



outra **margem**
revista de filosofia

ano 2 — nº. 2

1º. SEMESTRE DE 2015

ISSN 2358-7377

editorial | editorial

Segundogênita

Vitor Cei (UFES)

artigos | papers

Subjetividade, Temporalidade e Síntese Passiva do Tempo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty

Beatriz Viana de Araujo Zanfra (UNIFESP)

O Problema Homem-Máquina no Filme Robocop

Cecília de Sousa Neves (UFU)

Ruptura entre as Artes e as Ciências: Uma abordagem da cultura ocidental a partir de Vilém Flusser

Debora Pazetto (CEFET-MG)

Feuerbach e o Processo de Secularização Ocidental

Francisco Jozivan Guedes de Lima (PUCRS)

Sartre e a relação entre Real e Irreal na Obra De Arte

Gabriel Gurae Guedes Paes (UFSCAR)

Escrita e Formação Intelectual em um Mundo Sem Deus: As Palavras De Jean-Paul Sartre

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (UFS)

At the Margin of the Gift: The Struggle for Recognition and Justice as “Complex Equality” in Paul Ricoeur’s Thought

Maria Cristina Clorinda Vendra (Università Chieti-Pescara)

Moralidade e Legalidade em Kant

Mateus Salvadori (UCS)

A Desmedida do Sublime

Regina Sanches Xavier (UFMG)

sumário

dossiê nietzsche e as tradições morais | dossier nietzsche and morals

Do Amor pela Virtude sem Moralina: Quem é o Virtuoso Nietzscheano?

Adolfo Miranda Oleare (IFES)

Nietzsche, Filósofo da Religião

Alexandre H. Reis (UNIVASF e UFRGS)

Hume e Nietzsche sobre o Naturalismo Moral

Andreh Sabino Ribeiro (UFMG)

A Genealogia da Moral e a Moral da Compaixão

Eli Vagner Francisco Rodrigues (UNESP)

Sobre Moralidade, Indivíduo e Consciência em Nietzsche

Gustavo Bezerra do N. Costa (UECE)

Ruy de Carvalho R. Jr. (UECE)

A Problemática do Homem e a Estilística da Existência

Ísis Zisels (UFOP)

O Eterno Retorno e a Estilística da Existência

Laurici Vagner Gomes (UFMG e UEMG)

A Dissolução do Antagonismo Liberdade X Determinismo: A Contribuição Compatibilista de Nietzsche

Leonardo Camacho de Oliveira (UFPEL)

Se Nietzsche, Então Sofística?

Rodrigo Francisco Barbosa (PUCPR)

Schopenhauer, o Filósofo dos Niilistas

Vitor Cei (UFES)

SEGUNDOGÊNITA

Neste segundo número, a **Outramargem: revista de filosofia** traz 19 artigos que confirmam, cada um a seu modo, a nossa linha editorial, que se propõe a divulgar pesquisas de pós-graduandos, nacionais e internacionais, no âmbito da filosofia e áreas afins, promovendo o intercâmbio entre pesquisadores, sejam estudantes ou professores.

Os dez artigos que compõem o dossiê, organizado por Daniel F. Carvalho e Vitor Cei, foram originalmente apresentados no II Congresso Internacional Nietzsche e a tradição filosófica, com o tema “Nietzsche e as tradições morais”, entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2014. O evento, promovido pelo Grupo Nietzsche da UFMG, com apoio do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG e do Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte da UFOP, debateu a relação de Nietzsche com as diversas tradições da ética normativa, sua presença na filosofia moral contemporânea, suas posições em metaética, assim como as relações entre o projeto genealógico e o engajamento normativo do filósofo alemão, consideradas seja à luz dos debates sobre a naturalização da moral no século XIX, seja à luz dos debates contemporâneos acerca da natureza e dos limites do projeto de naturalização da normatividade. Este dossiê inclui uma seleção dos trabalhos apresentados nas sessões paralelas. Agradecemos aos membros do Grupo Nietzsche da UFMG, especialmente ao Prof. Dr. Rogério Lopes, organizador do evento, que nos concedeu os direitos de publicação.

