar, mas propõe modificações nos próprios alicerces da cultura: será mister transvalorar todos os valores. Nesse sentido, os filósofos legisladores, os filósofos artistas e a casta dirigente que dominarão a humanidade na nova era trágica, não se ocuparão de gerir o Estado, mas o seu cometido será o de imporem novos parâmetros que orientarão à cultura ocidental.<sup>21</sup>

A grande política traça grandes metas para a humanidade, delimita o perfil dos grandes homens, dos criadores e avaliadores, que estipulando novos valores conduzirão a uma nova era trágica. Eles, nesta era niilista, mostrarão a possibilidade de transformar os parâmetros e as crenças de uma humanidade decadente, exânime, esgotada. Esses filósofos legisladores indicarão novos sentidos, novos rumos para a cultura ocidental.

21 Já assinali que na concepção política nietzschiana não encontramos uma teoria que aborde taxativamente o funcionamento do Estado. É preciso esclarecer que, na minha interpretação, não se trata de uma insuficiência ou omissão na perspectiva política de Nietzsche. Muitos ideólogos tentaram manipular sua concepção política, afirmando que ele propunha a hegemonia de um Estado totalitário nos moldes da direita tradicional. Porém, o filósofo alemão propõe ir além das concepções políticas tradicionais, pois pretende ultrapassar a pequena política. Assim, não se ocupa do Estado, mas dos valores que estão na sua base, dos parâmetros que são os alicerces da cultura ocidental. Então, sua concepção sociopolítica visa estabelecer uma perspectiva “além-da-política”, isto é, visa a transvaloração de todos os valores instaurados, à mudança dos parâmetros éticos da humanidade.

A grande política se concretizará em uma nova era trágica, se implementará a partir da retomada de forças trágicas, de potências esquecidas, numa época niilista em que os valores deixaram de ter sustentação. Numa era como a nossa em que se esgotaram as utopias, Nietzsche não propõe novas utopias, novos ídolos; ele não tenta nos iludir com a promessa de um futuro maravilhoso, escatológico. Ao contrário, ele nos coloca diante da dureza da existência, da insuperável dor existencial, da arbitrariedade e do conflito perene que há nas relações humanas, da infelicidade de toda a existência. Contudo, em *Ecce homo*, Nietzsche parece adotar fórmulas e frases que lembram os enunciados teleológicos. Por isso, para esclarecer essas ambiguidades é importante indagar: por que ele afirma “sou um alegre mensageiro” e “somente a partir de mim há novamente esperanças”? Por que ele se apresenta como pretense “salvador”, parodiando a imagem do Messias cristão? Por que ele afirma trazer a “boa nova”? Qual é essa boa nova? Nestas afirmações surpreendentes, que parecem contrariar todo o seu pensamento, Nietzsche estaria prometendo um futuro perfeito, uma salvação?<sup>22</sup> Mas, curiosamente, no mesmo parágrafo, o filósofo acrescenta: sou também o homem da *fatalidade*.<sup>23</sup> Qual o sentido dessa formulação? Por que o pensador brinca com noções contraditórias? Por que ele se intitula, simultaneamente, um alegre mensageiro e como homem que indica a fatalidade? Não há uma nítida e gritante divergência entre essas duas características? Como é possível articular a promessa que aponta para o futuro e a fatalidade vinculada ao estabelecido e ao já determinado?

---

22 Vejamos as palavras de *Ecce homo* (Por que sou um destino, 5): “Eu sou um *mensageiro alegre*, como nunca houve, eu conheço tarefas de uma altura tal que até então inexistiu noção para elas, somente a partir de mim há novamente esperanças.”

23 “Com tudo isso sou necessariamente também o homem da fatalidade. Pois quando a verdade sair em luta contra a mentira de milênios, teremos comoções, um espasmo de terremotos, um deslocamento de montes e vales como jamais sonhado.” (*Ecce homo*, Por que sou um destino, 5).

Sem dúvida, o pensador joga ironicamente com os termos. Contudo, é possível enxergar que, justamente na sua concepção política e sua interpretação sobre o devir da cultura, a anunciação do *fatal* pode tornar-se uma *boa nova*. Em que sentido? No sentido de que Nietzsche, ao mostrar a condição decadente de uma cultura que declina, ao denunciar a queda dos idealismos que seduziram o homem durante milênios, indica também a possibilidade de retomar aquilo que lhe é próprio: revitalizar os impulsos esquecidos que o guiavam na sua época mais saudável: na grande era trágica arcaica dos helenos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: NOVA ERA TRÁGICA E NÃO-UTOPIA NIETZSCHIANA

É possível concluir que Nietzsche, ao anunciar uma nova era trágica, implementada através da grande política, não tenta reeditar utopias, sejam de direita ou de esquerda. Ele se coloca para além das tendências milenares das morais, das religiões e filosofias que pretenderam *corrigir o homem*, que pontificaram *como devia ser, como poderia ser melhorado*, como sua natureza imperfeita ou errada seria aperfeiçoada, conforme um paradigma de homem e sociedade perfeita. Desde Platão até Marx, passando pelo judaísmo e pelo cristianismo, homem e sociedade foram pensados a partir de modelos, de ideais abstratos e longínquos.

Se Nietzsche não propõe instaurar uma sociedade ideal, perfeita e feliz, qual seria, então, a *boa nova* nietzschiana? Se ele não incorre novamente nos engodos da escatologia, da teleologia, qual seria o sentido da nova era trágica e da grande política? Para tentar esclarecer esta complexa questão, devemos reconhecer que Nietzsche não pretende erigir novos ideais, mas nos instiga a assumir nossa condição trágica, imperfeita e imanente. A *não-utopia* decor-

rente da grande política nietzschiana consiste em lembrar a condição terrestre e limitada do homem. Se não existe salvação, se não há redenção neste mundo ou nos supostos além-mundos, devemos criar e recriar nossas vidas, abdicando das exageradas expectativas. *Des-utopizar* – conforme a ótica nietzschiana – consistiria em lembrar nossa inegável condição natural, isto é, assumir a *fatalidade* da nossa condição trágica, finita. Isso demanda força, coragem, potência; isto é, será preciso firmeza, vontade férrea, *coração de aço*; será mister a presença de criadores que celebrem a terra, os instintos, o corpo. Se a ferida da existência não tem cura, não há felicidade eterna, não há final feliz, não há homem nem sociedade perfeita.

Neste ponto de nossa reflexão, quero relembrar a frase de um importante músico contemporâneo, John Lennon, quando disse: “O sonho acabou”. Quero me apropriar agora de sua sentença – quando a proferiu teve impactos no mundo da arte, mas, além disso, também repercutiu em diversos âmbitos da cultura do século passado –, para finalizar a presente discussão. A humanidade, após o esgotamento das fantasias metafísicas e religiosas, acabou de *sonhar-sonhos*. Mas, após isso, nós, homens de uma era niilista e pessimista, seremos fortes o suficiente para viver e criar conforme a bela e imperfeita tragicidade da existência? Na concepção política nietzschiana, a fatalidade anunciada em *Ecce homo* tem outro significado: não consiste apenas em abdicar da ilusão salvadora, mas no resgate das tarefas terrestres. Essas tarefas não são perfeitas, celestiais ou eternas, contudo, se articulam com a dinâmica vital, as forças imanentes e a reinvenção permanente de todas as nossas possibilidades terrestres. A nova era trágica não propõe um novo ideal; não postula uma nova república da luz; apenas nos recoloca no cuidado dos afazeres do mundo, das exigências do corpo, das premências dos instintos, isto é, na *fidelidade à terra*.

“*O sonho acabou*” – como pode tornar-se bela esta fórmula que parece conter conotações *necrológicas*? Como o esgotamento das aventuras metafísicas e religiosas, como o zênite das utopias salvadoras do Estado, poderia fomentar o amanhã, atizar o vindouro? A grande política promete apenas uma nova era trágica, não indica um novo ideal, apenas prevê a fidelidade e a celebração da Terra. Como os trágicos da Grécia antiga, será necessário acolher a vida em todas as suas vicissitudes, nas suas contradições, na sua fugacidade, na sua bela precariedade.

*Transvaloração de todos os valores* consiste na *não-utopia*, na empresa de celebrar a Terra na sua feição bifronte, múltiplice, contraditória, no seu contínuo jogo de expansão, de oscilação entre diminuição de potência e no tropical recomeço de tudo e de todos. A grande política que advirá na nova era trágica não postula outra utopia; não sugere uma proposta *excêntrica* que pretensamente levaria o homem a um confim perfeito, maravilhoso; trata-se do resgate, da retomada de suas tarefas de criação, de assumir o imanente, o terrestre. Essa nova era trágica não nos ofertará o extraordinário nem o absoluto, apenas celebrará a vida na sua finitude, afirmará a terra na sua alegria, na sua fugacidade, na sua bela tragicidade.

## REFERÊNCIAS

CACCIARI, Massimo. *Desde Nietzsche: tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Biblos, 1994.

GIACOIA, Oswaldo Júnior. *Friedrich Nietzsche*. A “grande política”. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

\_\_\_\_\_. *Crítica da moral como política*. Disponível em: <<http://www.philemon.com.br/frame>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2013.

ITAPARICA, André Luis Mota. A crítica nietzschiana à democracia. *Cadernos Acadêmicos Éthica*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, v. 11, n. 1-2, 2004.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

KLOSSOWSKI, Pierre. *O círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *O mito nazista*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organização G. Colli e M. Montinari. Berlin, New York: Gruyter & Co., 1980.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores). Também consultei as traduções de Paulo César de Souza das seguintes obras: *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 e *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SUSSEKIND, Pedro *et al.* (Org.). *O cômico e o trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

TUGENDHAT, Ernst. Poder y anti-igualitarismo em Nietzsche y Hitler. In: MELENDEZ, Germán Acuña (Org.). *Nietzsche em perspectiva*. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores, 2001.

# A SIGNIFICAÇÃO DA NOÇÃO DE NIILISMO NOS ESCRITOS DO ÚLTIMO NIETZSCHE

Luana Diogo \*

A origem do termo niilismo causa certa confusão entre aqueles que pretendem investigar onde surgiu tal sentimento. No entanto, ariscamos afirmar que Nietzsche é o primeiro a colocar o niilismo como um problema que se alastra desenfreadamente na modernidade. Evidentemente que nos arriscamos sabendo que há contundência nessa afirmação. Nos fragmentos escritos entre 1885 e 1887, Nietzsche coloca o niilismo como problema central da Europa Ocidental. Nestes fragmentos encontramos uma preocupação histórica, que finda por perceber no platonismo e no cristianismo as raízes do niilismo. Porém, o filósofo não apenas expõe o problema, mas mostra a necessidade<sup>1</sup> imediata de tentar superá-lo. E não é apenas nas obras não publicadas que Nietzsche evidencia o problema do niilismo, mas também em todas as obras de maturidade, ou seja, aquelas que vão de *Além do bem e do mal* até *O anticristo*. Dessa maneira, compreendemos que Nietzsche foi aquele que dedicou maior atenção ao problema do niilismo.

---

\* Mestre em Filosofia pela UECE. Professora da rede estadual de ensino.

1 “O necessário é sempre também aquilo que faz virar a necessidade, a viragem de uma necessidade. Nietzsche viu a necessidade do seu tempo como um fim de época”. FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 163.

## NIILISMO, DECADÊNCIA E PESSIMISMO

O niilismo não tem como causa uma degeneração fisiológica. Essa é uma das primeiras afirmativas de Nietzsche<sup>2</sup>. Müller-Lauter, em sua obra intitulada *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* partindo das leituras feitas do filósofo alemão, afirma que o niilismo ocidental tem início com o homem moral, e sobre isso não discordamos. Porém, discordamos quando o comentador, partindo de uma citação de Nietzsche, afirma ser o niilismo somente expressão de uma decadência fisiológica. Como o próprio título da obra diz, há antagonismo na filosofia nietzschiana e esta é sempre um solo movediço.

O niilismo se dá para Nietzsche, como um acontecimento histórico, no sentido de que cada grande momento da história teve atrás de si um movimento de derrocada e, no caso da modernidade, tem-se o advento do niilismo. Dessa maneira, há uma inclinação ao movimento niilista, pois este levou e leva o homem a pensar sobre o valor dos valores. Mas, afinal, como compreender o que Nietzsche entende por niilismo? Qual ou quais as significações da noção de niilismo? Para onde aponta e o que Nietzsche sugere e propõe com a sua investigação acerca da significação da noção de niilismo? Essas são questões que, embora difíceis, tentaremos responder partindo de nossas interpretações.

O niilismo é a recusa radical de valor, de sentido, de desejabilidade. Quando a interpretação moral do mundo, que busca refúgio no além, no caso da metafísica transcendente, e em um “aquém”, no caso de uma metafísica imanente como pretendeu Schopenhauer, tal visão moral do mundo entra em derrocada, e o ser humano mergulha no niilismo. O niilismo habita qualquer

---

2 “O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? – Ponto de partida: é um erro remeter a ‘estados de indigência social’ ou ‘degeneração fisiológica’ ou até mesmo à corrupção, como causa do niilismo.” KSA, XII:7[64].

tentativa de ordenação moralizante do universo. Niilismo significa desvalorização dos valores supremos. Assim, a derrocada dos valores não acontece devido a novos sentimentos, mas porque dentro dos próprios valores vivia o niilismo.

O “em vão” é o caráter do niilismo moderno. Dentre as causas mais distantes do niilismo, está a falta de espécies superiores e a elevação da espécie inferior. Quando se acredita encontrar um remédio, por exemplo, o cristianismo e o progresso, na verdade a escolha acelera o esgotamento. Até hoje não se ensinou nem *dizer não* ao que esgota nem *dizer sim* ao que fortalece, ao invés disso foi ensinado compaixão, negação da vida. No entanto, Nietzsche não entende o niilismo como uma noção fechada, mas como algo múltiplo, e, dessa forma, afirma existir vários niilismos. Podemos lançar a seguinte pergunta: existiriam realmente vários niilismos, ou haveria um niilismo com vários momentos, vários desfechos? Um dos momentos niilistas, traz substitutos para o cristianismo, colocando em seu lugar a própria filosofia, a ciência e novas formas de teologia. Tanto na filosofia quanto na ciência falta uma crítica radical da moral cristã. “Quem deixou Deus ir-se embora se aferra tanto mais fortemente à crença na moral.”<sup>3</sup> Desse modo, quanto mais a moral se afasta da teologia mais imperativa ela se torna, tomemos o exemplo de Kant e seu imperativo categórico.

Nietzsche afirma que não adianta apenas escapar do niilismo, para o filósofo é preciso *transvalorar*, ou seja, criar novos valores, pois posições extremas devem ser resolvidas com outras posições extremas. O niilismo se manifestou não porque a insatisfação foi maior, mas porque a desconfiança foi maior. “Chega o tempo em que nós temos de pagar por termos sido cristãos durante dois milênios”.<sup>4</sup>

---

3 KSA, XIII:11[148]

4 KSA, XII:7[3]

O niilismo como estado psicológico, segundo Nietzsche, se dá por três motivos: falta de finalidade, falta de crença na totalidade e no “Ser”, o fim do mundo metafísico. O que antes servia de sustentáculo para o homem, passa a significar uma mentira milenar. O niilismo, afirma Nietzsche, é a crença nas categorias da razão. Embora se afirme somente ser a crença, na contramão não seria também a descrença? Acima falamos em falta e não em crença. “Niilismo como ideal do supremo poderio do espírito, da vida mais transbordante: em parte destrutivo, em parte irônico.”<sup>5</sup> Na ironia existente no niilismo encontramos sua forma extremada onde cada crença e cada ter-por-verdadeiro é necessariamente falso. O filósofo se coloca como o primeiro niilista consumado, ou seja, aquele niilista que levou às últimas consequências o vazio de sentido. Para “substituir” o niilismo consumado Nietzsche propõe uma *transvaloração de todos os valores*. Isso significaria não apenas desvalorar, ou perceber o problema do valor, mas criar novos valores pautados na extrema valorização da vida mesma. A falta de sentido que ocorre por conta da desvalorização dos valores é apenas um estado intermediário. No entanto, não pretendemos aqui tratar dos “vários niilismos”, pois acreditamos haver apenas um niilismo que se desdobra em vários momentos<sup>6</sup>.

A moral durante muitos séculos protegeu o homem do niilismo. Ela ensinou a desprezar a vontade de poder e os detentores do poder, fazendo com que o oprimido não mergulhasse em um desespero completo. A realidade é que oprimido e opressor ocupam o mesmo solo. “Como chegaram ao poder aqueles que são os

---

5 KSA, XII:9[39]

6 Com isso não ignoramos os trabalhos de grandes filósofos como Deleuze e Vattimo. Sabemos que para ambos as diferenciações entre niilismo passivo, niilismo ativo e niilismo reativo, são extremamente importantes. No entanto, arriscamos interpretar de uma outra maneira esses movimentos niilistas não muito citados por Nietzsche.

últimos?”<sup>7</sup> A moral protege o homem do niilismo e a descrença nessa moral mergulha o homem no niilismo. Como poderíamos viver negando a vontade de poder, se, como dito acima, a vida mesma é vontade de poder? “Enquanto acreditamos na moral, condenamos a existência”.<sup>8</sup> O sucumbir, resultado da descrença na moral, leva o homem a uma *vontade de nada*. Essa vontade de nada é niilismo. Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche traz a noção de nada de vontade, ou seja, da vontade que se esgota. O filósofo mostra que o niilismo e o ascetismo só se acentuam devido à exacerbação da moral socrático-platônico-cristã. Desse modo, o homem moderno se sustenta na *vontade de nada*, herança dessa cristianização, para fugir do nada de vontade<sup>9</sup>.

Acerca da noção de pessimismo, este seria segundo Nietzsche, uma forma prévia do niilismo. Dito de outro modo, o pessimismo radical transforma-se em niilismo. “Desenvolvimento do pessimismo ao niilismo”: – Os valores perdem seu valor natural. – Repúdio à ordenação hierárquica. – Condena-se esse mundo em favor de um pretense mundo verdadeiro. – Quando o “mundo verdadeiro” se mostra farsa e criação, só resta o mundo que foi condenado. De que maneira assumir, como sendo o único mundo existente, um mundo que durante centenas de anos foi julgado como falso, inferior, indesejável?

---

7 KSA, XIII:15[13]

8 KSA, XII:10[192]

9 “Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa,ousemos compreendê-lo, como *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade*!... E, para repetir em conclusão o que afirméi no início: *o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer...*” NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 140.

O critério de valor cristão-niilista e todas as suas máscaras (sociologia moderna, música moderna e pessimismo moderno) devem ser extirpados, e por conta disso há um temor de um “em vão” generalizado, ou seja, de um advento do niilismo, ou melhor, de uma solidificação do niilismo. “O pessimismo moderno é uma expressão da inutilidade do mundo moderno – não do mundo e da existência.”<sup>10</sup>. Com essa afirmativa Nietzsche mostra que há possibilidade de ascensão, mas que a maneira de se portar do homem moderno o tornou pessimista diante de sua própria utilidade. O advento do pessimismo se dá na valorização do tipo de homem fraco e na desvalorização do tipo forte, viril. Tem-se início um processo de dissolução quando a necessidade de verdade torna-se um problema. Não valorizamos o que conhecemos e não mais podemos valorizar o metafísico. Assim, podemos perceber que se o homem não muda o seu olhar e permanece pessimista diante de sua função, o pessimismo passa a ser uma ponte curta e estreita para o niilismo. Desse modo, concluímos que nem todo pessimismo se converte em niilismo, mas todo niilismo é fruto de um momento pessimista.

Como visto acima, niilismo e pessimismo são noções próximas, mas há ainda uma terceira noção que merece atenção. Trata-se da noção de decadência. Nietzsche afirma que a civilização leva necessariamente à *décadence*, ao contrário da cultura, pois onde há juízo de valor há *décadence* e a civilização ocidental se dá pautada em juízos de valor. Ela é remanescente, ou seja, restou viva. A decadência caminha junto ao adoecimento, mas, no entanto, é necessária para que haja acréscimo de vida. “O fenômeno da *décadence* é tão necessário quanto qualquer ascensão e progresso da vida: não está em nossas mãos suprimi-la. A razão quer, ao contrário, que lhe seja feita justiça”.<sup>11</sup> Não

---

10 KSA, XII:1[194]

11 KSA, XIII:14[75]

é a *décadence* que devemos combater, mas a passagem dela para os fortes, pois a *décadence* é necessária em cada povo e cada época.

Desse modo, poderíamos concluir que o niilismo é um momento de desagregação do homem e dos valores, e este abarca toda a História Ocidental. O pessimismo seria uma prévia desse niilismo, mas não obrigatoriamente finda em niilismo, pois houve pessimismo em épocas que não necessariamente resultou em niilismo. A decadência, por sua vez, faz parte do movimento histórico como um todo, e não haveria restrições de espaço e tempo para que esta ocorresse. A decadência estaria ligada há um pessimismo fisiológico, a uma degradação não apenas psicológica, mas física. De fato as três noções estão interligadas, mas não são idênticas.

Visão de conjunto. – De fato todo grande crescimento traz consigo também um descomunal esboroamento e perecimento: o sofrer, os sintomas do declínio fazem parte dos tempos de descomunal avanço; cada fecundo e potente movimento da humanidade criou ao mesmo tempo um movimento niilista. Seria, em certas circunstâncias, o sinal de um incisivo e essencialíssimo crescimento, para a passagem a novas condições de existência, que a mais extremada forma do pessimismo, o niilismo propriamente dito, viesse ao mundo. Isso eu compreendi.<sup>12</sup>

Nas palavras de Nietzsche percebemos ser clara a sua defesa em favor da aceitação do declínio para que haja efetivamente mudança e enfim o homem deixe de viver às sombras do que já matou.

---

12 KSA, XII:10[22]

## PERCURSO PELOS FRAGMENTOS “O NIILISMO EUROPEU”

No ano de 1887 em Lenzer Heide<sup>13</sup>, Nietzsche escreve o texto que intitulou “*O niilismo europeu*”<sup>14</sup>. Tal escrito só se tornou público postumamente, não tendo sido publicado em vida. Acreditamos que o niilismo tenha sido uma das noções mais caras, e ao mesmo tempo mais difíceis para o filósofo alemão. Difícil, pois sobre ela, Nietzsche tratou apenas como suporte nas obras publicadas, para pensar sobre a moral e a modernidade. Cara, pois nos escritos não publicados, o niilismo aparece em destaque. Pretendemos aqui fazer uma espécie de passeio interpretativo pelos escritos de Nietzsche, analisando, comentando e tentando construir uma significação do niilismo europeu. Talvez retomemos alguns pontos que já foram citados, quando buscarmos diferenciar pessimismo, decadência e niilismo.

O filósofo alemão abre seu texto *O niilismo europeu* apontando as vantagens de se guiar pela moral cristã. Pode soar estranho que Nietzsche inicie seu escrito assim, pois há sem dúvida uma parcela de ironia, mas também de seriedade (há também seriedade na ironia). O filósofo alemão se mostra sempre antagônico, e procura apontar as diversas perspectivas para compreender uma

---

13 Utilizaremos a tradução de Oswaldo Giacóia Jr., publicada na coleção “Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução n° 3”, sob o título “A ‘Grande Política’ – Fragmentos”.

14 Sobre o referido texto, escreveu Nuno Nabais: “Em apenas dezasseis parágrafos Nietzsche a) reconstrói os momentos fundamentais do que considera ser o processo de autodissolução da moral cristã, b) situa nesse processo, como seu ponto culminante, a ideia de eterno retorno, c) pensa o fundamento metafísico de um novo ‘sim a todas as coisas’ para lá da ‘morte de Deus’, d) expõe as teses centrais da sua antropologia da vontade de poder, estabelecendo a partir delas a genealogia da moral cristã; finalmente, e) sublinha o alcance selectivo da crise produzida pelo niilismo, traçando os contornos da figura dos ‘homens mais fortes’ que essa crise permitiria revelar. Assim, num único e mesmo fragmento, não apenas estão contidos aqueles temas que, desde Heidegger, consideramos como os centrais da última filosofia de Nietzsche (niilismo, vontade de poder, eterno retorno, inversão dos valores e super-homem) como eles são aí, e pela primeira vez, expostos enquanto momentos de uma lógica imanente à própria condição da cultura europeia?”. NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico. Op. Cit.*, p. 241.

noção, afinal há antagonismos nas próprias noções. Na realidade, não é possível marginalizar o cristianismo, tentando limitá-lo a uma corrente simples de pensamento e fé. Se a crença em uma moral cristã não trouxesse nenhuma vantagem, evidentemente o homem não se deixaria levar por tanto tempo. O valor que tal moral conferiu ao homem, ou seja, o valor de grande criação que carrega a imagem e semelhança do Deus criador fez com que o ser humano se sentisse absoluto diante da natureza, acreditando ter o poder de criar valores e sujeitar tudo e todos aos seus valores. O homem pôde assim criar religiões para justificar seu pretensão domínio diante de tudo que lhe é inferior, ou seja, aquilo que não carrega a face do criador. Com isso, ele pôde inverter a lógica da natureza e tornar-se a mais forte entre as criaturas. Tudo isso fez com que o mesmo conseguisse se afastar do niilismo, criando uma espécie de capa protetora tecida a partir da moral cristã, e assim ela se transformou em um remédio necessário para que o homem se sentisse importante e não depreciasse a vida<sup>15</sup>. Porém, que vida é essa que esse homem não deprecia? Ou melhor, que esse homem “valoriza”?

Seguindo o movimento da moral, Nietzsche mostra como na própria moral há elementos de dissolução, e em seu seio encontra-se os argumentos para derrubá-la.

“... Não apreciar o que conhecemos, e não mais podermos apreciar aquilo com o que gostaríamos de nos enganar – resulta num processo de dissolução”.<sup>16</sup> Assim, a moral mostra-se essen-

---

15 “O que dá a impressão de favorecer a vida é uma negação da vida, quando um ideal de pobreza vital que adquire a supremacia”. O niilismo é inerente ao cristianismo, afirma Nietzsche. FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche. Op. Cit.*, p. 165.

16 NIETZSCHE, Friedrich. *A “Grande Política”, fragmentos*. Introdução, seleção e tradução: Oswaldo Giacóia Jr. Campinas: Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH - UNICAMP, 2002, p. 57.

cialmente antagonista e à medida que o homem percebe esse antagonismo percebe também que suas crenças são extremamente frágeis e que esta moral fez com que ele se afastasse daquilo que poderia conhecer e se voltasse completamente para aquilo que está além de seus sentidos. Dessa maneira, o homem perde o encanto pela natureza humana e compreende a impossibilidade de se deixar guiar pela natureza divina que não passa de uma criação moral. Inicia-se aqui um processo de dissolução, ou seja, tem início o niilismo. Segundo Nuno Nabais, há nos primeiros parágrafos do *Niilismo europeu*, uma narrativa gnosiológica, que “constrói-se em torno da oposição vida/verdade”.<sup>17</sup>

Nietzsche mostra que os modernos já não necessitam mais de um remédio contra o niilismo prático e teórico. O homem se compreende como frágil e percebe quão longe foi ao pensar em Deus como uma hipótese séria para justificar sua existência e a existência do mundo. Depois do esvaziamento, a poeira baixa e o homem pode enfim perceber as coisas de maneira mais clara. E nessa percepção mais clara, ele compreende que tudo foi em vão. Se Deus era uma posição extrema, naturalmente uma substituição por posições moderadas não resolveriam os problemas dos modernos. Agora não há mais fé, o homem se torna extremamente desconfiado e embora ele comece a ver o mundo de maneira mais clara, já não consegue lançar novas interpretações. Ter confiado cegamente em uma única interpretação por mais de dois séculos, tornou o ser humano demasiadamente distante do mundo e de si. O niilismo agora se dá pela compreensão do em vão que se viveu até então.

Nietzsche entende que aquele capaz de compreender que Deus é uma hipótese extrema, passa a desconfiar de tudo, afinal

---

17 NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Op. Cit., p. 245.

como pôde o homem se enganar durante tanto tempo? Essa é a forma mais “moderna” de niilismo. O pior é que não se possui o poder de não se enganar, e pensar que essa falta de meta pôde durar por séculos, paralisa o homem, afastando-o da vida e do mundo. Esse niilista cansado se torna demasiadamente desconfiado, e tal desconfiança petrifica.

§6 Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido e meta, porém inevitavelmente retornando, sem um finale no nada: “o eterno retorno”.

Essa é a mais extrema forma do niilismo: o nada (o “Sem-Sentido”) eterno!

Forma européia de budismo: a energia do saber e da força *compele* a uma tal crença. É a mais *científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos metas terminais: se a existência tivesse alguma, ela teria que ter sido alcançada.<sup>18</sup>

O eterno retorno<sup>19</sup>, assim como o niilismo, é um tema que Nietzsche trata apenas em suas obras de maturidade, sendo o eterno retorno praticamente inexistente nas obras publicadas, aparecendo quase que somente nos póstumos. Não pretendemos tratar do eterno retorno, mas não poderíamos ignorar que para Nietzsche, esse retorno eterno do mesmo é a forma mais extrema do niilismo. Para o filósofo alemão, o homem que aceita o eterno

18 NIETZSCHE, Friedrich. *A “Grande Política”, fragmentos. Op. Cit.* p. 58.

19 A terceira narrativa que Nuno Nabais aponta está na ideia de Eterno Retorno. “Ela pode ser descoberta nos §§5-8 e tem como centro a ideia de Eterno Retorno. Nestes parágrafos expõe Nietzsche a sua ‘metafísica’, isto é, as suas teses sobre a condição de possibilidade de um sentido não-moral da existência. Esta narrativa *metafísica* aparece assim como o *reverso positivo* das duas outras.” NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico. Op. Cit.*, p. 249.

retorno, aceita também que tudo retornará sem meta e sem finalidade, pois se a existência tivesse um fim já teríamos encontrado. E mesmo aquele que não aceita esse eterno retorno não tem escolha a não ser vivê-lo.

Como dito acima, a moral possui vantagens, e dentre elas, como dito em outros momentos deste texto, está a proteção dada ao homem para que este proteja sua vida. O filósofo alemão começa o parágrafo 9 de seu *Nihilismo europeu* levantando uma questão importante, qual seja, que quem oprime o homem é seu semelhante. Dessa maneira, aquele que é subjugado pelo seu igual, se torna um homem amargurado e hesitante. A moral inverte os papéis e faz com que o homem que domina se torne o homem mau, e o dominado passa a detestar o poder do forte, ou seja, sua capacidade de dominar. Com isso, uma inversão de valores acontece, e dominadores passam a ser perseguidos, dando espaço para que os fracos se unam e dominem. No entanto, o domínio não é mais da força, mas do ressentimento. Porém, se a moral é posta em questão o homem percebe que na realidade todos são peças de um mesmo tabuleiro, não existindo céu para os sofredores e inferno para os homens “maus”. Não apenas estão todos no mesmo solo, como no final todos anseiam pela mesma coisa: *vontade de poder*. A diferença é que uns utilizam essa vontade para afirmar e outros para negar. Nietzsche quer mostrar com tudo isso, que a moral protegeu o homem fraco de se perceber como fraco, e assim tal espécie pôde reinar por centenas de anos acreditando ser merecedora do poder pela sua simplicidade. Perceber que não há paraíso para os crentes, leva o homem à descrença total.

No parágrafo que se segue, o filósofo alemão define sua hierarquia dos valores, mostrando que há apenas uma coisa que tem valor, qual seja, a vontade de poder, a vida, e vida é vontade

de poder<sup>20</sup>. Quando a moral inverte os valores, valorando metafisicamente o mundo e os homens, tais seres desaprendem as leis mundanas e não sabem mais viver sem a promessa de um mundo metafísico. Retomando Nabais, aqui haveria uma segunda narrativa que seria resultado de uma perspectiva tipológica. “A moral não aparece já como consequência de uma exigência da vida em geral, mas de um determinado tipo de existência, a dos ‘homens e classes violentados e oprimidos’”.<sup>21</sup>

O homem passa a perecer e vários são os sintomas desse perecimento na modernidade. Esse moderno que perece não aceita afundar sozinho. Ele tenta a todo custo destruir seu algoz, ou seja, o homem forte. Porém, nessa suposta tentativa de destruição está a vontade de nada. O homem anseia o nada, ele é mais que nunca um niilista. E esse niilismo se mostra da seguinte maneira: O homem esvaziado pode se deixar preencher apenas por rancor, e como não há mais uma moral conciliadora ele quer se tornar algoz e perseguir aqueles que consideravam carrasco.

O malgrado é doente, e essa doença é o solo do niilismo, é nessa doença que o niilismo “floresce”. Nietzsche afirma que esse europeu não aceitará o eterno retorno, ou seja, verá nele a mais terrível maldição. O homem quer destruir tudo, mas é inútil, pois tudo esteve e estará no mundo. Nietzsche aponta o valor do niilismo, ou seja, a possibilidade de purificação que esse sentimento pode suscitar. Esse desespero faz com que os malgradados se percebam como inúteis diante da grandiosidade das forças. Um doente está em

---

20 “Na verdade, força e vontade de potência poderiam ser equivalentes. Nada permite supor que as forças se distingam da vontade de potência e nada leva a presumir que também atuem na matéria inorgânica. [...] Com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força.” MARTON. *Nietzsche e as ciências*. p. 122-123.

21 NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Op. Cit. p. 246.

desvantagem perante um saudável. Nietzsche acredita que a crise pode levar a Europa a um retorno da valorização da hierarquia das forças. O homem que valoriza a vida, sem pesá-la com a balança da moral, ou seja, que a valoriza incondicionalmente, estará no topo da hierarquia. Sempre haverá lugar para os malogrados, mas esse lugar é de submissão aos fortes. No entanto, os mais fortes são simplesmente os que valorizam a vida? São esses os homens capazes de mostrar novas perspectivas, de uma maneira leve e saudável. Mas, “Como pensaria um tal homem no eterno retorno?”<sup>22</sup> Nietzsche encerra seu texto com essa pergunta, e não nos arriscaremos a lançar uma resposta, pois vemos na noção de eterno retorno do mesmo algo que merece um escrito à parte.

Concluindo, podemos compreender que a vida que supostamente o homem moral valora não é a mesma vida que o imoralista valora. O homem que se guia pela moral cristã acredita ser a vida de sofrimento a única possível, e a vive com a esperança de um dia ser recompensado com um lugar no “paraíso”. No entanto, o homem que não partilha desses ideais enxerga na vida comum, a mais desejável, mais feliz. Tal homem não espera recompensas e busca viver seu destino, compreendendo que a vida é também sofrimento, mas é a única. O niilismo europeu surge quando o homem percebe que desvalorizou a vida em prol de uma farsa, e não mais consegue olhar com bons olhos a única vida que é possível, ou seja, sua estadia neste mundo.

Caminhando para uma conclusão, tentaremos responder as questões fundamentais deste texto, quais sejam: como compreender o que Nietzsche entende por niilismo? Qual ou quais as significações da noção de niilismo? Para onde aponta e o que Nietzsche sugere e propõe com a sua investigação acerca da significação da noção de niilismo?

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 62.

Nietzsche percebe em seu tempo, ou seja, na modernidade, um adoecimento das forças. A Europa, que durante séculos se guiou pelos ideais cristãos, seguindo uma moral que em seu cerne desvalorou a vida em prol de um além-mundo, quando não pode mais fugir do inevitável, ou seja, da morte de Deus, mergulha no niilismo. Dessa maneira, o niilismo para Nietzsche é a recusa de valor do homem diante de tudo, incluindo ele mesmo. O mundo não possui mais finalidade, não existe mais a Verdade e o Ser se mostrou como um engano.

Embora o niilismo surja como algo negativo e destrutivo, Nietzsche percebe que há nesse adoecimento uma possibilidade de melhora. Aquele que conhece a fundo uma doença é capaz de compreender melhor o que é saúde. O niilismo pode levar o homem à destruição completa, e assim dar a possibilidade de erguer novos edifícios. Finalmente, o homem pode construir valores vivos, ou seja, não se precisa mais viver os valores de um Deus que já se decompõe.

Podemos concluir este texto, afirmando que a importância da investigação nietzschiana acerca da significação do niilismo está em compreender como a modernidade vive seu momento mais sombrio, em meio ao próprio momento sombrio. Com isso queremos dizer que Nietzsche investigou seu próprio tempo, podendo se colocar como moderno/niilista e apontar de que maneira a modernidade e o niilismo estiveram intimamente ligados e como não se pode pensar modernidade, moral, ascetismo, religião, política, filosofia, arte, etc, sem fazer uma ligação mesmo que indireta, ao niilismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRENECHEA, Miguel Angel de, FEITOSA, Charles, PINHEIRO, Paulo & SUAREZ, Rosana (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.
- ELGER, Dietmar. *Dadaísmo*. 1. ed. Lisboa: Taschen, 2004.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1983.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: EDITORA UNIFESP, 2011.
- NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. 1. ed. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. A “Grande Política”, fragmentos. Introdução, seleção e tradução: Oswaldo Giacóia Jr.. Campinas: Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH - UNICAMP, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre o niilismo e o eterno retorno*. In: Os pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Vontade de Poder*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anti-Cristo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

# A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA EM SCHOPENHAUER

Francisco William Mendes Damasceno\*

O presente texto tem por objetivo apresentar, em linhas gerais, a fundamentação metafísica da ética segundo Schopenhauer. Schopenhauer realiza essa tarefa de dois modos, por duas vias. Uma via é analítica e a outra sintética. A via analítica nós encontramos no texto intitulado *Sobre o Fundamento da Moral* que, juntamente com o texto *Do livre-arbítrio*, compõe a obra intitulada *Os dois problemas fundamentais da Ética*. Neste tratado, Schopenhauer tenta mostrar por meio de uma análise da consciência que o sentimento de *compaixão* é o fundamento das ações morais ou éticas. A grosso modo, em *Sobre o Fundamento da Moral*, Schopenhauer limita-se a “demonstrar” a existência fática da compaixão como o móvel que torna possível a existência das ações éticas ou morais, para isso ele se utiliza bastante de exemplificações. A via sintética, ou seja, a que parte de princípios universais, de um sistema estabelecido, nós encontramos em *O mundo como vontade e como representação*, mais especificamente no livro quarto, que trata da sua Ética, da sua *Metafísica dos Costumes*.

Para expormos a fundamentação Schopenhaueriana da Ética, seguiremos o método indicado por Schopenhauer e iniciaremos por uma breve crítica à moral kantiana. Pois, como o próprio Schopenhauer nos diz, para melhor compreender a sua ética deve-se iniciar por uma crítica da moral kantiana, uma crítica das morais deontológicas (baseadas no dever), que são um refinamento das morais teológicas.

---

\* Mestre em Filosofia pela UFC.

Mas, em especial, 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. Por causa disso seria um começo às avessas se se quisesse pular a crítica que se segue para logo chegar à parte positiva da minha exposição, que, como tal, seria compreendida apenas pela metade. (Schopenhauer, 1995, p. 15)

Kant, do mesmo modo que Schopenhauer, realiza também a fundamentação da moral por duas vias, analítica e sintética. A via analítica da fundamentação kantiana encontra-se na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant, por meio de uma análise empírica da consciência, verifica a existência do *princípio moral* na subjetividade ou na consciência de cada indivíduo. A via sintética da fundamentação moral kantiana encontra-se na *Crítica da Razão Prática*, onde a partir do seu sistema metafísico ele deduz o fundamento moral. Ao expor brevemente a crítica de Schopenhauer à Kant, nós nos limitaremos à *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que é o texto utilizado por Schopenhauer na sua crítica, para em seguida partirmos para a parte positiva da exposição, que consiste em colocar os argumentos pelos quais Schopenhauer afirma a compaixão como fundamento da moralidade.

## **PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS ACERCA DA ÉTICA**

Antes de começarmos a crítica à moral kantiana, é preciso estabelecer e deixar claro alguns pressupostos, que consistem de algumas teses fundamentais da metafísica de Schopenhauer e que são necessárias para compreender o fundamento moral.

O primeiro destes pressupostos é a diferenciação entre as noções de *Felicidade* e *Liberdade Transcendental*. Ambas as noções tem em comum o fato de serem formas de subtração do sofrimento, de supressão da dor, esta é o que existe de positivo.

A Felicidade é o sentimento de satisfação provindo da supressão de uma dor, da supressão de um desejo, de uma carência, que é em si sofrimento. A felicidade é um estado puramente negativo, e enquanto tal, pressupõe aquilo que ela nega, que no caso é o sofrimento. A felicidade para estar presente pressupõe um sofrimento que lhe antecede e pelo qual ela se constitui como negação. Neste sentido, ela nada mais é que a ausência de sofrimento.

A principal característica da felicidade, aquilo que a distingue da *liberdade transcendental* é o fato dela se constituir numa busca da supressão da dor (dos desejos) por meio de uma AFIRMAÇÃO DA VONTADE. Buscar a felicidade é buscar afastar a dor por meio da satisfação dos desejos particulares, o que de saída já a torna contraditória, por duas razões: primeiro porque a) buscar não sofrer, desejar não sofrer já se constitui num sofrimento já que todo desejo é em si mesmo sofrimento; em segundo lugar porque b) o ciclo dos desejos é infinito, a cada desejo satisfeito um novo ocupa o seu lugar.

Cabe aqui lembrarmos a metáfora do pêndulo: a vida humana é um transcorrer entre duas formas de sofrimento, o desejo e o tédio. A analogia expressa perfeitamente a condição humana, percorremos incessantemente uma via que vai da dor à dor. Sofremos enquanto “queremos”, e a dor dura até alcançarmos o objeto de desejo, que ao ser alcançado proporciona, por um breve instante, a satisfação, o “descanso” da vontade, é o que conhecemos comumente por “felicidade”, aqui, o pêndulo encontra-se no meio. Mas, a estagnação da vontade, proporcionada pela satisfação do

desejo, logo traz ao indivíduo um outro tipo de dor que é igualmente sofrimento, o tédio, que corresponde ao momento em que o pêndulo encontra-se no extremo oposto da posição inicial. Todo sofrimento advém da “travação” da Vontade, quando esta é impedida de seguir seu livre curso. Esta travação, ou impedimento, dar-se de duas maneiras, a primeira diz respeito ao obstáculo que se impõe entre a vontade e o objeto desejado, a segunda diz respeito ao impedimento da Vontade não por obstáculos, mas pela falta de um objeto ao qual direcionar-se. A primeira forma é o querer, a segunda é o tédio. Em ambos os casos ocorre uma travação da vontade, que gera o sofrimento, pois a Vontade, como vimos, é por essência, atividade, esforço contínuo sem fim último.

A Liberdade transcendental, por outro lado, é a ausência de necessidade, a ausência de motivação, portanto, a total liberdade em relação ao querer e ao sofrer (Lembremos que o sofrimento provém da sujeição da vontade individual aos motivos, ou seja, quanto mais estivermos submetidos à necessidade da *lei de motivação*, mais desejaremos e mais sofreremos). A liberdade transcendental é o estado em que o sujeito não é mais afetado por motivos, os motivos não afetam mais a vontade, de modo que não se sofre. Este estado de libertação do querer e do sofrer é alcançado parcialmente na conduta ética, e plenamente no extremo ascetismo que se constitui no estado de santidade.

Duas características fundamentais distinguem a *Liberdade Transcendental* em relação à Felicidade (busca deliberada de satisfação), a primeira é o fato de a liberdade transcendental não se constituir numa busca deliberada de satisfação, ela surge como um “efeito colateral” da conduta ascética, e em certa medida também na conduta ética. Ela não é um fim em si mesmo, surge como uma graça concedida, como diz Schopenhauer. Ao contrário de buscar

satisfação, o asceta inflige sofrimento a si mesmo, com o objetivo de mortificar a vontade. A segunda característica é o fato de ser uma supressão do sofrimento que se dá pela NEGAÇÃO DA VONTADE, e não pela sua afirmação, como é no caso da Felicidade. O asceta alcança a liberdade do sofrimento pela supressão da vontade, que é a fonte mesma de todo o querer e não pela satisfação dos desejos particulares. O santo/asceta não busca a subtração do sofrimento, ele busca a mortificação ou supressão da vontade, mas ao mortificar a vontade ele conseqüentemente suprime também o sofrimento.

Estas são as duas formas de subtração do sofrimento. Uma intencional e a outra não intencional. Uma breve e ilusória, a outra duradoura e real (não submissão à lei de motivação, à necessidade do princípio de razão que rege todo o mundo como representação).

O segundo pressuposto que devemos considerar, é a diferença entre os conceitos de VIRTUDE, em Schopenhauer, os antigos e os modernos.

Para os antigos, virtude e felicidade eram sinônimas, ou seja, o homem virtuoso era necessariamente um homem feliz. Virtude e felicidade coincidiam. Para os modernos, a virtude não estava numa relação de identidade com a felicidade, mas sim numa relação de fundamento à consequência, ou seja, a virtude não é o mesmo que a felicidade, mas é a sua causa. Para Schopenhauer, ao contrário, a virtude não se liga e nem se relaciona à felicidade, pois a virtude é contrária à felicidade.

Para nosso filósofo, a virtude liberta parcialmente do sofrimento, mas não pela via da felicidade (tal como nós entendemos o conceito), mas sim por uma aproximação da *liberdade transcendental*,

que é uma via que ao contrário de afirmar a própria vontade, segue pela via do esquecimento do próprio querer. A conduta ética é uma via que, apesar de não alcançar a libertação completa do sofrimento, como acontece no caso do ascetismo extremo, consegue pelo menos uma aproximação da *liberdade transcendental* e do estado de ataraxia que proporcionado por esta.

## BREVE CRÍTICA À FUNDAMENTAÇÃO MORAL KANTIANA

No seu escrito concorrente a prêmio, intitulado *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer procura demonstrar a existência de três “molas” das ações humanas, três tipos de motivação, ao mesmo tempo em que estabelece qual seja o verdadeiro fundamento da moralidade, o critério das ações dotadas de valor moral. Para isso, é preciso antes demonstrar os problemas e erros das tentativas anteriores de fundamentar a Ética. Critica as morais deontológicas, que são apenas uma continuação disfarçada do “decálogo mosaico” da moral judaica, e que tem como centro os conceitos de “lei” e “dever”. Realiza uma crítica da moral kantiana<sup>1</sup>, a teoria que chegou a uma melhor e mais elaborada fundamentação conceitual, mas que, apesar dos méritos pontuais, não logra êxito em fundamentar a Ética, pois permanece presa à moral teológica e à noção de “dever”, conceito este que para Schopenhauer é completamente alheio à moralidade.

Não é nosso objetivo aqui expor detalhadamente a crítica schopenhaueriana à ética kantiana, mas, para que possamos melhor compreender o fundamento da moral segundo Schopenhauer,

---

1 Diz-nos Schopenhauer na *introdução* de *Sobre o fundamento da moral*: “Dedicarei somente à mais nova tentativa de fundamentar a ética, à kantiana, uma investigação crítica e por certo bem detalhada. Em parte, porque 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 mais significativa que aconteceu na ética.” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 14)

é preciso expor a crítica à fundamentação kantiana, mesmo que apenas em parte e resumidamente, para que ela sirva de contraste e para que se perceba a inconsistência do fundamento moral kantiano.

Antes de realizar qualquer crítica e antes de perguntarmos qual seja o verdadeiro fundamento da moralidade, temos que antes de tudo perguntar pelo valor da moralidade mesma. Em outras palavras, porque a moralidade é preferível à não moralidade, porque a ação moral é melhor que a ação não-moral.

A resposta dos antigos (e também dos modernos, com exceção de Kant) é que as ações morais trazem felicidade. Toda ação humana tem por finalidade a satisfação pessoal de alguma forma, ou seja, a felicidade, e os meios para se alcançar isso são as ações morais. As ações morais, as ações virtuosas, tornam o homem feliz. Nós sabemos que para Schopenhauer a felicidade é algo negativo. A felicidade não existe efetivamente, a felicidade é a não-dor, o não-sofrimento, a não-carência, é apenas o estado em que o sofrimento está ausente, o que existe positivamente é a dor. Mas não é assim que os antigos entendiam a felicidade, para eles a felicidade era real e positivamente existente.

O grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo *Eudemonismo*. A ética dos antigos era eudemonista, e a dos modernos, na maioria das vezes, uma doutrina da salvação. Os antigos queriam demonstrar virtude e felicidade como idênticas; estas, porém, eram como duas figuras que não se recobrem, não importa o modo como as colocamos. Os modernos querem colocá-las numa ligação, não de acordo com o *princípio de identidade*, mas com o de *razão suficiente*, fazendo portanto da

felicidade a consequência da virtude. No que, entretanto, tiveram de recorrer, quer a um outro mundo que não o conhecido de modo possível, quer a sofismas. Apenas Platão faz exceção entre os antigos: sua ética não é eudemonista, por isso, contudo, torna-se mística. Em contrapartida, até mesmo a ética dos cínicos e dos estóicos é tão somente um eudemonismo de tipo especial. (Schopenhauer, 1995, p. 17)

Este elogio à ética kantiana nos indica que, para Schopenhauer, a felicidade não é o conceito central da ética e não está a ela ligada, ao contrário das éticas eudemonistas. Portanto, Kant acerta ao retirar da ética o seu caráter eudemonista e afirmar que as ações moralmente válidas são desprovidas de intenções em proveito próprio, ou seja, de egoísmo, apesar de que ele discordará de Kant em relação ao que seja o critério da moralidade. Entretanto, “também Kant teria banido o eudemonismo da ética, de modo mais aparente do que efetivo” (Schopenhauer, 1995, p. 18), pois sua ética imperativa, ao permanecer presa aos conceitos de “lei” e “dever”, permanece presa também aos conceitos de “recompensa” e “castigo”, pois estes são indissociáveis da noção de “dever”. A ética kantiana se mantém, portanto, no âmbito do egoísmo, já que, o que move as ações é sempre o interesse próprio, seja este o medo do castigo ou a ânsia da recompensa.

Mas por que, tanto Kant quanto Schopenhauer, objetivam banir o eudemonismo da ética? Porque, segundo Schopenhauer (como também para Kant), todo homem possui na própria consciência, de uma forma um tanto misteriosa e que ainda não havia encontrado uma explicação aceitável, o conhecimento do verdadeiro *princípio ético fundamental*, que consiste em agir sinceramente

pelo bem do outro sem buscar nenhum benefício próprio, ou seja, na “ausência de toda motivação egoísta”. Assim, apesar de discordarem quanto ao fundamento de tal princípio, todos os éticos concordam que seja este o princípio supremo da moralidade.

Quero pois reconduzir aquele “hó, tí” – que é o *princípio*, a *proposição fundamental* sobre cujo conteúdo todos os éticos estão de acordo, por mais diversas maneiras com que o vistam – à expressão que tomo pela mais fácil e a mais pura de todas: “neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!” [não faça mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]. Esta é propriamente a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se por fundamentar, o resultado comum de suas tão variadas deduções: é o “hó, tí” para o qual se busca ainda sempre o “díoti”, a consequência para a qual se exige a razão, [...]. A solução deste problema fornecerá o próprio fundamento, da ética que se procura a séculos, tal como a pedra filosofal. (Schopenhauer, 1995, p. 41)

É preciso, portanto, diferenciar entre o *princípio* da ética e o seu *fundamento*. Este último é que se constitui no problema a ser solucionado, pois o primeiro é obtido como que naturalmente, pois todo homem, do simplório ao gênio, encontra em sua consciência a condenação do egoísmo, mesmo que a origem deste princípio não lhes seja conhecida e dada claramente em conceitos.

Pela impossibilidade de expormos aqui toda a crítica de Schopenhauer à moral kantiana, em parte porque não é nosso objetivo e em parte pela grande dimensão da tarefa, limitamo-nos ao que entendemos ser o ponto chave da crítica schopenhaueriana à

fundamentação kantiana da ética, que consiste em “demonstrar” que Kant, apesar de todos os artifícios que utiliza e de todas as voltas que realiza, acaba por fim a cair no eudemonismo de que tentava sair.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde Kant realiza uma investigação acerca do princípio ético fundamental, o método utilizado é o analítico<sup>2</sup>, partindo do que é empiricamente dado e elevando-se por conceitos aos princípios universais e abstratos. É o inverso do que ocorre na *Crítica da razão prática*, onde o método é o sintético, buscando-se a fundamentação do princípio moral na própria estrutura da razão e independentemente da experiência. Na *Fundamentação*, Kant parte da constatação, obtida por análise do senso moral comum, de que todo homem possui em sua consciência aquele princípio supremo da moralidade. Mas é preciso elevar-se do conhecimento falível da análise empírica até o conhecimento universal das coisas, para que a ética possua uma fundamentação segura, apoiada em leis universais inquestionáveis, e isto, para Kant, somente pode ser obtido por um conhecimento puro e *a priori*. O objetivo de Kant na *Fundamentação da metafísica do costumes* é demonstrar a existência do princípio moral e ao mesmo tempo demonstrar que tal princípio não se origina da experiência, mas, pelo contrário, nos é dado *a priori* e independentemente de qualquer experiência. Este apriorismo moral kantiano é censurado por Schopenhauer por ser a aplicação equivocada de um método que em outras áreas é eficiente, mas na ética é inadequado.

Vemos, às vezes, um médico que recorreu a um remédio com resultado surpreendente recetá-lo a seguir para quase todas as doenças. Comparo-o a Kant. Com a distinção entre o

---

2 Aquele que parte do conhecimento particular e contingente dos fenômenos concretos, para em seguida, por meio de indução, alcançar um conhecimento universal e abstrato, conceitual.

“a priori” e o “a posteriori” no conhecimento humano, ele fez a descoberta mais surpreendente e a mais coroada de êxito de que pode gabar-se a metafísica. Por que se admirar com o fato de que ele procure então aplicar este método por toda a parte? Por isso também a ética deve consistir numa parte pura, isto é, cognoscível “a priori”, e numa parte empírica. Kant rejeita esta última como inadmissível para ser tomada como fundamento da ética. Porém, descobrir a primeira e expô-la separadamente é o seu intento na fundamentação da metafísica dos costumes, [...]. (Schopenhauer, 1995, p. 31)

Para Kant, o princípio ético fundamental não pode originar-se da experiência, pois toda ação que tem por móvel um objeto sensível é determinada pela excitação dos apetites, sendo, portanto, sempre subjetiva e relacionada ao bem-estar próprio, à felicidade e ao egoísmo. Diz Kant:

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio supremo da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. (Kant, 1997, p. 65)

Segundo Kant, a análise do senso comum nos mostra que tal lei moral existe, contudo, sua origem não é empírica, pois nenhuma experiência pode nos induzir a abdicarmos da nossa felici-

dade para agir em favor de outro, mas, pelo contrário, os objetos nos incitam a buscar a satisfação, então, conseqüentemente, tal lei tem de estar posta *a priori*, e, enquanto tal é puramente formal.

Para Schopenhauer, os argumentos de Kant para estabelecer a origem *a priori* da lei moral não são suficientes, de modo que entre as suas várias tentativas Kant chega a afirmar arbitrariamente “a lei moral como um fato da razão pura” (Schopenhauer, 1995, p. 50). Afirmação um tanto contraditória, já que o “fático” é por princípio aquilo que se dá na experiência, e, como sabemos, Kant recusa uma fundamentação empírica para o princípio moral.

O próprio Kant teve de ter consciência, em silêncio, da inadmissibilidade de um fundamento da moral que só consiste em alguns conceitos totalmente abstratos e sem conteúdo. Assim, na *Crítica da razão prática*, onde ele, como já foi dito, se põe ao trabalho já com menos força e menos metodicamente, mas também de modo mais audaz por causa da fama já adquirida, pouco a pouco muda a natureza do fundamento de sua ética, quase esquecendo-se que este é uma mera rede de combinações de conceitos abstratos, e parece querer torná-lo mais substancial. Assim, por exemplo, este é “a lei moral como um fato da consciência” (p. 81). O que se deve pensar diante desta estranha expressão? O fático é antes aquilo que se opõe sempre ao que se conhece por razão pura. (Schopenhauer, 1995, p. 50)

Segundo Schopenhauer, Kant simplesmente admite tal princípio como algo dado, sem uma justificativa aceitável. Mesmo assim, se admitimos a existência de um tal princípio ético *a priori*,

e que, portanto, é apenas formal, onde encontraremos o conteúdo determinante da ação moral que preenche tal forma, ou seja, onde encontraremos o motivo que nos faça agir conforme a lei (princípio) moral e sem nenhuma inclinação subjetiva? A matéria de tal lei, este motivo, se não pode provir da experiência, tem de ser, portanto, sua própria forma, que consiste na universalidade da ação, ou seja, na propriedade de que valha para todo ser racional.

Ora, Kant, ao desdenhar toda mola propulsora empírica da vontade, tendo abandonado previamente como sendo empírico tudo o que é objetivo e o que é subjetivo, teria de fundamentar uma lei para ela. Só lhe restou assim, como matéria (“Stoff”) desta lei, sua própria *forma*. Esta não é senão sua *legalidade*. A *legalidade* porém consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade. Esta, portanto, é que vem a ser a *matéria*. Portanto, o conteúdo (“Inhalt”) da lei não é outro senão a sua universalidade. De acordo com isso, ela proclamará: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne a lei geral para todo ser racional.” Isto é, portanto, a geralmente conhecida fundação de toda a sua ética. (Schopenhauer, 1995, p. 46)

Para Kant, a ação moralmente válida é aquela desprovida de qualquer inclinação ou disposição subjetiva, e que tem por motivo apenas a noção de *dever*, onde o determinante da ação é apenas a intenção de agir por “respeito” à lei. Kant retira do princípio moral todos os móveis subjetivos, sejam estas motivações egoístas ou as disposições surgidas a partir do sentimento de compaixão. A razão disto, segundo Kant, é que *máximas* (subjetivas) não têm validade

universal para toda e qualquer vontade, mas apenas *princípios* têm verdadeira objetividade, pois concebidos pela razão pura, independente das disposições sensíveis, tendo, por isso, validade universal, já que não surgem de um apetite particular.

Mas o que explica que existam em nós tais princípios morais? A razão da existência de tais princípios é que a vontade, sendo livre, ou seja, não sendo determinada pelas leis universais que regem o mundo físico, tem, então, a necessidade de fornecer a si suas próprias leis universais – Lembremos que para Kant a vontade é a faculdade<sup>3</sup> de agir segundo certas regras, mesmo que nem sempre o façamos. Segundo tal definição, o conceito de vontade implica o conceito de razão – já que é a razão que fornece as leis que direcionam a vontade –, de modo que todo ser livre, ou seja, dotado de vontade, é necessariamente um ser racional.

Por fim, se perguntarmos: por que a vontade individual do sujeito tem de impor a si leis que beneficiem aos outros sujeitos? Que sentido há nisto? Por que não o inverso? Tal questão não se responde sem contradição, pois a resposta aqui é o argumento de que as ações legitimamente morais favorecem uma ordem viável para os seres livres, racionais, que são fins em si mesmos. Em outras palavras, deve-se agir moralmente para viabilizar uma ordem que possibilite a existência de tais seres livres e racionais. Mas visar o bem do conjunto do qual eu faço parte é também visar, indiretamente, ao meu próprio bem, é agir por amor próprio, ou como prefere dizer Schopenhauer, por egoísmo. Assim, Kant retorna ao eudemonismo.

---

3 “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*.” (Kant, 1997, p. 67). Neste sentido, para Kant, a vontade é a faculdade que permite ao seres racionais a capacidade de escapar às determinações imediatas e direcionar sua conduta por meio de regras fornecidas pelo próprio sujeito.

Para Schopenhauer, uma moral prescritiva<sup>4</sup>, tal como Kant a concebe, é inócua, pois o conceito de dever é totalmente alheio à ética. Leis têm certamente sua importância na doutrina do direito, para que o Estado, por meio das instituições sociais mantenha uma ordem social viável que sustente a convivência e contenha o egoísmo geral, porém, são nulas em relação à fundamentação da ética, já que o conceito de dever, por ser sempre necessariamente condicionado e relativo ao bem-estar, não pode servir de critério para a ação moral, quando esta se define pela ausência de intenções em proveito próprio. Neste sentido, para que o “dever” pudesse ser o critério da moralidade, seria necessário que tal conceito tivesse o poder de produzir ações incondicionalmente abnegadas, tal como Kant tenta demonstrar. Mas todo imperativo é sempre hipotético e nunca categórico, já que todo “deve” tem seu sentido condicionado pelo castigo ou recompensa a que a lei necessariamente se liga e dos quais recebe sentido. Um “imperativo categórico”, um dever incondicionado, que não possui referência alguma às consequên-

4 A contradição entre Kant e Schopenhauer, em relação à ética fica evidente no próprio conceito que eles elaboram, onde percebemos com clareza a exata oposição entre ambos: “O ‘prótons pseudós’ [primeiro passo em falso de Kant] está no seu conceito da própria ética que encontramos exposto do modo mais claro (p. 62): “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça”. Isto já é uma ‘petitio principii’ [petição de princípio] decisiva. Quem nos diz que há leis nas quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? [...]. Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo tem de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito o que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje” (Schopenhauer, 1995, p. 20). Ainda em relação à definição da ética, nos diz Schopenhauer no quarto livro de *O mundo*: “A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível in concreto, isto é, como sentimento a cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista. [...]. O ponto de vista dado e o modo de abordagem indicado já sugerem que neste livro de ética não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita para a produção de todas as virtudes. [...] De fato é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: “deve querer!”, ferro-madeira! À luz de toda a nossa visão, contudo, a Vontade é não apenas livre mas até mesmo todo-poderosa” (SCHOPENHAUER. 2005, p. 354).

cias de seu cumprimento ou negligência, é um conceito contraditório sem nenhum sentido.

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente hipotético e jamais, como ele afirmou, categórico. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de dever fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma “*contradictio in adjecto*”. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora a não ser ameaçando ou prometendo. Mas, assim, a obediência em relação a ela mesma, que, de acordo com as circunstâncias, pode ser esperta ou tola, será sempre, todavia, em proveito próprio e portanto sem valor moral. (Schopenhauer, 1995, 24)

O conceito de dever é duplamente problemático para a ética, nos dois sentidos em que Kant lhe confere importância, no de ser o critério da ação moral, e no de ser o motivo determinante da ação moral. No primeiro caso porque o “dever” está necessariamente ligado ao egoísmo, e no segundo caso porque nenhum motivo pode ser apenas formal, no sentido de não possuir (ou ser) um conteúdo que afete a vontade, já que toda ação surge da relação entre um motivo e a vontade (caráter inteligível) particular em questão.

## **A FUNDAMENTAÇÃO SCHOPENHAUERIANA DA ÉTICA**

Qual é, então, para Schopenhauer, o fundamento da moralidade? O que fundamenta aquele princípio presente em toda cons-

ciência e que induz à ação benevolente? Schopenhauer concorda com Kant no fato de que a ação moralmente válida é desprovida de egoísmo, mas Kant é mais abrangente neste aspecto, e afirma que a ação moral é, não apenas desprovida de egoísmo, mas também de qualquer outra determinação subjetiva, e isto inclui também as demais disposições de caráter, como a compaixão. Para Schopenhauer, entretanto, toda ação deliberada, seja ela moral ou não, exige necessariamente para a sua ocorrência um fator objetivo (motivo) e um fator subjetivo (vontade), de modo que um *motivo* só se constitui como tal para uma vontade particular com que se relaciona e que lhe confere significado e importância, pois somente o *querer* particular – que enquanto *caráter inteligível*, coisa-em-si, é infundado e inexplicável – é o critério último de toda escolha. Toda ação é condicionada por disposições subjetivas, portanto, a ação moral é também movida por motivos que afetam de alguma forma a vontade em relação ao bem-estar ou mal-estar, que são a finalidade de toda ação. Estes bem-estar e mal-estar buscados são ou do próprio agente ou de outro indivíduo suscetível a eles. No primeiro caso a ação é egoísta e sem valor moral, no segundo, quando o agente da ação visa simplesmente o bem-estar de outro, sem buscar nenhum benefício próprio, então, tal ação é moral. “Somente esta finalidade imprime numa ação o selo do valor moral” (Schopenhauer, 1995, p. 128).

(...) Se, porém, minha ação só deve acontecer *por causa de outro*, então o *seu bem-estar* e o *seu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo*, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o *meu bem-estar e o meu mal-estar*. (Schopenhauer, 1995, p. 128)

Neste ponto, a questão mesma da fundamentação ética se coloca de modo mais restrito e mais direto:

Como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar; do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade como eu próprio o sou. (Schopenhauer, 1995, p. 129)

Em sua obra, Schopenhauer responde a esta questão de dois modos, por dois caminhos distintos. Em *O mundo* a solução surge, de certo modo, espontaneamente como consequência, já que é buscada internamente a partir do seu sistema metafísico, portanto sinteticamente. Em *Sobre o fundamento da moral*, como na *Fundamentação* kantiana, o caminho é inverso, e se dá por via analítica, e deve-se a princípio a uma exigência da *Sociedade Real das Ciências da Dinamarca*, instituição realizadora do concurso a que o citado escrito de Schopenhauer concorreu. Como não estamos presos a tal exigência, e a fundamentação metafísica é a mais adequada aos nossos objetivos, nos deteremos nesta.

Para que “eu” queira o bem de outro como se fosse o meu próprio, é necessário que a diferença aparente entre eu e outro seja suprimida a um grau tal que eu não mais diferencie entre ambos. É preciso, portanto, enxergar para além do *princípio de individuação* (tempo e espaço), que faz com que eu perceba cada fenômeno, como algo diferente de mim. Apenas quando “eu” me identifi-

co com o outro e sinto o seu sofrimento como se fosse o meu, porém, não em mim, mas nele, é que a dor alheia pode ser um motivo para mim. Ações abnegadas ocorrem quando o indivíduo reconhece no outro que sofre a mesma essência, a mesma Vontade, que o constitui como fenômeno. O sofrimento alheio serve, então, de espelho para a Vontade, que por meio de um conhecimento intuitivo enxerga para além da aparente diferenciação que espaço e tempo estabelecem nos fenômenos. O expectador do mundo que alcançou este conhecimento que enxerga nos fenômenos, não as suas relações espaço temporais, mas aquilo que os fenômenos são essencialmente, percebe que ele e o outro se diferenciam apenas sob tais relações quantitativas, mas que em essência são uma e mesma coisa, Vontade. Tal reconhecimento, tal identificação, é o que conhecemos pelo nome de *compaixão*, que é “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 todo contentamento e todo bem-estar e felicidade” (Schopenhauer, 2005, p. 129). A compaixão é, para Schopenhauer, o fundamento da moralidade, o único móvel capaz de fazerem os homens, “seres que se amam tão pouco”, agirem sinceramente e exclusivamente em benefício de outro. Em *Sobre o fundamento da moral*, que segue um método analítico, este fundamento é exposto empiricamente como uma *disposição natural* de origem misteriosa, limita-se a citar exemplos e situações que comprovam a sua existência fática. A sua fundamentação mesma, porém, já que o sentido último das coisas tem de ser encontrado em algo mais que puro fenômeno, requer uma metafísica. Esta tarefa é realizada em *O mundo*, mais especificamente no quarto livro.

Segundo Schopenhauer, existem três *motivações fundamentais*: “a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mau alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (Schopenhauer, 1995, p. 131).

Toda e qualquer ação humana origina-se a partir de uma destas três formas de motivação. Das três, o egoísmo é, pode-se dizer a motivação primeira e mais importante, como que a forma natural de agir dos seres vivos. Encontra-se tanto no homem quanto no animal irracional. O egoísmo é a expressão mesma da *Vontade de vida*, enquanto esta é a busca infinita de satisfação e bem-estar, até o limite das forças do indivíduo, enquanto que as outras formas de motivação (maldade e compaixão), apesar de também serem objetivações da Vontade num grau determinado – já que nenhum fenômeno ou ocorrência possível pode ser exterior à Vontade –, são como que exceções à regra, já que para ocorrerem requerem conhecimento, pois pressupõem a representação do sofrimento alheio que como motivo move a vontade, e ocorrem na menor porção do conjunto da natureza, que somos nós, seres racionais, e possivelmente em alguns animais superiores desprovidos de razão, já que o conhecimento que condiciona a identificação essencial entre os seres é de natureza intuitiva e não abstrata (conceitual).

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mais os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas acidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcança-los, o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade antimoral. A máxima do mais extremo

egoísmo é: “neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laedel” [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso]. A máxima da maldade é: “omnes, quantum potes, laede” [prejudica a todos que puderes]. (Schopenhauer, 1995, p. 119)

O egoísmo é a motivação que move pelo interesse próprio, a maldade, pelo contrário, é desprovida de interesse em relação à própria pessoa do agente, tal como a compaixão, porém, permanece sempre uma motivação antimoral, já que, o critério da ação moral é que esta seja feita exclusivamente em benefício de outrem, e não em seu prejuízo. O maldoso diferencia-se do egoísta pelo fato de não agir em proveito próprio, portanto, desinteressadamente, mas exclusivamente em prejuízo do outro. Neste caso, o móvel da ação é o sofrimento alheio, que felicita ao maldoso. A satisfação em presenciar o sofrimento é o que Schopenhauer chama de *alegria maligna*, e é o que move a ação do maldoso. A representação do sofrimento alheio é o que move tanto os atos compassivos quanto os atos de crueldade, no primeiro caso age-se para aliviar a dor do outro que sofre, no segundo para aumentá-la. Estas formas de motivação são secundárias em relação ao egoísmo, pois pressupõem o conhecimento enquanto representação.

A máxima da compaixão, por sua vez, nos diz “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes” (Schopenhauer, 1995, p. 134). Esta máxima, como nos diz o próprio Schopenhauer, contém duas sentenças, que exprimem justamente as máximas das duas *virtudes cardeais*, *Justiça* e *Caridade*, das quais derivam todas as outras virtudes. Estas virtudes têm sua origem na compaixão e são, na verdade, graus em que ela se efetiva. Neste sentido, a vida ética possui graus determinados, onde o primeiro é puramente negativo

e o segundo positivo, no sentido de não se limitar a evitar o sofrimento, mas age também para a sua diminuição.

“O primeiro grau de efetividade desta genuína e natural motivação é, portanto, apenas *negativo*” (Schopenhauer, 1995, p. 135). A justiça nada mais é que a negação da *injustiça*, esta sim positiva, e que consiste na afirmação da própria vontade para além dos limites das próprias forças individuais, chegando a negar a vontade existente nos outros indivíduos, de modo a se utilizar do trabalho e das capacidades de outros em proveito próprio, seja por meio da violência ou por meio da astúcia. O homem justo é aquele que enxerga minimamente para além do princípio de individuação, até um grau em que já não considera os demais homens como radicalmente diferentes de si, mas reconhece neles a mesma Vontade essencial que preenche a si próprio. Assim, age de forma que suas ações não provoquem sofrimentos aos outros. Afirma a sua vontade apenas até o limite das próprias forças, não negando a vontade existente nos demais seres e não subjugando outras vontades em benefício próprio, para, que assim não cometa injustiça.

Vemos assim que para um semelhante homem justo, o *principium individuationis* não é mais, como para o homem mau, uma barreira absoluta. Ao contrário do homem mau, não afirma só o próprio fenômeno da Vontade, negando todos os demais como se fossem simples máscaras com essência totalmente diferente da sua. Ao contrário, pelo seu modo de ação, o homem justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno

em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. (Schopenhauer, 2005, p. 471)

Enquanto na virtude da justiça o conhecimento transpassa o *princípio de individuação* até o grau em que impede o indivíduo de infligir sofrimento aos demais, na virtude da caridade o conhecimento penetra até o ponto em que o sofrimento alheio, não apenas impede o cometimento de injustiças, mas chega ao ponto de tornar-se um motivo para que o expectador aja em prol daquele que sofre, buscando a diminuição ou a cessação do sofrimento. “O *principium individuationis*, a forma do fenômeno, não mais o enreda firmemente, mas o sofrimento visto em outros o afeta quase tanto como se fosse seu; procura então, restabelecer o equilíbrio: renuncia aos gozos, aceita privações para aliviar o sofrimento alheio” (Schopenhauer, 2005, p. 473). Aqui, no sincero ato de caridade, a virtude chega mesmo a confundir-se com o conceito de *compaixão*, ficando ainda mais evidente que esta é o fundamento de toda virtude. Aqui, o ato já não é mais simplesmente negativo, e passa-se à ação positiva. Porém, para tal, é necessário que aquele que sofre e aquele que presencia a dor identifiquem-se de tal modo que a diferença entre o “eu” e o “não-eu” tenha sido até certo ponto suprimida, fazendo com que o expectador sinta o sofrimento do outro como sendo seu e seja-lhe um motivo para agir buscando a cessação do sofrimento.

Em Schopenhauer, o conceito de *virtude* é desvinculado do conceito de “felicidade”. A virtude permanece no centro da moralidade, porém, esta não é concebida como um eudemonismo. Schopenhauer alcança o objetivo que Kant, com seu conceito de dever, alcançou apenas em aparência. A fundamentação da ética schopenhaueriana é dissociada tanto do eudemonismo quanto da

moral teológica, esta se caracteriza justamente pela forma imperativa e pelo conceito de “dever”, que possui sentido apenas se vinculado às consequências do cumprimento ou não da regra, ou seja, todo dever é sempre relativo às noções de castigo ou recompensa.

A virtude, segundo o conceito de Schopenhauer, e que coincide com o conceito cristão, é não apenas dissociada da felicidade, mas, até mesmo contrária a esta. Enquanto a felicidade consiste na satisfação própria, a virtude é a disposição que direciona para ações que satisfaçam o outro, independentemente da própria satisfação. Pode-se, no entanto, objetar que, sendo o sofrimento alheio um motivo para que “eu” atue com o objetivo de beneficiar o outro, de modo que o bem alheio se torna o meu bem, o eudemonismo permaneceria, pois neste caso a felicidade alheia tornaria o agente feliz também. Entretanto, tal crítica não se sustenta, pois, como nos diz Schopenhauer<sup>5</sup>, em nenhum momento há a ilusão de que a dor do outro seja também “minha”, enquanto indivíduo. Aquele que se compadece, sofre com o outro, nele, por meio da representação do seu sofrimento, e apesar da íntima identificação por parte do compassivo, permanece a consciência de que a dor é alheia. Portanto, os atos virtuosos, provindos da compaixão, não visam à própria felicidade, mas, pelo contrário, muitas vezes trazem até mesmo sofrimento para o agente, que nem por isso desiste de socorrer aquele que sofre. Tais atos são morais porque a indivi-

---

5 Em relação a esta possível crítica que afirma a compaixão como uma forma disfarçada de egoísmo, onde se buscaria a própria felicidade por meio da felicidade alheia, já que esta “me” torna feliz, nos diz Schopenhauer: “Em consequência da exposição acima dada da compaixão como um tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro, tenho de representar um erro de Cassina que foi ainda, muitas vezes depois, repetido (Saggio Analítico sulla compassione, 1788, traduzido para o alemão por Pockels em 1790), que sustenta que a compaixão surge por uma ilusão momentânea da fantasia, pois nos pomos no lugar do sofredor e assim julgamos pela imaginação sofrer sua dor em nossa pessoa. Não é assim de jeito nenhum. Mas fica claro e presente, em cada momento preciso, que ele é o sofredor e não nós: e justo na sua pessoa e não na nossa sentimos sua dor, para nossa perturbação. Sofremos com ele, portanto nele, e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa.” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 133).

dualidade, o próprio eu, coloca-se em segundo plano. O objetivo da ação moral é a diminuição do sofrimento alheio, que é sentido somente pelo outro, já que não “posso sentir na sua pele”. O fato de o agente do ato compassivo também contentar-se com a satisfação alheia não anula o valor moral da ação, pois o que concede este valor é a intenção do agente, não o ato em si mesmo, pois, como sabemos, ações aparentemente virtuosas podem provir do egoísmo. É verdade que o ato compassivo produz no agente a sensação de satisfação, de felicidade, mas esta é algo secundário, pois o móvel da ação não é a satisfação própria, mas a satisfação alheia.

A virtude, ao anular até certo grau o egoísmo, fonte dos sofrimentos, subtrai, até certa medida, o indivíduo à cadeia de motivos que alimentam a vontade, ou seja, diminui, em certo grau, a dimensão<sup>6</sup> que a *lei de motivação* exerce sobre o indivíduo, de modo que este sofre menos. E este “sofrer menos” equivale a dizer “é mais livre”, já que, em Schopenhauer, o conceito de liberdade é, de certa forma, sinônimo de libertação (do sofrimento), coincidindo com o conceito cristão. Lembremos que Schopenhauer demonstra a impossibilidade do livre-arbítrio, e que a liberdade, entendida como ausência de determinação do querer, ou seja, como ausência de necessidade nas ações, encontra-se apenas na coisa-em-si, Vontade, que enquanto exterior ao princípio de razão é por isso infundada, não determinada por nada. Mas, para o indivíduo, fenômeno

---

6 O compassivo, mesmo que apenas em certo grau, e não absolutamente, é movido pelo bem alheio, e não pelo próprio. Ao ignorar até certo ponto a própria satisfação, fica isento de uma grande quantidade de motivos que excitariam a vontade e fariam sofrer. É claro que o compassivo sofre com a dor alheia que lhe serve de móvel das ações, mas este sofrimento, que tem origem na representação do sofrimento alheio, é menos intenso do que aquele surgido do próprio egoísmo – que se origina não de uma representação, mas internamente a partir da própria vontade, da própria carência, e que por isso é mais direto do que aquele que surge pela mediação da representação –, não apenas na intensidade, mas também quantitativamente, já que aquele que busca a felicidade própria está suscetível a um maior número de desejos e sofrimentos do que aquele que é movido mais pelo alívio da dor alheia do que pela própria satisfação que é em si insaciável.

desta Vontade, permanecer na afirmação desta mesma Vontade, ou seja, permanecer no egoísmo, é permanecer na determinação dos motivos e no sofrimento do querer eternamente insatisfeito. Deste modo, o virtuoso, ao considerar menos a própria pessoa, diminui o horizonte dos motivos que possam afetá-lo, diminui a amplitude da *lei de motivação* sobre a própria vontade. A virtude não possibilita o alcance da *liberdade transcendental*, mas possibilita minimamente uma aproximação dela, pois leva a uma indiferença parcial em relação aos motivos egoístas, indiferença esta que se dá não por afirmação da vontade, mas por sua negação.

Lembremo-nos, entretanto, que toda ação particular pressupõe sempre a vontade como critério último de deliberação, e também pressupõe o motivo que age sobre ela. Portanto, mesmo as ações morais, surgidas da pura compaixão, têm sempre como móvel um motivo, mesmo que este seja o bem alheio. Assim, apesar da virtude diminuir o sofrimento por meio de uma diminuição da submissão aos motivos egoístas, ela nunca elimina completamente o sofrimento, ou seja, não é capaz de libertar plenamente o sujeito, pois o sofrimento alheio permanece um motivo que movimenta a vontade e faz sofrer. Aquele que age por compaixão sofre juntamente com aquele a quem socorre, apesar de que este sofrimento seja em menor proporção, pois surgido da representação do sofrimento alheio, portanto, de menor intensidade do que o surgido a partir do próprio querer egoísta.