Os outros 9 artigos que formam esta edição são de tema livre. Recebemos contribuições sobre Ludwig Feuerbach e o processo de secularização ocidental, fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty, arte e ciência em Vilém Flusser, a desmedida do sublime kantiano, a estética de Jean-Paul Sartre, moralidade e legalidade em Kant, a justiça em Paul Ricoeur e o problema homem-máquina no filme *Robocop*.

Colaboram neste número docentes e pós-graduandos das seguintes

editorial

instituições: Universidade Federal de Minas Gerais, Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Universidade Federal de Ouro Preto, Universidade Federal de Uberlândia, Universidade Federal do Espírito Santo, Instituto Federal do Espírito Santo, Universidade Estadual do Ceará, Universidade Federal de Sergipe, Universidade Federal de São Paulo, Universidade Federal de São Carlos, Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Universidade Federal do Vale do São Francisco, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Universidade de Caxias do Sul, Universidade Federal de Pelotas e Università degli Studi Gabriele d'Annunzio.

Agradecemos a todos os autores que responderam à chamada para contribuir para este segundo número de **Outramargem: revista de filosofia**. Agradecemos, também, aos colegas que, em seus pareceres, comentaram cada artigo com grande generosidade e interesse, condição *sine qua non* para o debate filosófico e o intercâmbio de ideias.

Aí têm o leitor e a leitora, em poucas linhas, o retrato desta edição. Que ela seja capaz de abrir perspectivas, contribuindo para a formação do pensamento filosófico brasileiro. E, agora, boa leitura.

Com os melhores cumprimentos,

Vitor Cei

**SUBJETIVIDADE, TEMPORALIDADE E SÍNTESE PASSIVA DO TEMPO NA
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO DE MERLEAU-PONTY**

Beatriz Viana de Araujo Zanfra¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é explicitar como Merleau-Ponty concebe, por meio da noção de “síntese passiva”, abordada no capítulo sobre a temporalidade do livro *Fenomenologia da Percepção*, a subjetividade como sendo a própria temporalidade, abordando também como o autor faz essa identificação entre sujeito e tempo sem tornar o sujeito um ser intratemporal e sem tornar o tempo um mero produto da consciência do sujeito, ou seja, mostrando como o autor francês estabelece uma relação que jamais se dá de maneira exterior entre os dois termos.

Palavras-chave: Temporalidade, Subjetividade, Síntese passiva

ABSTRACT: The aim of this study is explain how Merleau-Ponty conceives, by means of the concept of “passive synthesis”, discussed in the chapter about the temporality on the book *Phenomenology of Perception*, the subjectivity as temporality, discussing also how the author makes this identification between subject and time without making the subject an intratemporal being and without making the time a mere product of subject’s consciousness, that is, showing how the French author establishes a relation that never occurs in an outward manner between the two terms.

Keywords: Temporality, Subjectivity, Passive synthesis

O penúltimo capítulo do livro *Fenomenologia da Percepção*, de Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961), dedica-se ao tema da temporalidade. Ali, Merleau-Ponty afirma que a análise do tempo é aquilo que nos conduz à subjetividade, pois quando vivemos ou pensamos em nossas experiências sempre as dispomos segundo o antes e o depois, de modo que é “em virtude de uma necessidade interior”² que o sujeito é temporal. Assim, para Merleau-Ponty, “analisar o tempo não é tirar consequências de

1 Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. beatriz.zanfra@gmail.com

2 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 549.

uma concepção preestabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta”³ e, para isso, nosso autor assevera que “é preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo”⁴.

A esse respeito, Luiz Damon Santos Moutinho observa que Merleau-Ponty demonstra uma dimensão do sujeito *a partir da temporalidade*: há uma “relação íntima” entre tempo e subjetividade, uma relação que não apenas coloca nossas experiências “segundo o antes e o depois”, mas que “faz da temporalidade a ‘forma do sentido interno’”⁵. É essa intimidade que nos “convida” a “fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior”⁶, uma intimidade entre tempo e sujeito que Merleau-Ponty explicita no capítulo “O *Cogito*” e que se refere, conforme Moutinho, a

(...) um Eu implicado em todo ato irrefletido, (...) um contato consigo mesmo implicado no contato com o mundo: todo ato envolve um contato pré-reflexivo consigo mesmo e, como [o] *Cogito* não se encerra nesse ato, ele é o horizonte desse ato, isto é, ele é temporal⁷.