Para que a liberdade plena, que equivale à não-submissão a motivos, e conseqüentemente à ausência de sofrimento, seja alcançada, é preciso subtrair-se completamente ao *princípio de razão* como *lei de motivação*, quando os motivos não mais afetam a vontade do indivíduo. Tal feito é alcançado apenas quando a vontade individual é suprimida completamente, de modo que os motivos

não tenham mais como afetá-la. Para tanto, é necessário a *negação da Vontade* no seu mais alto grau, a ascese, que ocorre quando o *princípio de individuação* não mais falseia a visão e vê-se claramente que, por trás da aparência fenomênica, tudo é uma e a mesma coisa. Quem alcança tal estado

Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência no fenômeno, mas a nega. O acontecimento pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno dessa essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo. (Schoenhauer, 2005, p. 482)

O asceta, ou santo, é aquele que reconhece a nulidade da vida, o esforço vão de toda luta. Alcança intuitivamente o conhecimento de que a essência do mundo é sofrimento, enquanto Vontade. Percebe que nenhum esforço ou ato surgido da afirmação da Vontade pode suprimir ou cessar a dor essencial à própria existência. Vê que aqueles que sofrem são, apesar da ilusão da individua-

ção, ele mesmo repetidas vezes em formas e lugares diferentes, são sempre a mesma Vontade que o preenche essencialmente. Assim, nem mesmo o ato de compaixão o consola, pois percebe que o sofrimento do outro, e o seu próprio, é sempre adiado, nunca anulado. Se toda ação pressupõe necessariamente o acionamento da vontade por um motivo, como poderia qualquer ato, mesmo o compassivo, subtrair totalmente o sofrimento, se qualquer movimento da vontade, por menor que seja, traz consigo a dor do querer, do desejar, da carência? O santo, aquele que alcança intuitivamente tal conhecimento acerca do mundo, percebe a impossibilidade da felicidade e o caráter maligno da existência mesma. Por isso, retira-se do mundo como ser volitivo, busca todos os meios pelos quais possa mortificar o seu querer, suprimir a vontade que se expressa nos seus desejos e no próprio corpo.

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente à ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ele, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo, que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as mascaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. (Schopenhauer, 2005, p. 495)

Neste ponto, ocorre, como nos diz Schopenhauer, uma contradição do fenômeno com sua essência. Do indivíduo restou apenas o *puro ser cognoscente*, sustentado pelo débil corpo que se mantém com o limite das forças para mantê-lo vivo, um fenômeno que a Vontade não mais “preenche”, uma “casca vazia”.

Ao lermos o quarto livro de *O mundo como vontade e como representação*, fica claro que a libertação do sofrimento alcançada pelo asceta não é o mesmo que a felicidade buscada pela satisfação dos desejos, como também não se confunde com a conduta ética. Diferencia-se da felicidade por esta ser uma busca deliberada de satisfação, sendo a felicidade, portanto, do âmbito do eudemonismo, da afirmação da vontade, “aprisionando” o indivíduo ao ciclo infinito do desejar e sofrer. Por outro lado, diferencia-se da conduta ética por esta ser uma negação apenas parcial da vontade de vida, de modo que o sujeito permanece submetido ao *princípio de razão* e à *lei de motivação*, ainda que em menor grau.

Temos, no entanto, que lembrar que a metafísica schopenhaueriana não admite uma ética prescritiva, pois parte de teses que negam a impossibilidade de alteração do caráter individual e que, portanto, tornam nulas quaisquer intenções de se produzir a virtude ou gerar homens virtuosos. O grau de moralidade de cada indivíduo está fixado de antemão, a priori. Nenhum indivíduo pode escolher seu grau de virtude ou compaixão, como também não está em seu poder escolher ser santo. Uma escalada intencional nos diversos graus de virtude, até o extremo ascetismo, é impensável para Schopenhauer. A educação e o conhecimento tem seu papel, porém, este não é o de gerar virtude, mas apenas possibilitar uma vida melhor (mais suportável) por meio de estratégias. Em relação à moralidade e à felicidade, resta-nos, a cada um, buscar o autoconhecimento, para adequar a conduta ao caráter, e deste

modo evitar frustrações e sofrimentos desnecessários. Resta a cada um “interpretar o papel que lhe coube”, não porque há um destino traçado conscientemente e intencionalmente, mas, porque no essencial (caráter) cada indivíduo permanecerá sempre o mesmo. Ao buscar adequar a conduta ao caráter, à individualidade, sofre-se menos e se vive melhor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Obras de Schopenhauer*

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de conhecer a si mesmo*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *A arte de ser feliz*. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

\_\_\_\_\_. *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción Pilar López de Santa Maria. Madrid: Editorial Trota S.A., 2005b.

\_\_\_\_\_. *Fragments para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción Pilar López de Santa Maria. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002b.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Metafísica do amor/metafísica da morte*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999.

\_\_\_\_\_. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción Leopoldo-Eulogio Palácios. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1998.

\_\_\_\_\_. *Parerga y paralipomena II – Escritos filosóficos menores. Parte I-Volumen II*. Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997.

\_\_\_\_\_. *Parerga y paralipomena I – Escritos filosóficos menores. Parte I Volumen I*. Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

### *Outras referências*

BACELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

BARBOSA, Jair. *A decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

\_\_\_\_\_. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.

BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1994.

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?*. Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2005.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

MATTOS, Andréia Andrezza Lopes. Schopenhauer e a metafísica da dor. In: *CADERNOS FILOSÓFICOS*. UECE, v.5, n.1. Fortaleza, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Tradução Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RAMOS, Flamarion Caldeira. Religião e crítica da religião na filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil, 2011.

# NIETZSCHE E A GENEALOGIA DA MENTIRA DA VERDADE

Pablo Severiano Benevides\*

Este texto foi extraído de minha Tese de Doutorado, intitulada *O dispositivo da verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault*. De forma mais específica, as questões que trago nesta ocasião foram aprofundadas em seu terceiro capítulo – *Nietzsche e Foucault: a genealogia da mentira da verdade*. Nessa circunstância, arrisquei mapear os (des)caminhos que levam do pensamento de Nietzsche ao de Foucault, na medida em que seguem as trilhas de uma crítica da verdade como uma *genealogia da verdade*. Este laço já fora apontado nas preci(o)sas palavras de Deleuze (2010):

O vínculo essencial de Foucault com Nietzsche é uma crítica da verdade compreendida do seguinte modo: qual é a “vontade” de verdade suposta por um discurso “verdadeiro” e que esse discurso só pode ocultar? Em outros termos, a verdade não supõe um método para ser descoberta, mas procedimentos, mecanismos e processos para querê-la. (Deleuze, 2010, pp. 149-150).

Não adentrarei, contudo, nas temáticas relacionadas a uma genealogia da verdade no contexto da obra de Michel Foucault. Interessa-me, neste trabalho, trazer de forma sintética alguns elementos para pensarmos, a partir de Nietzsche, uma *genealogia da mentira da verdade*. Assim, meu propósito não é somente abrir caminho para pensar uma genealogia da verdade no pensamento de

---

\* Doutor em Educação pela UFC. Professor da UFC (Campus Sobral).

Nietzsche – o que, certamente, não constituiria novidade alguma. O que pretendo é um pouco mais: mostrar que aquilo que uma genealogia deve acompanhar é a ocultação da verdade na vontade de verdade, bem como a dissimulação da vontade na vontade de verdade. É, então, a *mentira da verdade* que constitui, mais especificamente, o objeto de uma genealogia. Pois é somente pelo fato de ter sido inventada uma verdade que esconde a vontade de verdade; é somente pelo fato de que a verdade só pode relacionar-se com a vontade de verdade mediante ocultamentos, máscaras ou disfarces dessa vontade; é somente porque a verdade só pode funcionar apagando as pegadas de seu próprio caminhar que existe qualquer razão de ser para uma *genealogia*.

Ora, mas de onde vem, como surge e de que modo foi inventado isto que parece não vir de lugar nenhum, mas estar em todo lugar; isto que hoje chamamos de *verdade*?

Essa pergunta genealógica sobre a invenção da verdade implica em um abandono à questão lógica acerca do *valor de verdade*. Como bem percebe Mota (2007): “trata-se, portanto, não da questão do valor *de* verdade, mas sim do valor *da* verdade” (p. 14). Isto quer dizer que importa, em uma genealogia da mentira da verdade, perguntar “*O que a verdade é?*” antes de perguntar “*Isso é verdade?*”. Nisto consiste precisamente a adoção de um realismo imanente: ele constitui uma tentativa de perguntar pelo *valor da verdade presente no “valor de verdade”*. Mas ele é também um ponto de recusa no que diz respeito às tentativas de estabelecer um *valor de verdade* a partir da transcendência da verdade. É justamente esta transcendência que colocará a questão “*É verdadeiro ou é falso?*” antes de colocar a questão imanente: “*O que é a verdade?*”. Esta última questão consiste não somente em traçar os limites, mas também, ao mesmo tempo, acelerar os motores para sua ultrapassagem. *O que é a verdade?* – é

esta *pergunta-ultrapassagem* nos levará não a uma resposta única, mas a uma pluralidade de caminhos. Enquanto, todavia, acharmos que a pergunta “*O que é verdade?*” deve ser anterior à questão “*O que é a verdade?*”, ou enquanto persistirmos em crer que a segunda interrogação pressupõe a primeira, jamais chegaremos a dar sequer o primeiro passo rumo a uma genealogia da verdade, que deverá ser também uma genealogia da mentira da verdade.

Explorarei aqui, de forma sumária, três pontos fundamentais para esta genealogia: a) a verdade como metáfora, b) a verdade como esquecimento, c) a verdade como antropomorfismo.

## **1. VERDADE COMO METÁFORA, ESQUECIMENTO E ANTROPOMORFISMO**

Entender a verdade como metáfora constitui algo semelhante a pingar uma gota de ácido sulfúrico em uma caixa d'água. O efeito corrosivo desta assunção respingará e dissolverá qualquer utopia de que existe alguma forma mais adequada do que outra para descrever a realidade, qualquer noção de que é possível estar mais próximo ou mais distante de uma percepção fiel da realidade, qualquer ideia de que exista algo como uma intuição da verdade, qualquer entendimento de que há teorias, conjuntos de proposições ou formações discursivas mais coerentes do que outros, ou mesmo que exista alguma coisa como a verdade em si, índice de si mesma. Se esse questionamento de Nietzsche choca-se indiretamente com uma noção coerencial de verdade, ele ataca diretamente o realismo transcendente e as teorias correspondencialistas e da verdade.

Em cada impressão, em cada sensação há um quê de velho nesse amor [à realidade]: e igualmente alguma fantasia, um preconceito, uma

desrazão, uma insciência, um temor e alguma coisa mais contribuíram para tecê-la. Ali, naquela montanha! E naquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhe a fantasmagoria e todo o humano *acrécimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem* fazê-lo. Se pudessem olvidar toda a sua procedência, sua precedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade! Não existe “realidade” para nós.” (Nietzsche, 2012, p. 90).

O que é *real* nas nuvens e nas montanhas é precisamente aquilo que continuaria a existir caso se pudesse *subtrair o acréscimo humano*. Certamente, muito embora seja impossível discernir uma posição definitiva, una, coesa e coerente no pensamento de Nietzsche, há toda uma tendência antirrealista em sua obra. Isto de forma alguma significa que Nietzsche negue a existência de uma realidade, mas isto significa que há um ponto de inflamação em seu pensamento que se atualiza a todo instante: a suspeita de que *aquilo que se chama de realidade* consiste em um acréscimo humano, em uma necessidade psicológica, em um antropomorfismo. Entendo, contudo, que esta posição questiona um *realismo transcendente*, precisamente porque é este realismo que suporá uma diferença de natureza quanto à existência a) de *coisas duras* e imóveis, definitivamente permanentes e atemporalmente necessárias, b) de *coisas moles*, flexíveis, mutáveis, destrutíveis; e, por fim, c) demarcará a existência dessas duas coisas em oposição às *coisas que não existem*. Diferentemente deste realismo transcendente, um *realismo imanente*, tal como adotado por este trabalho, não suporá que existem coisas mais reais do que outras; e, ainda, não admitirá a existência de coisas não reais. Neste sentido, as *metáforas* são consideradas para Nietzsche (1873) não como aquilo que é manifestado, mas preci-

samente como aquilo que é escondido sob o rígido edifício do que chamamos *realidade*, bem como envolvido e asfixiado na teia de aranha resistente e flexível da *verdade*.

A coisa em si [como sendo precisamente a verdade pura e sem conseqüências], enquanto objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e indigna de seus esforços. Esta designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las ela pede o auxílio das metáforas mais audaciosas. Transpor uma excitação nervosa em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez é transformada num som! Segunda metáfora (...) Acreditamos possuir algum saber sobre as coisas propriamente, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas não temos entretanto aí mais do que metáforas das coisas, as quais não correspondem absolutamente às entidades originais (s/p).

Somente essa invenção metafórica, entretanto, não caracteriza a verdade. É preciso que dessa invenção se tenha um esquecimento, um apagamento, uma supressão absoluta para que se possa falar em verdade. A verdade há que ser tomada, na expressão de Nietzsche (1873), como *casca vazia*, ou como *teias de aranha*, que encontram sua resistência precisamente em sua flexibilidade. Trata-se, pois, de um entorno disforme, vazio e maleável onde, precisamente por caber qualquer coisa, nada se encaixa. Foi o esquecimento de sua invenção como instrumento para a utilidade, a sobrevivência e a conservação dos homens o que conferiu efetivamente essa espécie de *rigidez flexível*. Ela é responsável pelas características que foram conferidas à verdade: a *onipresença da verdade* (a

verdade está em todo lugar!), a *ausência da verdade* (a verdade não é encontrada em lugar nenhum!) e a *universalidade da verdade* (a verdade vem de qualquer lugar!). Estas três características compõem, portanto, o principal brasão da verdade: a *irrefutabilidade da verdade* (a verdade é indestrutível!).

Ocorre, porém, que este esquecimento receberá um nome um pouco mais respeitável: *abstração*. (Ad)entrar o reino da verdade é penetrar o descaminho que segue em direção “ao país dos esquemas fantasmagóricos, ao país das abstrações” (Nietzsche, 1873, s/p). É adentrar o reino dos conceitos e o cemitério das intuições (idem). Neste reino, os conceitos só podem ser apresentados como forma além de toda forma, cujo insistente movimento de omitir o particular e o real faz dele somente um “x para nós inacessível e indefinível” (idem). Assim, Nietzsche (2012) acentua: “A força de um conhecimento não está em seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição pra vida” (idem). Com isto, quer dizer: a força de um conhecimento não está no seu grau de verdade tal como a verdade se representa para si mesma – ou seja: *em si mesma*. Eis aqui já uma grande *mentira!* Pois a força de um conhecimento tem relação não com aquilo que ele é para si mesmo, mas com o que ele consegue incorporar, trazer para si, tocar e transformar em ouro. A *verdade* aparece como esta imensa máquina de incorporação e de fortalecimento do conhecimento.

Foi somente o esquecimento desse mundo primitivo das metáforas, foi apenas a cristalização e a esclerose de um mar de imagens que surgiu originalmente como uma torrente escaldante da capacidade original da imaginação humana, foi unicamente a crença invencível de que este sol, esta janela e esta mesa são

verdades em si, em suma, foi exclusivamente pelo fato de que o homem esqueceu que ele próprio é um sujeito e certamente um sujeito atuante, criador e artista, foi isto que lhe permitiu viver beneficiado com alguma paz, com alguma segurança, com alguma lógica. (Nietzsche, 1873, s/p).

Para Nietzsche não há nenhum laço necessário ou irrompível entre instinto, criação, produção de metáforas e produção de verdades. A verdade não é uma fatalidade: foi inventada, abstraída e dotada de força diretamente proporcional à sua abstração, mas de modo algum isto implica dizer que toda invenção há de caminhar para a verdade como seu *fin terminal*. A metáfora pode ser liberada da verdade! E isto quer dizer: a verdade não está em tudo que se diz, na sombra de tudo o que se quer, no espectro de tudo o que se pensa. É possível um mundo sem a verdade!

Esse instinto que compele à criação de metáforas, esse instinto fundamental do homem do qual não podemos prescindir um só instante, pois assim fazendo não levaríamos em conta o homem mesmo, *esse instinto não está submetido à verdade*, apenas encontra-se disciplinado na medida em que, a partir de produções evanescentes, como são os conceitos, edificou-se um novo mundo regular e resistente que se ergue diante dele como uma fortaleza (Nietzsche, 1873, s/p, *grifos meus*).

O elemento, contudo, que considero de importância fundamental, e que de certo modo incorpora os anteriores, diz respeito à significação propriamente *antropomórfica* desse esquecimento da metáfora da verdade. Em seu texto *Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extramoral* ela já é indicada no seguintes termos:

*Se alguém esconde algo atrás de uma moita e depois procura exatamente nesse lugar acabando por encontrá-la aí, não há nenhum motivo para a glorificação dessa procura e dessa descoberta. Mas é todavia isso o que ocorre com a procura da verdade no domínio da razão. Quando dou a definição de mamífero e quando, depois de ter examinado um camelo, declaro: eis aqui um mamífero, isto é certamente uma verdade que vem à luz, mas o seu valor é limitado; quero dizer com isso que ela é em tudo uma declaração antropomórfica e que não contém qualquer coisa que seja verdade em si, real e universal, independente do homem (s/p, *grifos meus*).*

Exploremos esse antropomorfismo da verdade em *A Vontade de Potência*.

## 2. REALIDADE E MORAL – SOBRE A MENTIRA DA VERDADE

Em *A Vontade de Potência*, Nietzsche (2011) insistirá em duas características fundamentais da vontade de verdade: trata-se de uma das principais formas assumidas pela vontade de potência e, ao mesmo tempo, de uma vontade de conservação, de estabilização, de duração. Essa força constitui algo semelhante a uma profissão de fé: *ter por verdadeiro, considerar como verdadeiro, acreditar ser verdadeiro*. É esta fé que torna as coisas *duráveis*: tanto duras, como permanentes.

Que seja necessário existir uma quantidade *de fé*; que seja necessário [que] possamos julgá-la; que falte a dúvida a respeito dos valores essenciais: são condições primárias de tudo quanto é vivo e da vida de tudo o quanto é

vivo. Logo, é *necessário* que algo seja considerado como verdadeiro – mas tal não implica *absolutamente* que seja verdadeiro (Nietzsche, 2011, p. 346).

O que está em jogo aqui é a “*utilidade da conservação* – e não qualquer necessidade abstrata e teórica de ser enganado” (Nietzsche, 2011, p. 347). Esta necessidade abstrata de não ser enganado será o momento de moralização da vontade de verdade, momento em que a verdade deixa de ser vista sob o prisma das necessidades humanas que levaram à sua invenção. Mas gostaria de destacar, no trecho supracitado, duas atitudes tomadas por Nietzsche (2011): a) é necessário aplacar a dúvida com a fé para a manutenção da vida – isto é a força de *tomar algo por verdadeiro*; b) esta necessidade não implica que aquilo em que se acredite seja *absolutamente verdadeiro*.

Sob pena de prosseguir essa exposição tropeçando em uma série de ambiguidades e mal-entendidos que antes fazem o pensamento perder a força do que lhe dar uma direção, serei obrigado a realizar, logo de início, uma divisão entre dois usos marcadamente distintos do termo *verdade* no pensamento de Nietzsche. Podemos perceber o forte traço que separa, diferencia e opõe esses dois usos do termo *verdade* na seguinte passagem:

A coação subjetiva que impede de contradizer é uma coação biológica: o instinto de utilidade que há em concluir assim como concluímos tornou-se, para nós, uma segunda natureza, *somos* quase esse instinto. Mas, que ingenuidade querer extrair daí a demonstração de que possuímos uma verdade em si! O fato de não ser possível a contradição é prova de uma incapacidade, e não de uma “verdade”. (...) O *mundo imaginário* do sujeito, da substância,

da “razão” etc., é *necessário*: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora, que falsifica e separa artificialmente. “Verdade” é a vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações (Nietzsche, 2011, p. 350).

Assim, podemos efetuar agora uma divisão entre dois usos do termo verdade:

- 1) *Verdade* – a *verdade em si*, a *verdade independente de nós*, a *verdade absoluta*. Ou simplesmente a *verdade*.
- 2) *Verdade* – aquilo que é *tomado por verdadeiro*: um instinto de conservação, de duração, de ordenação, uma necessidade humana, a mais importante expressão da vontade de potência. Mas também, simplesmente, *verdade*.

Neste sentido, Nietzsche afirma de formas distintas que, pelo fato de termos inventado qualquer coisa como uma verdade, isto não significa que aí exista a verdade. Trata-se de um aparente paradoxo: de uma invenção que não inventa aquilo que inventa! Pois não podemos concluir, da existência da verdade (2), a existência da verdade (1); nem da necessidade da verdade (2) a necessidade da verdade (1). Quer dizer: não é possível passar de um uso do termo verdade ao outro. Assim, essa *verdade-mentira*, objeto da genealogia, pode aparecer sob duas formas distintas:

- I. Quando acreditamos estar de posse de uma verdade em si, nas circunstâncias em que possuímos tão-somente uma necessidade de duração e conservação que chamamos de verdade.

- II. Quando acreditamos que a verdade, por aquilo que ela é si mesma, possa nos trazer qualquer efeito de duração, estabilidade, afirmação, segurança ou felicidade – o que também chamamos de verdade.

Temos aqui, todavia, duas verdades? Temos só uma, nomeada de diferentes formas? Ou, ainda, temos efetivamente múltiplas verdades? Para dar prosseguimento a essa exposição, visualizemos um pouco mais de perto o princípio de não contradição.

Ou por ele [*principium contradictionis*] afirmamos algo que concerne à realidade, ao ser, como se já tivéssemos conhecimento deste por outros meios: quer dizer, que não *podemos* emprestar-lhe atributos contrários, ou então a proposição significa que não devemos emprestar-lhe atributos contrários. Neste caso, a lógica seria um imperativo não para o conhecimento verdadeiro, mas para fixar e acomodar um mundo *que devemos chamar de verdadeiro*. (...) O princípio não contém, portanto, um *critério de verdade*, mas um *imperativo* ao tema do que *deve* passar por verdadeiro (Nietzsche, 2011, pp. 347-348).

O que significa dizer que *não podemos* afirmar A e não-A simultaneamente? “*Não podemos afirmar isto*” significa, aqui, que isto não é possível, que não acontecerá sob-hipótese alguma, que não conseguirá se efetivar ou se sustentar em seu ato, que mesmo que se faça, isto não será *realmente* ou *verdadeiramente* feito? Com o enunciado “*não podemos afirmar isto*” se quer dizer, diferentemente, que não devemos fazer isso, que isso nos é vedado, que isso não temos permissão para isto, que isto é proibido para nós? Ou – o que é ainda diferente – “*não podemos afirmar isto*” indica tão-somente algo que

não é realizável tendo em vista o aspecto singular de nossa constituição enquanto humanos, de nossa estrutura própria de seres pensantes? Em síntese: trata-se de uma afirmação que indica uma *impossibilidade*, uma *proibição* ou uma *incapacidade*? Penso que este seja o questionamento que interessa ao pensamento de Nietzsche.

Ora, o que o texto de *A Vontade de Potência* nos leva a concluir é que, para Nietzsche, o princípio de não contradição diz respeito, antes de mais nada, a uma *proibição* – e que o esquecimento e o fortalecimento desta proibição reside precisamente no fato de que faz de nossa contingente incapacidade (advinda desta proibição) uma necessária impossibilidade. Essa força-fé na lógica está, entretanto, não é autônoma: ela está ancorada em uma força-fé na realidade. Há aqui o que Nietzsche (2011) referiu como o reinado de um “grosseiro preconceito sensualista que deseja que as sensações nos indiquem *verdades* quanto às coisas” (p. 349). É isto que dará as condições de abstração da lógica em termos de *A* e *não-A*: não podemos afirmar de um objeto que ele é, ao mesmo tempo, duro *e* mole, quente *e* frio, escuro *e* claro. Podemos, todavia, afirmar que um objeto é áspero e azul, liso e frio, colorido e frágil, quente e rígido. Existe, portanto, a seguinte questão: como saber se *B* é um *não-A*? Sobre isto, convém prestarmos atenção à curiosa passagem da obra *Psicologia da Inteligência* de Piaget (1983), cujo alcance filosófico pode nos permitir desdobrar melhor a relação entre a força-fé na lógica e a força-fé na realidade.

O princípio de contradição limita-se a impedir a afirmação e negação simultâneas de certo aspecto dado: *A* é incompatível com *não-A*. Mas, para o pensamento efetivo de um sujeito real, a dificuldade começa quando ele indaga se tem o direito de afirmar ao mesmo tempo

A e B, porque jamais a lógica prescreve diretamente se B implica ou não não-A. O conceito não passa de um esquema de ação ou de operação, e é ao executar as ações que engendram A e B que se há de verificar se são compatíveis ou não. (Piaget, 1977, p. 40)

Assim, há no princípio lógico e moral que proíbe a afirmação e negação simultânea de A uma série de pressupostos “sensualistas” e “grosseiros” que sempre estarão a dizer – com base na *realidade mesma* – se *B é A* ou se *B é não-A*. Ou, se quisermos, uma série de forças-fés que atuarão para que incluamos uma realidade B em um conceito em afinidade ou em repulsão a A. Assim, para que haja uma *força-fé na lógica*, é necessária, antes, uma *força-fé na realidade*.

A “coisa” é a verdadeira base de A; nossa *fé nas coisas* é a condição primeira para a fé na lógica. O *A* da lógica é como o átomo de uma reconstituição da “coisa”... Por não compreendermos e por fazermos da lógica um critério do *ser verdadeiro*, estamos de antemão em caminho de considerar como realidade todas essas hipóteses; substância, atributos, objeto, sujeito, ação etc.: quer dizer, conceber um mundo metafísico, um “mundo-verdade” (mas este é uma repetição do mundo das aparências). (Nietzsche, 2011, p. 348).

É, portanto, desta força-fé na realidade que se alimentará a vontade de verdade. Não raro, portanto, identificarmos o *verdadeiro* com o *real* – o que decorre tão-somente da necessidade de *nitidez*. Aquilo que é mais nítido é tomado como o verdadeiro e o real; a prova de verdade encontra-se inteiramente dependente dos critérios de clareza e distinção – assim dizemos: ‘vejo clara-

mente, percebo nitidamente, penso sem deparar-me com nenhuma dúvida: logo, *é verdade!*?. Aí reside, pois, um profundo trabalho de esquecimento que nos impossibilitou de perceber o grau de grosseria, estupidez e bestialidade do preconceito mais corrosivo para o pensamento. Trata-se da identificação entre a *facilidade* e a *verdade*. O mais fácil, o mais direto, o que chega de imediato, o que não tem rodeios, o que se deixa ver por inteiro e sem interrupções, o que aparece de forma clara, o que não requer esforço, o que não demanda um trabalho, o que não resiste, o que não faz problema ao pensamento – em suma, o que adequa, acomoda e simplifica, pois bem, tudo isso será da ordem do *verdadeiro*.

O principal problema desta superposição entre o *verdadeiro* e o *fácil* para Nietzsche (2011) não é, todavia, de ordem teórica. Essa identificação é coincidente com toda uma moralização da verdade, com a suposição de que existe qualquer coisa como uma vontade que não quer outra coisa que não a verdade mesma. É aí que há um engano, todavia não um engano útil, necessário e mantenedor da vida, mas sim um engano moral. É justamente mediante esse *erro moral* o tiro sai pela culatra, que é chocado o ovo da serpente, que o monstro recém-nascido ganha asas potentes e ávidas para os vãos mais audazes.

A intenção era enganar-se de uma maneira útil; o meio era a invenção de fórmulas e de sinais pelos quais se pudesse reduzir a multiplicidade acabrunhante a um esquema útil e manuseável. Mas, aí, agora fez-se entrar em cena uma *categoria moral*; nenhum ser quer enganar-se, nenhum ser deve enganar-se – portanto há uma vontade do verdadeiro (Nietzsche, 2011, pp. 368-369).

Aqui encontramos novamente em Nietzsche (2011) todo um material brilhante lapidado por Deleuze (2009), em sua obra *Diferença e Repetição*. “Nenhum ser deve”, “ninguém quer”, “todo mundo sabe que”, “ninguém pode”, “todo mundo deve” – todos esses ecos de uma esclerose moral que constitui a matéria espectral da *Imagem do Pensamento*. Ora, se podemos dizer que essas afirmações morais são inteiramente *abstratas* (pois não se referem ao pensamento *de fato*, mas sim *de direito*), será precisamente o esquecimento dessas abstrações que fará desses enunciados morais coisas *duráveis, evidentes e concretas*. Por um golpe rasteiro, entretanto, o que será tomado como abstrata é toda uma crítica à moral e à transcendência, tal como feita por autores como Nietzsche, Deleuze e Foucault. Isto porque a dureza durável, a evidência inobscurecível e a concretude inquebrantável dessa abstração moral constituirão a matéria-prima para que seja forjado um conceito de *realidade*. A realidade, então, passa a ser uma categoria moral. O que é a realidade? Bom, aqui não há outra resposta: *a realidade é aquilo que todo mundo sabe o que é; a realidade é aquilo que ninguém pode negar*. É isso que Nietzsche considerou como a maior fatalidade e grosseria que já se acometeu sobre o nosso mundo: a edificação de um mundo-verdade identificado moralmente com a realidade.

O mundo-verdade, para o qual se busca o caminho, não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode tornar-se, não tem origem nem fim. Foi o mais grosseiro erro que se cometeu, a verdadeira fatalidade do erro sobre a terra; nas formas da razão acreditaram encontrar um critério de realidade, quando apenas tinham nessas formas um meio para se tornarem senhores da realidade a fim de *se equivocarem* com a realidade de forma inteligente. Eis que o mundo

tornou-se falso, exatamente devido aos critérios que *constituem sua realidade* – a mutação, o devir, a multiplicidade, os contrastes e as contradições, a guerra (Nietzsche, 2011, p. 369).

Assim, *a realidade* passa a ser aquilo que nega o *nosso mundo*<sup>1</sup>.

### 3. O MUNDO-VERDADE E O NOSSO-OUTRO-MUNDO

Ora, mas o que é mesmo mundo-realidade é esse que nega o nosso-mundo? Esse mundo é precisamente o mundo-verdade – o mundo-verdade é também o *outro mundo*. Enquanto *outro*, ele é algo diferente de *este*; enquanto *mundo*, ele é diferente de *nada*. Segundo Nietzsche, todavia, (2011): “a oposição entre o mundo-aparência e o mundo-verdade reduz-se à oposição entre o ‘mundo’ e o ‘nada’” (p. 375). Resta vazio a nós, todavia, qualquer critério que possa distinguir esses dois mundos: logo, se a crítica faz tombar o mundo-verdade, igualmente dissolverá o mundo-aparência. Temos, portanto, tão-somente o *nosso mundo*, que é exatamente *este mundo*: “não possuímos categorias segundo as quais possamos separar o mundo-verdade do mundo-aparência. (Poderia, no entanto, existir apenas um mundo-aparência, mas esse seria tão-somente o *nosso mundo* aparência)” (Nietzsche, 2011, p. 371, *grifos meus*).

Se há um antropocentrismo no pensamento de Nietzsche, tal como já argumentara Heidegger (2007), esse antropocentrismo deverá estar há léguas daquilo que os *realistas transcendententes* chamam, de um modo um tanto impreciso e impensado, de *antirrealismo*.

---

1 Evidentemente, seria necessário distinguir pelo menos dois diferentes usos do termo *realidade* para Nietzsche (2011) – necessidade que fica bem explícita a partir da citação acima posta. 1) *Realidade* – aquilo que constitui o espaço do mundo-verdade, aquilo que é discernível a partir de um critério avaliativo, aquilo cuja edificação constitui o fim último da moral. Temos aqui a realidade como o *ser*. 2) *Realidade* – aquilo que diz respeito às características do nosso mundo, deste mundo e não de outro (mutação, multiplicidade, vontade de potência, vida, contradições, etc.). Temos aqui a realidade enquanto *devir*.

Pois, se em Nietzsche não há o mundo-verdade, o mundo-aparência e nem o outro-mundo, é precisamente porque há somente o *nosso* mundo-verdade, o *nosso* mundo-aparência e, por fim, o *nosso* outro-mundo. O “*nosso*” não faz referência à questão ascética pela dependência da existência do mundo em relação à nossa linguagem, à nossa lógica, ou aos nossos esquemas conceituais. Encontramos esse tipo de questão em filósofos contemporâneos como Wittgenstein, Habermas, Putnam, Dummett, Kripke etc. Para Nietzsche (2011), contudo, o *nosso* não se refere tanto à *relação lógica de dependência de existência* quanto à *relação de dominação efetivamente existente*. É “nosso” aquilo que *dominamos*, não aquilo que *existe por causa de nós* – o que constituem assunções inteiramente diferentes.

Tendo feito esses esclarecimentos, é possível indagar: por que o mundo-verdade não é considerado o *nosso mundo*, mas sim o *outro mundo* (que não é nosso)? Segundo Nietzsche (2011), isto já seria um signo de algo como uma decadência, uma incapacidade de autoafirmação: um povo orgulhoso de si, convicto de suas próprias ideias, alegre com suas conquistas e feliz com sua vida, não haveria de reconhecer qualquer coisa como verdadeiro em *outro*. Nietzsche (2011) já notara todo o sofrimento que ainda treme na frieza dos silogismos lógico-metafísicos em torno do mundo-aparência e do mundo-verdade. Eis aqui sua *Psicologia da Metafísica*:

Este mundo é aparente: *logo* existe um mundo-verdade; este mundo é condicionado: *logo* existe um mundo absoluto; este mundo é cheio de contradições: *logo* existe um mundo sem contradições; este mundo está em seu devir: *logo* existe o mundo que é. (...) Se A existe, necessariamente existe sua ideia contrária, B. É o *sofrimento* que inspira essas conclusões (Nietzsche, 2011, p. 366).

Trata-se, portanto, não de um *outro mundo* =  $x$ , um outro mundo indeterminado, qualquer, que aponte novas possibilidades ainda inusitadas, inimaginadas e não vividas. Se o mundo-verdade é o outro mundo porque não é o nosso mundo, o outro mundo é o mundo-verdade porque não é um *mundo qualquer* =  $x$ . Neste sentido, podemos pensar, a partir do pensamento de Nietzsche (2011), alguns ganhos que obtemos ao erigir o mundo-verdade como o *outro mundo desconhecido* e o mundo-aparência como *este mundo conhecido*.

- 1) *O conhecimento deste mundo*: este mundo *já é conhecido*! Não mais nos surpreendemos com o que nos espera, pois já traçamos suas rotas, já escavamos suas terras, já navegamos por seus mares, já conhecemos os passos dessa estrada e sabemos aonde darão. A experiência desentortou os labirintos que sempre nos levaram aos descaminhos errantes: sabemos agora por onde andar!
- 2) *O mundo-desconhecido*: o mundo-verdade é um mundo desconhecido! Não é *este mundo* que já conhecemos e dele já estamos cansados, exaustos e fatigados: o mundo-verdade é o mundo da surpresa e do encantamento, o mundo que se alimenta e se desenha como miragem pela nossa sede de aventura! Ele é o inexplorado, o intocado, o radicalmente outro, o que não sabemos o que é!
- 3) *O mundo-utópico*: este lugar desconhecido e inexplorado constitui precisamente o território sobre o qual podemos projetar nossos sonhos, nossos desejos e nossas vontades que encontram obstáculos cuja força nos deixa por vezes tão impotentes *neste mundo*. Mas temos agora o mundo da esperança e da promessa! Este é também o mundo da verdade! Não desistamos: há um lugar que não sabemos qual é, mas é porque existe este lugar que sabemos o que fazer!

- 4) *O não-mundo*: por fim, quando a fadiga infinita, o cansaço sem tréguas, a angústia sem morada, desesperança sem lar e o desespero sem par não forem aplacados por todos esses princípios ortopédicos, ainda temos uma espécie de extrema-unção – a verdade não está no mundo, a verdade nunca esteve no mundo, a verdade só reside fora do mundo! Que alívio: o mundo é uma mentira! A verdade não é o mundo, *a verdade é o não-mundo*.

Todas essas seduções do mundo-verdade podem, contudo, ser desfeitas uma a uma. Isto não porque se possa apresentar um conceito de verdade distinto dele, mas por aquilo que o próprio mundo-verdade também contém em si. Gostaria, portanto, de encerrar o presente trabalho apresentando este jogo de construção e destruição acionado pelo mundo-verdade como o nosso-outro-mundo.

- 1) *Não conhecemos este mundo*: precisamos, para isso, de uma série de instrumentos que nos permitam alcançar a verdade, já que a possibilidade do erro, do engano e da ilusão sempre está presente neste mundo.
- 2) *O mundo-verdade não é o desconhecido*: todos nós queremos a verdade, temos a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, a verdade é o mais fácil, aquilo que é mais nítido em nós, aquilo que vemos com clareza, aquilo que ninguém pode negar.
- 3) *O mundo-verdade não é o mundo-utópico*: a verdade mesma é desinteressada – não há providência pré-ontológica e pré-ética que situe a verdade em afinidade natural com o mundo, ou como algo que causará necessariamente o bem. A verdade não depende da esperança que o sofrimento humano transforma em promessa.

- 4) *O mundo-verdade não é um não-mundo*: a verdade é precisamente o que é mais real; ou, ainda, ela é o todo do mundo. Ela é o mundo tal como ele é verdadeiramente, o mundo tal como mundo. Ao contrário: o erro, a mentira, a ilusão é que constituem irrealidades, negações, ausências. É a não-verdade que é o não-mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

\_\_\_\_\_. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. São Paulo: Forense, 2007.

MOTA, Thiago. *Perspectivismo e Agonismo: Nietzsche sobre Verdade e Poder*. Fortaleza. Dissertação de Mestrado em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, UFC, Brasil, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *A Vontade de Potência*. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extramoral. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1873.

PIAGET, J. *Psicologia da Inteligência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

# SCHOPENHAUER E BERGSON

Catarina Rochamonte \*

Schopenhauer e Bergson pertencem a uma mesma tendência filosófica por se recusarem ambos a tomar a inteligência como algo absoluto, fazendo dela, antes, um instrumento a serviço da vida. Embora possamos aproximar a noção de *Elán Vital* daquilo que para Schopenhauer seria Vontade de vida devemos ter em mente que a vontade é concebida de modo distinto por cada um dos filósofos. Enquanto Schopenhauer insiste na distinção entre Vontade e consciência, Bergson se recusa a pensar uma vontade completamente nua, uma vontade irracional. A divergência dá-se, pois, na concepção schopenhaueriana de Vontade como ímpeto cego, pois Bergson põe nela a consciência, ainda que difusa e indistinta em suas manifestações inferiores. Embora consciência e cérebro apresentem-se ligados no homem, sua hipótese é a de que o cérebro é dispensável para a consciência. O cérebro seria um órgão especializado, capaz de responder mais perfeitamente à função de escolha, própria da consciência. Enquanto a medula contém um certo número de respostas prontas a estímulos possíveis, o cérebro aciona um mecanismo motor escolhido e não simplesmente imposto. Adotando uma perspectiva descendente na observação do reino animal veríamos confundirem-se cada vez mais as funções medular e cerebral, isto é, fundirem-se cada vez mais automatismo e escolha. Entretanto, a mera possibilidade de resposta, através de movimentos, a uma determinada excitação é por Bergson compreendida como um rudimento de consciência.

---

\* Doutoranda em Filosofia pela UFSCar.

Schopenhauer, por sua vez, declara ter sido o primeiro filósofo a separar o conhecimento da Vontade. A Vontade não seria inseparável do conhecimento e mero resultado deste, mas algo fundamentalmente diferente e independente. A Vontade poderia, pois, existir sem a consciência, sendo precisamente isso o que aconteceria em toda a natureza, onde ela atuaria como Força. Essa Força, diz ele, é a mesma seja nas ações arbitrárias dos animais, nos instintos orgânicos de seu corpo, na forma e constituição desse próprio corpo, na vegetação das plantas e no reino inorgânico (a força originária que se manifesta em fenômenos físico-químicos e a própria gravidade). Tudo isso seria, em si mesmo, aquilo que em nós chamamos vontade. A diferença é que, em nós, essa vontade seria aclarada pelo conhecimento. O argumento de Schopenhauer, portanto, é que da ausência de conhecimento não se deve concluir a ausência de vontade. A Força pela qual algo existe e atua é sempre a mesma, embora a sua exteriorização possa ser provocada por causas propriamente ditas (reino inorgânico), excitações (reino vegetal e movimentos involuntários do organismo animal) ou motivo (reino animal). A força que conserva a vida e que nos mantém em atividade seria a mesma tanto no vegetal, quanto no animal, com a diferença de que neste surge o cérebro como “um sensorio exterior para a compreensão do mundo externo e a reação da vontade sobre ele”.<sup>1</sup>

O ponto nevrálgico da filosofia de Schopenhauer é a negação da vontade livre, ou melhor, da liberdade de ação, do livre arbítrio. Não fornecendo uma distinção qualitativa entre o apetite natural e a vontade ou entre o mero automatismo e o ato livre, Schopenhauer identifica o princípio de todas as nossas ações ao princípio ou potência que mantém da vida. A motivação huma-

---

1 SCHOPENHAUER. *Sobre lavoluntadenlanaturaleza*. p. 67.

na seria, então, uma forma de causalidade divergente somente em grau do restante da natureza. A ação do homem seria necessária porque teria por sua causa um motivo. Aceitar o *Liberum arbitrium indifferentiae* seria, segundo Schopenhauer, o mesmo que aceitar a possibilidade de efeitos sem causas. Agir segundo a própria vontade seria justamente, para Schopenhauer, agir segundo uma determinação já que, como vimos, a vontade nada mais é que a mesma força que atua desde o mundo inorgânico de maneira cega. Esse determinismo radical relaciona-se com a perspectiva moral ascética que Schopenhauer pretende legitimar, na qual a única liberdade da Vontade no fenômeno é a sua auto-aniquilação.

Schopenhauer considera como “verdade filosófica” a referência do juízo à identidade entre corpo e vontade da qual estamos conscientes de maneira imediata. Trata-se de elevar a uma saber racional a experiência que cada indivíduo tem de seu próprio corpo, ou, poderíamos dizer, de interpretar os dados imediatamente fornecidos à consciência em cada ato de manifestação da vontade. Se o ponto de partida da metafísica é a intuição, sua exposição teórica faz do filósofo desde o início um intérprete. A expressão da suposta “verdade filosófica” equivale à construção de um “pensamento único” capaz de articular todo um edifício teórico comumente chamado de metafísica da Vontade, do qual não está excluído uma visão de mundo particular.

Para Schopenhauer, a nossa consciência está em parte voltada para as coisas, atuando como faculdade de conhecimento, em parte voltada para dentro, atuando como autoconsciência. Enquanto faculdade de conhecimento, ela atua por intermédio do princípio de razão, conhecendo não as coisas em si mesmas, mas os objetos postos em uma relação com o indivíduo. Enquanto autoconsciência, seu conhecimento é imediato, intuitivo, não

reflexivo. A ciência estaria, de uma forma geral, subordinada ao princípio de razão e mesmo cada forma específica do princípio de razão atuaria como fio condutor de determinadas ciências particulares. A metafísica, na medida em que não almeja um conhecimento relativo, precisaria partir dessa intuição dada na autoconsciência, dessa coincidência misteriosa entre sujeito cognoscente e sujeito volitivo e, a partir daí, decifrar o significado daquilo que ordinariamente só nos é dado conhecer por intermédio do princípio de razão sob a forma da causalidade. Mas essa fonte interna de conhecimento, mesmo sendo o ponto de partida mais seguro, precisaria ainda ser articulada à fonte de conhecimento externa a fim de caracterizar a reflexão propriamente filosófica. Essa articulação consiste em tentar compreender por meio de analogia com aquilo que se nos dá na autoconsciência e se manifesta através do corpo, os fenômenos ao quais só indiretamente temos acesso, o que caracterizaria, segundo o professor Ruy de Carvalho uma espécie de intercâmbio entre o horizonte inteligível da explicação e o horizonte compreensível da significação.<sup>2</sup> O filósofo interpreta a natureza porque é capaz de se interpretar a si mesmo e conhecer a Ideia que ele mesmo é sob a forma de seu próprio caráter a se manifestar no tempo através do corpo.

Schopenhauer não concebe a matéria como algo inerte, passivo, mas a compreende como dotada de um princípio de mo-

2 Em recente tese de doutorado, intitulada *Schopenhauer, uma filosofia do limite*, Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior defende que haveria mais ganhos em se compreender a noção schopenhaueriana de Vontade como uma hermenêutica da representação do que enfatizar a dimensão ontológica do referido princípio. Um dos fundamentos dessa defesa está naquilo que chamou *tese da inteligibilidade reversa* na metafísica da natureza e no processo de objetivação da vontade do mundo, isto é, no fato de que “se pela física (representação) podemos explicar o mundo, por ela não podemos compreendê-lo; por sua vez, se pela metafísica compreendemos o que ele é - objetivação de uma Vontade em eterna discórdia consigo mesma-, por outro lado, por ela não podemos explicá-lo, mas tão somente usá-la na tentativa de comunicação (*Übertragen*) entre o que compreendemos internamente e conhecemos externamente.” RODRIGUES, Rui de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 305f. Tese Doutorado em Filosofia, PUC-SP, Brasil, 2011, p. 241.

vimento, de uma atividade, embora cega, inconsciente. Significa isso que ele, assim como Bergson, aceita, de certa forma, o vitalismo, com a diferença de que dá nome àquilo que antes dele se chamava vitalidade, força vital, impulso formador: “nomes que dizem tanto quanto X”<sup>3</sup>A esse X, Schopenhauer denomina Vontade. Mas o que legitima essa denominação? Segundo a sua doutrina, eu posso conhecer internamente aquilo que se dá externamente com o meu corpo na efetuação da minha vontade. Logo, eu sei o que é vontade. Como o meu corpo “C que supostamente foi a condição do conhecimento da minha vontade “C também é objeto entre objetos, então eu devo pressupor, por analogia, que no restante do mundo é também vontade aquilo que seria conhecido como o conteúdo da representação se a isso fosse possível conhecer. Note-se que essa maneira de argumentar só é possível quando penso na vontade como aquilo que Schopenhauer identifica a um *ato do corpo*. Mas aquilo que conheço internamente quando conheço a mim pode mesmo se restringir à vontade que se manifesta por um ato do corpo? Ou o conhecimento imediato que se dá na minha autoconsciência me revela da maneira mais complexa as minhas volições, não apenas aquelas que se exteriorizam em atos, mas, principalmente, as que permanecem sem exteriorização possível? A riqueza dos meus estados psicológicos pode mesmo ser refletida nas minhas manifestações corpóreas ou o chegar a uma manifestação no mundo já oferece uma inevitável limitação? Se aquilo a que eu tenho acesso através de uma percepção interna e imediata for de fato muito mais amplo do que aquilo que pode ser traduzido como ação necessária no mundo, então a analogia proposta por Schopenhauer não se sustenta, ou se sustenta dentro do limite de uma vontade que se exterioriza através de *movimentos*.

---

3 SCHOPENHAUER. *Sobre lavoluntadenlanaturaleza*. p. 69.

Lembremos aqui da tese exposta por Bergson em *Matéria e memória* onde o cérebro é apresentado como um órgão de atenção à vida, cujos dispositivos permitem ao espírito responder à ação das coisas com reações motoras, efetuadas ou simplesmente nascentes, respostas essas que asseguram a inserção do espírito na realidade. Para Bergson, “há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente”<sup>4</sup>. Limitando-se a traduzir em movimentos uma pequena parte do que se passa na consciência, o cérebro seria, para a atividade mental, o mesmo que a batuta do maestro para a sinfonia.<sup>5</sup> O estado cerebral indicaria apenas uma reduzida parte do estado psicológico, justamente porque só é capaz de armazenar o passado na forma de *dispositivos motores*, enquanto a memória mesma, na forma de lembranças, seria a própria duração acumulando-se a si própria; a vida psíquica na sua integridade.

Bergson não cansa de repetir que do fato de haver entre o cérebro e a consciência uma relação de solidariedade não se segue que ambos se identifiquem. Para Bergson, com a possibilidade de uma redução mecanicista na abordagem das ciências da natureza, a totalidade do universo material em toda a sua complexidade vital passou a ser pensado como uma grande máquina na qual deveriam engrenar-se inclusive os corpos vivos em geral e o corpo do homem em particular.<sup>6</sup> A biologia, portanto, mesmo precisando lidar com algo não redutível à matéria, manteria sua filiação a esse instinto de precisão advindo do gênio grego e “também gostaria de, por intermédio da fisiologia, reduzir as leis da vida às da química e da física, ou seja, indiretamente, da mecânica”. Dentro desse contexto, o problema mal posto e mal resolvido por Descartes da relação entre corpo e alma passa a ser abordada pelos cientistas

4 BERGSON, Henri. A alma e o corpo. In: *A energia espiritual*. WMF Martins Fontes, 2009, p. 41.

5 *Ibidem*, p. 47.

6 *Ibidem*, p. 39.

com os métodos de observação e experimentação externa de que tradicionalmente dispõem, limitação que requer uma identificação entre pensamento e cérebro, já que seu método de pesquisa desenvolveu-se tão somente para a análise daquilo que é material. As filosofias que não apresentaram nada diferente da hipótese do paralelismo rigoroso entre corpo e alma estariam ainda vinculadas a uma hipótese “deduzida muito naturalmente dos princípios gerais de uma metafísica concebida, pelo menos em grande parte, para dar um corpo às expectativas da física moderna”.<sup>7</sup>

A insistência de Bergson está em tentar elaborar um método de conhecimento que leve em consideração o que o espírito tem de propriamente espiritual, o que o leva a criticar toda a tentativa de abordagem do espiritual baseada em um método que só poderia ser bem aplicado à matéria: Ou seja, a boa relação entre ciência e metafísica passa primeiramente por uma crítica da metafísica inconsciente presente nas ciências. Ao invés de aplicar à interioridade psíquica, ao movente ou ao vital os métodos de mensuração desenvolvidos mais propriamente para a análise do sólido, do inerte, Bergson propõe o desenvolvimento de novas funções do pensamento que o torne apto a voltar-se para o espírito, a metafísica devendo, então, constituir-se inicialmente não pelo desdobramento das inclinações naturais da inteligência (o que tem feito tradicionalmente), mas por uma “visão direta do espírito pelo espírito”, função principal da intuição. Assim, a metafísica voltando-se para o espírito através da intuição e a ciência voltando-se para a matéria através da inteligência exercerão um controle mútuo e uma mútua influência. Se o real é duração e essa duração é criação (imprevisibilidade e indeterminação), então a intuição, que é intuição da duração, tem uma certa prioridade ontológica, mas o caráter originário e positivo da intuição, assim como o caráter se-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 39.

cundário da inteligência não invalidam a relação de complementaridade entre ambas. O êxito dessa relação, que equivale à relação entre metafísica e ciência, depende de que cada uma se volte para o seu objeto próprio.

Não há, entretanto, uma consideração negativa da inteligência em Bergson, apenas uma consideração pragmática, refletida na reiterada frase “antes de especular é preciso viver”. O papel da inteligência é “fabricar instrumentos e guiar a ação de nosso corpo sobre os corpos circundantes, de tornar-nos senhores da matéria”<sup>8</sup>, mas, como “a inteligência é feita para utilizar a matéria, é pela estrutura da matéria, sem dúvida, que se modelou a da inteligência”.<sup>9</sup> Essa *simetria, concordância, correspondência*, entre inteligência e matéria asseguraria então o caráter absoluto da ciência, de modo que a relação, proposta por Bergson, de complementaridade entre ciência e metafísica, se construiria, no nosso entender, a partir de uma crítica à tese kantiana da coisa-em-si ou da relatividade do nosso conhecimento. Assim, tanto Kant quanto Schopenhauer, se enquadrariam na crítica bergsoniana aos que pretendem “sob o pretexto de que não toca [m] no absoluto, decidir absolutamente acerca de todas as coisas”.<sup>10</sup> A diferença fundamental em relação à filosofia de Bergson seria a tese da idealidade do tempo pressuposta na noção de coisa-em-si, pois para Kant e para Schopenhauer superar a inteligência por meio da intuição seria sair do tempo, enquanto para Bergson seria encontrá-lo. Intuição seria pensamento da duração, que é o tempo não espacializado, não figurado, não representado, não fragmentado. O tempo, para Bergson, não é apenas uma variável a ser isolada para fins de cálculo ou uma forma a priori da nossa sensibilidade, mas é “retardamento”, “elaboração”, “veículo de

8 BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Martins Fontes, 2005, p. 36.

9 *Ibidem*, p. 37.

10 *Ibidem*, p. 53.

criação e de escolha”, cuja existência prova que há indeterminação nas coisas.<sup>11</sup> A inteligência capta a determinação, a intuição capta a indeterminação; a inteligência capta o regular e o estável, a intuição capta a novidade e o esforço renovador.

A concepção bergsoniana de ciência e metafísica e da relação entre elas é semelhante ao modo como Schopenhauer concebe as mesmas noções, mas dela difere na medida em que melhor se delimitam os objetos dos dois saberes, distinguindo-se mais claramente matéria e espírito, o que torna possível a seguinte crítica de Bergson a Schopenhauer:

[...] a palavra pode ter um sentido definido quando designa uma coisa; perde-o assim que é aplicada a todas as coisas. Mais uma vez, sei o que é a vontade caso se entenda por essa palavra minha faculdade de querer, ou a dos seres que se me assemelham, ou mesmo o ímpeto vital dos seres organizados, que se supõe então ser análogo ao meu elã de consciência. Mas, quanto mais se aumentar a extensão do termo, tanto mais se diminuirá sua extensão. **Caso se englobe em sua extensão a matéria**, esvazia-se a sua compreensão dos caracteres positivos pelos quais a espontaneidade contrasta com o mecanismo e a liberdade com a necessidade. Quando, por fim, a palavra chega a designar tudo o que existe, já não significa mais que existência. O que se ganha então em dizer que o mundo é vontade, ao invés de constatar muito simplesmente que ele é?<sup>12</sup>

---

11 BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. Martins Fontes, 2005, p. 107.

12 *Ibidem*, pp. 52-53.

Embora haja uma clara convergência entre Schopenhauer e Bergson no que diz respeito tanto à crítica ao positivismo quanto a crítica à metafísica tradicional, a ausência de uma distinção nítida entre o biológico, o psíquico e o material impossibilitou, por parte de Schopenhauer, uma compreensão mais adequada do espiritual; compreensão essa para a qual tenderam os grandes esforços da filosofia bergsoniana. Tudo se passa como se Schopenhauer apreendesse o Ser a partir daquilo que, para Bergson, seria apenas o nível de duração da matéria e da vida nas suas manifestações inferiores, isto é, a partir de uma concepção de matéria como continuidade indivisível de movimento (atividade) passível de apreensão por percepção pura e de uma concepção de vida que se determina através do instinto:

[...] porventura não é evidente que uma Vontade só é vontade sob a condição de contrastar com aquilo que não quer? Como então o espírito poderá contrastar com a matéria se a própria matéria é vontade? Pôr a vontade por toda parte equivale a não deixá-la em parte alguma, pois é identificar a essência daquilo que sinto em mim - duração, jorro, criação contínua - com a essência daquilo que percebo nas coisas, onde há evidentemente repetição, previsibilidade, necessidade. Pouco me importa que se diga “tudo é mecanismo” ou “tudo é vontade”: nos dois casos, tudo está confundido. Nos dois casos, ‘mecanismo’ e ‘vontade’ tornam-se sinônimos de “ser” e, por conseguinte, sinônimos um do outro.<sup>13</sup>

Para Bergson há, no homem, entre a causa e o efeito uma possibilidade de espera, de atenção, de recolhimento, de tensão.

---

13 *Ibidem*, p. 52.

Não sendo apenas corpo, mas também memória, o homem pode tirar da profundidade do eu uma energia específica para agir. Se a vida orgânica ou a vida ordinária no que tem de habitual, instintivo ou impulsivo se resolve no determinismo de uma causalidade mecânica, a vida espiritual por sua vez possui uma eficácia causal própria e transcendente: “O método que eu proponho para a metafísica e para a teoria do conhecimento é fundada totalmente sobre essa constatação de uma limitação da vida espiritual pela vida orgânica. [JK] Nesse sentido, a verdade metafísica é, se vocês quiserem, transcendente à vida orgânica e imanente à vida espiritual”.<sup>14</sup>

Há uma irredutível diferença entre as noções de *Élan Vital* e de *Vontade de vida*: a consciência. É difícil estabelecer isso porque ao mesmo tempo em que Bergson afirma que na origem da vida está uma consciência, ou melhor, uma supra-consciência, ele também afirma que não se trata da consciência diminuída que funciona em nós, mas de algo entre a faculdade de “ver” e de “querer”. Se, por um lado, Bergson remete a consciência à Vontade, por outro lado essa vontade não deixa de ser consciência. Isso soa estranho, mas pode ser mais bem compreendido ao considerarmos a tese de *A evolução criadora* segundo a qual o instinto e a inteligência são espécies distintas de conhecimento que têm entretanto uma origem comum. Essa origem não pode ser inferior à inteligência como seria o caso de uma vontade cega. A Vontade schopenhaueriana é cega; o Élan vital não é (embora também não aja de uma maneira finalista). Para Schopenhauer, como para Bergson, a inteligência (ou entendimento) é uma lanterna cujo uso originalmente limitado às necessidades materiais pode ser alargado mais e mais até abarcar o universo. Esse alargamento tem a ver com a interiorização, que seria retorno da consciência à sua fonte. Mas se a fonte da

14 BERGSON, Henri. *Mélanges*. Apud RQUIER, C. *Archéologie de Bergson*. Tempsetmétaphysique, p. 361.

consciência é cega, a lanterna queda na escuridão; se a fonte da consciência é luz, a lanterna tem sua potência elevada ao infinito. Para Schopenhauer, o entendimento, enquanto faculdade de conhecimento externo e identificado ao cérebro tem seu papel bem delimitado. Seria algo bastante próximo ao que é a inteligência para Bergson. Mas qual seria o estatuto da consciência na filosofia de Schopenhauer? O que dizer da autoconsciência ou da percepção interna e imediata de que parte a sua filosofia e que sustenta inclusive a viragem da vontade e sua negação? Será que o próprio Schopenhauer, sem falar em seus intérpretes, não preteriu um pouco o significado dessa noção a fim de manter a coerência de uma visão de mundo pessimista?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON. Henri. *A energia espiritual*. WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *A evolução criadora*. Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O pensamento e o movente*. Martins Fontes, 2005.

RODRIGUES, Rui de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 305f. Tese Doutorado em Filosofia, PUC-SP, Brasil, 2011.

RIQUIER, C. *Archéologie de Bergson*. Tempsetmétaphysique.

SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*. EDUSP, 2005.

# A EXPERIÊNCIA PSÍQUICA DOS AFETOS E PAIXÕES NUMA PERSPECTIVA NIETZCHIANA

Ivan Maia de Mello\*

“Amar é a eterna inocência” disse o mestre Alberto Caeiro, um dos heterônimos de Fernando Pessoa, na segunda parte de seu poema *O guardador de rebanhos*. Essa afirmação nos remete à plenitude de alma na vivência dos sentimentos, pois amamos antes de sabê-lo e pelo amor tentamos nos eternizar, mesmo sem saber dessa possibilidade. Ouçamos o discurso *Das três metamorfoses* de Zarathustra: “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’” (Nietzsche, 2003, p. 53). A que queremos dizer sim? A que amaremos?

A experiência dos afetos, seja ela de natureza mais passional, por meio das mais diversas paixões humanas ou sobre-humanas, ou de natureza mais ética, por meio das reflexões acerca das condutas de cada ser, constitui o campo de experimentação psicossocial de sentimentos como amor e dignidade, próprios do processo de autocriação individual.

Quando ocorre a experiência do sentimento de amor, inconscientemente nos envolvemos numa dinâmica de desejos, que desperta as mais diversas formas de paixão, incluindo a compaixão pela qual nos mantemos ligados ao ser amado. E, através de uma

---

\* Doutor em Educação pela UFBA. Professor da UNILAB.

elaboração psíquica na qual nos tornamos conscientes de nossos próprios valores, nos envolvemos na avaliação do valor de diferentes afetos, no sentido de constituição de uma ética singular por meio da qual busca-se guiar a própria conduta, o *ethos*, em grego.

Se as paixões se intensificam gerando uma submissão psíquica, o ser se vê envolvido por fortes laços a desejos que o arrebata e o conduzem a uma submissão ao desejo, que compromete a dignidade de sua condição humana. Se, por outro lado, a conduta passa a ser guiada por um código moral de valores rigidamente estabelecidos, a espontaneidade da vivência dos afetos é comprometida e os sentimentos começam a ser sufocados, levando a pessoa a entrar em estado de apatia ou revolta. Por isso mesmo, torna-se necessário harmonizar as paixões nas relações afetivas com outros seres humanos com os quais se entra em relação através de uma simpatia produzida como efeito terapêutico do cultivo do humor. Ou ainda, harmonizá-las com o sentimento de dignidade, que se torna efeito ético do cuidado com as próprias condutas e respectivos valores que as orientam, visando alcançar o aumento da vitalidade, ou potência vital, enquanto fluxo de forças e energias vitais, como manifestação de virtude no sentido renascentista, como dizia Nietzsche em *Ecce Homo*, a que é “livre de *moralina*” (Nietzsche, 2001, p. 36).

A vivência digna das paixões é, portanto, o desafio que a autocriação individual tem como condição de possibilidade para a plena efetivação das virtudes de um estado de humor potente, no sentido da superação de ressentimentos pela transmutação do valor dos afetos para a vida. A dignidade é pensada aqui como aquilo que temos de mais valioso em nosso valor próprio. Avaliar a vitalidade dos afetos pelo que temos de mais valioso, tomando-o como critério para definir o que é mais vital, o que vale mais em nossa

ética de vida, é a condição de possibilidade para uma experiência de “bem-aventurança” na vivência dos afetos.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche expressa toda uma crítica da compaixão. A compaixão é um dos afetos mais cruciais para o ser humano e Zaratustra interpreta de forma literal essa questão quando pergunta ao povo: “Que podeis experimentar de mais excelso?” e entre as resposta que ele mesmo dá a sua indagação diz: “A hora em que dizeis: ‘que me importa a minha compaixão! Não é a compaixão a cruz na qual se prega aquele que ama os homens? Mas a minha compaixão não é crucificação.’”(Nietzsche, 2003, p. 37)

Nietzsche, em sua crítica radical da compaixão, chega a considerar a pregação desta como uma pregação da morte. Ele expressa através de Zaratustra a ironia diante dos que pregam a compaixão de modo desvinculado da vida, como em muitos discursos religiosos ou espiritualistas que pregam o desprendimento “desta vida neste mundo” em favor de uma “outra vida em outro mundo”, uma reencarnação, a vida eterna do espírito ou da “alma imortal”, os discursos daqueles que ele chamou de “transmundanos”. Em *Dos pregadores da morte*, diz Zaratustra: “‘É preciso ter compaixão’, - dizem ainda outros. ‘Tomai o que tenho! Tomai o que sou! Tanto menos assim estarei preso à vida!’ Se fossem de veras compassivos, tornariam intolerável a vida de seu próximo.” (*Ibidem*, p. 72) Ou seja, Zaratustra desconfia de que os compassivos querem dar aos outros aquilo que nem sabem se os outros querem receber, e que, ainda mais, podem sentir-se aborrecidos com a impertinência da oferta, e a possível tentativa de constranger o outro a aceitá-la. Mas a compaixão não é sempre avaliada de forma negativa por Zaratustra. Se ela é freqüentemente inconveniente, imprópria, quando se oferece a quem dela não precisa ou não a deseja, em outras ocasiões ela pode ser apropriada e bem-vinda, quando

é oferecida com o pudor que se abstém do desejo de que ela seja necessária. No discurso chamado *Do amigo*, ele indica os modos discretos e comedidos que tornam a compaixão apropriada. Sobre a relação com o amigo, diz Zaratustra:

Deves estar com o coração mais perto dele do que nunca, quando a ele te opões. [...] que a tua compaixão seja um adivinhar e calar-se: nem tudo deves querer ver. [...] Que a tua compaixão seja um adivinhar: para que saibas, primeiro, se o amigo quer compaixão. (*Ibidem*, p. 83)

As condutas valorizadas por Zaratustra, às quais ele chama de virtude, podem orientar o aprendizado ético da vivência dos afetos na experimentação autopoética em que o indivíduo cria seu modo de existência. No entanto, Zaratustra não exalta nenhum virtuosismo como uma profusão de virtudes. Diz ele: “Amo aquele que não deseja ter demasiadas virtudes. Uma só virtude é mais virtude que duas, porque é um nó mais forte ao qual se agarra o destino.” (*Ibidem*, p. 39). Justamente por isso, por não exaltar a profusão de virtudes, no discurso chamado *Das cátedras da virtude*, Zaratustra ensina o desprendimento das virtudes como condição de leveza e diz: “E, mesmo quando se possuem todas as virtudes, cumpre ainda de entender de uma coisa: mandar dormir, a tempo, também as virtudes.” (*Ibidem*, p. 54). A virtude é pensada por Nietzsche como uma qualidade singular, que cada um possui de um jeito próprio, como um talento, um dom, sem, no entanto, aquela suposição de qualidade inata que costuma acompanhar esses termos, mas fruto de um modo singular de tornar-se o que se é. Por isso diz Zaratustra, no discurso chamado *Das alegrias e das paixões*: “Meu irmão, se tens uma virtude e ela é a tua virtude, então não a tens em comum com ninguém.” (*Ibidem*, p.61). Zaratustra considera que o virtuosis-

mo de quem tem muitas virtudes é algo pesado, insustentável, que por isso o melhor é cultivar uma grande virtude com leveza, para que a virtude não perca sua graça. Diz ele, no mesmo discurso: “Se tens sorte, meu irmão, possuirás uma única virtude e não mais do que uma: mais leve assim poderás transpor a ponte. Ter muitas virtudes confere distinção, mas é um pesado destino.” (*Ibidem*, p. 63). Essa virtude que Zaratustra propõe que se eleja, se escolha e se cultive, a mais alta virtude na sua escala de valores, ele descreve no discurso *Da virtude dadivosa*: “Rara, é a mais alta virtude, e inútil, reluzente e suave em seu brilho: uma virtude dadivosa é a mais alta virtude.” (*Ibidem*, p. 101). A virtude dos criadores por excelência seria para Nietzsche a dádiva de criar, não apenas no sentido da criação artística, criação que se expressa nas linguagens das artes, mas, sobretudo: criar possibilidades de vida. Se a virtude não é dadivosa, então sua mesquinhez a torna egoísta e limitada em seu poder de vida. Isso seria uma virtude desorientada, desligada de sua potência, que Zaratustra propõe que se redirecione novamente para a vida, para a terra, para o corpo, como nessa passagem do mesmo discurso:

Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu sentido à terra, um sentido humano! [...] De cem modos tentaram encontrar o caminho e o erraram, até aqui, tanto o espírito como a virtude. Sim, uma tentativa foi o homem. Ah, em muita ignorância e descaminho se nos converteu o nosso corpo! [...] Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam o sentido da terra, meus irmãos; e que todos os valores das coisas sejam, de novo, estabelecidos por vós! (*Ibidem*, p. 104)

E no discurso *Dos virtuosos* Zaratustra acrescenta outra característica do exercício da virtude que ele propõe, a saber, a dedicação, um cuidado “materno” com a ação no exercício da virtude. Diz ele: “Ah, meus amigos! Que o vosso ser próprio esteja na ação, tal como a mãe está no filho: seja esta a *vossa* palavra a respeito da virtude!” (*Ibidem*, p. 125). As virtudes mais comuns foram nomeadas e pregadas pelas morais, religiosas ou não. No entanto, essas virtudes singulares que, não sendo comuns, podem não ter sido nomeadas, configuram um *ethos* singular, elas não servem a nenhuma moral, embora constituam éticas singulares. Por isso, no mesmo discurso, Zaratustra diz:

Que a tua virtude seja demasiada elevada para a familiaridade dos nomes; e, se tens de falar nela, não te envergonhes de gaguejar.

Fala, pois, gaguejando: ‘Este é *meu* bem, é o que amo, é assim que gosto dele, somente assim *eu* quero o bem.

Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como uma norma e uma necessidade humanas. (*Ibidem*, p. 62)

A tarefa de definir para si mesmo o seu bem e o seu mal, que Zaratustra propõe ao ser humano, é a que decorre da necessidade de avaliar os valores existentes e a partir disso criar seus próprios valores. A avaliação é, portanto, o primeiro passo da criação de valores próprios. E se alguém adota um valor sem avaliá-lo, submete-se a uma moral estabelecida, embotando assim a potência interpretativa de sua afetividade, que se torna passiva e impede a singularidade de sua avaliação própria de emergir e abrir a possibilidade de criar os valores apropriados à expansão de sua potência vital. Em *De mil e um fitos*, Zaratustra expressa essa responsabilidade

existencial de avaliação, dos criadores, dizendo: “Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal.[...] Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores!” (*Ibidem*, p. 86). Zaratustra estima a vida como o mais alto valor, pois considera que é a vida, enquanto vontade de potência, que avalia através dele o valor de todas as coisas. Por isso Zaratustra pensa que o ser humano acostumou-se a amar, e assim passou a amar a vida, embora o amor nem sempre seja vitalizante, o que faz com que muitas vezes, o amor ocorra mais por hábito de amar do que pelo fato do ser amado simbolizar a vida e assim fazer com que o amor ame o que é vital. No discurso chamado *Do ler e do escrever*, ele fala da loucura do amor, que podemos considerar como uma *mania*, no sentido grego de loucura, a mania de amar. Diz ele: “É verdade: amamos a vida, porque estamos acostumados não à vida, mas a amar. Há sempre alguma loucura no amor. Mas há sempre também, alguma razão na loucura.” (*Ibidem*, p. 67)

Uma vez afirmado o valor da discreta e comedida compaixão pelo amigo, Zaratustra avalia em seguida o amor ao próximo, amor pregado por Jesus, o que deve “amar ao próximo como a si mesmo”, que Nietzsche buscava superar com a pregação de Zaratustra em favor do “amor do distante”. Diz Zaratustra em *Do amor ao próximo*: “Mais alto do que o amor do próximo está o amor do distante e futuro; [...] Não vos suportais a vós mesmos e não vos amais bastante: então, quereis induzir o próximo a amar-vos”. (*Ibidem*, p. 87) Isso significa que o próximo é para Zaratustra muitas vezes aquele cujo amor supre a falta de um amor próprio. Em outra passagem, no discurso chamado *Da virtude amesquinhadora*, Zaratustra afirma esse imperativo do amor próprio dizendo: “Amái, pois não, o vosso próximo como a vós mesmos – mas sede, antes, daqueles que *se amam a si mesmos*”. (*Ibidem*, p. 208) E por isso, o amor ao próximo só valeria se o amor a si mesmo estivesse ga-

rantido, conquistado. Já o amor ao distante, é o amor do criador, o amor que ama para além de si, amor dadivoso. Aquele que ama a si mesmo e quer criar. Ama com essa vontade criadora, que ama o vir-a-ser da criação, o que ela está se tornando, seu devir, mas vem a ser pela potência criadora desse amor.

Para Nietzsche, o amor ao amigo é um amor desse tipo, o amor ao amigo criador, aquele que ama, também, a solidão na qual desfruta de si mesmo e do tempo para criar. Eis porque Zaratustra ensina o amor ao amigo assim como o amor ao distante, como diz ele no discurso *Do amor ao próximo*:

O vosso mau amor por vós mesmos transforma, para vós, a solidão em cárcere. São os distantes que pagam pelo vosso amor do próximo; [...] Não o próximo, eu vos ensino, mas o amigo. Que seja o amigo, para vós, a festa da terra e um presságio do super-homem. Eu vos ensino o amigo e seu transbordante coração. (*Ibidem*, p. 88)

Além do amor próprio, do amor ao amigo e do amor ao distante, Zaratustra estima também o amor dos amantes que conjugam suas vontades criadoras através do casamento. Este amor também deve ser um caminho para o aumento da potência de vida de ambos e assim Zaratustra expressa sua visão do casamento em *Do casamento e dos filhos*:

Não somente para a frente, deves propagar-te, mas para o alto! Que a isso te ajude o jardim do casamento! [...] Casamento: assim chamo a vontade a dois de criar um ser que seja mais do que aqueles que o criaram. Respeito mútuo, chamo ao casamento, respeito por aquele que quer com essa vontade. (*Ibidem*, p. 96)

Esse amor dos amantes, no qual Zaratustra também encontra o sentido da criação, é, no entanto, frequentemente muito menos preenchido por este sentido mais “elevado”, e comumente os amantes apenas buscam satisfazer um instinto de prazer que se esgota em si mesmo, na forma de um consumo dos corpos, sem que isso intensifique a potência de criação de ambos. Esse consumismo dos corpos torna os amantes semelhantes a animais cujo comportamento é ditado pelos hormônios de sua constituição biológica e a interação não ultrapassa a pobreza subjetiva de uma relação mecânica entre os corpos, ao invés de fazer de sua animalidade uma componente intensificadora do prazer, que aumenta a potência vital de criação. Isso levou Nietzsche a expressar, através de Zaratustra, seu lamento por essa decadência da afetividade humana e sua exortação para uma aprendizagem afetiva, do modo como segue:

O vosso amor pela mulher e o amor da mulher pelo homem: ah, pudessem ser compaixão por deuses sofredores e encobertos! Nas mais das vezes, contudo, são dois animais que mutuamente se farejam. Mas também o vosso melhor amor não passa de uma arroubada metáfora e de uma dolorosa chama. É uma tocha que deveria iluminar-vos os caminhos mais elevados. Para além de vós, devereis amar, algum dia! Logo, *aprendei* a amar. (*Ibidem*, p. 97, grifo do autor)

Aprender a amar é o aprendizado em questão no campo de experimentação dos afetos que constitui a autocriação individual. Aprender a amar para além de si mesmo, como propõe Zaratustra, é um aprendizado que se dá, sobretudo, com a experiência da solidão, na qual se pode experimentar o amor próprio como base

para o aprendizado do amor ao amigo, do amor ao distante e do amor dos amantes. O amor próprio é cultivado inclusive através do desprezo pelos aspectos de si que se deseja abandonar e superar, afinal de contas, “ninguém é perfeito” significa que em cada um há algo que se deseja deixar pra trás no caminho de auto-superação que é o caminho do criador. Eis como Zaratustra expressa essa compreensão no discurso *Do caminho do criador*:

Solitário, percorres o caminho de quem ama: amas-te a ti mesmo e, por isso, te desprezas, como sabem desprezar somente os que amam. Criar, quer o que ama, porque despreza! Que sabe do amor quem não teve de desprezar, justamente, aquilo que amava! Vai para tua solidão com o teu amor, meu irmão, e com a tua atividade criadora; (*Ibidem*, p. 91)

A parte mais difícil desse aprendizado afetivo experimentado pelos criadores que enfrentam a solidão, e nela o desprezo pelos aspectos de si que deseja superar, é sem dúvida o ressentimento. O ressentimento surge quando não se consegue superar afetivamente um acontecimento da existência e ele volta a ser sentido como sofrimento, passa a ser ressentido. O ressentimento consome as energias vitais que o criador precisaria dispor para suas criações. Mas aqui, diante deste problema do ressentimento, a solução requer uma superação mais profunda e ampla, uma redenção, pois se trata de um aprendizado que é o do amor pela vida como ela é, a vida em sua integralidade, que Nietzsche chamou de *amor fati*. E como vimos antes, Zaratustra alerta que estamos mais acostumados a amar e só por isso amamos a vida. Nosso amor pela vida acostumou-se a amá-la do jeito como queremos que ela seja e não como ela é. É preciso então aprender a amar a vida como ela se mostra e a aceitar

que ela tenha sido do modo como foi, e mais que isso, redimi-la de todo ressentimento e afirmar como diz Zaratustra no discurso *Da redenção*: “Redimir os passados e transformar todo ‘Foi assim’ num ‘Assim eu o quis!’ – somente a isto eu chamaria redenção!” (*Ibidem*, p. 172). Essa redenção é possível por meio da vontade criadora, na medida em que ela consegue dar um sentido ao sofrimento e criar a partir dele algo que o leva além de si mesmo, superando assim o ressentimento. O ressentimento pode ser considerado o maior problema afetivo para Nietzsche, quando o consideramos como aquilo que impede a afirmação da vida como ela é, afirmação que ele considera o essencial de sua filosofia trágica. Na obra *Ecce homo*, Nietzsche descreve seu enfrentamento pessoal da questão, a partir do que ele pensava ser a superação de sua longa enfermidade, e diz:

E nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. [...] O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. – Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua ‘religião’, que se poderia designar mais corretamente como uma *higiene*, [...] fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma dele – primeiro passo para a convalescença. (Nietzsche, 2001, p. 31, grifo do autor)

Uma das formas de ressentimento, aquela na qual nos ressentimos de nossas próprias ações, quando se pensa que se agiu mal, o que se chama de remorso, foi pensado por Nietzsche como algo que só pode ser superado através de um “bom olhar” para o que se fez. Diz ele na mesma obra:

Não gostaria de abandonar uma ação após tê-la cometido, preferiria deixar o mau resultado, as *conseqüências*, radicalmente fora da questão do valor. Quando as coisas resultam mal, perde-se muito facilmente o olho *bom* para o que se fez: um remorso parece-me uma espécie de *olho ruim*. (*Ibidem*, p. 35, grifos do autor)

Portanto, o maior desafio posto pelo pensamento de Nietzsche é essa afirmação da existência, essa aceitação da vida como ela é, mas sem resignação como pensava Schopenhauer, e sim ativamente! A redenção operada pela vontade criadora, que permite superar todo tipo de ressentimento, possibilita um amor à vida, mesmo com tudo que ela tem de problemático e estranho, as dificuldades e sofrimentos. Um amor mais profundo e amplo que se estende a toda a existência passada e futura, que Nietzsche denominou, com uma expressão retomada do estoicismo e resignificada, o “*amor fati*”, como diz ele na autobiografia:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... (*Ibidem*, p. 51)

A compreensão do caráter autopoietico dessa afirmação existencial encontra em André Martins uma interpretação afim, pois ele vê essa afirmação como uma aprovação incondicional, criativa, portanto ativa e não resignada, como diz no texto *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos*, onde apresenta aproximações entre Nietzsche e Spinoza quanto à compreensão dos afetos: “O trágico, a aprovação incondicional da existência, é uma aprovação criativa, autopoietica, portanto de modo algum resignada.” (Martins,

2000, p. 194). Martins elabora uma interpretação do conhecimento intuitivo da realidade baseado nos afetos, que considera o modo como intuitivamente compreendemos os acontecimentos a partir dos afetos que o interpretam e, na medida em que estes aumentam nossa potência de agir no mundo, geram sentimentos de alegria que tornam possível a aprovação da vida em sua realidade própria, como diz, no texto citado acima: “A alegria, nossa força maior, é uma consequência do conhecimento intuitivo de nossos afetos, no que este leva-nos a aumentar nossa potência de agir, nossa potência trágica de aprovação do mundo e da vida.” (*Ibidem*, p. 195)

Essa potência de afirmação da vida, capaz de criá-la como obra de arte, na qual mesmo os afetos gerados por acontecimentos ruins, os sofrimentos, as angústias, náuseas, seriam afetivamente transmutados - como na antiga Alquimia - em sentidos válidos para compor a obra de arte trágica da própria existência, essa potência afirmativa da vida, nascida da vontade criadora, cria novos valores - valores vitais - pela transvaloração dos valores estabelecidos, como explica Roberto Machado em *Nietzsche e a verdade*:

A característica fundamental do projeto de transvaloração é opor aos valores superiores, e mesmo à negação desses valores, a vida como condição do valor, propondo a criação de novos valores, que sejam os valores da vida, ou melhor, propondo a criação de novas possibilidades de vida. (Machado, 1999, p. 87)

Recentemente, Aude Lancelin e Marie Lemonnier publicaram uma obra chamada *Os filósofos e o amor: de Sócrates a Simone de Beauvoir* em que discutem as perspectivas sobre o amor de doze filósofos da história da filosofia, contextualizadas com aspectos biográficos na qual essa metáfora da transmutação alquímica usada por

Nietzsche é usada para descrever sua própria experiência amorosa, particularmente sua paixão por Lu Salomé, como dizem eles: “E, como alquimista que transforma chumbo em ouro, o filósofo-poeta metamorfoseou os cacos do seu amor em prodígios. Todos os livros que escrevia com seu sangue eram assim outras tantas vitórias conquistadas sobre si mesmo.” (Lancelin, Lemonnier, 2009, p. 155)

O filósofo francês Patrick Wotling em seu ensaio *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*, aborda a questão da afetividade na obra de Nietzsche buscando mostrar sua associação com o processo axiológico de avaliação dos diversos aspectos da realidade. Ele evidencia a importância que os afetos têm para Nietzsche em seu pensamento genealógico, na medida em que se considera a proveniência das interpretações remontando aos afetos inconscientes que resultam da dinâmica de impulsos da vontade de potência. Com isso, podemos compreender que são os afetos que interpretam e assim avaliam o valor de cada aspecto da realidade, pois como diz Wotling:

Restabelecer uma interpretação às suas procedências afetivas inconscientes, mas condicionantes, é uma das dimensões (não a única) do trabalho de decifração genealógica [...]. Assim toda interpretação surge como o desdobramento de uma forma específica (eventualmente complexa, múltipla) de afetividade. (Wotling, 2009, p. 104)

Este filósofo francês explica como Nietzsche via a natureza interpretativa da afetividade como uma atividade inconsciente pela qual o sentimento que surge a partir do modo como a realidade nos afeta avalia a potência daquilo com que estamos envolvidos e assim define seu valor para a vida. Se passamos a

chamar de boa, agradável, feliz, ou qualquer outra denominação positivadora, afirmativa, a uma experiência que expressa uma potência vital habitualmente considerada ruim, desagradável, sofrida, o sentimento associado a essa experiência tende a se transformar e transmutar seu valor, de modo que o afeto favorável, que reinterpretou o acontecimento, produz – ativamente – novos valores, como no caso do nascimento humano, que os agenciamentos de enunciação voltados para a promoção do chamado “parto humanizado” buscam reinterpretar, propiciando mudanças nas condições e nos procedimentos que constituem uma nova experiência para a parturiente e sua equipe de cuidadores. Isso não significa a abolição do sofrimento da dor materna inerente ao parto dito “normal”, mas a sua resignificação afirmativa de um novo sentido para a experiência do parto, que gera um sentimento de satisfação e aceitação desse sofrimento como parte de um processo de afirmação da vida. Do mesmo modo, as doenças, os rompimentos de relacionamentos e até mesmo a morte, podem ser resignificados, transmutando o sentimento associado à condição da potência de vida e reavaliando o valor de tal experiência. Isso se torna possível pela ligação entre afetividade e avaliação pensada por Nietzsche e explicada por Wotling como segue:

[...] Nietzsche insiste no fato de que variar a denominação faz com que se altere a qualidade do sentimento associado a certas situações de potência, portanto, com que se redefina os valores. Convém, então, pensarmos a afetividade como atividade, processualidade espontânea, e não como passividade, reação ou condicionamento. A afetividade julga espontaneamente, e não simplesmente reage; a sua natureza essencial é interpretativa [...]. (*Ibidem*, p. 107)

Há para Wotling, uma preferência em Nietzsche pelo termo grego *pathos* e o termo em uso afeto, junto com sentimento e paixão, são utilizados tanto no sentido de afetar como ser afetado, e de fato, Nietzsche chamou o *pathos* de sua filosofia de *pathos trágico*, um *pathos* afirmativo, o *pathos* do *amor fati*, a aprovação trágica da existência como disse André Martins. Tendo escolhido o termo afeto para sua interpretação do pensamento nietzschiano, Wotling aproxima-o de instinto e impulso, dos quais difere apenas por seu sentido passional que remete a processos inconscientes de atração e repulsão, a partir da apreciação intrínseca à dinâmica da vontade de potência, que ele chama de sistema pulsional, como na seguinte passagem:

[...] a noção de afeto se revela muito próxima das de instinto e impulso. Distingue-se delas, no entanto, por ressaltar a dimensão intrinsecamente passional desses processos infraconscientes, além de insistir na dimensão inconsciente da afetividade. O termo afeto traduz assim modos de atração e repulsão que orientam as preferências fundamentais próprias às condições de vida de um determinado tipo de sistema pulsional. (*Ibidem*, p. 109)

Tendo considerado o caráter interpretativo do afeto e o caráter genealógico da avaliação afetiva da potência, Wotling conclui pela ligação entre afetividade e axiologia na medida em que pensa a valoração afetiva como processo – inconsciente – básico da dinâmica da vontade de potência. Por isso, diz ele: “**À afetividade** é reconhecida uma dimensão interpretante e axiológica; a axiologia se revela da afetividade interpretante.” (*Ibidem*, p. 113). Portanto, o afeto interpreta e avalia, como defende Wotling e intuitivamente conhece a realidade, como defendeu Martins, e assim somos lança-

dos a pensar os relacionamentos afetivos que são experimentados de modo privilegiado por uma eleição mútua.