Moutinho afirma ainda que isso não significa que Merleau-Ponty tenha atingido uma “profundeza da consciência que a revelaria como temporal”⁸, mas que “o ser no mundo e o ser para si têm a forma temporal”⁹, ou seja, Merleau-Ponty descreve “uma experiência e o sujeito dessa experiência como temporais”¹⁰.

Nesse sentido, é preciso esclarecer dois pontos. Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que para Merleau-Ponty a temporalidade do sujeito não é uma simples justaposição de acontecimentos exteriores uns aos outros: ela é uma potência que,

3 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 550.

4 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 566.

5 MOUTINHO, *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*, p. 244.

6 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 548.

7 MOUTINHO, *Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty*, p. 28.

8 Idem.

9 Idem.

10 Idem.

distanciando-se deles, os mantém juntos¹¹. Em segundo lugar, deve-se entender que essa subjetividade não é temporal no sentido empírico¹², pois se fosse seria preciso haver uma consciência atrás dela para reunir os estados de consciência que constituiriam a consciência do tempo, e uma outra atrás desta, e assim por diante. Essa consciência última deve ser, portanto, sem tempo, pois ela não pode ser intratemporal e porque no presente há um êxtase¹³ em direção ao porvir e ao passado que faz com que não haja separação entre as dimensões do tempo e assim “a subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida”¹⁴. Ou seja, como veremos a seguir, Merleau-Ponty dá à fórmula husserliana da consciência do tempo uma interpretação heideggeriana.

Mas então como é possível que o sujeito seja o tempo sem que a consciência seja intratemporal e sem tornar o tempo um mero produto da consciência? Noutras palavras, dessa vez com Franck Robert, perguntamos: de qual temporalidade é o sujeito, se ele não é o ser da intratemporalidade? Iniciemos o caminho para as respostas.

Robert nos esclarece que a intratemporalidade pressupõe a temporalidade, afinal, se o sujeito fosse intratemporal, deveria haver, como já dissemos, uma outra consciência que teria consciência dos estados de consciência da sucessão temporal e outra para ter consciência dessa, e assim por diante. Robert entende que Merleau-Ponty

11 Aqui Merleau-Ponty faz referência aos estudos de Edmund Husserl sobre o tempo, principal fonte de onde o fenomenólogo francês tira sua teoria. *Grosso modo*, Husserl trata da temporalidade enquanto *consciência do tempo*, ou seja, de maneira fenomenológica, descrevendo a experiência que temos do tempo e, para isso, entre outras coisas, desenvolve um gráfico bidimensional para combater a representação do tempo como uma linha reta formada por vários pontos justapostos distintos uns dos outros, pois, para ele, a consciência do tempo é um *fluxo* que possui duas intencionalidades, as *retenções* e as *protensões*, que são, respectivamente, responsáveis por reter o passado “ele mesmo” sem confundi-lo com uma mera recordação de fatos passados e por ter uma certa antecipação do porvir que nos permita viver cada instante sabendo que é uma continuação do instante presente. Com essa representação da consciência do tempo, Husserl mostra que existe uma retomada constante do passado e que os instantes penetram-se uns nos outros, modificando-se continuamente, mas mantendo uma *unidade*, que é a unidade do fluxo. (Para maiores informações, cf. a segunda parte de HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*).

12 No texto citado na nota anterior, uma das primeiras providências de Husserl em sua análise é excluir o tempo empírico, pois se trata de falar de um tempo que está aquém de qualquer medida ou objetividade, de um tempo sentido que é um dado absoluto da consciência.

13 Nessa passagem Merleau-Ponty se refere a Heidegger, entendendo o *ek-stase* heideggeriano como “relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo”. Cf. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 576.

14 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 566.

se refere a Husserl para falar do tempo originário como fluxo da consciência para mostrar que, para que a subjetividade seja tempo sem ser intratemporal, é preciso haver uma consciência abaixo da qual não seja possível remontar, ou seja, que não seja pensada *no tempo* por outra consciência. Assim, Merleau-Ponty entende que dizer que o tempo não é constituído por uma consciência constituinte é o bastante para contestar qualquer interpretação idealista da constituição do tempo, bem como para contestar qualquer interpretação que faça do sujeito um ser intratemporal. Nesse sentido, a referência à estrutura retenção-protensão via êxtase temporal heideggeriano permite que compreendamos a subjetividade como tempo, já que “no” presente vivo há um êxtase no porvir e no passado que faz com que as dimensões do tempo apareçam como inseparáveis, de modo que se compreenda que a subjetividade não é *no tempo* porque ela o *assume* ou o *vive* e se confunde com a coesão de uma vida¹⁵.

No cerne disso está a noção de “síntese passiva” do tempo: Merleau-Ponty entende que, abaixo da “intencionalidade de ato”, que é a consciência tética de um objeto, é preciso reconhecer uma “intencionalidade operante”, que possibilita a intencionalidade de ato e é o que Heidegger chama de “transcendência”. Conforme Emmanuel de Saint-Aubert, em Merleau-Ponty essa intencionalidade é uma unidade de vida operante na qual se desempenha a coesão do movimento e da percepção, unidade cujo lugar e competência está no corpo¹⁶. Desse modo, para Merleau-Ponty o meu presente se ultrapassa rumo a um porvir e a um passado próximos, e os toca onde esse passado e esse porvir estão, e assim o passado não nos vem apenas em forma de recordações expressas, nós o sentimos “como um saber adquirido irrecusável”¹⁷. Assim sendo, a intencionalidade operante nos ajuda a entender como é possível que não seja preciso reunirmos, por um ato intelectual, uma série de *Abschattungen* (Perfis) do passado e do futuro, pois esses *Abschattungen* têm uma unidade *natural e primordial*, sendo que o passado e o futuro eles mesmos se anunciam nesses perfis. Essa então é a “síntese passiva do tempo”, na qual cada novo presente, em vez de *provocar* a

15 ROBERT, *Phénoménologie et ontologie*: Merleau-Ponty lecteur de Husserl e Heidegger, p. 123.

16 Cf. SAINT-AUBERT, *Le scénario cartésien*: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty, p. 144.

17 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 561.

compreensão do passado e um despertar do futuro, é a própria passagem de um futuro ao presente e do presente antigo ao passado, sendo então *com um só movimento* que o tempo se move. Noutras palavras,

(...) os “instantes” A, B, C não *são* sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros e, correlativamente, A passa para A' e dali para A''. Enfim, o sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das protensões. Ali não existe uma multiplicidade, mas um só fenômeno de escoamento¹⁸.

Antes de qualquer coisa, é preciso ressaltar que a síntese passiva reenvia à síntese perceptiva: segundo Robert, o momento retido que sofre modificação retencional não é, já desde Husserl, um *ponto*. Ele é um *campo*, ou seja, o momento retido e modificado é um momento perceptivo que abre um campo espacial e prático e, ao descrever a relação com os momentos precedentes como momentos que *temos em mãos*, Merleau-Ponty encontra uma maneira de dizer que é primeiramente *com nosso corpo* que experienciamos o tempo. Assim Merleau-Ponty desloca as descrições husserlianas da percepção, mostrando que ela é outra coisa que um simples conhecimento, já que com isso mostra-se que as retenções e as protensões estão ancoradas em um ambiente e que, portanto, só têm sentido segundo a presença do sujeito ao mundo¹⁹.

Segundo Marcus Sacrini Ayres Ferraz, a síntese passiva está, para Merleau-Ponty, na intencionalidade corporal, o que não significa que se trate de uma espécie de “consciência passiva”, mas do “corpo em suas atividades anônimas que demarcam, ao estabelecerem a relação humana com o meio, o verdadeiro transcendental”²⁰. Isso é importante para Merleau-Ponty desde *A Estrutura do Comportamento*, obra que, junto com *Fenomenologia da Percepção*, mostra que Merleau-Ponty destaca o “duplo papel do corpo próprio: abertura às generalidades pré-objetivas e sistema instituinte de um mundo humano”²¹, ou seja, Ferraz entende que para Merleau-Ponty “os fenômenos se

18 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 561-562.