Lou Salomé, a grande paixão amorosa de Nietzsche, amante de Rilke e amiga de Freud, considera que o amor precisa ser fecundo no sentido de conduzir o amante a um “transbordamento do próprio ser”, no qual o que mais vale, os “desejos mais elevados” e as “esperanças mais sagradas” encontrem nele um meio de realização, como diz ela em *Eros*, “[...] a nossa alma exige da paixão amorosa o mesmo que exige o nosso corpo; não uma fusão no outro, mas bem pelo contrário, graças ao seu contacto, uma fecundação, um reforço de nós próprios, até ao fecundo transbordamento do nosso ser.”, pois como havia dito antes:

Tomamos consciência de que o amor, se pretende ser mais que um passatempo dos sentidos e da imaginação, deve participar na realização desse grande objectivo da existência requerido pelos nossos desejos mais elevados e as nossas mais sagradas esperanças [...]  
(Andreas-Salomé, 1990, p. 74 e 75)

Isto tornou-se realidade para Nietzsche de forma um tanto accidental, pois Lou Salomé o fecundou no encontro deles e daí nasceu *Assim falou Zaratustra*, a obra que ele avaliava com o mais alto valor. Enfim, podemos concluir essa análise da experiência da afetividade considerando que a aprendizagem do amor à qual nos exortou Zaratustra requer uma entrega dadivosa às paixões no que elas conduzem à criação da vida como obra de arte com a dignidade de não abandonar seu valor próprio mais elevado, o amor à vida no que ela vem a ser. Deixamos como encerramento, então, a palavra do poeta Carlos Drummond de Andrade em seu poema *As sem-razões do amor* do livro *Corpo*:

Eu te amo porque te amo  
Não precisas ser amante,  
E nem sempre sabes sê-lo.  
Eu te amo porque te amo.  
Amor é estado de graça  
E com amor não se paga.  
Amor é dado de graça,  
É semeado no vento,  
Na cachoeira, no eclipse.  
Amor foge a dicionários  
E a regulamento vários.

Eu te amo porque não amo  
bastante ou demais a mim.  
Porque amor não se troca,  
não se conjuga nem se ama.  
Porque amor é amor a nada,  
feliz e forte em si mesmo.

Amor é primo da morte,  
e da morte vencedor,  
por mais que o matem (e matam)  
a cada instante de amor.

(ANDRADE, 1984, pp. 35-36)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. 12ª ed. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*: Como alguém se torna o que é. 2ª ed. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MARTINS, André. Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos. *In: O que nos faz pensar*, nº 14, agosto de 2000, p. 183-198. (*Cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*).

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal; São Paulo: Paz e Terra, 1999.

LANCELIN, Aude; LEMONNIER, Marie. *Os filósofos e o amor*: de Sócrates a Simone de Beauvoir. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

WOTLING, P. As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche. *In: MARTON, Scarlett (Org). Nietzsche, um "francês" entre os franceses*. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Eros*. Lisboa: Relógio D'Água, 1990.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 1984.

# PARA UMA GENEALOGIA DA AGONÍSTICA:

## NIETZSCHE E OS SOFISTAS SEGUNDO LYOTARD

Thiago mota\*

### UMA ANALOGIA ENTRE NIETZSCHE E OS SOFISTAS: LYOTARD

Este trabalho pretende mostrar que existe algo como uma *lógica agonística*, uma lógica das relações de força ou de poder, que opera no pensamento de Nietzsche e dos sofistas, o que pode ser posto em evidência se nos apoiarmos na leitura esboçada por Lyotard em um curso dos anos 1970. Por que Lyotard? Certamente que não apenas porque a apropriação lyotardiana de Nietzsche é um capítulo à parte, por sinal lamentavelmente marginalizado, da história da recepção do pensamento de Nietzsche na segunda metade do século XX, mas, sobretudo, porque Lyotard confere a uma “agonística geral” o estatuto de princípio metodológico básico de uma abordagem da pragmática dos jogos de linguagem. À luz de uma “agonística geral das performances lingüísticas” podemos conceber as relações entre enunciados ou atos de fala como relações de força. Estaríamos então no campo do que se pode chamar de um modelo agonístico de análise das práticas discursivas, ou simplesmente de uma *pragmática agonística*.

Ao enunciar o princípio da agonística da linguagem (*l'agonistique langagière*), em *A condição pós-moderna* (1979), Lyotard

---

\* Doutorando em Filosofia pela UFC/CAPES.

oferece boas pistas para a reconstrução de uma *genealogia da agonística*. Entre outros, ele remete à “dialética dos sofistas” e ao Nietzsche da *Disputa de Homero (Hommers Wettkampf)*, um dos *Cinco prefácios a cinco livros não-escritos*.<sup>1</sup> Entretanto, essa hipótese não encontra seu desenvolvimento ali onde ela se enuncia, mas em um texto anterior, o curso *A lógica de que precisamos. Nietzsche e os sofistas (La logique qu'il nous faut. Nietzsche et les sophistes)*<sup>2</sup>, proferido no inverno de 1975/1976, em Paris. Há bons indícios para dizer que a lógica de que precisamos, segundo Lyotard, é uma *lógica agonística* e que seria possível delinear tal lógica a partir de uma leitura cruzada de Nietzsche e dos sofistas.

Entretanto, se essa lógica agonística opera como princípio metodológico de análise discursiva nos textos de Lyotard da chamada fase pós-moderna e, em particular, na *Condição pós-moderna* (1979) e no *Diferendo* (1983), uma espécie de agonística, de lógica das forças, é pressuposta por outra análise, uma *análise dos processos pulsionais*, que Lyotard desenvolve, por exemplo, na *Economia libidinal* (1974), bem como na *Lógica de que precisamos*. Com efeito, este último texto se situa na transição<sup>3</sup> entre o que eu gostaria de cha-

1 A íntegra dessa nota de rodapé é a seguinte : “L’agonistique est au principe de l’ontologie d’Héraclite et de la **dialectique des sophistes**, sans parler des premiers tragiques. Aristote lui reserve une large part de sa réflexion sur la dialectique *In: Topiques et Réfutations sophistiques*. Voir F. Nietzsche, «La jouite chez Homère », in « Cinq préfaces à cinq livres qui n’ont pas été écrits » (1872)” (*La condition postmoderne*, p. 23, nota 35, grifo nosso).

2 Esse texto é uma pequena curiosidade bibliográfica que, apesar de ter sido elaborado em francês, nunca foi e jamais será publicado em francês, pois os manuscritos são de fato as transcrições dos registros em fita cassete das aulas de um curso de Lyotard ministrado em Vincennes (Université de Paris VIII) no semestre de inverno de 1975/1976. O estado do manuscrito, que pode ser encontrado em sites de compartilhamento de dados na internet, não é o de um texto academicamente acabado e publicável. Sua única edição citável é alemã: *Die Logik, die wir brauchen: Nietzsche und die Sophisten* (2004), organizada e traduzida por Patrick Baum e Günter Seubold e publicada por uma editora de Bonn, Denkmal Verlag.

3 Segundo os prefaciadores da edição alemã da obra: Die Vorlesungen über Nietzsche und die Sophisten markieren den Übergang von der freudianischen zur postmodernen Phase. Ein Kernbegriff der erstgenannten Phase – *pulsional*, triebhaft – kehrt regelmäßig wieder, und Freud bleibt im

mar de duas “análises agonísticas”: de uma agonística das pulsões a uma agonística dos enunciados. Eis o meu objetivo aqui: mostrar esse percurso que leva de uma agonística das pulsões a uma agonística dos enunciados e isso a partir da analogia entre Nietzsche e os sofistas.

## A AGONÍSTICA DAS PULSÕES: NIETZSCHE

Retomemos, portanto, em mais detalhe, essa analogia. O que há de comum entre pulsões e enunciados, entre desejo e discurso? O fenômeno comum que se põe em evidência tanto na psicologia de Nietzsche quanto na práxis discursiva dos sofistas é o que Lyotard chama de *retorsão* (*retorsion*) das relações de forças: retorsão das forças pulsionais, retorsão das forças discursivas. O que se passa no plano psicológico, de acordo com Nietzsche, se passa no plano da argumentação, como mostram os sofistas.

Vamos começar por Nietzsche, especificamente pela tese nietzschiana de que a história do ocidente é a história do niilismo, de que o niilismo é fruto, digamos, da “reflexividade” que marca a história da moral, da razão e da cultura européias. Uma imagem, um símbolo da história do ocidente enquanto história do niilismo, é o *ouroboros*, a serpente ou dragão que morde a própria cauda. Uma passagem do *Nascimento da tragédia* diz: “A lógica passa a girar ao redor de si mesma e acaba por morder a própria cauda”.<sup>4</sup> É notável que aqui Nietzsche se refira à lógica (em outros momentos ele utiliza a mesma imagem, o *ouroboros*, a serpente que abocanha a própria cauda, para se referir à moral e ao saber em geral<sup>5</sup>). O

---

Hintergrund präsent. Gleichwohl zeichnet sich eine Verlagerung des Interesses ab: es geht von de Triebströmen auf die Sprachspiele über.“ (*Die Logik, die wir brauchen*, p. 11).

4 *O nascimento da tragédia*, § 15.

5 Cf. *O nascimento da tragédia*, § 9, *Segunda extemporânea*, § 8, *Aurora*, Prólogo, § 3.

retorno lógico, reflexivo, esse “eterno retorno” a cujo lugar a tradição ocidental dá o nome de filosofia, o eterno retorno da reflexão é, segundo Nietzsche, niilista. Em outras palavras, o processo de dissolução da moral, da razão, enfim da cultura européia, o niilismo é o que resulta da reflexão. O cenário é o de uma erosão, de um colapso, de uma auto-negação, de uma crise que marcou o século XX e que marcará o século XXI, uma crise que significa a perda da função fundacional dos meta-discursos na cultura que Lyotard caracterizará como “pós-moderna”.

Lyotard cita um fragmento póstumo de Nietzsche particularmente interessante do ponto de vista da questão do niilismo. Nietzsche diz: “entre as forças que faziam a moral crescer havia a *veracidade*: esta se volta finalmente contra a moral”.<sup>6</sup> Se aceitamos a moral cristã que nos diz para dizer sempre a verdade, para sermos verazes até o fim, teremos de reconhecer que Deus está morto e que, portanto, a veracidade bem como os demais valores cristãos não encontram mais seu fundamento, eles perderam valor, eles se desvalorizaram. Deveríamos, portanto, ser imorais por uma questão de moralidade, pelo dever de dizer a verdade deveríamos nos opor À Verdade. O niilismo latente, no caso, na moral se revela no momento da radicalização de um retorno reflexivo exigido pela própria moral. A serpente morde o próprio rabo, a *reflexão*, podemos dizer empregando o termo que Lyotard sugere, se torna *retorsão*.

Nietzsche explica esse retorno reflexivo da moral sobre si mesma, esse processo que engendra uma dissolução da moral que parte de dentro, uma dissolução interna ou uma auto-dissolução, esse processo que conduz ao niilismo, como processo resultante de um antagonismo de forças. Os valores seriam forças em con-

---

6 “Aber unter Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral“ (KSA XII, p. 211 *apud Die Logik, die wir brauchen*, p. 44).

flito, em um antagonismo que conduziria a um processo de dissolução (*Auflösungsprozeß*). É importante distinguir de saída *Auflösung* (dissolução) de *Aufhebung* (superação) para não confundir o que está em jogo em Nietzsche, e que eu chamaria de uma lógica agonística, com uma lógica dialética. A dialética é também uma lógica das contradições, uma lógica do devir, uma lógica das contraposições (*Entgegensetzungen*). Mas do ponto de vista da agonística, a dialética é a doutrina da domesticação das contradições, é a forma por excelência da redução do múltiplo ao uno, é no limite a própria negação da diferença. Uma *ontologia agonística*, que é no fundo uma ontologia do eterno retorno, pode ser dita uma ontologia de processos, desde que se distinga, como Lyotard propõe, entre *processus*, isto é, o processo dialético que conduz a uma *Aufhebung*, uma síntese, um processo de acumulação, de capitalização (na terminologia de marxista), e *procès*, ou seja, o processo de transformação, de reconfiguração do jogo de forças que não conduz necessariamente a um fim, a um *telos*.<sup>7</sup> Uma ontologia agonística pode ser considerada uma ontologia de processos na medida em que a noção de processo com que ela opera seja radicalmente desvinculada da idéia de fim ou de *telos*. Em outros termos, o antagonismo dialético conduz sempre a um *telos*, ele pressupõe uma teleologia que se conclui em uma espécie de resolução, de anulação, de neutralização do jogo de forças e isso sob as mais diversas formas, da cidade divina à sociedade comunista, do Espírito Absoluto ao consenso auto-esclarecido. O processo de auto-dissolução da moral e da razão, aquilo a que Nietzsche chama de niilismo da cultura ocidental, é um processo agonístico precisamente nesse sentido de um processo que não conduz a um resultado final: o jogo de forças, o *agón* se perpetua. Portanto, podemos falar em um “eterno retorno agonístico”, eterno retorno da vontade de poder.

7 Cf. *Die Logik, die wir brauchen*. p. 45.

Na verdade, o que eu estou chamando aqui de *lógica agonística* é o que Lyotard chama de *lógica pulsional* (*logique pulsionnel/Trieblogik*) e que é a teoria das pulsões em que se baseia a psicologia de Nietzsche, a psicologia enquanto “morfologia da vontade de poder”, segundo a definição de *Além do bem e do mal* (§ 23). Vale a pena citar uma passagem um pouco mais longa de Lyotard a esse respeito:

As pulsões funcionam, segundo ele [Nietzsche], de modo divergente e mesmo antagonístico; ambos os grupos de forças pulsionais se encontram em uma **guerra** que não tem sentido no sentido de um bom final, de uma conclusão, pois a dissolução (*Auflösung*) é o contrário de uma conclusão (*Abschluss*): ou seja, essa batalha consome e destrói as identidades, começando pela identidade do corpo social. Em outras palavras: temos a ver com uma lógica pulsional (*Trieblogik*) que é bem próxima da de Freud. (...) Temos a ver aqui com um processo de dissolução (*Auflösungsprozeß*).<sup>8</sup>

Eu gostaria de chamar a toda teoria dos processos pulsionais que descreve o modo de funcionamento desses processos como antagonístico, como uma espécie de conflito, de guerra, de batalha, de relações de força enfim, de uma agonística pulsional ou agonística do desejo. A lógica pulsional de Nietzsche, na medida em que descreve a vida psíquica em termos de relações de forças seria, portanto, uma lógica agonística. Essa hipótese pode ser ava-

---

8 “Diese Triebe funktionieren, so sagt er, in divergenter und sogar antagonistischer Weise; die beiden Kräfte-Gruppe befinden sich in einem **Krieg**, der keinen Sinn (*sens*) im Sinne eines guten Endes, eines (Ab-)Schlusses (*conclusion*) hat, denn Auflösung ist ja gerade das Gegenteil eines solchen Abschlusses: Diese Schlacht verzehrt und zerstört die Identitäten, allen voran die Identität des sozialen Körpers. Anders gesagt: wir haben es mit einer Trieblogik (*logique pulsionnelle*) zu tun, der Freud wohl am nächsten kommt. (...) Hier haben wir mit einem Auflösungsprozeß zu tun.“ (*Die Logik, die wir brauchen*, p. 46, grifo nosso).

liada se nos lembrarmos do que Nietzsche diz sobre a psicologia no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*. De início, ele nos diz que toda pulsão (*Trieb*) “gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e senhora legítima das outras pulsões. Pois toda pulsão ambiciona dominar”.<sup>9</sup> A vida psíquica é, portanto, o conjunto dos processos que ocorrem em uma pluralidade de pulsões, uma pluralidade de forças pulsionais em conflito entre si que querem, cada uma, dominar todas as demais, que são marcadas por uma vontade de poder. A idéia de uma pluralidade das pulsões, de pluralismo psíquico, está relacionada com a crítica nietzschiana do “atomismo da alma”. Nietzsche define o termo “atomismo da alma” da seguinte maneira: “a crença que vê a alma como algo indestrutível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!”.<sup>10</sup> Se para uma longa tradição a alma seria a unidade básica, a essência da subjetividade, a psicologia de Nietzsche propõe uma nova versão desta hipótese ao falar de uma “alma mortal”, da “alma como pluralidade do sujeito” e da “alma como estrutura social das pulsões e afetos”.<sup>11</sup> Portanto, a crítica nietzschiana do sujeito não deve ser confundida com a eliminação da idéia de alma e mesmo de subjetividade. O sujeito é descentrado, a subjetividade não é o eixo ontológico do real, pois o sujeito simplesmente não é uma unidade, não é um átomo nem uma substância. O sujeito é uma pluralidade e, sobretudo, uma pluralidade que se organiza como uma estrutura social, que se articula em diversas formas de correlações de forças pulsionais. Um *eu-multidão* e, ainda mais, um *eu-beligerância*. Esse sujeito, essa alma, também não se distingue do corpo, que é por sua vez “apenas uma estrutura social de muitas almas”. Nietzsche diz um pouco adiante:

9 *Além do bem e do mal*, § 6.

10 *Ibidem*, § 12.

11 *Ibidem*, § 12.

*L'effet c'est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”.<sup>12</sup>

A descrição dos processos pulsionais que a psicologia enquanto morfologia da vontade de poder nos oferece se serve, portanto, de uma metáfora política, a “estrutura social” das pulsões e dos afetos, a “estrutura social” das muitas almas. É nesse sentido que falamos de uma *agonística das pulsões*: a pluralidade do sujeito deriva de uma maneira ou de outra do caráter conflitual, digamos, agonístico da vida psíquica.

O paralelo com Freud é notável. Pois Freud também falava em conflito psíquico, conflito pulsional e mesmo conflito tópico. As pulsões são, para a psicanálise, contrapostas: pulsão de vida e pulsão de morte. O *id* é o resultado desse conflito de forças pulsionais e, por sua vez, está em conflito com o *super-en*.<sup>13</sup> Esse parêntese sobre Freud era simplesmente para sugerir que, também em Freud, se encontra uma *agonística das pulsões*.

Lyotard esclarece que há pulsões que não chegam a se reunir, a se fundir, que prosseguem no embate até a dissolução.<sup>14</sup> Mas essa dissolução não significa o fim da dinâmica dos processos pulsionais. O que se dissolve é uma determinada configuração das relações de forças, uma determinada correlação de forças pulsionais. As pulsões se agrupam por razões estratégicas para enfrentar uma

---

12 *Ibidem*, § 19.

13 Cf. LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. pp. 508-509.

14 *Die Logik, die wir brauchen*. p. 45.

guerra sem fim, mas que conduz a uma dissolução. Dissolvida uma determinada correlação de forças, entretanto, uma nova correlação de forças de igual intensidade se instala. Se referindo ao jogo de forças das pulsões, Nietzsche afirma que “posições extremas não são jamais dissolvidas (*abgelöst*) por posições moderadas, mas novamente por posições extremas, porém invertidas.”<sup>15</sup> Uma determinada correlação de forças pulsionais é, portanto, substituída e, na medida em que é invertida, é “retorquida” para que se instale uma nova correlação, sem que as pulsões originais sejam eliminadas. Isso que Lyotard procura caracterizar como a *retorsão* das relações de forças pulsionais é o que Nietzsche chamava *Perspektivenwechsel*, isto é, a inversão, ou a retorsão das perspectivas. Fenômeno que se repete *ad infinitum*, que retorna eternamente seja na ordem da dinâmica pulsional, seja na ordem cósmico-ontológica, pois, segundo a hipótese do eterno retorno, “se a existência tivesse um fim, este fim já teria sido atingido”.<sup>16</sup>

## A AGONÍSTICA DOS ENUNCIADOS: OS SOFISTAS

Apresentada a agonística das pulsões que, como vimos, é a lógica pressuposta pela psicologia de Nietzsche, eu vou agora tentar mostrar o outro lado da analogia, ou seja, nós passamos agora a uma agonística dos enunciados que julgamos estar implícita na práxis discursiva dos sofistas. Essa analogia é possibilitada pelo fato de que o *Perspektivenwechsel*, a *retorsão* da relação de forças entre perspectivas, para usar o termo de Lyotard, ocorre de modo bastante semelhante no uso que os sofistas fazem do discurso e da retórica. Com efeito, no âmbito de uma teoria do discurso, a retorsão seria um artifício argumentativo que permitiria a inversão da

15 “extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte.“ (KSA XII, p. 212, *apud Ibidem.*, p. 45).

16 KSA XII, p. 212.

relação de forças dada em um debate ou discussão. Artifício esse que os sofistas se diziam capazes de dominar e de ensinar.

Sabemos amplamente que fazer do argumento mais forte o mais fraco e do argumento mais fraco, o mais forte, isto é, a inversão da relação de forças, das perspectivas, é o traço característico da práxis discursiva dos sofistas. Na verdade, não é apenas a retorsão que pode ser indicada como procedimento para fazer do mais fraco o mais forte e vice-versa. A *técnica* do sofista, sua arte retórica é composta de diversos artifícios ou mecanismos, dos quais Lyotard menciona quatro: a *refutação*, a *compensação*, a *reversão* e a *retorsão*.<sup>17</sup> A *refutação* consiste em mostrar que o argumento do adversário se funda em premissas erradas ou num raciocínio falso. A *compensação* consiste em mostrar que faltam certos elementos na argumentação do adversário, ainda que em geral ele tenha razão. Porém, o procedimento mais radical consiste em voltar a argumentação do adversário contra ele próprio, estratagema que Schopenhauer chamava de *apagoge*. Num texto formidável, *Como vencer um debate sem precisar ter razão* (*Die Kunst, Recht zu behalten*), Schopenhauer define *apagoge* da seguinte maneira: “tomamos sua tese como verdadeira e então demonstramos o que dela resulta se, combinando-a com qualquer outra proposição aceita como verdadeira, a adotássemos como premissa para uma dedução com a qual se chega a uma conclusão obviamente falsa”.<sup>18</sup> Schopenhauer compreendia a *apagoge* como um dos procedimentos básicos da *dialética erística* (*eristische Dialektik*), isto é, a arte de debater de modo a ter razão “sem ter razão” (*Recht mit unrecchten Mitteln zu behalten*)<sup>19</sup>, de que trata seu texto e que é uma forma radical de sofística. Lyotard distingue entre dois

17 *Die Logik, die wir brauchen*. p. 29.

18 *Die Kunst, Recht zu behalten*. p. 37.

19 *Cf. Ibidem*, p. 19.

tipos de *apagoge*: a *reversão*, em que se trata de mostrar que o que o adversário cria ser favorável a sua tese é, na realidade, desfavorável; e a *retorsão*, em que se mostra que o que é desfavorável à tese do adversário é, ademais, favorável a nossa própria tese. Uma retorsão autêntica assume, portanto, a seguinte forma: *A* afirma – “eis por que isso ou aquilo é louvável”, e *B* retorque – “precisamente porque o que tu afirmas é verdadeiro, a mesma coisa é condenável”.<sup>20</sup>

Na *Retórica*, Aristóteles oferece um excelente exemplo de retorsão ao comentar a técnica discursiva de um sofista chamado Córax e que consiste na inversão do sentido da verossimilhança tendo em vista fazer da posição mais a fraca a mais forte na argumentação. Diz Aristóteles:

É nessa linha de argumentação que a arte retórica de Córax é composta. Se o acusado não está convencido daquilo de que é acusado – por exemplo, se um homem fraco é acusado de agressão – a defesa se faz no sentido de que não é provável que ele tenha cometido o crime. Mas se ele pode ser convencido – porque ele é um homem forte – a defesa é ainda no sentido de que não é provável que ele tenha cometido o crime, pois ele poderia estar certo de que o acusariam.<sup>21</sup>

A retorsão consiste, no caso, em jogar com a verossimilhança para negar precisamente o que parece mais provável. Devido a sua maior potência física, a culpa do homem forte é presumida. Isso faz com que o argumento do homem mais frágil fisicamente se torne o mais forte, pois ele conta com a verossimilhança que lhe é, em princípio, favorável. O artifício retórico

<sup>20</sup> Cf. *Die Logik, die wir brauchen*. p. 29.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*. 1402a.

de Córax consiste, por conseguinte, em afirmar que seu cliente, o homem mais forte, sabia de antemão que a verossimilhança estava contra ele e, precisamente por isso, se absteve de cometer a agressão. Ele não é culpável precisamente porque ele sabe que sua culpa é presumível. Assim, Córax inverte, ele opera uma retorsão sobre o sentido da verossimilhança.

A pragmática do discurso sofístico, isto é, aí onde o fenômeno da retorsão adquire forma argumentativa, encerra certos pressupostos. Os discursos sofísticos são discursos antitéticos que não conduzem a síntese alguma, que não conduzem propriamente a uma conclusão, a uma *Aufhebung*. O *debate* sofístico, que é um *debate agonístico*, se distingue do diálogo porque não leva à *homologia*, à síntese, ao consenso. Lyotard explica que os discursos sofísticos são a um só tempo paralelos e inversos, discursos duplos, não são diálogos, mas *dissoi logoi*. A pragmática dos *dissoi logoi* pressupõe uma situação de fala que nós poderíamos designar, com a licença dos habermasianos, como uma *situação agonística de fala* (*agonistische Sprechsituation*).<sup>22</sup> Os *dissoi logoi* apresentam uma determinada disposição das instâncias pragmáticas do discurso, um determinado *universo de frase*, cuja especificidade consiste no fato de que destinador e destinatário, no caso, aquele que apresenta o argumento e aquele a quem o argumento é dirigido, estão em uma relação de forças, cada argumento encontra um duplo em outro argumento que se opõe ao primeiro. Argumentação e contra-argumentação, pois o sofista sabe que entra no debate para inverter a relação de forças dada, são, de fato, perspectivas em combate. Nesse sentido, a situação agonística de fala se vincula a uma atitude fenomenológica específica, uma determinada disposição da alma em face do debate, uma disposição para a luta, que podemos chamar, desta vez com a licença dos heideggerianos, de *atitude agonística*, uma *streitsüchtige Stimmung*.

<sup>22</sup> Cf. *Au juste*, p. 169.

É preciso esclarecer que, assim caracterizada, a situação agonística de fala não constitui um pressuposto contrafático, mas factício. A pragmática sofística pressupõe uma situação de fato, o contexto concreto seja de uma deliberação política, seja de um processo judiciário, em que há partes ou partidos interessados num resultado, na produção de um efeito, posicionados como adversários, de tal forma que se um apresenta uma tese ou outro deve respondê-la, contestá-la. Lyotard se refere em particular à pragmática dos processos judiciários como exemplos de processos discursivos em que as argumentações e mesmo os enunciados da defesa e da acusação podem ser compreendidos como forças e o processo em conjunto como uma correlação de forças. No caso da retorsão é claro, diz Lyotard:

nós temos a ver efetivamente com um discurso judiciário que é um discurso de luta contra a argumentação adversária. Nessa luta, temos (...) propriamente aquilo que Nietzsche chama de reversão de perspectiva, uma inversão de perspectiva. (...) a retorsão representa exatamente a inversão de perspectiva.<sup>23</sup>

Em conclusão, podemos dizer que essa análise dos *dissoi logoi* e essa caracterização de uma situação agonística de fala somente são possíveis se nos servirmos da aparelhagem categorial de uma formulação perspectivista da teoria do discurso, ou ainda de uma pragmática agonística. Com base na analogia entre Nietzsche e os sofistas, isto é, com base em um deslocamento da lógica agonística do âmbito da descrição dos processos pulsionais para o âmbito da argumentação concreta, do discurso enquanto forma de vida, Lyotard propõe que entendamos por *enunciados* “conglomerados de forças” e por *estado de coisas*, o “estado das forças” dado num certo

23 *Die Logik, die wir brauchen*. p. 83.

contexto.<sup>24</sup> Assim, evidencia-se que a produção dos enunciados pressupõe como dado um “estado das forças”, uma configuração ou correlação de forças, no interior da qual o novo enunciado procurará produzir efeitos. O fenômeno da retorsão, de um lado, pulsional, e de outro, discursivo, nos mostra que se uma correlação de forças é dada como um pressuposto, é, nesse sentido, um *a priori* seja da dinâmica dos desejos, seja dos processos de discussão, não há correlação de forças que seja definitiva. Como a inversão das perspectivas é sempre presumível, o que se pressupõe aqui não é a fixidez de uma estrutura normativa, mas algo de instável, de descontínuo. Eis aí a base de uma agonística dos enunciados que se pode extrair da analogia entre Nietzsche e os sofistas.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução: A. N. Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

LAPLANCHE, J., PONTALIS, J.-B., *Vocabulário da psicanálise*, p. 508-509.

LYOTARD, Jean-François. *Die Logik, die wir brauchen. Nietzsche und die Sophisten*. Tradução em alemão: P. Baum. Bonn: Denkmal Verlag, 2004.

\_\_\_\_\_. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979.

LYOTARD, Jean-François; THEBAUD, Jean-Loup. *Au juste*. Paris : Christian Bourgois éditeur, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia*

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 77.

*do futuro*. Tradução: P. C. Souza. 4.ed. São Paulo: 1992. Companhia das Letras,

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução: P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kritische Studienausgabe*. Vol. XII. New York: Walter de Gruyter, 1980.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Segunda intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução: M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

PINTO, Maria. *Sofistas: testemunhos e fragmentos*. Tradução e notas de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Kunst, Recht zu behalten*. Frankfurt a. M., Leipzig: Insel Verlag, 1995.

# A CATÁSTROFE DO HUMANISMO: AGONISMO E PERFECCIONISMO EM NIETZSCHE

Rogério Lopes\*

## I. APRESENTANDO O ARGUMENTO

O argumento subjacente à minha contribuição para este volume é bastante simples: há duas vias pelas quais a filosofia de Nietzsche pode contribuir positivamente para uma revisão do modo como os seres humanos no ocidente definiram sua relação com o não humano: (1) a primeira via é a agonística – a tese agonística pode ser mobilizada para combater o viés especista que caracteriza boa parte da reflexão normativa do ocidente sem que isso nos comprometa com a suposição de que é possível abandonar o perspectivismo em sua versão forte (a tese segundo a qual nossos esquemas conceituais e perceptuais, ou o fato de pertencermos a uma mesma história natural, nos aprisionam na perspectiva da espécie humana). O agonismo é uma posição filosófica que recusa a supremacia absoluta de uma formação de domínio como um arranjo prejudicial à própria formação de domínio. Esta tese vale para um indivíduo, para um povo, para um estado, para uma cultura, mas pode ser estendida também para a espécie humana em sua relação com as demais espécies e com o planeta como um todo. O domínio absoluto da espécie humana sobre o planeta e as demais espécies poderia ter como resultado o enfraquecimento e a debilitação da própria espécie humana, sendo contrário aos

---

\* Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor da UFMG.

interesses ecumênicos da humanidade. Ainda no interior da perspectiva agonística, é preciso reconhecer que a famosa dicotomia estabelecida por Nietzsche entre uma moral gregária e uma moral perfeccionista da excelência não pode ser concebida como uma tese normativa que anseia pelo domínio exclusivo da moral perfeccionista da excelência. Aqui é sábio reconhecer, contra os excessos retóricos de Nietzsche, que os interesses ecumênicos da humanidade são mais bem resguardados em uma situação em que ocorre um equilíbrio entre as duas orientações morais básicas. A moral gregária garante as condições de conservação de uma determinada formação de domínio humana, enquanto a moral perfeccionista da excelência humana, concebida como uma moral da exceção em oposição à moral da regra, mira os interesses relacionados à inovação e à experimentação de novas formas de existência, evitando o acanhamento do *status quo* moral de uma determinada cultura; (2) a segunda via é a da filosofia da afirmação incondicional do acaso ou da necessidade, como Nietzsche se expressa alternativamente. Esta via tem uma dimensão religiosa, por mais chocante que isso possa parecer a ouvidos nietzschianos. Nesta perspectiva da afirmação incondicional, todas as forças atuantes são igualmente afirmadas e a perspectiva normativa preservada minimamente na abordagem agonística é como que suprimida e toda tensão dissolvida. Esse ambiente teórico é o mais propício a uma ética ecológica, pois nele o filósofo desenvolve a sua narrativa sobre a utopia da reconciliação, que é tão cara a uma certa tradição alemã de cunho espinozista. Nietzsche tem consciência de que esta tradição passa por Hegel, embora ela tenha sido sistematicamente deturpada ao ser cooptada pela ideologia do estado nacional.

Segundo minha interpretação, a filosofia afirmativa defendida por Nietzsche exige uma política da reconciliação que vai além da perspectiva agonística. Ela representa a superação da visão

moral de mundo na sua forma mais drástica: com um dizer sim até mesmo à perspectiva do último homem. Mas é justamente aí que as coisas começam a assumir ares dramáticos, pois Nietzsche reconhece que esta perspectiva não pode ser facilmente aceita em suas diversas implicações. Embora as duas vias que acabamos de mencionar possam inspirar legitimamente o projeto de uma revisão do antropocentrismo que caracterizou a reflexão normativa no ocidente, é necessário reconhecer que alguns traços do pensamento nietzschiano tornam esta tarefa de revisão altamente improvável. Uma vez assumida, a segunda via exigiria, por exemplo, a supressão de um dos traços centrais da personalidade filosófica de Nietzsche. Refiro-me a seu incansável ativismo em prol da autossuperação dos tipos mais elevados da humanidade. Esta dificuldade revela uma das facetas mais importantes da filosofia de Nietzsche, que consiste em seu compromisso com uma forma depurada de humanismo; um compromisso radical, que não pode ser ignorado por seus leitores. Esta forma depurada de humanismo fornece a autorização teórica para o lado sombrio da utopia nietzschiana: seu flerte com a noção de uma história planejada e de uma administração global da terra, como forma de promover o cultivo dos homens de exceção. Este lado sombrio da utopia nietzschiana pode ser descrito como um desdobramento consequencialista de sua ética perfeccionista, e está na origem das derivações políticas que o filósofo alemão extrai deste compromisso ético. Penso que isso justifique a expressão hiperbólica utilizada no título de minha contribuição: “A catástrofe do humanismo”. Sempre que esta modalidade de humanismo depurado prevalece na reflexão de Nietzsche, a única voz perceptível nesta que é a mais polifônica das escritas filosóficas é a voz do ativista militando em prol dos homens de exceção. Quando esse tipo de engajamento prevalece, não é possível discernir nenhuma contribuição especificamente nietzs-

chiana ao tema em torno do qual nos propusemos a refletir nesta coletânea: nestas ocasiões Nietzsche permanece indubitavelmente no interior de uma tradição que confere exclusividade ao humano em sua reflexão normativa.

## II. QUAL PERFECCIONISMO?

Muitos dos estudos recentes que se dedicam à filosofia moral de Nietzsche procuram superar a visão, amplamente difundida no passado, de que o filósofo não teria nenhuma contribuição positiva a oferecer neste âmbito da investigação filosófica, restringindo-se o valor de suas intervenções ao seu aspecto crítico ou negativo<sup>1</sup>. Uma estratégia para identificar o conteúdo positivo das intervenções de Nietzsche no âmbito prático tem consistido em limitar suas críticas aos componentes descritivos e normativos das principais teorias morais modernas, a deontologia kantiana e o consequencialismo de viés utilitarista<sup>2</sup>. Estas teorias divergem sobre muitos aspectos, mas elas têm em comum o fato de serem teorias imperativas. Nesse sentido, elas se opõem à estratégia dos filósofos antigos, que procuram extrair a normatividade de certas regras de justiça a partir de uma estratégia atrativa, relacionada a uma concepção do bem<sup>3</sup>. Muitos filósofos morais recentes têm se

1 Para uma revisão de algumas das principais contribuições nesta direção, cf. SALEHI & GÜNZEL, 2002, pp. 368-381. Estas contribuições começam com VAN TONGEREN, 1989, HUNT, 1991 e Thomas BROBJER, 1995; além disso, BERKOWITZ, 1995, BRUSOTTI, 1997; MAY, 1999, MURRAY, 1999 e STEINMANN, 2000; as diversas contribuições de LEITER, 1995; 1997; 2000; 2002 e 2007; SOLOMON, 2003; para uma leitura consequencialista de Nietzsche, cf. RAWLS, 1971, p. 17 e, sob a sua inspiração direta, HURKA, 1993 e 2007. Para uma tentativa de reconstrução da teoria dos valores em Nietzsche, ver SLEINIS, 1994. Há ainda inúmeras coletâneas mais recentes: SCHACHT, 1994, 2001; LEITER & SINHABABU, 2007, VON TEVENAR, 2007. Para uma contestação desta tese, cf. ZITTEL, 2003.