19 Cf. ROBERT, *Phénoménologie et ontologie: Merleau-Ponty lecteur de Husserl e Heidegger*, p. 108.

20 FERRAZ, Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty, p. 68.

21 FERRAZ, Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty, p. 69.

apresentam segundo uma linguagem própria, compreendida por nosso corpo. Há uma ligação do corpo com a paisagem mundana que não passa pelo trabalho das categorias subjetivas”²².

Desse modo, Merleau-Ponty diz que com uma síntese meramente intelectual não haverá tempo, pois se cada momento for identificado intelectualmente como, por exemplo, um ponto A, B ou C, poderemos nos salvar do embaralhamento deles, mas, ao mesmo tempo, perderemos o *deslizamento* que é o movimento que nos dá o sentido do antes e do depois, e tornaremos a série temporal igual a uma multiplicidade espacial. Por isso, as sínteses de identificação temporal existem, mas apenas “na recordação expressa e voluntária do passado distante, quer dizer, nos modos derivados da consciência do passado”²³. Merleau-Ponty ainda afirma:

Por exemplo, hesito sobre a data de uma recordação, tenho diante de mim uma certa cena, não sei em que ponto do tempo prendê-la, a recordação perdeu sua ancoragem, posso então obter uma identificação intelectual fundada, por exemplo, na ordem causal dos acontecimentos: mandei fazer este traje antes do armistício, já que logo depois não se encontravam mais tecidos ingleses. Mas, neste caso, não é o próprio passado que eu atinjo. Ao contrário, quando reencontro a origem concreta da recordação, é porque esta se recoloca em uma certa corrente de temor e de esperança que vai de Munique à guerra, é porque encontro o tempo perdido, é porque, desde o momento considerado até meu presente, a cadeia das retenções e o encaixe dos horizontes sucessivos asseguram uma passagem contínua²⁴.

Para Carlos Alberto Ribeiro de Moura, em Merleau-Ponty o passado não é *realmente imanente* ao presente, pois se assim fosse ele não seria passado, mas também não é *realmente transcendente*, já que não há nenhuma “distinção real” entre ambos: “o passado é exatamente uma ‘transcendência imanente’ ao meu presente”²⁵. A síntese temporal tem, portanto, uma “unidade natural”:

22 FERRAZ, Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty, p. 69.

23 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 560.

24 Idem.

25 MOURA, *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*, p. 263.

O novo presente C é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado. Correlativamente, A, que tinha se tornado A' em B, torna-se A". A, A' e A" não são ligados entre si por uma síntese de identificação, mas por uma "síntese de transição", já que eles "saem uns dos outros". Se bem que A e B não sejam indiscerníveis, eles *passam* um no outro e A torna-se B, porque A não é *senão* a antecipação de B como presente e de sua própria passagem ao passado²⁶.

Continuando no comentário de Moura, isso quer dizer que cada presente reafirma o passado e antecipa o futuro. O presente não se fecha em si mesmo, ele se transcende para um futuro e um passado, de modo que não é preciso que haja uma síntese para reunir *do exterior* os momentos do tempo e transformá-lo num tempo único, já que "cada momento já compreende em si mesmo a série dos outros momentos e se comunica interiormente com eles. Por isso o tempo está 'quase-presente' em cada uma de suas manifestações"²⁷ e por isso também a percepção pode ser vista como fenômeno *temporal*, uma vez que, assim como cada momento do tempo se comunica interiormente com todos os outros, na percepção cada aspecto perceptivo dado também se comunica com todos os outros, sem necessidade de haver uma síntese exterior que reúna todos esses aspectos numa mesma coisa²⁸.