2 Esta via foi inicialmente proposta por BROBJER, 1995; mais recentemente, por SWANTON, 2003 e outros adeptos de uma filiação de Nietzsche à ética das virtudes.

3 A formulação clássica desta distinção entre teorias imperativas e teorias atrativas foi proposta por SIDGWICK, em seu notável *The Methods of Ethics* de 1874. Cf. SIDGWICK, H. Indianapolis:

oposto às teorias morais modernas e proposto um retorno ao modelo antigo de filosofia moral, principalmente ao modelo aristotélico, a partir desta inversão de prioridade conceitual entre o justo e o bem: segundo estes autores a noção de vida boa teria um primado conceitual em relação às noções de justiça ou de dever moral. Neste esquema, as noções de virtude e de valor ocupam um lugar fundamental, e as noções de dever e de regras têm uma importância secundária<sup>4</sup>. Segundo alguns estudiosos, Nietzsche teria antecipado parcial ou integralmente esta tendência contemporânea, ao deslocar o interesse da reflexão ética da questão dos deveres para a questão da vida boa ou admirável. Estes estudiosos tendem a argumentar que a teoria normativa de Nietzsche é uma teoria acerca dos valores que tornam uma vida admirável, reestabelecendo assim a noção de excelência como a noção central da filosofia moral (Nehamas, 1986; Brobjer, 1995; Railton, 2012).

Embora em alguns momentos Nietzsche formule a sua questão nestes termos, endossando unicamente uma ética do cuidado e do aperfeiçoamento de si, em outras ocasiões ele deriva desta questão principal uma segunda, que o recoloca no interior da tradição legalista da filosofia moral moderna: que tipo de ser humano deve ser promovido, e quais seriam os meios ótimos para esta promoção? Muitas vezes Nietzsche apresenta este objetivo como algo que a humanidade como um todo deveria abraçar depois do advento da morte de Deus. A primeira formulação desta tarefa encontra-se no aforismo 25 do volume I de *Humano Demasiado Humano*:

---

Hackett, 1981.

4 Ver o ensaio seminal de Elisabeth Anscombe intitulado “Modern Moral Philosophy”, de 1958. Posteriormente Phillipa Foot, Alasdair MacIntyre e todo o desdobramento da ética das virtudes. Uma versão menos ortodoxa foi proposta por Bernard WILLIAMS, 1985.

Após o fim da crença de que um deus dirige os destinos do mundo e, não obstante as aparentes sinuosidades no caminho da humanidade, a conduz magnificamente à sua meta, os próprios homens devem estabelecer para si objetivos ecumênicos, que abranjam a Terra inteira (KSA 2 p. 46; tradução de Paulo César de Souza).

Esta mesma tarefa é rerepresentada em termos poéticos no prólogo do *Zarathustra*, através da exortação para o que o Além-do-homem se converta no sentido da Terra. Esta oscilação no modo como a questão normativa principal é posta por Nietzsche mostra uma oscilação entre duas concepções de uma ética perfeccionista: uma concepção que envolve um componente consequencialista<sup>5</sup> e uma segunda que exclui este componente. A versão consequencialista envolve pretensões políticas e um vocabulário deôntico, típico das teorias imperativas: tal vocabulário é responsável pela fixação das regras que devem governar nossas ações, práticas e instituições com o objetivo de criar as condições ótimas para a promoção dos indivíduos excepcionais. Estas ações, práticas e instituições devem ser descritas como instrumentalmente boas, em contraste com a forma de vida dos seres excepcionais, que definem aquilo que é reconhecido pela teoria como o intrinsecamente bom. Aqueles que criam as condições mais favoráveis para a emergência destes tipos superiores que justificam a humanidade vivem uma vida heroica, e Nietzsche louva neles o espírito de sacrifício: “Heroísmo,” escreve o filósofo a Lou Salomé em agosto de 1882, “é a disposição de um homem que aspira a um fim em comparação com o qual ele mesmo nada conta. Heroísmo é a boa vontade para com o absoluto ocaso

5 Para uma leitura consequencialista de Nietzsche cf. RAWLS, 1971; HURKA, 2007; LEITER, 2002. Contra a leitura consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche, cf. J. CONANT, 2001; R. GUAY, 2007.

de si mesmo.” (KSB 6: p. 243). Não creio que esta seja uma direção promissora, mas em muitas ocasiões Nietzsche adota esta estrutura de argumentação. Uma evidência textual inequívoca a este respeito encontra-se no aforismo 203 de *Para além de Bem e Mal*:

Nós, que somos de outra fé – nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma de declínio das organizações políticas, mas uma forma de declínio ou apequenamento do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor: para onde teremos que nos voltar com nossas esperanças? – Para *novos filósofos*, não há escolha [...]. 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 desse modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou “história” – o absurdo do “maior número” é apenas sua última forma –: para isto será necessária, algum dia, uma nova espécie de filósofos e comandantes, em vista dos quais tudo o que já houve de espíritos ocultos, terríveis, benévolos, parecerá pálido e mirrado [...].” (KSA 5 p. 126; tradução de Paulo César de Souza, com pequenas alterações).

Pretendo argumentar que a versão não consequencialista do perfeccionismo de Nietzsche corresponde a uma posição mais defensável e interessante. Ela é mais defensável pelas seguintes razões principais: (1) uma teoria de tipo consequencialista preserva um traço essencial do sistema da moralidade que Nietzsche quer abandonar (a incapacidade de lidar com o acaso); (2) a partir de uma

perspectiva genuinamente nietzscheana não é possível oferecer um conceito suficientemente determinado de perfeição humana que possa servir de critério para as nossas ações instrumentalmente boas. Esta segunda objeção é menos relevante, pois o consequencialista pode alegar que o que ele está obrigado a oferecer não é tanto um procedimento de decisão para a ação quanto um padrão de correção para a avaliação (de regras, instituições, ações, etc.), que pode ocorrer a posteriori sem a pretensão de fixar proposições preditivas que orientem o comportamento dos agentes (individuais ou institucionais). Mas o meu argumento refere-se ao caso específico de Nietzsche. Em sua filosofia as duas dificuldades estão relacionadas, pois o que conta como um indivíduo excepcional depende sempre e essencialmente do contexto histórico: ele é contexto-dependente. O que quer que seja um ser humano perfeito ou admirável, ele o é sempre em contraste com e simultaneamente em função de suas condicionalidades, ou seja, das contingências e necessidades com as quais ele teve que se medir em uma relação agonística com sua própria época, e isso exclui por definição o cenário alternativo em que teríamos controle sobre todas (ou pelo menos as principais) variáveis que contribuem para a emergência de tais tipos de exceção. Uma teoria de tipo consequencialista deve estar necessariamente comprometida com o ideal do controle total ou parcial das variáveis que maximizam o bem, seja ele definido em termos de utilidade social, seja em termos da excelência de uma elite de indivíduos. Mas este ideal é o oposto do ideal do *amor fati*, que oferece uma das motivações para o combate de Nietzsche à visão moral de mundo. A visão moral do mundo leva à negação da realidade, do mundo natural e empírico mediante a alegação de que este (ou seja, a natureza e a história) frustra sistematicamente nossos padrões normativos. Deste modo, os padrões normativos estabelecidos pela concepção moral da normatividade conduzem

inevitavelmente ao niilismo (cf. o aforismo 346 de *A Gaia Ciência*). *Amor fati* é a fórmula para a superação das atitudes e sentimentos negativos do ressentimento e da vingança que são alimentados por esta concepção da normatividade e que se dirigem contra este que é o único mundo existente (cf. o aforismo 276 de *A Gaia Ciência*). Além disso, (3) a versão não consequencialista do perfeccionismo é mais interessante porque permite desvincular as posições éticas de Nietzsche de seu aristocratismo político. As críticas de Nietzsche à democracia não devem ser negligenciadas. Elas podem contribuir para pensar modelos mais interessantes de democracia, e isso tem sido efetivamente feito pelos teóricos da democracia agonística; mas o que Nietzsche tem a dizer positivamente sobre a política me parece absolutamente dispensável.

### III. RESISTINDO À SEDUÇÃO DA LITERATURA PERFECCIONISTA

A tarefa consiste, portanto, em identificar a natureza do compromisso de Nietzsche com tais posições. Se nós pudermos mostrar que este compromisso não decorre de premissas essenciais de seu pensamento, mas de conclusões que são, por sua vez, incompatíveis com estas premissas essenciais, então creio que a desvinculação entre a reflexão ética e certas ilações políticas em Nietzsche não precisará ser vista necessariamente como uma tentativa de tornar seu pensamento mais palatável ao gosto atual, mas como um esforço de torna-lo mais fiel a si mesmo. James Conant (2001), em um artigo determinante para este debate, tentou uma segunda via, que me parece destinada ao fracasso: negar pura e simplesmente que Nietzsche tenha vinculado seu compromisso com o perfeccionismo a teses políticas elitistas. Conant segue a mesma estratégia adotada por Cavell (1990: pp. 33-63), que procurou argu-

mentar contra a leitura consequencialista, elitista e maximizadora do perfeccionismo de Nietzsche oferecida por John Rawls em seu clássico *Uma Teoria da Justiça*, de 1971<sup>6</sup>. Essa estratégia implica em argumentar que o perfeccionismo de Nietzsche, do mesmo modo que o perfeccionismo emersoniano, seria não apenas compatível, mas necessário à cultura democrática do liberalismo. O sucesso desta estratégia de defesa do perfeccionismo depende consideravelmente da plausibilidade da tese de que os seus adeptos não estão interessados em rever o princípio da neutralidade do estado liberal. Este princípio determina que a definição da estrutura básica da sociedade, responsável pela distribuição das liberdades e direitos básicos e das parcelas dos demais bens sociais primários, deve ser insensível a juízos acerca do mérito respectivo das formas de vida consideradas valiosas. Para autores como Cavell e Conant, a filosofia perfeccionista se dirige exclusivamente ao indivíduo e não faz nenhuma reivindicação às estruturas institucionais dos estados liberais. Vejo com muito ceticismo a possibilidade de que esta tese seja válida para o conjunto da produção nietzschiana. Em muitos momentos de sua reflexão, é verdade que não em todos eles, Nietzsche associou sua ética perfeccionista à defesa de uma concepção política antimoderna, socialmente hierarquizante, profundamente anti-igualitária e que está em contradição com parte substancial daquilo que constitui nossos juízos morais ponderados (isto é, aquele subconjunto de juízos morais dos quais nós não estamos dispostos a abrir mão contemporaneamente). A abertura do aforismo 257 de *Para Além de Bem e Mal* é de uma clareza impar a este respeito:

---

6 A tese de Rawls recebe a seguinte formulação: “O perfeccionismo converge com o utilitarismo por seu uma doutrina teleológica, que define os deveres e obrigações em função de sua concepção de bem. O perfeccionismo, em contraste com o utilitarismo, é uma doutrina cujo princípio de justiça consiste em ordenar as estruturas básicas da sociedade de modo a maximizar a realização da excelência humana nas artes, nas ciências e na cultura.” (RAWLS, J. *A Theory of Justice*, 1971, p. 325; tradução minha).

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, e que necessita da escravidão em algum sentido. Sem o *pathos da distância*, tal como nasce da entranhada diferença entre as classes, do constante olhar ativo da casta dominante sobre os súditos e instrumentos, e do seu igualmente constante exercício em obedecer e comandar, manter abaixo e ao longe, não poderia nascer aquele outro pathos ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior da própria alma, a elaboração de estados sempre mais elevados, mais raros, remotos, abrangentes, em suma, a elevação do tipo “homem”, a contínua “autossuperação do homem”, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral [...]. (KSA 5 p. 205; tradução de Paulo César de Souza, com pequenas alterações).

Se esta derivação política da tese perfeccionista nos causa desconforto, então o melhor caminho não é negá-la, mas investigar se Nietzsche, a partir de suas premissas filosóficas mais fundamentais, ou pelo menos mais interessantes, estava obrigado, ou mesmo autorizado a estabelecer esta derivação. No meu entendimento, James Conant se equivoca, portanto, em relação ao que deve ser a tarefa de um leitor de Nietzsche interessado naquilo que ele tem a dizer sobre o perfeccionismo. O esforço de mostrar, contra todas as evidências disponíveis na obra de Nietzsche, que o filósofo não estabeleceu nenhum vínculo entre seu perfeccionismo e uma concepção política que tem implicações para nós inaceitáveis, pro-

duz uma leitura que é vulnerável ao que Domenico Losurdo chamou recentemente de hermenêutica da inocência, e que segundo ele seria um complô internacional envolvendo editores, tradutores e intérpretes de Nietzsche para torna-lo palatável à sensibilidade liberal, ignorando sistematicamente, ou ocultando propositalmente os aspectos escandalosos de suas posições políticas<sup>7</sup>. A tese de uma conspiração internacional para inocentar Nietzsche pode bem ser fruto de uma mente aprisionada às trincheiras da guerra fria ideológica que dominou a Europa no século XX. Mas o constante acolhimento de Nietzsche por um segmento considerável daqueles que se identificam com os ideais políticos da esquerda não deixa de causar alguma perplexidade. Recentemente, na tentativa de responder a esta perplexidade, o historiador da arte e pensador marxista Malcolm Bull, em uma conferência intitulada “A ecologia negativa de Nietzsche”, sugeriu que a única alternativa para escaparmos à fascinação exercida pelo filósofo seria a adoção de uma estratégia de leitura que ele denomina de “reading like a loser” e que propõe uma atitude inversa àquela que, segundo Conant, a tradição literária perfeccionista naturalmente nos convida. Esta estratégia não envolve uma atitude de suspeita ou ceticismo em relação às teses ou argumentos de um texto, mas implica em aceitar suas conclusões e dirigi-las contra nós mesmos. Bull sugere que adotemos a perspectiva dos fracos, dos impotentes, dos doentes, dos escravos, dos filisteus, dos animais de rebanho, como forma de evitar o efeito de identificação provocado pela leitura de Nietzsche, que é simultaneamente um efeito de potencialização de nós mesmos na medida em que nos identificamos com os senhores, com aqueles que são capazes de desenvolver e aperfeiçoar indefinidamente sua própria humanidade em direção ao além-do-humano. Nós devería-

7 Cf. LOSURDO, D. *Nietzsche, o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009. Cf. Apêndice: Como se constrói a inocência de Nietzsche. Editores, tradutores e intérpretes, p. 1001-1010.

mos fazer o caminho inverso de retorno ao subumano (cf. BULL & alii, 2009, p. 28-36). Este seria o modo de rompermos com a irresistível sedução do texto de Nietzsche que, embora reafirme constantemente, ao modo da literatura teológica da predestinação, que muitos são os convidados, mas poucos os escolhidos, conduz seus leitores de forma inapelável e paradoxal à atitude triunfalista segundo a qual precisamente eles pertencem a estes poucos. Bull nos convida a adotar a perspectiva do último homem e a ler Nietzsche na contramão da literatura perfeccionista. Tentarei sugerir na seqüência uma solução intermediária entre a de Bull e de Conant.

#### **IV. AS DIFERENTES MOTIVAÇÕES PARA A CRÍTICA DE NIETZSCHE À SOLUÇÃO MORAL PARA O PROBLEMA DA NORMATIVIDADE PRÁTICA NO OCIDENTE**

O objetivo, portanto, não é mostrar que Nietzsche não derivou consequências políticas de sua ética perfeccionista, mas tentar argumentar que esta derivação contraria compromissos importantes de Nietzsche. O que precisamos, inicialmente, é de um diagnóstico do que leva Nietzsche a esta derivação. Minha tese é que esta derivação é gerada pelas distintas motivações que orientam a crítica de Nietzsche à moralidade no sentido estrito ou pejorativo (a moral hegemônica no ocidente). Como argumentou de forma convincente e esclarecedora Paul van Tongeren, se entendermos moral no sentido amplo e formal de uma “ordenação hierárquica” de determinada forma de vida, ou seja, como uma intervenção tirânica formadora e conformadora que opera mediante a exclusão de certos impulsos e a promoção de outros enquanto uma tendência ou exigência da própria vida, então a posição imoralista reivindicada por Nietzsche não pode ser ela mesma entendida como uma posição que recusa a moral nesta acepção ampla. Mas por “moral”

Nietzsche muitas vezes entende simplesmente a moral hegemônica no ocidente cristão, uma moral que se deixa individualizar enquanto sistema pelos seguintes traços: 1) pela incondicionalidade de suas exigências; 2) pela universalidade de suas pretensões; 3) pelo dualismo metafísico mobilizado implícita ou explicitamente na estratégia de fundamentação destas pretensões; 4) pela parcialidade de seus juízos de valor, que são expressão dos impulsos gregários e estão a serviço da conservação do homem mediano; 5) pela obsessão em eliminar o sofrimento como a grande objeção à existência. Como afirma Paul van Tongeren, ocasionalmente o próprio Nietzsche se submete a esta absolutização de uma moral (a moral hegemônica no ocidente) na medida em que ele identifica sua crítica a esta moral particular com uma crítica à moral em si (Paul van Tongeren, 1989, p. 20). Mas devemos ter em mente que a sua crítica à moral concerne exclusivamente ao que ele entende por moral no sentido estrito ou pejorativo (conforme terminologia sugerida por Brian Leiter), e não à normatividade prática em geral. O ponto importante que eu gostaria de enfatizar é que esta crítica em Nietzsche tem motivações distintas e que estas distintas motivações é que são responsáveis pela tensão ou oscilação a que me referi acima. Na sequência, meu objetivo é apresentar esta diversidade de motivações como forma de chegar a um diagnóstico do que leva Nietzsche a introduzir um componente consequencialista em sua ética perfeccionista. Se a leitura que proponho estiver correta, devemos concluir que a recusa da solução moral para o problema da normatividade prática em Nietzsche não se deve exclusivamente ao fato de que esta solução é prejudicial para o cultivo dos indivíduos de exceção, como tem sido defendido por Brian Leiter. A defesa de uma ética perfeccionista é apenas uma dentre outras motivações que levam Nietzsche à recusa da moral hegemônica do ocidente.

## 1. A MOTIVAÇÃO TERAPÊUTICA

Do ponto de vista cronológico, a primeira motivação clara para a crítica de Nietzsche à moralidade no sentido estrito ou pejorativo é uma motivação que pode ser chamada de terapêutica. Ela está particularmente presente nas primeiras obras do período intermediário. Neste momento, Nietzsche parece sugerir que o sistema de conceitos e o conjunto de afetos que organizam a noção pejorativa de moralidade surgem e se fixam em função de erros intelectuais que foram, contudo, cruciais para a transição do homem do estado de animalidade para o estado de humanização. Nietzsche nos apresenta neste contexto uma narrativa que pretende ser em alguma medida histórico-universal. No interior desta narrativa, o sistema da moralidade encontra uma justificação histórica e psicológica, mas ao mesmo tempo este sistema é confrontado com a objeção de ter se tornado anacrônico. Nietzsche argumenta que nossa identidade moral é basicamente definida por um conjunto de afetos aos quais estamos atavicamente vinculados pelo simples fato de pertencermos a uma mesma história natural e cultural. Este vínculo atávico poderia ser rompido através de uma investigação de natureza genealógica. Esta investigação, conduzida empiricamente, ao que tudo indica, teria como tarefa expor os mecanismos naturais e culturais que atuaram no surgimento, na fixação, na transmissão e transformação das estruturas básicas de nossa autocompreensão moral. Nietzsche de algum modo entende que esta exposição teria um efeito liberador, na medida em que permitiria uma desestabilização das crenças que entram como o componente cognitivo de nossas emoções e afetos morais (que são os verdadeiros determinantes de nosso comportamento e o núcleo duro de nossa identidade moral). Podemos supor que neste momento a estratégia genealógica consiste em mostrar que nossa

fidelidade a certas normas e valorações é uma fidelidade herdada, fruto da reverência que temos pela tradição, na medida em que ela encontra-se em nosso sangue e exerce sobre nós um controle inconsciente. A tomada de consciência da verdadeira natureza da necessidade prática (da força normativa) por trás de certos preceitos proporcionada pela narrativa genealógica permitiria abalar, ainda que minimamente, esta mesma força normativa. Este seria um primeiro passo para a libertação dos preconceitos morais. Neste momento, Nietzsche parece estar comprometido com uma posição que eu chamaria de minimalismo normativo de inspiração pirrônico-epicurista e montaigneana: devemos nos reconciliar com as coisas próximas, cultivar uma atitude de indiferença em relação às chamadas questões últimas que supostamente derivam de uma universal necessidade antropológica, mas que na verdade são as responsáveis pela nossa inquietação mental e imoderação dos afetos. Nietzsche defende, contra o ativismo que caracterizou sua juventude wagneriana, a prerrogativa do cultivo de si através do isolamento, e contra o utilitarismo, uma versão egoísta de hedonismo.

## **2. A MOTIVAÇÃO EPISTÊMICA**

Há dois importantes pressupostos (um descritivo, outro normativo) operando por trás da confiança moderada que neste momento (início do período intermediário) Nietzsche deposita na eficácia terapêutica da investigação genealógica dos contextos de surgimento, fixação, transmissão e transformação de nossas crenças morais básicas. Do ponto de vista descritivo, Nietzsche parece estar neste momento comprometido com uma versão moderada de cognitivismo acerca das emoções. Nossos afetos e impulsos têm um componente cognitivo sobre o qual seria certamente um exagero afirmar que temos um controle absoluto, mas igualmente

despropositado afirmar que não temos controle algum. Este componente cognitivo é o elemento mais superficial e moldável de nossa vida mental e pode, portanto, ser reformado com algum grau de sucesso. Mas para que esta reforma possa ser posta em andamento é necessário que nós mesmos, enquanto agentes epistêmicos responsáveis, recusemos nossa adesão a crenças que não foram formadas segundo métodos epistemicamente confiáveis, ou seja, métodos que não correspondam aos critérios estabelecidos no interior das comunidades científicas e aceitos por nossas melhores teorias científicas. Ou seja, é preciso que tenhamos já previamente cultivado o que poderíamos chamar de virtudes epistêmicas. Este é o pressuposto normativo com o qual Nietzsche parece operar neste momento de sua obra, e com isso chegamos à segunda motivação por trás de sua crítica à moralidade e que poderíamos chamar de motivação epistêmica. Ela pode ser descrita nos seguintes termos: a adesão às intuições morais fundamentais que conformam o sistema da moralidade no sentido pejorativo é uma violação de nosso compromisso, igualmente exigente ou mais fundamental, com os valores da integridade intelectual. Aqui Nietzsche subordina claramente a normatividade prática à normatividade epistêmica e confere primazia a esta como um desdobramento ou mesmo um coroamento daquela. Se tal primazia é concedida por Nietzsche em termos estratégicos, como forma de minar por dentro a própria moralidade, é algo que não se deixa facilmente discernir. De todo modo, Nietzsche parece assumir duas posições distintas em relação à natureza do compromisso com os valores epistêmicos ou, em outros termos, com a normatividade epistêmica. Ele é apresentado (I) ora como um compromisso moderado, que encontra na arte uma espécie de corretivo, contrapartida ou contrapeso aos seus eventuais excessos, na medida em que nos ensina a aceitar a mentira, o erro e a aparência com boa consciência (esta é a posi-

ção defendida no aforismo 107 de *A Gaia Ciência*); (II) ora como um compromisso incondicional, que nos obriga a sacrificar todas as nossas convicções em nome de nossa fidelidade à vontade de verdade. Quando o compromisso com os valores epistêmicos são apresentados através da figura da consciência intelectual, Nietzsche parece assumir uma posição evidencialista similar à defendida por W. K. Clifford em seu famoso ensaio “The Ethics of Belief”<sup>8</sup>. Esta interpretação rigorista da natureza dos compromissos da consciência intelectual é apresentada, por exemplo, no aforismo 2 de *A Gaia Ciência*. O evidencialismo defendido por Clifford é visto em geral como uma posição deontológica: agentes epistemicamente responsáveis têm o dever de jamais darem sua adesão a crenças que não disponham de evidências suficientes e conclusivas a seu favor. Proceder de outro modo é algo moralmente condenável, tão condenável quanto qualquer ação que viole um dever moral. No famoso e muito discutido aforismo 335 de *A Gaia Ciência* Nietzsche parece argumentar nestes termos contra Kant: adotar o princípio da universalizabilidade como um critério para selecionar nossas máximas de ação é visto como um procedimento moralmente leviano porque ele negligencia a investigação das condições psicofisiológicas que estão na base de nossa decisão de adotar o procedimento. Nietzsche objeta a Kant servindo-se de uma concessão do próprio Kant: sua tese acerca da não transparência dos motivos da ação. No contexto do aforismo 335 de *A Gaia Ciência* é difícil decidir se Nietzsche está sugerindo que a posição rigorista em relação aos nossos deveres de agentes epistêmicos é a posição correta a ser adotada ou se ele apenas constrói um argumento *ad hominem* contra o kantismo. Mas independentemente destas complicações, é preciso enfatizar que o compromisso com os valores

8 “It is always wrong, everywhere and for anyone to believe anything on insufficient evidence” (Clifford, W. K. *The Ethics of Belief and Other Essays*, 1999, p. 77).

epistêmicos é visto por Nietzsche como um elemento essencial que nos leva a abandonar a visão de mundo definida nos termos da concepção moral da normatividade. São inúmeras as ocorrências que confirmam tal leitura. Em *Aurora*, no aforismo intitulado *Interregno moral*, Nietzsche afirma, por exemplo:

Quem já estaria agora em condições de descrever o que *substituirá*, um dia, os sentimentos e juízos morais? – ainda que possamos ver claramente que todos os seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação: seu caráter obrigatório diminuirá dia após dia, enquanto não diminuir o caráter obrigatório da razão! [...] (KSA 3 p. 274; tradução de Paulo César de Souza).

Um ponto importante a ser destacado neste aforismo é o argumento segundo o qual seremos levados a abandonar ou pelo menos a rever paulatinamente nossos atuais juízos e sentimentos morais pelo fato de que “seus fundamentos se acham defeituosos e que seu edifício não permite reparação”. Isso implica muito provavelmente que Nietzsche está a pensar no caráter insustentável dos componentes descritivos do sistema da moralidade, tais como a concepção do agente livre e da motivação puramente racional. Os compromissos normativos deste sistema devem estar em segundo plano. Justamente por dizer respeito aos componentes descritivos, a razão pode ter aqui um papel importante, mas isso somente sob o pressuposto de que sejamos agentes epistemicamente responsáveis ou virtuosos: de que considerações epistêmicas tenham alguma influência sobre os processos de formação e fixação de nossas crenças práticas. Que isso não ocorra é algo que causa grande espanto em Nietzsche:

Continuo tendo a mesma experiência e me rebelando igualmente sem cessar contra ela, não desejo acreditar nela, ainda que me seja palpável: *a grande maioria das pessoas não tem consciência intelectual*; [...]. Quero dizer, *a grande maioria das pessoas* não acha desprezível acreditar isso ou aquilo e viver conforme tal crença, *sem* antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela, e sem mesmo se preocupar depois com tais razões – os mais talentosos homens e as mais nobres mulheres também fazem parte dessa grande maioria. Mas que significam bondade, finura e gênio para mim, quando a pessoa que tem essas virtudes tolera em si mesma sentimentos frouxos ao crer e julgar, quando *a exigência de certeza* não constitui para ela o mais íntimo desejo e a mais profunda necessidade – o que distingue os homens superiores dos inferiores! (KSA 3 p. 373; tradução de Paulo César de Souza)

### 3. A MOTIVAÇÃO ÉTICO-PERFECCIONISTA

Certamente que há espaço para interpretar esta aparente subordinação da normatividade prática à normatividade epistêmica, presente nas obras do período intermediário de Nietzsche, como um movimento puramente estratégico que estabelece uma relação parasitária com o sistema de crenças que ele pretende abalar. O fato é que esta subordinação tende a ser relativizada, quando não a desaparecer inteiramente nas obras posteriores. No aforismo 345 de *A Gaia Ciência*, por exemplo, Nietzsche oferece o seguinte diagnóstico de um erro recorrente nos genealogistas da moral que o precederam em seu projeto de uma investigação natural da moral:

O erro dos mais sutis dentre eles consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre sua moral, ou dos homens sobre toda a moral humana, ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre-arbítrio e coisas assim, e com isto supor haver criticado essa moral mesma. No entanto, o valor de um preceito, de um “tu deves” é ainda radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo independe completamente de ele pensar sobre a medicina de forma científica ou como uma mulher idosa. Uma moral pode ter nascido *de* um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. (KSA 3 p. 379; tradução de Paulo César de Souza com pequenas alterações).

Aqui vemos que o embate decisivo com o sistema da moralidade como uma moralidade particular, como uma medicina específica, se dá no âmbito propriamente normativo, ou seja, em torno da questão de qual valor deve ser atribuído aos seus valores. O embate fundamental com o sistema da moralidade ou com a moralidade hegemônica do ocidente deve se deslocar do exame das credenciais epistêmicas de seus pressupostos descritivos para um confronto direto com seus compromissos normativos. O alvo de Nietzsche, mesmo no período intermediário, sempre foram os compromissos normativos da moralidade, mas sua estratégia de enfrentamento era uma estratégia, por assim dizer, oblíqua. O deslocamento operado posteriormente não significa um abandono puro e simples da confrontação no âmbito dos compromissos

so descritivos do sistema da moralidade, como é demonstrado pela exposição da *Genealogia da Moral*, mas uma mudança na concepção estratégica de como proceder de forma mais eficaz com vistas a uma revisão de nossos valores morais. Esta mudança de concepção traz para primeiro plano a terceira motivação da crítica de Nietzsche ao que poderíamos chamar de concepção moral da normatividade, ou da moralidade hegemônica do ocidente: seu compromisso com uma moral perfeccionista e sua convicção de que a moral hegemônica, ao pretender exclusividade, torna inviável o cultivo da excelência humana. A isso se associa a convicção, cada vez mais presente em Nietzsche, de que a solução especificamente moral para o problema da normatividade termina por minar a força normativa do próprio sistema da moralidade, criando assim um cenário que ele descreve como niilista. Aqui Nietzsche opera com a tese ambiciosa, e no meu entendimento pouco plausível, de que há uma lógica interna a comandar o sistema da moralidade ocidental, e que esta lógica é uma lógica niilista, cujo ponto de culminância encontra-se na reformulação por Schopenhauer da questão central da metafísica: esta questão é uma reformulação da questão leibniziana: por que há o ser ao invés do nada? Em Schopenhauer, ela adquire a seguinte formulação: por que há o ser, quando deveria haver o nada? Nesta reformulação, a questão fundamental da metafísica se torna simultaneamente a premissa principal para a ética ascética de negação da vida como forma de redenção do mundo. Este diagnóstico da perda da força normativa do sistema da moralidade já havia sido apresentado por Nietzsche através da famosa parábola que anuncia a morte de Deus no aforismo 125 de *Gaia Ciência*. Temos, portanto, duas teses que Nietzsche parece explorar simultaneamente: a moralidade em sentido estrito (van Tongeren) ou pejorativo (Brian Leiter) é perniciosa para os homens de exce-

ção, pois ao condenar moralmente os impulsos agressivos, propondo a sua exclusão ou repressão, ela tem um efeito debilitante sobre os indivíduos fisiologicamente bem constituídos; mas ao mesmo tempo, esta mesma moralidade instaura uma concepção da normatividade prática que não permite nenhuma instanciação na história ou na natureza, tornando-se cada vez mais distante das condições efetivas da existência humana em geral, e não apenas das condições de existência dos tipos superiores em particular. Esta é a tese propriamente niilista, que conecta a crítica de Nietzsche à moralidade a uma espécie de historicismo às avessas, segundo o qual a história do ocidente é o desdobramento das consequências niilistas de nossa concepção moralmente inflacionada da normatividade prática. Por não se deixar instanciar nem na história nem na natureza, ou seja, em nenhuma instância da realidade efetiva, a concepção moral da normatividade solapa gradualmente as condições que asseguram a força vinculante dos valores e normas, tornando-os incapazes de produzir na alma dos indivíduos o engajamento necessário aos empreendimentos que conferem sentido e continuidade à história e à cultura. Este é o grande temor de Nietzsche: ao inibir a iniciativa dos homens excepcionalmente talentosos, o sistema da moralidade condena o próprio futuro do homem como um todo, e não apenas dos indivíduos de exceção. Este temor, associado ao abandono de certos pressupostos cognitivistas presentes em sua psicologia moral do período intermediário, explica a virulência da crítica de Nietzsche à moralidade em obras como *Para Além de Bem e Mal*, *Genealogia da Moral* e *O Anticristo*. O engajamento do último Nietzsche em prol de uma ética perfeccionista faz com que ele muito frequentemente esqueça uma advertência presente no aforismo 76 de *A Gaia Ciência*, sugestivamente intitulado O Perigo maior:

[...] O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento. E o maior trabalho dos homens até hoje foi entrar em acordo acerca de muitas coisas e submeter-se a uma *lei da concordância* – não importando se tais coisas são verdadeiras ou falsas. Esta é a disciplina da mente, que conservou a humanidade; – mas os impulsos contrários são ainda tão poderosos, que não se pode, no fundo, falar confiantemente do futuro da humanidade. [...] Portanto, intelectos virtuosos são necessários – ah, usarei o termo mais inequívoco –, a *estupidez virtuosa* é necessária, os inabaláveis metrônomos do espírito lento, para que os fiéis da grande crença geral se mantenham juntos e continuem a sua dança: é uma necessidade de primeira ordem que aí comanda e exige. *Nós, os outros, somos a exceção e o perigo* – necessitamos perenemente de defesa! – Bem, algo pode ser dito em favor da exceção, *desde que ela nunca deseje se tornar regra*. (KSA 3 p. 432; tradução de Paulo César de Souza).

Mais grave do que a virulência da retórica nietzscheana me parece, contudo, a sua sugestão de que a sociedade devesse ser concebida de forma a propositadamente produzir indivíduos excepcionais. Esta expansão política da tese perfeccionista, que incorpora a ela uma tese consequencialista forte, é especialmente preocupante em uma filosofia que pouca atenção concede ao problema das restrições deontológicas e que atribui pouco peso, se é que algum, às nossas intuições morais. Ela traz para o interior da filosofia de Nietzsche uma estranha suposição: a de que a exceção

pode ser submetida a uma regra e que o acaso e a contingência que até hoje reinaram na história humana possam ser finalmente abolidos. Este anseio por controle compromete seriamente a crítica de Nietzsche ao sistema da moralidade ao trazer para o seu interior um elemento fundamental deste próprio sistema: sua incapacidade de afirmar o acaso e de incorporar a contingência sem comprometer sua imagem da responsabilidade moral dos agentes. Nietzsche, obviamente, não está preocupado em preservar as condições metafisicamente inflacionadas sob as quais se pode atribuir responsabilidade moral ao agente. Mas ele está interessado em tornar a ocorrência dos tipos de exceção um evento menos improvável. E para tanto ele está disposto a especular sobre uma administração global da Terra que tenha como meta assegurar condições propícias para a emergência de tipos excepcionais.

Toda a virulência da crítica do último Nietzsche à hegemonia incontestada dos valores morais (isto é, do ideal ascético) na história do ocidente, sob a benção do cristianismo e do platonismo vulgar, deve ser interpretada a partir deste compromisso com o platonismo político: o engajamento e ativismo do filósofo se justificam na medida em que interessa a ele garantir as condições para a continuidade e elevação de seu próprio tipo. Ele é movido pela tarefa educativa de formar novos filósofos, homens tomados pelo mesmo desejo de se tornarem indivíduos autônomos. Por isso interessa a Nietzsche combater a hegemonia da moral de rebanho: sob o seu domínio exclusivo o surgimento de indivíduos de exceção é um evento quase milagroso. A moral de rebanho e, segundo a avaliação de Nietzsche, as modernas versões liberais e socialistas desta moral fazem com que o surgimento do homem de exceção dependa primeiramente de uma conjunção de acasos favoráveis, e depois de uma luta constante contra as tendências de sua época. E mesmo quando ocorre esta conjunção favorável, e o indivíduo

dela resultante é forte o suficiente para sobreviver aos obstáculos da moral dominante, o seu percurso rumo à grandeza é tão acidentado e o volume de energia dispensada em questões periféricas é tamanho que ele sempre fica aquém do que poderia ter sido. Daí a necessidade de uma reforma das condições gerais da cultura.

#### **4. A FILOSOFIA NIETZSCHIANA DO AMOR FATI COMO ÚLTIMA MOTIVAÇÃO PARA A RECUSA DA SOLUÇÃO MORAL PARA A NORMATIVIDADE PRÁTICA NO OCIDENTE**

As dúvidas de Nietzsche em relação à adequação desta política geral estão relacionadas à última motivação que estaria subjacente à sua crítica da moralidade hegemônica. Esta motivação está associada ao projeto de uma filosofia afirmativa que retoma o programa hegeliano de superação da visão moral de mundo (que Hegel identificava com a posição kantiana e cujo coroamento Nietzsche identifica com a moral ascética de Schopenhauer) e sua natureza mais profunda é de ordem religiosa: ela aponta para uma reconciliação integral com o mundo, que Nietzsche tornou célebre através da fórmula do *amor fati*. As dúvidas de Nietzsche em relação à defesa de uma ética perfeccionista nos termos do platonismo político, exposto em obras como *Para Além de Bem e Mal*, repousam justamente em uma indecisão quanto à abrangência e ao significado da filosofia afirmativa, indecisão que já é perceptível com alguma frequência no *Zarathustra*: trata-se, afinal, de redimir o homem do acaso ou redimir o acaso, conferindo a ele uma necessidade retrospectiva? Se o objetivo é redimir o homem do acaso, então a tarefa consiste em impor para a humanidade, após o advento da morte de Deus, um conjunto de fins ecumênicos, que devem ser conscientemente perseguidos no interior de uma história planificada. No *Zarathustra* trata-se dos fins que tornam possível o surgimen-

to do *Übermensch*, compreendido como uma tarefa a ser realizada no futuro. A tarefa dos filósofos atuais consistiria, portanto, em preparar o advento do *Übermensch*.

Neste cenário, o compromisso de Nietzsche com uma ética perfeccionista o conduz a assumir uma posição consequencialista, segundo a qual as instituições básicas de um estado bem ordenado seriam aquelas programaticamente orientadas para a produção de tais indivíduos excepcionais. Esta é a interpretação do perfeccionismo de Nietzsche proposta inicialmente por Rawls (1971: pp. 325-332) e desenvolvida mais tarde por Thomas Hurka (1993; 2009). Mas se o núcleo da filosofia afirmativa é o eterno retorno, e se um dos objetivos deste experimento de pensamento consiste na redenção do próprio acaso, na reconciliação com todo o passado, na afirmação incondicional da necessidade, como forma de superar o espírito de vingança que habita a estrutura temporal da vontade humana, então há uma contradição insanável no platonismo político de Nietzsche. Se há um vínculo conceitual necessário entre grandeza e acaso, se a grandeza se define pela capacidade de afirmar o eterno retorno e, através deste ato de suprema afirmação, redimir aquilo que supostamente seria o acaso, convertendo-o em amor pelo necessário, então o platonismo como uma agenda política que visa a eliminar os obstáculos e os acasos na história, tornando a emergência do homem de exceção um evento relativamente previsível, torna-se uma contradição em termos. Minha suspeita, que não poderei desenvolver aqui, é que Nietzsche tomou consciência deste contrassenso apenas em seus últimos livros, o que o levou a se posicionar explicitamente contra as interpretações darwinistas e utópicas do *Übermensch* e rever seu compromisso com o platonismo político. Esta revisão coincide também com o abandono do projeto de uma filosofia sistemática e com uma última guinada cética em seu pensamento.

## V. EPÍLOGO: A CATÁSTROFE DO HUMANISMO EM NIETZSCHE

Seria correto afirmar que a filosofia de Nietzsche é estruturalmente instável em relação ao ponto em discussão? Tendo a pensar que sim, e que as razões profundas desta instabilidade estrutural remetem ao conflito de motivações que produzem a disposição filosófica inovadora que Nietzsche tentou capturar numa única fórmula: a do imoralista. A figura nova do imoralista que Nietzsche traz para a cena filosófica é uma figura híbrida, na qual convivem demandas originais e outras nem tanto. Alguns traços que ajudam a configurar esta figura são traços extraídos da tradição na qual Nietzsche se insere de forma polêmica. Como afirmei no início de nossa conversa, parte desta instabilidade se deve ao compromisso radical de Nietzsche com uma forma depurada do humanismo. A ética perfeccionista de Nietzsche não é uma ética que possa ser facilmente encaixada nos compartimentos da história da filosofia. Ela não se acomoda bem na tradição da ética das virtudes de origem aristotélica, nem na vertente egoísta e hedonista das estéticas da existência, nem tampouco nas éticas imperativas do mundo moderno. Se pudesse arriscar um palpite, diria que ela representa uma reação, iniciada por Schopenhauer, contra a ética do dever que se estabelece na cultura alemã a partir da instauração do luteranismo. Mas esta reação não conduz necessariamente às formas de eticidade da antiguidade grega.

Em geral, a oposição de Nietzsche à ética do dever de origem kantiana é interpretada como uma oposição que alimenta o retorno a uma ética antiga, na qual a estratégia atrativa vem substituir a perspectiva legalista e imperativa das éticas modernas. Do ponto de vista conceitual, isso é lido como um rearranjo no modo como a teoria articula as noções de vida boa (avessa à noção de regras) e de

correção moral (que se deixa capturar por um conjunto de regras). Mas é importante salientar que ao remeter a ética kantiana à sua suposta origem luterana, Nietzsche chama a atenção para um traço muito importante e bastante negligenciado nas caracterizações da ética deontológica: ela nasce da recusa de uma classe específica de ações morais, as chamadas ações supererogatórias. A partir de Lutero, e de sua recusa da figura da santidade, todo um ideal moral é relegado ao esquecimento. Kant faz eco a Lutero quando afirma que não se pode exigir do agente moral mais do que o cumprimento do dever. Não se pode exigir moralmente de alguém que ele se torne, por exemplo, um herói ou um santo. Essas exigências ultrapassam o âmbito do dever. Para autores como Schopenhauer e Nietzsche (por razões distintas, obviamente), a exclusão desta perspectiva supererogatória equivale a um empobrecimento da vida moral característico do individualismo moderno e sua orientação materialista. Para Nietzsche, a vida e a morte dos valores que alimentam a cultura dependem essencialmente de tais indivíduos excepcionais. Na perspectiva de tais indivíduos, o que conta é o futuro da humanidade. A distinção entre egoísmo e altruísmo é uma distinção que está muito aquém desta preocupação ética primeira. Mas essa capacidade de estar em sintonia com a humanidade é ela mesma a marca de poucos indivíduos excepcionais, e eles dificilmente são capazes de sobreviver ao peso de tal responsabilidade. Em geral, esta sintonia é obtida mediante uma forma impura e imaginativa de pensar os laços éticos que unem os homens. Este compromisso com o futuro da humanidade define o horizonte último do humanismo depurado de Nietzsche, e o conduz à inconsolável constatação de que este futuro não está de modo algum assegurado. Mas o sentimento mais vertiginoso pelo qual tais homens excepcionais são tomados decorre da constatação de que “a humanidade como um todo não tem objetivo *nenhum*, e por isso, ao considerar todo o seu

percurso, o homem não pode encontrar nela seu consolo e apoio, mas seu desespero. Se em tudo que faz ele vê a falta de objetivo último dos homens, seu próprio agir assume a seus olhos caráter de desperdício. Mas sentir-se *desperdiçado* enquanto humanidade (e não apenas enquanto indivíduo), [...] é um sentimento acima de todos os sentimentos [...]” (KSA 2 p. 53).

A exasperação diante deste sentimento gera na reflexão de Nietzsche um tipo de resposta que conduz à catástrofe do humanismo, ou seja, ao supremo tensionamento de seus elementos constitutivos. A disposição para este tensionamento já está presente na reflexão de Nietzsche sobre a cultura grega. Na abertura de um ensaio de juventude intitulado *A disputa de Homero*, Nietzsche nos confronta com a seguinte reflexão:

Quando se fala em *humanidade*, há subjacente a ideia de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas semelhante separação não existe efetivamente: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram de forma intrincada. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras.

Assim os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de prazer destrutivo, ao modo de um tigre: um traço que também pode ser percebido em Alexandre o Grande, o reflexo grotescamente aumentado dos helenos, e que necessariamente nos causa medo se nos apro-

ximamos da história dos gregos, assim como de sua mitologia, com o conceito débil da humanidade moderna (KSA 1 p. 782).

Esta disposição para o tensionamento não se traduz no mero reconhecimento de que toda cultura exige o acolhimento dos mais diversos impulsos (inclusive os mais violentos, destrutivos e sombrios). Ela conduz Nietzsche ao extremo de considerar que a escravidão é uma instituição necessária para toda elevação da cultura. Encerro com uma passagem na qual o filósofo dá vazão a esta convicção, na expectativa de que o que foi dito antes tenha fornecido elementos suficientes para um primeiro esboço do percurso de pensamento que conduz Nietzsche a tais extremos:

Conforme o foi exposto, precisamos ser capazes de apresentar, como uma verdade que soará cruel, *o fato de que a escravidão pertence à essência de uma cultura*: uma verdade que, de fato, não deixa dúvidas sobre o valor absoluto da existência. Ela é o abutre que rói o fígado daquele que promove prometeicamente a cultura. A miséria dos homens que vivem penosamente ainda tem que ser aumentada para tornar possível, a um número limitado de homens olímpicos, a produção de um mundo artístico (KSA 1 p. 767).

É muito difícil contestar a leitura de Rawls quando somos confrontados com passagens tão contundentes. Se nós queremos insistir na tese de que a leitura de Nietzsche pode ser parte de uma formação liberal, precisamos fazer mais do que ignorar tais ocorrências. A sua tematização explícita pode nos ajudar a compreender os impasses do humanismo, impasses que a tradição liberal insiste em ignorar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *In: Collected Philosophical Papers*. Vol. III: *Ethics, Religion and Politics*. Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 25-42.
- BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche: The Ethics of a Immoralist*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1995.
- BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*. Uppsala: Uppsala University, 1995.
- BRUSOTTI, M. *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin: de Gruyter, 1997.
- BULL, M. & Alii. *Nietzsche's negative Ecologies*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- CAVELL, S. *Conditions handsome and unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism* (The Carus Lectures, 1988). Chicago: The University Chigaco Press, 1990.
- CLIFFORD, W. K. *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst, New York: Prometheus Books, 1999.
- CONANT, J. Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*. *In: SCHACHT, R.* (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GUAY, R. How to be an Immoralist. *In: VON TEVENAR, G.* (ed.). *Nietzsche and Ethics*. Bern: Peter Lang, 2007, pp. 55-87.

HUNT, L. H. *Nietzsche and the Origins of Virtue*. London/New York: Routledge, 1991.

HURKA, T. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

HURKA, T. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, Brian & SINHABABU, Neil (eds.) (2007).

LEITER, B. Morality in the Pejorative Sense. On the Logic of Nietzsche's Critique of Morality. In: *British Journal for the History of Philosophy* 3, 1995, pp. 113-145.

LEITER, B. Nietzsche and the Morality Critics. In: *Ethics* 107, 1997, pp. 250-285.

LEITER, B. Nietzsche's Metaethics: Against the Privilege Readings. In: *European Journal of Philosophy*, 8, 2000, pp. 277-297.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

LEITER, B. & SINHABABU, N. (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LOSURDO, D. *Nietzsche, o rebelde aristocrata: biografia intelectual e balanço crítico*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

MAY, S. *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.

MURRAY, P. D. *Nietzsche's affirmative Morality. A Revaluation based in the dionysian World-View*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

NEHAMAS, A. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1996.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (= KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (= KSB: 08 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1986.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

RAILTON, P. Nietzsche's Normative Theory? The Art and Skill of Living Well. In: JANAWAY, C. & ROBERTSON, S. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp.20-51.

SALEHI, D. & GÜNZEL, S. Nietzsches "konstruktive" Ethik in der Diskussion. In: *Nietzsche-Studien*, 31, 2002, pp. 368-381.

SCHACHT, R. (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SCHACHT, R. (ed.) *Nietzsche's Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SIDGWICK, H. *The Methods of Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1981.

SLEINIS, E. E. *Nietzsche's Revaluation of Values: A Study in Strategies*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1994.

SOLOMON, R. *Living with Nietzsche. What the great "Immoralist" has to teach us*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

STEINMANN, M. *Die Ethik Friedrich Nietzsches*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

SWANTON, C. *Virtue Ethics: a Pluralistic View*. Oxford/NY: Oxford University Press, 2003.

VAN TONGEREN, P. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

VON TEVENAR, G. (ed.). *Nietzsche and Ethics*. Bern: Peter Lang, 2007.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1985.

ZITTEL, C. Ästhetisch Fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie. In: *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, pp. 103-123.

# NIETZSCHE *CONTRA* SCHLEIERMACHER: O ORAL E O ESCRITO EM PLATÃO

Ernani Chaves\*

A história da publicação das obras de Nietzsche confirma a existência de uma divisão entre os chamados escritos “filosóficos” e os “filológicos”, uma vez que todos os projetos de publicação de suas obras continham, separadamente, sob o título de “Filológica”, seus trabalhos conservados seja como aluno, seja como professor, no campo da Filologia Clássica<sup>1</sup>. Mesmo a edição crítica organizada por Colli e Montinari, que só veio a iniciar a publicação da “Filológica” a partir da década de 1990, acabou mantendo a clássica divisão. Não que esta divisão seja inteiramente equivocada ou destituída de sentido. É claro que há mesmo bons motivos para fazê-la. Mas ela não pode impedir que os estudos “filológicos” não sejam levados em consideração quando se trata de discutir o pensamento “filosófico” de Nietzsche. É isto por um motivo bastante simples: os chamados escritos filológicos estão eivados de questões filosóficas, que encontram ressonância tanto na obra publicada quanto na miríade de fragmentos póstumos deixados por Nietzsche; eles testemunham o forte desejo de Nietzsche de transferir-se da Filologia para a Filosofia, o que o levou, inclusive a pleitear substituir o titular de Filosofia na Basiléia, Gustav Teichmüller, quando este se aposentou. Desta perspectiva, estes escritos, sejam os do estudante

---

\* Doutor em Filosofia pela USP. Professor da UFPA.

1 Na *Grossoktavenausgabe*, por exemplo, a edição comandada por Elizabeth Förster-Nietzsche e publicada em Leipzig entre 1894 e 1926, primeiro pela Editora C.G.Naumann, depois pela Kröner, a “Filológica” ocupava os volumes de XVII a XIX. Neste último, foram publicadas pela primeira vez as preleções sobre Platão (no volume XIX, em 1913, quando a edição já estava nas mãos da Kröner).

Nietzsche (incluindo, inclusive, os trabalhos escritos ainda em Pforta)<sup>2</sup>, ou os do professor Nietzsche, fazem parte de sua obra. Isso sem dúvida amplia consideravelmente, neste caso, o espectro da obra e abre inúmeras portas para novas pesquisas. As *Vorlesungen* sobre Platão, tal como pretendo demonstrar, são um exemplo privilegiado da impossibilidade de se fazer uma separação rígida entre os escritos filológicos e os filosóficos. Em especial, porque elas estão ligadas à publicação de *O Nascimento da tragédia* e das polêmicas geradas pelo livro. Nelas, pode-se perceber com clareza que Nietzsche, sem abandonar as suas críticas à filologia acadêmica de sua época, procura mostrar que conhece o seu ofício, ou melhor, que não foi por acaso que, mesmo sem ter terminado seu doutorado, foi indicado por seu mestre Ritschl para a vaga que se abria na Basiléia.

Como na tradição professoral européia, Nietzsche escrevia todas as suas aulas e as organizava de acordo com os métodos acadêmicos em vigor, isto é, por exemplo, após apresentar o objetivo das preleções, passa imediatamente ao exame da literatura recente sobre o tema. Este tipo de organização era o padrão utilizado na universidade alemã, na qual Nietzsche se formou. O exame dos intérpretes e comentadores não significa um desvio em relação à importância necessária dos textos-fonte, mas, ao contrário, significa reconhecer que os textos da tradição já chegaram até nós com muitos comentários, com muitos adendos, com muitos problemas de edição, cujo esclarecimento se constitui em passo decisivo e fundamental para o trabalho de interpretação. Não por acaso, o elevado desenvolvimento “espiritual” da Alemanha – em oposição ao seu atraso econômico, segundo o conhecido e certo diagnóstico de Marx – transparecia também, na passagem do século

---

2 Acerca da produção intelectual de Nietzsche em Pforta, remeto aos trabalhos de Brobjer (2004; 2008).

XVIII para o século XIX, numa verdadeira obsessão por “edições críticas” dos autores da Antiguidade clássica. Ora, todo e qualquer estudante de filologia conhecia esses problemas e sabia que eles estavam presentes diretamente nas grandes interpretações da época, a começar, no caso de Platão, pela de Schleiermacher. Mas que também remetiam à problemática das interpretações clássicas, seja a de Aristóteles na *Metafísica*, por exemplo, largamente utilizada por Nietzsche nas preleções sobre Platão, seja a de Diógenes de Laércio (objeto de um dos mais renomados trabalhos filológicos de Nietzsche) na sua *Vida e doutrinas dos filósofos*. Assim, essas aulas, prestam, no mínimo, uma grande contribuição ao reiterado trabalho de interpretação que o pensamento de Nietzsche ainda exige de nós, hoje: a de problematizar e, no limite, a destruir a “mística” de que os pensamentos de Nietzsche são muito mais o produto de uma nem sempre benfazeja intuição ou mesmo de uma pura associação arbitrária de idéias, que excluía o exame rigoroso, por exemplo, dos textos da tradição filosófica.

Isso não significa, evidentemente, que a leitura das preleções seja fácil ou de pouca complexidade. Não podemos esquecer que nunca saberemos com absoluta certeza se texto que chegou até nós das preleções sobre Platão corresponde à integralidade da exposição de Nietzsche, pois em diversos momentos, parece tratar-se mais de notas de trabalho do que uma exposição completa e sem lacunas. Mas, eles evidenciam uma sobriedade e um cuidado, que estabelece com a escrita aforismática dos livros do chamado segundo período, pelo menos um ponto de ligação: a idéia de “concentração”. Explico melhor: costuma-se, de maneira equivocada, confundir aforismo e fragmento. O aforismo não é, de forma alguma, o fragmento de um pensamento, mas, ao contrário, ele é a forma que concentra, muitas vezes numa única frase, um

pensamento. Pensamento concentrado, portanto, mas jamais fragmentado. Ora, como expor em algumas horas por semana um diálogo platônico? Que pensamento está concentrado, por exemplo, nas aproximadamente cinco páginas que constituem o comentário sobre o *Banquete*?

Entretanto, se me referi acima à publicação do *Nascimento da tragédia* como uma espécie de marco, é porque as primeiras preleções sobre Platão ocorrem no semestre de inverno de 1871-1872, ou seja, concomitantes à redação final e publicação daquele livro. Entretanto, Nietzsche volta a fazer de Platão o assunto e o tema de suas preleções no semestre de inverno de 1873-1874 e no semestre de verão de 1876. A cronologia é, neste caso, bastante elucidativa, na medida em que essas preleções acompanham, por sua vez, o processo que vai de uma compreensão da tragédia grega a partir daquilo que o “Prefácio” à edição de 1886 ao mesmo *Nascimento da tragédia* chamou de “metafísica de artista”, até as primeiras formulações da filosofia do “espírito livre”, iniciada com *Humano, demasiado humano*. Como separar então a atividade docente de Nietzsche da formulação de sua própria filosofia? Mais ainda: qual o alcance dessas *Vorlesungen* tendo em vista o papel que Platão representa na filosofia de Nietzsche?

Segundo os estudos de Thomas Brobjer, poderíamos afirmar que os primeiros filósofos pelos quais Nietzsche se interessou foram, em ordem cronológica, Emerson, Platão e Schopenhauer (Brobjer, 2004, p. 242). No que se refere especificamente a Platão, o interesse de Nietzsche inicia no último ano de seus estudos em Pforta, em 1863/1864, por meio da leitura da obra de Platão, editada em grego por Karl Friedrich Hermann (1804-1855), que era então professor de filosofia em Marburg. Esta edição, em seis volumes, que apareceram entre 1851 e 1853, ainda se encontra no acervo

do que constitui hoje a Biblioteca Particular de Nietzsche, depositada nos Arquivos Goethe-Schiller, em Weimar<sup>3</sup>. Brobjer assinala ainda que em agosto de 1864 Nietzsche escreveu um texto intitulado “*Über das Verhältnis der Rede des Alcebiades zu den übrigen Reden des platonischen Symposions*” (“Sobre a relação do discurso de Alcebiades com os outros discursos do Banquete platônico”) e que seu interesse por Platão foi, em grande parte, fomentado pela admiração que nutria por Karl Steinhart (1801-1872), o professor de grego em Pforta. Neste diapasão, Curt Paul Janz assinala que Pforta aprofundou e solidificou em Nietzsche o verdadeiro motivo pelo qual ele escolheu estudar Filologia: “seu amor pela Antiguidade” (Janz, vol. 1, 1981, pp.106-107). Por outro lado, o interesse pelo *Banquete* foi assinalado pelo próprio Nietzsche. Em uma de suas inúmeras anotações autobiográficas, datada de 1864, ou seja, concomitante ao estudo sobre este diálogo acima referido, ele afirma que o *Banquete* era o seu preferido, dentre todos os diálogos de Platão (PE, p. 60).

Alguns anos depois, diversas passagens da correspondência de Nietzsche também atestam a importância que Platão passa a desempenhar para ele. Retiro das inúmeras referências, as que aparecem em duas cartas ao amigo e colega de estudos Paul Deussen. Na primeira, escrita de Leipzig em 01 de agosto de 1867, Nietzsche escreve exatamente ao final da carta: “Meus cumprimentos aos conhecidos e usufrua do teu Platão como um homem para quem a antiguidade, apesar da filologia, ainda não perdeu o gosto” (KSB, 2, p. 222). Na segunda, escrita de Naumburg, em 22 de junho de

3 A edição de Hermann é solicitada por Nietzsche a Hermann Kletschke, da Biblioteca de Pforta, em formulário encaminhado no dia 26 de setembro de 1863 (KSB, 1, p. 258). Em outro formulário dirigido ao mesmo Kletschke, em meados de junho de 1864, Nietzsche solicita o primeiro volume das obras de Platão na edição da já famosa “Biblioteca Taubneriana” (KSB, 1, p. 284). Benedictus Gottfried Teubner (1784-1856) começa a publicar na sua editora, a partir de 1849, a mais completa coleção moderna de textos da literatura greco-romana, incluindo alguns textos medievais. Nos nossos dias, a “Biblioteca Taubneriana” é publicada pela editora Walter de Gruyter, de Berlim, a mesma que edita a edição crítica de Nietzsche organizada inicialmente por Colli e Montinari.

1868, Nietzsche reitera o “conselho” de que nos seus estudos sobre Platão, Deussen “perdoe os filólogos” postos inteiramente a serviço da “dama ciência”, pois estes não acolhem como deveriam “o mais perfumado florescer e o maior prazer para o espírito e o ânimo” que ainda pode decorrer do estudo dos antigos (KSB, 2, pp. 290-291). Em ambas as passagens podem notar claramente todas as tensões de Nietzsche em relação à filologia, as quais antecipam as escolhas teórico-metodológicas, reafirmadas no *Nascimento da tragédia*, gerando as polêmicas que conhecemos.

Mas, ainda de acordo com uma tradição já estabelecida acerca do papel de Platão para a formação – *Bildung* - dos jovens, Nietzsche não deixa de apresentá-lo aos seus alunos do *Pädagogium*, ou seja, das classes de preparação à universidade, para quem ele, contratualmente, deveria também dar aulas, logo no primeiro ano de suas atividades. Em uma carta a Erwin Rodhe, escrita da Basileia em 29 de maio de 1869, ele se pronuncia assim a esse respeito: “Leio Platão no *Pädagogium* para uma classe razoável e conduzo, com mão delicada, os felizes garotos, na direção das questões filosóficas: ou seja, apenas abro-lhes o apetite” (KSB, 3, p. 13)<sup>4</sup>. Esta experiência de leitura de Platão no *Pädagogium*, ou seja, já na condição de professor de filologia, pode ter-lhe dado a confiança necessária para apresentar o programa de sua primeira *Vorlesung* sobre Platão na universidade. A esse respeito, ele escreve a Paul Deussen, também da Basileia, em julho de 1869. O contexto da carta é uma espécie de resumo dos trabalhos de Deussen, incluindo trabalhos sobre Platão, que ele havia enviado em carta a Nietzsche: “Mas, tenha paciência! Quando eu proferir minhas primeiras preleções sobre Platão – e isso acontece em um dos próximos semestres – então devo considerá-las [as questões sobre Platão] de maneira

4 Ele conta a mesma coisa a Deussen, em carta enviada da Basileia em 19 de dezembro de 1869 (KSB, 3, p. 82).

mais séria” (KSB, 3, p. 21)<sup>5</sup>. Na longa carta a seu protetor e decano na universidade, Wilhelm Vischer, escrita provavelmente em janeiro de 1871, em que expõe suas pretensões de ocupar a cátedra de Filosofia, no lugar de Gustav Teichmüller, ele lembrará desses cursos sobre as “questões platônicas”, para justificar, com isso, o fato de que “enquanto estudava filologia, jamais se cansou de manter-se próximo à filosofia” e, desse modo, sempre se encontrou “do lado das questões filosóficas” (KSB, 3, p. 176).

As *Vorlesungen* foram anunciadas por Nietzsche com bastante entusiasmo<sup>6</sup>. O material disponível hoje, transcrito diretamente das anotações, foi publicado com o título de *Einleitung in das Studium der platonischen Dialogue*, na edição Colli-Montinari, em 1995 (KGW, Abt. II, Band 4, S. 5-188). A edição crítica, como sempre, recupera o texto na sua integralidade e, por isso, ele é bem maior do que as versões anteriormente publicadas, pois as apresenta na íntegra, incluindo, por exemplo, toda a primeira parte do curso, destinada ao exame da “literatura recente” sobre Platão, considerada pelos primeiros editores e organizadores das obras de Nietzsche como dispensável na sua totalidade. A tradução francesa, por exemplo, cuja 1ª edição é de 1991, toma por base o texto publicado pela Edição Kröner, em 1913, que apresenta da primeira parte apenas uma espécie de resumo.

---

5 A correspondência de Nietzsche com Deussen acerca de Platão é muito interessante porque envolvida, diretamente, do ponto de vista de Nietzsche, com sua distância crítica em relação à filologia. Em carta ao amigo escrita de Leipzig na segunda metade de outubro de 1868, Nietzsche escreve: “(...) mas tua interpretação mitológica da filologia como filha (dissestes filha!) da filosofia que, como tal, deveria evitar qualquer controle e jurisdição, não contém, de fato, nenhum fundamento, mesmo uma leve indicação. Se devo falar mitologicamente, então considero a filologia como uma deformidade da deusa filosofia, criada por um idiota ou cretino. Pena que Platão não tenha imaginado o mesmo mito: pois aí, acreditarias nele – e com razão.” (KSB, 2, p.329).

6 Cf. cartas a Gustav Krug, da Basileia, em 13 de novembro de 1871 (KSB, 3, p. 238); a Carl Von Gersdorff, da Basileia, em 18 de novembro de 1871 (KSB, 3, p. 244) e a Erwin Rohde, da Basileia, em 23 de novembro de 1871 (KSB, 3, p. 248).

Desde a “Introdução”, Nietzsche deixa claro quais são os seus propósitos: trata-se de “uma introdução aos diálogos”, mas que exige, antes de tudo, “as pressuposições, a época, os personagens e depois, a *estruturação* dos diálogos”. É necessário tanto confrontar-se com as imagens de Platão construídas pela tradição antiga e recente, com as chamadas “questões platônicas”, quanto com a relação entre vida e obra, que a partir da referência às fontes antigas a este respeito, resulte numa espécie de retrato da “personalidade de Platão”. “Toda filosofia”, escreverá Nietzsche, desde o título do aforismo 271 de *Opiniões e sentenças diversas*, “é filosofia de uma idade da vida” (KSA, 2, p. 494; HDH, II, p. 119).

A perspectiva de Nietzsche é bastante interessante e atual, se pensarmos nos estudos de recepção feitos hoje, que partem da idéia de que um texto é formado também pelas sucessivas camadas de significação que se depositaram nele, a partir das mais diferentes interpretações. Assim, o texto de Platão deve ser lido como indissociável das suas diversas interpretações. Estas se acoplam de tal modo ao “original”, que não podemos mais lê-lo sem a mediação delas. E Nietzsche, na sua revisão da literatura, procura mostrar aos seus alunos quais os dispositivos hermenêuticos que tornaram possível a construção desta ou daquela imagem de Platão<sup>7</sup>. Vou tomar aqui o exemplo que considero mais significativo para entendermos a posição de Nietzsche: sua polêmica com a interpretação

---

7 Nietzsche cita diversos autores e estudos, tais como: Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), filósofo e historiador, professor de História da Filosofia em Jena e Marburg; August Boeck (1785-1867), filósofo e historiador, autor de *Untersuchungen über das kosmische System des Platon*, Berlim, 1852; Ludwig Friedrich Heindorf (1774-1826), Professor de filosofia em Breslau e Halle, publicou em Berlim *Platonis dialogi selecti* (1802-1810); Georg Anton Friedrich Ast (1776-1826), Filólogo e filósofo. Professor de Filosofia em Landshut e Munique, autor de *Platons Leben und Schriften* (1816), organizador de uma edição comentada das obras de Platão em 11 volumes (1819-1932) e de um *Lexicon Platonium* (1835-1838), em 3 volumes; Joseph Socher, autor de *Über Platons Schriften* (1820) e o já referido Karl Friedrich Hermann (1804-1855), Professor de filosofia em Marburg, autor de *Platonic Dialogues* (1851-1858), em 6 volumes.

de Schleiermacher e, com isso, sua posição a respeito das relações entre oral e escrito, a partir da interpretação da famosa crítica platônica à escrita na não menos famosa passagem do *Fedro*. É claro que o pano de fundo é a “Introdução ao estudos dos diálogos platônicos”, de Schleiermacher, retomados por Nietzsche em sua confrontação crítica.

Mesmo que não seja explicitamente citada, é à famosa passagem do “Fedro” que Nietzsche faz alusão desde o início das “Preleções”. A respeito da fama de Platão como “escritor”, ele escreve:

Como *escritor*, Platão é o prosador mais talentoso: altamente versátil, dominando todas as nuances, o perfeito erudito da época mais erudita. Na estruturação dos diálogos, mostra um grande talento dramático. Mas, devemos sempre enfatizar, que o escritor Platão é apenas um simulacro do autêntico *mestre* Platão, uma *anamnesis* [rememoração] dos discursos no jardim da Academia. Também para isso devemos utilizar seus escritos, para restaurar o espírito daquele círculo filosófico. Para uma época literária como a nossa, é muito difícil preservar este caráter de lembrança dos diálogos platônicos. Não se trata, de modo algum, de um mundo meramente literário como o nosso (como nos modernos diálogos). Devemos tentar traduzir o Platão escritor para o homem Platão, pois se entre os modernos é usual que a obra (os escritos) tenha mais valor do que o trato com seu autor e assim os escritos conservam sua quintessência, no mundo inteiramente público e apenas secundariamente literário dos Helenos é diferente.

Sobre a questão da “literatura”, nas Preleções sobre a “História da Literatura Grega” (Semestre de Inverno 1874-1875; Semestre de Verão 1875) encontramos não apenas esclarecimentos mais precisos acerca dessa questão, como também é ela mesma que abre o curso:

A palavra “literatura” é duvidosa e contém um preconceito. Assim como o velho erro da gramática foi ter partido das letras do alfabeto e não das pessoas, o velho erro da história da literatura foi o ter pensado, inicialmente, no *patrimônio escrito* (*Schriftenthum*) de um povo e não no *patrimônio linguístico* (*Sprachthum*), isto é, partiu de uma época, na qual a obra de arte da linguagem (*sprachliche Kunstwerk*) é fruída apenas pelo *leitor*. Mas, dever-se-ia então, de todo modo, manter afastado da parte mais valiosa da literatura grega o pensamento no ler e no escrever; não que o escrito tivesse faltado – mas, ele serve apenas para ser falado pelo artista, o qual primeiro se apresentou diante do público cantando ou declamando. A diferença é extraordinária, como se algo, por exemplo, um drama, fosse dirigido para um leitor ou para um ouvinte ou expectador e como se os completos artistas da linguagem, como na antiga Grécia, na concepção da obra de arte, pensassem apenas no ouvinte e no expectador; assim como é totalmente diferente a recepção da obra de arte lida da ouvida. Poder-se-ia chamar de *degenerescência* (*Entartung*), quanto toda uma literatura se tornou literatura para ler: mas, nós vivemos tal degenerescência e, por isso, transportamos muitos falsos critérios e pressupostos para a história dos gregos: a partir dos quais, *infelizmente*, só produzimos obras para serem lidas.

Nietzsche observa ainda que a palavra “literatura”, de origem latina, que aparece pela primeira vez com Tácito é sinônima de “alfabeto”.

A questão das “doutrinas não-escritas” aparece logo no primeiro comentário das *Vorlesungen* sobre a literatura secundária, ou seja, no comentário acerca da obra de Tennemann, o “kantiano”, como Nietzsche faz questão de frisar:

Ele quer apresentar *sistematicamente* o pensamento de Platão. Neste sentido, considera os escritos preservados como exotéricos e propedêuticos e lamenta, por exemplo, a perda das doutrinas não-escritas - “agrafa dogmata” - (Arist., Physik, IV, 2). Platão tinha uma “dupla filosofia”, uma “pública” (*äussere*) e uma secreta (*geheim*). Os próprios escritos são apenas partes de sua autêntica filosofia.

Schleiermacher é, de fato, um ponto de viragem para Nietzsche, entre outras coisas porque “chamou atenção pela primeira vez enfaticamente, para a própria confissão de Platão acerca da escritura (Schriftstellerei), no Fedro 275<sup>a</sup>”. Nietzsche então expõe rapidamente a argumentação de Platão, para enfatizar o seguinte: há, sim, uma utilidade da escrita, qual seja, “a de lembrar o já sabido” (*den schon Wissenden wiederzuerinnern*). Mas, “para relembrar, o escrito serve como simulacro do falado. A aula é uma ocupação séria: escrever é apenas um jogo, embora nobre e prazeroso. Este jogo serve ao que já sabe, na medida em que ele reuniu para si mesmo um tesouro de meios de lembrar, numa idade em que já esquecemos das coisas e também para todo aquele que seguiu o mesmo jogo”.

Nietzsche discorda da posição de Schleiermacher, o qual parte, segundo ele, de um falso pressuposto e propõe uma inter-

pretação absolutamente contraditória em relação à famosa passagem do *Fedro*<sup>8</sup>. Esta passagem constituía a referência fundamental quando se tratava de discutir o estilo de Platão e a sua decisão pela forma do diálogo. Nietzsche, entretanto, lembra a Schleiermacher que, segundo Platão, a escrita só tem algum sentido como um meio da lembrança, como ligada a um modo de expressão da memória. A forma do diálogo é de fato a melhor porque é a mais próxima da conversação, do ensinamento oral, mas não pelos mesmos motivos apontados por Schleiermacher: não se trata, afirma Nietzsche peremptoriamente, de tomar o diálogo como o caminho mais firme que vai do não-saber ao saber, da ignorância à aquisição da verdade, mas, ao contrário, de “relembrar como aquele que sabe, adquiriu seu saber”. Assim sendo, a escrita não tem como finalidade primeira o ensino e a educação, mas ao contrário, ela é apenas um meio de rememoração “para quem já é educado e instruído”.

Nesta perspectiva, Nietzsche continua a enfatizar sua posição crítica: “A hipótese inteira [de Schl.] está em contradição ao esclarecimento de Platão no *Fedro* e é apoiada por uma falsa interpretação. Platão diz que o escrito tem significado apenas para o que já sabe, como meio de lembrança. Por isso, o escrito mais perfeito deveria imitar a forma oral do ensino: ou seja, para lembrar como aquele que sabe aprendeu o que sabe”. E complementa: “Segundo Schleiermacher, o escrito deve ser o segundo melhor meio de levar o que não sabe a saber. A totalidade teria então um objetivo comum, o de ensinar e educar. Mas, segundo Platão, o escrito não tem, de modo algum o objetivo de ensinar e educar, mas o de ser

---

8 Nietzsche tem uma posição bastante hostil em relação a Schleiermacher. Logo na nota de abertura do primeiro capítulo das *Vorlesungen*, ele demonstra toda a sua discordância em relação ao conhecido elogio não só à justeza, mas também à elegância do estilo da tradução de Platão feita por Schleiermacher. Para ele, ao contrário, o estilo de Schleiermacher, como o de Hegel, é nefasto: “nefasto tanto do ponto de vista de seu próprio estilo, como do ponto de vista mesmo da compreensão do estilo dos diálogos de Platão”.

apenas um meio de lembrar ao que já educado e ensinado. A explicação da passagem do Fedro pressupõe a existência da academia, os escritos são meios de lembrar para os integrantes da Academia”. Ao final, conclui: “A hipótese de Schleiermacher é possível apenas em uma época literária. Enquanto Tenemann reconhece em Platão o professor acadêmico com o sistema, Schleiermacher vê nele o professor literário, que tem diante de si um público ideal de leitores, o qual ele quer metodicamente educar: tal como ele se voltou aos eruditos nos ‘Discursos sobre a Religião’”.

Estas citações reúnem os três grandes equívocos, os quais, Segundo Nietzsche, Schleiermacher teria cometido: 1) não levou em consideração o Platão artista, aquele que tem necessidade de se exprimir por meio de diferentes formas; 2) não levou em consideração que Platão foi um “reformador político”, um “agitador”, que propôs uma reforma do Estado; 3) não levou em consideração a figura de Platão como “mestre”, aquele que se dirigia, em primeiro lugar, aos seus alunos. Se Schleiermacher, entretanto, toma esta posição, é porque ele parte de um anacronismo, qual seja o de pensar o papel da escrita e do ensino platônicos a partir dos pressupostos de sua própria época. Nietzsche, como vimos, chama esta época, que é ainda a dele próprio, de “literária”, por pressupor a valorização da escrita sobre a oralidade e por considerar que um autor deve visar o grande público<sup>9</sup>. Seguindo esse argumento, na perspectiva de Schleiermacher, Platão é apenas um

---

<sup>9</sup> Sobre esta questão, cf. Von REIBNITZ (1994). Bárbara von Reibnitz mostra em que medida este processo de valorização da escrita em detrimento do ensinamento oral já começa em Aristóteles. Ela lembra que a estética antiaristotélica de Nietzsche também se baseia numa avaliação bastante crítica desta hipervalorização da escrita. Basta lembrar, no caso de Aristóteles, de sua observação na *Poética*, de que os efeitos catárticos da tragédia prescindem do espetáculo, bastando a leitura das mesmas. A observação de Monique Dixsaut (1997, p. 301) também é bastante esclarecedora: “A hipertrofia moderna da escritura consagra a dissociação entre vida teórica e vida prática, escrever torna-se a única possibilidade de ação, não obstante, aberta ao próprio filósofo (ensinar não é mais uma ação e sim uma profissão)”.

“literato viajante, que tem um público ideal de leitores e que quer educá-lo com método”. Nietzsche termina sua objeção com sua habitual ironia: Schleiermacher imputa a Platão algo que ele mesmo quis fazer nos seus *Discursos sobre a religião* (1799). Assim sendo, o procedimento de Schleiermacher, que torna Platão um “clássico”, só é possível porque ele o transforma em um clássico “contemporâneo”, isto é, analisado e compreendido por meio de uma espécie de projeção de sua própria época na dos gregos. Esta posição teria propiciado o aparecimento de um verdadeiro culto a Platão, de um “entusiasmo” (*Schwermäßerei*), em especial por parte de Schelling e Solger, que passaram a escrever imitações de diálogos. (Summerell, Orrin F., 1997)<sup>10</sup>.

Nietzsche vai retomar este mesmo posicionamento crítico no aforismo 132, intitulado “Da necessidade cristã da redenção”, do primeiro livro de *Humano, demasiado humano*. Neste aforismo, ele opõe a sua perspectiva teórico-metodológica, que reúne conhecimento histórico e psicologia (já delineando alguns contornos do futuro método “genealógico”) contra a “teologia pretensamente livre” de Schleiermacher. A objeção de Nietzsche dá continuidade a sua crítica ao Historicismo, que ele havia exposto um pouco antes na *Segunda consideração extemporânea*. Sua crítica, portanto, não incide na possibilidade de que Platão possa ser lido com interesse sempre crescente no presente e muito menos que ele possa ser um interlocutor privilegiado em relação aos problemas do século XIX. A posição crítica de Nietzsche, consoante com sua crítica do Historicismo, é quanto ao modo como a hermenêutica de

---

10 Na esteira de Schleiermacher, o filólogo Joseph Socher, citado por Nietzsche no seu comentário acerca da “literatura recente” sobre Platão, assim escreve: “O ímpeto ideal que a filosofia de nossa época tomou, lembra pelas reminiscências mais diversas, em alto e bom som, a Platão” (cit. por SUMMERELL, 1997). Não é por acaso, portanto, que Schelling, em seu discurso proferido na Academia de Munique, em 20 de março de 1834, tenha homenageado tanto a Schleiermacher quanto a Socher, considerando-os como fundamentais para seu entusiasmo por Platão (*cf. Idem*).

Schleiermacher teria realizado esse procedimento equivocado de “atualização” do pensamento platônico. Projetar o presente sobre o passado significa simplesmente anular a força criativa do passado, reduzi-lo a um estágio inferior e primitivo, a ser ultrapassado. No fundo, o procedimento de Schleiermacher torna Platão um “não grego” e é apenas por meio deste procedimento não-histórico, que ele pode ser erigido em “ideal” para uma época absolutamente estranha aos gregos<sup>11</sup>.

A perspectiva de Nietzsche não é a de projetar o presente no passado, iluminando a Grécia clássica com os holofotes das conquistas da ciência do século XIX, mas justamente o contrário: é a Grécia clássica que pode iluminar nosso presente, mostrando, por exemplo, que o projeto cientificista do século XIX teve, na verdade, o seu embrião quando os filósofos gregos voltaram suas costas para o mito. Neste sentido, a objeção levantada nas *Vorlesungen* ressoa no aforismo 261 ainda na primeira parte de *Humano, demasiado humano*. Neste aforismo, intitulado de “os tiranos do espírito”, o projeto político de Platão de tornar o filósofo rei e legislador na Cidade, é considerado uma espécie de ponto culminante do processo crescente de tiranização do espírito impulsionado pela filosofia (KSA, 2, p. 215; HDH, I, p. 178). Ora, esse processo de tiranização pode ser considerado, do ponto de vista de Nietzsche, como o processo mesmo que um procedimento hermenêutico como o de Schleiermacher pode operar: uma “tiranização do espírito”, em nome de uma “teologia pretensamente livre”, que constitui Platão como clássico e como modelo a ser imitado. É também contra essa tiranização, que o “espírito livre”, forjado passo a passo nos livros do chamado segundo período, se opõe.

---

11 A esse respeito, ver o aforismo 114 de *Humano, demasiado humano* I, intitulado “O elemento não grego do cristianismo” (KSA, 2, p. 117; HDH, 1, p. 94).