Merleau-Ponty ainda afirma enfaticamente várias vezes ao longo do texto de *Fenomenologia da Percepção* que a temporalidade é a subjetividade, chegando à conclusão de que a passagem de um presente a outro presente não é de modo algum *pensada*, mas *efetuada*. O tempo, portanto, não é *para* alguém, mas é *alguém*, ou seja, as dimensões temporais exprimem "todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade"²⁹. Isso nos permite entender o que Merleau-Ponty quer dizer mais adiante quando afirma que o tempo é "afecção de si por si", já que ele, o tempo, é o afetado (enquanto série desenvolvida de presentes) e o afetante (enquanto ímpeto e passagem a um porvir) simultaneamente e a transição de presente a presente, que é o

26 Idem.

27 Idem, p. 263-264.

28 Cf. Idem, p. 264.

29 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 566.

ímpeto do tempo, se dá devido ao *ek-stase* que é a subjetividade³⁰. Dessa maneira, ao falar em síntese passiva, Merleau-Ponty quer dizer que “o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese”³¹, ou seja, nós vivemos cada presente e a passagem de um presente a outro presente, porém isso é feito de maneira antes *perceptiva* do que intelectual, a passagem do tempo não é uma operação ativa da consciência. E ainda:

(...) é visível que eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça. E todavia este jorrimento do tempo não é um simples fato que eu padeço, nele posso encontrar um recurso contra ele mesmo, como acontece em uma decisão que me envolve ou em um ato de fixação conceptual. Ele me arranca daquilo que eu ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-me enquanto eu³².

Aqui vemos, baseando-nos novamente nos comentários de Ferraz, que reaparece o duplo papel do corpo, o da “abertura passiva às generalidades pré-objetivas e sistema instituinte da atividade livre humana”³³. As dimensões ativa e passiva não devem ser compreendidas como uma atividade unida a uma passividade, mas como inteiramente ativas e inteiramente passivas, de modo que o tempo é o que faz essa junção, que é a junção entre o para-si e o ser no mundo. O corpo acaba sendo, portanto, o lugar da existência generalizada que é a base por meio da qual a existência subjetiva se manifesta. Há uma interpenetração entre a corporeidade e a existência subjetiva que impede que elas sejam descritas como duas ordens separadas, uma humana e outra biológica: “toda conduta humana deve algo ao ser biológico e toda vida biológica já

30 Como já vimos, a subjetividade é *ek-stase* porque ela é saída de si, abertura a um Outro. Assim, o tempo é sujeito enquanto apreensão de por si de sua própria diferença e o sujeito é tempo enquanto aquilo que é ek-stático, que está fora de si. Cf. ROBERT, *Phénoménologie et ontologie*: Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger, p. 123.

31 MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, p. 572.

32 Idem, p. 576.

33 FERRAZ, Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty, p. 71.

apresenta algum traço humano”³⁴. Assim, Merleau-Ponty teve de demonstrar que o tempo é uma dimensão do corpo para que a relação entre ordem humana e ordem biológica fosse compreensível sem que essas duas ordens fossem tomadas como apenas justapostas uma à outra. Ferraz também observa que, no capítulo “O Sentir”, Merleau-Ponty faz a relação entre tempo e corpo, dizendo que o corpo *faz* o tempo ao invés de sofrê-lo, o que quer dizer que “a temporalidade deve ser compreendida como mais uma dimensão por meio da qual o ser no mundo organiza significativamente o campo fenomenal”³⁵. Dessa maneira, a consciência de si pode se relacionar ao corpo sem ser um princípio essencialmente diferente dele, de modo que, para que essa relação seja possível nesses termos, “o tempo deve ser tomado como um tempo pré-pessoal que repousa sobre si próprio, uma potência de diferenciação dos instantes no seio da qual brota a subjetividade”³⁶. Assim, sendo afecção de si a si, a temporalidade, em sua interpenetração de um momento a outro, “apresenta-se como o primeiro esboço da subjetividade”³⁷ e a atividade do sujeito se confunde com a passagem dos instantes, mas sempre de maneira passiva:

A atividade subjetiva se confunde com o campo presente pelo qual os instantes fluem e se cristalizam, mas ela não é senão essa própria passagem, que jorra, por sua vez, passivamente. É como se o poder volitivo individual se confundisse com a forma presente do fluxo do tempo (...). A diferença é que essa forma do presente é seu “lugar natural” e, enquanto o corpo sustentar a passagem temporal, pelo próprio movimento de descentramento entre os instantes, escavar-se-á uma interioridade subjetiva, expressão do fluxo espontâneo do tempo³⁸.