A ligação entre as *Vorlesungen* sobre Platão e alguns aforismos dos dois livros de *Humano, demasiado humano*, pretende mostrar o quanto é difícil manter uma divisão estanque entre escritos “filológicos” e “filosóficos”. Por outro lado, eles permitem que se escutem os ecos e as ressonâncias que as *Vorlesungen* encontram nos escritos publicados imediatamente depois da última das preleções sobre Platão, no semestre de verão de 1876. No limite, quero dizer que essa divisão não existe e pretendo demonstrar esta tese no decorrer da pesquisa e da análise dos outros temas por mim escolhidos.

Gostaria de finalizar esta justificativa retomando o aforismo 408 de *Opiniões e sentenças diversas*, aliás, o último desta primeira parte do segundo livro de *Humano, demasiado humano*. Neste aforismo, que se chama “Descida ao Hades”, numa clara alusão à famosa passagem da *Odisséia*, Nietzsche enumera os oito pensadores, formando quatro pares,

que não se furtaram a ele [Nietzsche], o sacrificante”: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platão e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. “Com esses – continua Nietzsche – devo discutir quando tiver longamente caminhado a sós, a partir deles quero ter razão ou não, a eles desejarei escutar, quando derem ou negarem razão uns aos outros. O que quer que eu diga, decida, cogite, para mim e para os outros: nesses oito fixarei o olhar, e verei seus olhos em mim fixados (KSA, 2, pp. 533-534; HDH, 2, p. 157).

A continuidade deste aforismo nos mostra com clareza, de que modo Nietzsche pensa as relações entre presente e passado, entre vivos e mortos: “Que os vivos me perdoem se às vezes me

parecem sombras, tão pálidos e aborrecidos, tão inquietos e oh! tão ávidos de vida: enquanto os mortos me aparecem tão vivos, como se agora, depois da morte, não pudessem jamais se cansar de viver. Mas o que conta é a *eterna vivacidade*: que importa a ‘vida eterna’ ou mesmo a vida!”. Podemos reconhecer aqui, claramente, a posição crítica em relação ao pressuposto hermenêutico de Schleiermacher, à custa de uma “inversão” total do significado e das conseqüências da descida de Odisseu ao “mundo de baixo”. Se Odisseu encontra mortos-vivos, num “mundo” que desconhece a memória dos feitos heróicos, Nietzsche ao contrário, encontra a *eterna vivacidade* de alguns pensadores, incluindo Platão. Eis então aqui uma pista certa para que entendamos o que pode significar para Nietzsche a “atualidade” de Platão. E é essa mesma “eterna vivacidade” que exige a “inversão do platonismo”. Nesta perspectiva, as preleções sobre Platão constituem uma etapa necessária e fundamental desta descida ao Hades.

# CAI A CORTINA, MISTURAM-SE OS PAPÉIS: DESENCONTOS E REENCONTROS ENTRE SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Ruy de Carvalho \*  
Gustavo Costa \*\*

*Fechai a cortina, a farsa acabou!  
Vou procurar um grande talvez.*

Rabelais

O que vale um encontro? E um desencontro, o que vale? O que vale um encontro com o pano levantado, os atores em cena? E um desencontro no palco, conforme o papel e o roteiro, o que vale? A cortina, sabiam-no Nietzsche e Schopenhauer, sempre cai! E quando ela desce, o que valem os encontros e os desencontros? O que valem estes, sim, quando se misturam, tocam-se e trocam-se, repelem-se, entrelaçam-se os papéis? Máscaras, papéis, personagens e todos os jogos de cena quando cai a cortina, o que valem? Quando aqueles permanecem, desvanecem, fraquejam, arquejam, vibram e vivem, o que valem, então, os encontros e desencontros?

Se a filosofia é uma “bênção”, então, a acreditarmos em Platão, ela teria vindo a nós através da loucura: “Nossas maiores bênçãos vêm a nós através da loucura” (*Fedro, 244a*). Tratar-se-ia, neste caso, de identificar sua mãe louca: a loucura profética (Apolo), a ritual (Dioniso), a poética (as Musas) ou a erótica (Afrodite e Eros)? Se, como se diz, “por trás de todo grande homem existe sempre uma grande mulher”, então, não à Xantipa devemos o sur-

---

\* Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Professor da UECE.

\*\* Doutorando em Filosofia pela UERJ.

gimento do primeiro marido-filósofo, mas à Aspásia, fundadora de uma “escola para moças” em Atenas e que, segundo Platão (*Menéxeno*, 235a), teria “ensinado” retórica a Sócrates<sup>1</sup>. Uma mãe louca e um filho que sempre falou mal da escola de sua mãe: estranho começo! Seja como for, filha da loucura ou da retórica, trata-se aqui de tentar pensar um encontro possível entre dois senhores, velhos senhores que julgavam ter a filosofia menos uma preocupação em *informar* do que em *formar*, que ela é menos o ensino de *teoria* e uma *pedagogia* do que uma *psicagogia*, menos malabarismo teórico que memória e treino. A filosofia, para eles, parece ser fundamentalmente uma *disposição*, ou seja, é preciso poder dis-por, a qualquer momento, dela; estar preparado, a qualquer instante e lugar, para o momento crítico, aquele em que se pede ao filósofo, privada ou publicamente, que ele, desculpem a expressão, “dê uma filosofia”! Em uma palavra: o *kairós* filosófico. Iniciar-se na filosofia, para ambos, exige mais uma disposição para uma transformação da “alma”, ou criação de si, do que a habilidade para a manipulação de *malabaris* conceituais.

## O CAMINHO MAIS DIRETO: A VIA DO DESENCONTRO

Os desencontros entre Nietzsche e Schopenhauer são bem conhecidos e, por assim dizer, perpassam toda a obra do primeiro. A julgar pelo que acontece nos bastidores ou no subterrâneo, nos póstumos, Nietzsche, desde meados da década de sessenta (1865-6), sob o efeito da leitura de Haym e de Lange, parece ter bastante consciência daquilo que pode e do que vale a filosofia de Schopenhauer. Tomemos, deste período, apenas dois pequenos textos em que Nietzsche toma posição acerca da filosofia de “seu” educador: o primeiro, *Zu Schopenhauer*, escrito entre

---

1 Cf. NAVIA, Luis E. *Diógenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009.

o outono de 1867 e a primavera de 1868, espanta profundamente aquele que, numa pegada um tanto estruturalista, costuma frequentar e aceitar como legítimas tão somente as posições presentes nas obras publicadas pelo autor, pois, se comparamos este pequeno texto com *O Nascimento da tragédia* (1872), no mínimo temos que atenuar e resignificar o suposto schopenhauerianismo de Nietzsche, ao menos se levamos a sério o que é dito em *Zu Schopenhauer*: “A coisa em si schopenhaueriana seria, assim, ao mesmo tempo *principium individuationis* e fundamento da necessidade [*Necessitation*]: em outras palavras, o mundo existente. Schopenhauer quis encontrar o X de uma equação: e resulta de seu cálculo que ele é = X, isto é, que ele não o encontrou.” (KGW, I/4, p. 427) Um outro texto, *Fragmente einer Kritik der Schopenhauerischen Philosophie*, igualmente de 1867, é emblemático daquilo que chamamos aqui de desencontro, uma vez que nele se pode ler: “Também o conjunto da vida pulsional (*Triebleben*), resumidamente, o que Schopenhauer chama ‘vontade’, é reconhecido por nós, de acordo com o mais preciso autoexame, apenas como representação: e nós precisamos realmente dizer que a ‘vontade’ [mesma] nada mais é que a forma [mais universal] do fenômeno, de algo que para nós é, de resto, completamente indecifrável” (KGW, III, 5, p. 1083). Para um schopenhaueriano, isto soa como uma precoce despedida, antes mesmo do parto, agora a fórceps, por meio do qual vem ao mundo *O nascimento da tragédia*. A seguir desde o início a “via póstuma”, assim, parece que a *Tragédia nasce* quando *O mundo* (como vontade e como representação) declina.

Alcançando de um salto a outra margem, chegamos à maturidade de Nietzsche. Tomemos três passagens: começamos com o §7 da terceira dissertação da *Genealogia da moral*:

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso a “existência”, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pe-reat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu] (GM-III§7, 1998: 97).

E o que dizer da acusação da filosofia de Schopenhauer como uma falsificação de moeda (*Falschmünzerei*) psicológica, atrás apenas do cristianismo, como lemos no §21, das *Incursoões de um extemporâneo*, de *Crepúsculo dos ídolos* (CI-IX§21, 2006: 75-6)? Em uma palavra, tomando agora *Ecce homo*: “Schopenhauer enganou-se em tudo” (EH, IV§1, 2004: 61-2). Na maturidade, no entanto, o desencontro parece se dar tanto na parte publicada quanto na não publicada da obra, a julgar pelo fragmento póstumo 9 [169], de outono de 1887, em que se lê:

O básico mal-entendido de Schopenhauer quanto à vontade (como se ambição, instinto, pulsão fossem o *essencial* na vontade) é típico: desvalorização da vontade até a atrofia. Igualmente ódio contra a vontade; tentativa de ver algo mais elevado, sim O mais elevado, o valioso no não-mais-querer, no “ser sujeito sem meta e nem propósito” (“no sujeito puramente sem vontade”). Grande sintoma do *cansaço* ou da *fraqueza* da vontade: pois esta é totalmente aquilo que, a rigor, trata a ambição como soberana, apontando seu caminho e sua medida... (*Fragmentos finais*, 2002: 96).

Parece, portanto, fora de questão o desencontro entre os dois filósofos. Que na juventude Nietzsche tenha, após constatar a impossibilidade de articular, sem contradição, a teoria do conhecimento e a metafísica da natureza de Schopenhauer, ainda acreditado na importância da metafísica enquanto “ficção conceitual para fins edificantes” (LOPES, 2008: 75ss.), isto será superado quando metafísica refletir, em última instância, a defesa de uma “significação ética/moral do mundo”.

Ora, sabemos pelos manuscritos póstumos que, desde 1813, o cerne ou o núcleo do assunto da filosofia, para Schopenhauer, é a questão em torno da significação moral do mundo e, claro, a dificuldade de seu acesso, mediante a problemática noção de *consciência melhor* (*besseres Bewußtsein*). Se a noção de *consciência melhor* desaparecerá da filosofia de Schopenhauer, aquilo para o que ela foi pensada permanecerá: a busca *metafísica* de uma *significação* velada por toda representação. Assim, não haveria mesmo acordo com Schopenhauer, este que afirma, um tanto categoricamente, *comme d’habitude*: “Porém, justamente aquela ideia, que o mundo tem somente uma significação física e não moral (*daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe*), constitui o erro mais funesto (*der heilloseste Irrtum*), nascida da máxima perversidade do espírito (*entsprungen aus der größten Perversität des Geistes*)”.<sup>2</sup>

Eis, assim, claramente, embora de forma um tanto apresada, o cerne da discordância: a *significação moral do mundo*. Que diz Nietzsche acerca disso? São inúmeras as passagens, nos textos de maturidade, em que Nietzsche apresenta sua posição. Visitarei somente três delas. Em um fragmento de 1885-6, Nietzsche afirma: “Ceticismo quanto à moral é decisivo. A decadência da visão *moral* de mundo que não tem mais *sanção* após ela ter tentado refugiar-se

2 Cf., *SW*, V, *Parerga*, II, cap. 5, §69, p. 122.

em uma transcendentalidade: acaba no niilismo do ‘nada tem sentido’ (...): traço budista, ânsia do nada” (KSA XII, 2[127], 1885-6, p. 125-7). Isto irá implicar e significar: “Niilismo como sequela da interpretação moralista do mundo” (KSA XII, 7[43], 1886-7, p. 309). No *Crepúsculo dos ídolos*, obra que, segundo Giacóia, constitui-se como “o anúncio mais efetivo da transformação desconcertante que aconteceu no final da vida lúcida de Nietzsche, a total revisão do estatuto da obra *O Anticristo*”<sup>3</sup>, Nietzsche irá associar a defesa de uma *ordem moral do mundo* a uma *metafísica do carrasco*, aquela que empesta “a inocência do vir-a-ser com “culpa” e “castigo”.” (CI, *Os quatro grandes erros* §7, 2006: 45-6). Em *O Anticristo*, a filosofia pós-kantiana do “Seminário de Tübingen” é traduzida como uma *teologia insidiosa*, pois nesta estaria pavimentada a via para “os dois erros mais malignos que existem”: as noções de “*mundo verdadeiro*” e “*o conceito da moral como essência do mundo*”. Teologia e/ou metafísica, diga-se de passagem, não apenas posterior a Kant, pois este foi, juntamente com Lutero e Leibniz, “um freio a mais na retidão alemã, já não muito firme por si” (AC§10, 2007: 16). Poderíamos continuar nesta toada por longo tempo, mas imaginemos, por um breve instante, que o pano finalmente desce e que, na coxia, inicia-se uma miscelânea de hipóteses e descrenças.

Em todo caso, tratando-se de Schopenhauer, há pelo menos duas possíveis formas de atenuação da tese acerca da significação moral do mundo. A primeira poderia ser formulada, resumidamente, como segue: se a base da moralidade é a compaixão; se esta é vinculada ao sofrimento e se as plantas e pedras não sofrem; então, como pensar uma significação moral de toda a natureza? Segundo,

---

3 Giacóia vê em *O Anticristo* uma “implosão da tese filosófica da “ordenação moral do mundo, com a qual,..., Nietzsche rompe em todos os fronts, principalmente naquele ocupado pela metafísica de Schopenhauer”. Cf. Giacóia, Teses sobre a ordenação ética do mundo e sua transvalorização, *In.: Ethic@*, Florianópolis, v.11, n.2, p. 143, julho de 2012.

se levamos em consideração as anotações schopenhauerianas do período de Göttingen (“Contra Kant”, 1816<sup>4</sup>), então temos que tentar compreender, a partir das severas críticas à noção kantiana de coisa em si, “o lado fraco da teoria de Kant” (HN, II, p. 265<sup>5</sup>), a gênese do *pensamento único* em função de uma outra noção que não a de coisa em si e, assim, a tendência à moralização da natureza parece ir se construindo aos poucos por um caminho que deixa atrás de si possibilidades que o intérprete não ortodoxo poderia seguir e terminar por chegar a um ponto um tanto distante do defendido por Schopenhauer.

## O CAMINHO MAIS TORTO: O DESVIO DO ENCONTRO

Leandro Chevitarese tem, talvez não reconhecidamente, um relevante mérito: perguntar pelas condições da acomodação entre a metafísica dos costumes (da vontade) schopenhaueriana e os *Aforismos para a sabedoria de vida*. Em sua tese intitulada: *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?*, Chevitarese pergunta se e como a Ética de Schopenhauer articula-se com sua *eudemonologia empírica*; e defende que esta última seria mais bem compreendida como uma *moral do como se e*, assim, compreendendo a noção de *sabedoria de vida* como uma espécie, *a la* Thomaz Brum<sup>6</sup>, de *sabedoria teatral*. Sem tecer maiores comentários acerca da posição de Chevitarese, gostaríamos de mapear as condições do debate que sua tese, por nossas terras, inaugura. Trata-se, em uma palavra, do estatuto filosófico dos *Aforismos* de Schopenhauer. A esse respeito, parece-me, existem no Brasil pelo menos duas posições: uma que, compreendendo os *Aforismos* a partir de um deslocamento de

4 Cf. Mathias Koßler. “Das Leben ist nur ein Spiegel” – Schopenhauers kritischer Lebensbegriff, In: Ethic@ - Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012.

5 *Idem*.

6 Cf. BRUM, T. *O pessimismo e suas vontades*. pp. 50-1.

perspectiva em relação a *O mundo*, acomoda os pontos de vista ético e empírico e, assim, se nos resta uma liberdade, ela se exerce em uma espécie de *teatro da vontade* em que, de certa forma e dentro de certos limites, *somos inteiramente livres para ser o que somos*, mesmo que permaneça em aberto a pergunta pela forma, individualmente, *mais adequada de ser si mesmo* (p. 136). Assim, haveria certa tensão, talvez insolúvel, entre o *pessimismo ético* schopenhaueriano e a *moral do como se* que, em última análise propõe uma abertura, uma possibilidade de jogo em que as cartas e os jogadores são dados, mas a habilidade destes pode influenciar no andamento do jogo, mesmo que este sempre termine. A segunda posição, compreende que o ponto de vista empírico deve, em última análise, ser submetido ao metafísico e, assim, ou a acomodação entre os planos é impossível – fatalismo e liberdade – ou manifestam apenas uma contradição ou paradoxo a mais na filosofia de Schopenhauer.

Pensamos que tais posições compartilham um pressuposto importante: os pontos de vista metafísico e empírico são isso mesmo, perspectivas de uma mesma coisa, a ética. Isto é mais visível, claro, quando se discute a significação da noção de liberdade. Aqui, o problema quase sempre aparece em como articular as significações, os pontos de vista; como transitar de um a outro, como fazer com que a sabedoria prática acomode-se, sem deixar resto, à metafísica: ao pensamento único! Nada mais natural, uma vez que é o próprio Schopenhauer que, explicitamente, fala de acomodação (*Akkommodation*), ponto de vista superior ético-metafísico (*böheren metaphysisch-ethischen Standpunkte*), ponto de vista comum e empírico (*gewöhnlichen empirischen Standpunkte*), etc.

Levantamos aqui a hipótese de que os *Aforismos*, talvez contra Schopenhauer, são mais bem compreendidos sem a referência à ética; que seu estatuto não é propriamente teórico-prático, mas *per-*

*formático*. A pergunta que talvez se deva fazer é: quem fala nos *Aforismos*? Quem tem a palavra neles? Mais do que acomodação, que de resto é, reconhecidamente, impossível para Schopenhauer, uma vez que os *Aforismos* conservam o erro de seu nascimento, mais do que acomodação ao *corpus* da obra, como dissemos, a questão é de estilo, de linguagem, talvez, de retórica. A noção central para compreender a obra, parece-nos, não é a *liberdade*, mas a *simulação* (p. 217). Aqui, o problema é o do *tornar-se o que se é*, sendo este “é”, diferentemente de Nietzsche, dado (caráter inteligível e empírico); assim como o “tornar-se”, deve ser pensado no registro da intencionalidade (caráter adquirido). Se, em Nietzsche, talvez fosse mesmo mais correto falar-se em “ser-se aquilo em que se torna”, uma vez que o ser não está nem pode vir a estar dado, bem como não há intencionalidade neste tornar-se; no caso de Schopenhauer, sim, falar de uma aproximação entre o que nos tornamos e aquilo que somos, talvez somente faça sentido por meio de uma espécie de auto-apresentação mimética, em que o filósofo, de alguma forma, deve confessar-se. Assim como “seu avô”, Rousseau, talvez os *Aforismos* sejam uma estranha confissão. Se a sabedoria prática não pode ser prescritiva, se ela não constitui uma moral das virtudes, se o pessimismo e o determinismo, rigorosamente, detêm a última e verdadeira palavra para Schopenhauer, então qual o sentido de uma eudemonologia? Se a vida humana não pode corresponder a uma existência feliz, conforme dito explicitamente pelo autor (p. 1), então: ou os *Aforismos* são uma obra sádica; ou teoricamente absurda e paradoxal; ou ela deve ser compreendida em um outro registro que não o teórico-prático.

Talvez, no fundo, seja como pretende Gustavo Costa: trata-se, aqui, de se construir um si para o eu, uma vez que este, para Schopenhauer, está dado; diferentemente de Nietzsche, em que

tratar-se-ia, talvez, de construir um eu para o si. Isto parece ir bem ao encontro de um texto póstumo, igualmente polêmico: *A arte de conhecer a si mesmo*. Com o título de *Eis beuatón*, de inspiração em Marco Aurélio, Schopenhauer inicia, em 1821, as anotações de suas meditações para uso pessoal, algo como um *Oráculo manual* (Gracián), em que se trata menos de um fatalismo estoico ou de um livro de erudição do que de uma tentativa, como diz Franco Volpi, de expressar “a quintessência da maneira de entender o saber filosófico” (p. XI); textos preocupados com um outro uso da inteligência, uso em que o que está em jogo é a busca da: “autarquia, autoestima, amor-próprio, vida solitária, aristocracia da inteligência, saudável misantropia”, etc. (p. XIX). Talvez se possa pensar que nos *Aforismos*, bem como na *Arte de conhecer a si mesmo*, trate-se menos de “razão prática” do que de *mêtis*, como aprendemos com Marcel Détienne e Jean-Pierre Vernant, em sua obra sobre a significação da noção de *mêtis* (inteligência astuciosa): “Não há tratados sobre a *mêtis*, como há tratados lógicos, nem sistemas filosóficos construídos sobre os princípios da inteligência astuciosa. (...) Ela não é dada em um texto que entregaria de cara os fundamentos e as molas” (2008: 11). Este tipo particular de inteligência, bem conhecido pelos gregos, é menos contemplativo que “confrontado com um universo de forças hostis, desorientadoras, porque são sempre móveis e ambíguas. Inteligência em obra no futuro, em situação de luta, a *mêtis* reveste a forma de uma *potência* de confronto, utilizando qualidades intelectuais – prudência, perspicácia, prontidão e penetração de espírito, artimanhas ou mesmo mentira” (2008: 50).

Seja como for, cremos que a relação dos *Aforismos* com a metafísica da vontade dependerá ainda da compreensão que o intérprete tem da significação da noção de vontade, bem como da articulação entre esta e a representação. Caso faça sentido aquilo

que vimos defendendo há algum tempo, que a vontade seria mais bem concebida como uma *hermenêutica da representação*, bem como a aproximação entre a teoria do conhecimento de Schopenhauer com o fenomenismo de feição cética, então os *Aforismos* poderiam ser pensados muito mais como a *expressão* de uma forma possível de vida, em que a vontade enquanto significação do mundo como sofrimento se visibiliza, do que como um texto *argumentativo*, em que se tratasse de apresentar um conjunto de teses. A própria forma anti-moderna do texto tenderia a torná-lo impermeável a uma aproximação/apropriação moderna, isto é, histórico-sistemática; se os *Aforismos* tiverem mais a ver com uma certa função pedagógica, formativa e, neste sentido, com uma preocupação com a *civitas*, com o ser humano imerso na cidade, então não seria tão estranho o incômodo que se sente ao abordá-lo como uma espécie de momento prático da teoria moral, em que estivesse em tela o problema da liberdade; se a questão for mais a da *exemplaridade* que a da *coerência* com o *pensamento único*, então, pensamos, as tensões entre os *Aforismos* e a metafísica da vontade tendem, pelo menos, a diminuir.

Outra abertura schopenhaueriana para um possível encontro com Nietzsche – além da via prática acima – reside na própria significação da noção de Vontade. É preciso não esquecer que Schopenhauer, na metafísica da Natureza<sup>7</sup>, somente apresenta um único significado positivo para a Vontade: atividade! Dizer da Vontade que ela é una, livre, essência, etc é sempre expressar-se negativamente: una é não múltipla, livre, não necessária, essência

---

7 Pelo menos a partir de 1820, metafísica e metafísica da Natureza são termos sinônimos. Diz Schopenhauer, na abertura de sua *Metafísica da Natureza*, nas *Preleções de Berlim*: “Den zweiten Theil meiner Betrachtung betitle ich “*Metaphysik*”, zur Unterscheidung der beiden noch folgenden nenne ich ihn zwar *Metaphysik der Natur*, aber eigentlich liegt hierin eine **Tautologie**.” (*Grifo nosso*) Cf., Schopenhauer, *Metaphysik der Natur, Philosophische Vorlesungen*. Teil II, Herausgegeben und eingeleitet von Volker Spierling, München Zürich, Piper, 1984. p. 55.

é uma noção hermenêutica<sup>8</sup>. Ora, o mais próximo que podemos chegar de uma compreensão da Vontade é por meio da noção de matéria (*Materie*), e esta significa: 1) a atividade em geral (*Wirksamkeit überhaupt*); 2) uma abstração (*Abstraktion*), não uma intuição (*Anschauung*); 3) a atividade (*Wirksamkeit*) em abstrato (*in abstracto*); 4) ponto de conexão (*Anknüpfungspunkt*) entre a parte empírica e a pura e a priori de nosso conhecimento, portanto a pedra fundamental (*Grundstein*) do mundo da experiência (*Erfahrungswelt*); 5) aquilo através de que a Vontade (*wodurch der Wille*) torna-se visível (*sichtbar wird*), perceptível (*Wahrnehmbarkeit*), isto é, a mera visibilidade da Vontade (*bloß Sichtbarkeit des Willens*); 6) o nexo de união entre o mundo *como* Vontade e o mundo *como* Representação (*das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung*), portanto o polo objetivo (*ser objetivo*) das coisas; aquilo que em seu *ser subjetivo* é coisa em si/Vontade, em seu *ser objetivo* é matéria/*Materie*; aquilo que, *objetivamente*, é matéria, *subjetivamente* é Vontade (*was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille*); 7) a Vontade mesma, enquanto intuída, não, é claro, enquanto coisa em si (*der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird*); 8) o substrato geral (*allgemeine Substrat*) de objetivação (*Objektivation*) da Vontade; 9) objetivação, em abstrato, da Vontade (*Objektivation selbst in abstracto genommen*); 10) a origem temporal das formas, configurações ou espécies (*der zeitweilige Ursprung der Formen, der Gestalten oder Spezies*)<sup>9</sup>. Ora, essa noção de atividade, para Nietzsche, seria muito mais interessante do que a de essência, unidade, etc. Para não falarmos no argumento de analogia, central, não apenas na cosmologia de *O mundo*, mas sobretudo naquilo que chamamos de tese da inteligibilidade inversa, presente

---

8 Essa parece ser também a posição de J. Atwell, J. Young, R. Safranski, S. Barbera e do próprio presidente da Schopenhauer Gesellschaft, Prof. Mathias Kofler (coisa em si é um conceito hermenêutico, *Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 25, julho de 2012).

9 Cf., *SW*, II, cap. 24, pp. 394-403.

tanto na tese de 1813/1847 quanto no ensaio *Sobre a vontade na natureza* e que, estranhamente, parece de alguma maneira ressurgir, resignificado, em um fragmento nietzscheano da maturidade: “O vitorioso conceito de força, com que nossos físicos criaram deus e o mundo, precisa de um complemento: tem de ser a ele concedido um mundo interno, que eu designo como ‘vontade de poder’, isto é, como uma insaciável imposição de manifestação de potência; ou utilização, exercício de potência, como impulso criador, etc. Os físicos não se livram da ação à distância dos seus princípios: muito menos de uma força repulsora (ou atrativa). Isso nada adianta: tem-se de conceber todo movimento, todo ‘fenômeno’, toda ‘lei’ apenas como sintoma de um acontecer interno e fazer uso, enfim, da analogia (*Analogie*) com o homem” (NF, 1885, 36[31], Junho-Julho, 1885).

Ainda outra possível aproximação entre ambos poder-se-ia pensar a partir da noção de ascese, em seu rosto cínico, como exercício sobre si para se obter uma certa autarquia, autonomia, etc. Partimos, aqui, da carta de 20 de novembro de 1888 endereçada a Georg Brandes, em que Nietzsche anuncia o *Ecce Homo* como um “cinismo que irá se tornar importante para a história do mundo”<sup>10</sup>. Que tipo de cinismo seria esse? Por que e como ele se tornaria importante para a história do mundo? Interpretamos essa afirmação de Nietzsche, seguindo em parte Niehues-Pröbsting, como um indício de que talvez a relação nietzscheana com o cinismo antigo não seja meramente histórica, mas que ele assimila e desenvolve uma série de potencialidades críticas da primeira *hairesis* cínica, sobretudo seu manancial de crítica da moral por meio da constituição de novas formas de vida, da necessidade de formatação de um es-

10 Carta citada por Niehues-Pröbsting, *In: Os cínicos. Op. Cit.* p. 384. Cf. tb, Daniel Carvalho, Nietzsche e a lanterna de Diógenes, *In: Nietzsche e Schopenhauer. Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade.* Fortaleza, EdUece, 2012.

tilo, ao mesmo tempo gestual-ritualístico e retórico-literário como arma polêmica de “desfiguração da moeda” (*parakharattein to nomisma*) e de denúncia da insanidade dos homens (*anoia*). Por outro lado, este cinismo que se pretende “importante para a história do mundo”, parece sofrer a influência do pessimismo schopenhaueriano, a princípio totalmente *alérgico*, assim nos parece, à alegria e ao humor dos primeiros cínicos. Em todo caso, na conclusão de seus estudos em Leipzig, Nietzsche elabora uma lista de projetos e a intitula: “Pessimismo na Antiguidade (ou o Resgate dos Cínicos)” (2007: 386<sup>11</sup>). Como, pessimismo antigo ou o resgate dos cínicos? Acreditamos que aqui residiria o núcleo do suposto/possível projeto nietzscheano de conciliação (retroprojetada a partir de Schopenhauer) entre o pessimismo de seu mestre de juventude e da filosofia da afirmação alegre da vida dos adoradores de *Kynos*. Afinal, como afirma Niehues-Pröbsting, referindo-se a uma aula de Nietzsche: “... pelas lentes de Schopenhauer, a essência do cinismo é vista na tensão entre pessimismo e eudemonismo. Como praticamente nenhum outro filósofo, o cínico conhece o sofrimento da vida; nisso, ele é um pessimista. O pessimismo cínico, porém, não leva a uma negação da vida – bem ao contrário. Evitar o sofrimento da vida, mas afirmar a própria vida: esse é o sentido do cinismo como Nietzsche o interpretou quando leu detalhadamente uma anedota no capítulo ‘Modos de morrer’ em suas aulas de literatura grega. Nela, Antístenes, atormentado pela dor e muito doente, pergunta quem irá libertá-lo de seu sofrimento; Diógenes mostra-lhe um punhal. Antístenes responde: ‘Eu disse do sofrimento, não da vida’. ‘Uma declaração muito profunda’, comenta Nietzsche; ‘não se pode vencer o amor pela vida com um punhal (*Schopenhauer não ensinou outra coisa*)’. No entanto, esse é o sofrimento real. É evidente

---

11 Cf. Niehues-Pröbsting, *Op. Cit.*

que o cínico se agarra à vida mais do que os outros filósofos: ‘o caminho mais curto para a felicidade’ não é outra coisa senão o amor pela vida em si e a completa dispensabilidade de todas as outras coisas” (2007: 386-7, grifo nosso<sup>12</sup>).

Desta forma, é que estaria na base da leitura nietzscheana do cinismo antigo a ideia de articulação daquilo que este tinha de afirmação da vida, juntamente com sua retórica, sua agressividade satírica, sua disposição polêmica e sua artilharia antimoral e antirreligiosa, articulação, dizíamos, com o pessimismo de inspiração schopenhaueriana; no dizer de Niehues-Pröbsting, articulação entre pessimismo e eudemonismo. Em todo caso, é ainda Nietzsche que, num aforismo não publicado de 1880, nos diz que: “A inutilidade da vida foi reconhecida no cinismo e, no entanto, ele ainda não se voltou contra a vida. Não: ali, muitas pequenas vitórias e uma língua solta satisfazem” (2007: 388<sup>13</sup>).

Por outro lado, a relação entre pessimismo e eudemonismo não implica a necessidade de se tomar como “chave de leitura” da filosofia nietzscheana a felicidade como um *télos*; acreditamos mesmo que o contrário disso seja mais razoável. Em todo caso, já no cinismo antigo a noção de felicidade é bastante difícil de ser recuperada hoje e parece estar articulada com uma certa *mimese* da *enkrateia* e da *apatheia* da vida animal, a uma determinada forma de *ataraxia* que tomaria como modelo e parâmetro de suas críticas morais e religiosas a “vida nua” (*zōe*) dos animais<sup>14</sup>; modelo que, diga-se de passagem, também podemos encontrar na filosofia de Schopenhauer; havendo mesmo quem veja na obra deste uma sutil

---

12 *Idem.*

13 *Ibidem.*

14 Cf. Diógenes Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, cap. VI.

tendência a uma certa “mineralização da existência”<sup>15</sup>. No entanto, talvez não fosse algo muito distante da ideia de que a perfeição cínica tinha como exemplo a indiferença e mesmo a felicidade animal, de que o cínico mais perfeito assemelha-se ao animal feliz, que Nietzsche queria significar quando nos disse que: “Se é a felicidade, a busca pela nova felicidade, que mantém o ser vivo na vida, então talvez nenhum outro filósofo esteja mais correto do que o cínico: pois a felicidade do animal como o cínico mais perfeito é a prova viva da afirmação do cinismo”<sup>16</sup>.

Tal noção de felicidade, no entanto, não muda o fato de que, para o cínico, filosofar está intrinsecamente ligado à arte da provocação, do insulto e da sátira mordaz; a uma pedagogia do desmascaramento e à mobilização de uma artilharia discursiva por meio da qual se pode ironizar e denegrir os adversários, ou até o próprio ser humano; esse prazer no excesso e essa tendência ao paroxismo na polêmica e no desdém, tão caros a Schopenhauer, Nietzsche e a Cioran, são artifícios metodológico-filosóficos dos cínicos, que lhes antecederam no difícil exercício de gozar por meio da renúncia, mas não da recusa, da insolência, mas não do despeito, da denúncia, mas não da amargura. É, aliás, segundo esse tipo de pessimismo cínico, agônico e desmedido, mas prazeroso quase ao delírio, que Nietzsche irá interpretar/negar o autoconfessado pessimismo de Schopenhauer; afinal, ele nos diz, na sua *Genealogia da moral*, que: “Sobretudo não subestimemos o fato de que Schopenhauer necessitava de inimigos para ficar de bom humor; o fato de que amava as palavras furiosas, biliosas e de cor escura; de que se enraivecia por enraivecet, por paixão; de que teria ficado doente, teria se tornado um *pessimista* (– o que não era, por mais

15 Aqui nos referimos à tese de Aléxis Philonenko sobre a metafísica do belo de Schopenhauer, *In: Schopenhauer – una filosofia de la tragedia*, Anthropos, 1989.

16 NIETZSCHE, F. W. *Werke*, 1.285. Citado por Niehues-Pröbsting, *In: Os cínicos. Op. Cit.* p. 387.

que o desejasse) sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade e toda a vontade de existência, de permanência. De outro modo, Schopenhauer não teria permanecido aqui; pode-se apostar nisso: ele teria fugido. Os seus oponentes, porém, o mantiveram firme; repetidamente, os seus oponentes o seduziram para a existência. Como para os cínicos da Antiguidade, a sua cólera era o seu bálsamo, o seu descanso, a sua compensação, o seu remédio contra a repulsa, a sua felicidade”<sup>17</sup>.

Caso acrescentemos a tudo isso as posições apresentadas em *Ecce homo* e *O Anticristo*, talvez fiquem mais claras as aproximações prática e teórica que acima procuramos explorar. Começemos pela avaliação nietzscheana em *Ecce homo* acerca do *fatalismo russo* [*russischen Fatalismus*], bastante distinta, diga-se de passagem, do *fatalismo turco* [*Türkenfatalismus*] do período de *O Andarilho e sua sombra* (§61, 2008: 199). Damos a palavra a Nietzsche:

Estar doente é em si uma forma de ressentimento. – Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de *fatalismo russo*, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura, finalmente deita-se na neve. [...] A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação (*Ecce homo*, “Porque sou tão sábio” §6, 2004: 30-1).

---

17 Cf. NIETZSCHE, F.W. *Genealogia da moral*, III-7. São Paulo, Cia da Letras, 2006, p. 96. Convém ainda lembrar que Nietzsche, em *Além do bem e do mal*, no parágrafo 186, diz que “Schopenhauer, embora pessimista, verdadeiramente, tocava flauta.” Cf. NIETZSCHE, F.W. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia da Letras, 1992.

E finalmente, a posição apresentada em *O Anticristo* acerca do budismo como uma espécie de “decadência saudável”, mediante a qual a noção de ascese talvez ganhe novos contornos. Novamente com Nietzsche:

O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo – ele carrega a herança da colocação fria e objetiva dos problemas, ele vem após séculos de contínuo movimento filosófico, o conceito de “deus” já foi abolido quando ele surge. O budismo é a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar, até mesmo em sua teoria do conhecimento (um rigoroso fenomenalismo –), ele já não fala em ‘combater o *pecado*’, mas sim, fazendo inteira justiça à realidade, em ‘combater o *sofrimento*’. Ele já deixou para trás – algo que o diferencia profundamente do cristianismo – a trapaça consigo mesmo que são os conceitos morais – ele se acha, usando minha linguagem, *além* do bem e do mal (AC§20, 2007: 24-5).

## ÚLTIMAS MIGALHAS

Se o erro da filosofia é “ser demasiado suportável” e o filósofo um farsante por sobreviver aos seus problemas, como afirma Cioran, em seus *Silogismos da amargura*, então parece que Nietzsche passou na prova, pois ele, ainda na companhia de Cioran, “expondo suas histerias, nos desembaraçou do pudor das nossas; suas misérias nos foram salutares”. Schopenhauer, por sua vez, nos mostrou que o decisivo é não recuar frente ao pior, àquilo que é desde a *Queda* o outro nome da consciência, não da lucidez, pois o pior é ter consciência do que significa haver nascido, ter escolhido

o conhecimento menos por curiosidade que por instinto de emulação, por vaidade e orgulho. Isso não impede, claro, que desde então estejamos presos a uma nostalgia incurável, a uma saudade do tempo em que não havia tempo, em que não havia *história* e, sobretudo, em que não morríamos nem nascíamos. Por outro lado, e eis estabelecida a tensão insolúvel, sem *carne*, como espírito angelical estaríamos instalados na mais entediante esterilidade. Disso decorre que devemos ao corpo e à sua necessidade de paixão o fato de produzirmos e, é claro, de sofrermos. Já que dor e lucidez são sinônimos, então o que importa é enrijecer o corpo para que este não dobre sob o peso do tédio, da ruína do tempo e do asco de um absoluto inosso. A lucidez, o desencanto, a obsessão do nada, o fascínio pelo absurdo, o excesso na renúncia serão as cicatrizes exibidas por aqueles que sentem mais profundamente as consequências da *Queda*, o gosto amargo de ter de exercer o funesto e contagioso ofício de apóstolo do desengano. E Nietzsche sabia bem qual exemplo seguir:

Arthur Schopenhauer  
O que ele ensinava vai se superar,  
Mas o que viveu isso há de ficar:  
Pois mirai-vos em seu exemplo:  
Ele nunca foi servo de ninguém<sup>18</sup>.

Por terem nos mostrado isso, obrigado Schopenhauer, obrigado Nietzsche, obrigado Gioran!

O Apoená, de coração, agradece a todos vocês.

---

18 NIETZSCHE, F.W. *Fragments do espólio - 1884-1885*. Fragmento 28 [11], pp. 258-9.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUM, Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CHEVITARESE, Leandro. *A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?*. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, 2005.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Trad. Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, 2008.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. Teses sobre a ordenação ética do mundo e sua transvaloração. *Ethic@*, Florianópolis, v.11, n.2, p.143, julho de 2012.

LAËRTIUS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da G. Kury. Brasília: Ed. UnB, 1987.

NAVIA, Luís E. *Diôgenes, o cínico*. São Paulo: Odysseus, 2009.

NIEHUES-PRÖBSTING, H. A recepção moderna do cinismo. Diógenes no Iluminismo, *In: Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Marie-Odile Goulet-Cazé e R. Bracht Branham (Org.). São Paulo: Loyola, 2007.

CARVALHO, Daniel. Nietzsche e a lanterna de Diógenes. *In: COSTA, G.; CARVALHO, R. de; CARVALHO, D. (orgs.) Nietzsche e Schopenhauer. Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade*. Fortaleza: EdUECE, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. Orgs. G. Colli e M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. 15 v.

\_\_\_\_\_. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Orgs. G. Colli e M. Montinari, continuada por W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. v. I/4 e III.

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

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

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

\_\_\_\_\_. *Fragments do espólio - 1884-1885*. Trad e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fragments finais - 1885-1889*. Trad. e sel. Flávio R. Kohte. Brasília: UNB, 2002.

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

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. “Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador”. In: *Nietzsche - Obras Incompletas*. Sel. e Org. Gerard Lebrun. Trad. Rubens R. Torres Filho. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Coleção Os Pensadores.

PHILONENKO, Aléxis. *Schopenhauer – una filosofía de la tragedia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).