Do ponto de vista de *Fenomenologia da Percepção*, a questão parece estar resolvida: a síntese passiva nos permite compreender como o sujeito pode ser temporalidade sem com isso ser autor do tempo. No entanto, gostaríamos de finalizar nosso texto destacando um comentário de André Green, feito num artigo no qual

34 Idem, p. 72.

35 Idem, p. 73.

36 Idem.

37 Idem.

38 Idem.

discorre sobre o itinerário filosófico de Merleau-Ponty. No artigo em questão, Green destaca que Merleau-Ponty encontrou em Husserl uma maneira de dar conta, sob uma formulação mais moderna do que a de Descartes, da organização do corpo bem como de uma “arqueologia” como fundamento primeiro de todo conhecimento. Merleau-Ponty também vê em Husserl a estrutura do Eu se apresentando como uma *unidade* que se liga por meio de sínteses unificantes e o estudo dessas sínteses reenvia a uma realidade de um tipo especial que se chama “arqueologia”, ou “síntese passiva”, ou “*a priori* inato”, ou ainda “camada profunda do mundo primordial”, noções que são sem dúvida o cordão umbilical dos últimos pontos de vista de Merleau-Ponty. Conforme Green, Husserl nota que o *cogito* que se engaja na reflexão natural é “interessado” ao mundo, ao passo que o *cogito* da reflexão transcendental se coloca “em posição de espectador desinteressado, de kosmotheoros, posição da qual Merleau-Ponty contestará a validade”³⁹.

No entanto, questiona Green, será que a descoberta da “síntese passiva”, esse rumor incessante anterior a toda reflexão, é compatível com a atitude de destacamento e desinteresse do mundo reivindicada por Husserl? Green trabalha com as *Meditações Cartesianas* de Husserl em sua exposição, e conclui sua análise do texto husserliano afirmando que Husserl fica diante de uma contradição que não é explicitada: ele está “obrigado a se defender de novo contra a objeção que verá em sua reflexão uma manifestação do solipsismo”⁴⁰: apesar de ter escrito que “a aparência do solipsismo está dissipada”, Husserl, aos olhos de Green, nos inclina a pensar numa radicalização da posição cartesiana, já que na mesma passagem também se lê: “a ideia segundo a qual *tudo o que eu conheço – eu, o ego transcendental – eu o conheço como existente partindo de mim-mesmo* e tudo o que eu explicito, *como constituído em mim-mesmo*, deve *pertencer a mim-mesmo, a meu ser próprio, é uma ilusão*”⁴¹.

Porém Green observa que essa virada decisiva acompanha a seguinte conclusão: “a aparência do solipsismo é dissipada *se bem que* continua verdadeiro que tudo o que existe para mim só pode pensar seu sentido existencial em mim na esfera de

39 GREEN, Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty, p. 290.

40 Idem, p. 293.

41 HUSSERL *apud* GREEN, Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty, p. 293.

minha consciência”⁴². Assim, de duas uma: ou é essa contradição que Merleau-Ponty terá tido intenção de radicalizar ou então é a conclusão de Husserl que é verdadeira e então nesse caso, no entender de Green, a consciência continua soberana sem se preocupar com o resto e Merleau-Ponty continua seguindo o risco de cair no solipsismo. Para Green, a real solução para isso vem na última fase da obra merleau-pontiana, anunciada no livro *Signos* e aprofundada no livro póstumo *O Visível e o Invisível*, livro este no qual Merleau-Ponty, mais do que aprofundar, se dedica sobretudo a *retificar* suas teses.

Traremos agora algumas linhas sobre o problema do tempo em *O Visível e o Invisível*. Nesse livro, Merleau-Ponty afirma, sobre a percepção que temos das coisas, que estas repousam em si mesmas e parecem plenas, como se nossa percepção delas se fizesse nelas. Assim, exprimir nossa experiência da percepção das coisas dizendo que nós nos fundimos com elas é tornar essa experiência impossível, “pois, à medida que nos aproximamos das coisas, paro de ser, à medida que sou; não há a coisa, mas somente seu dúplice no meu ‘quarto escuro’”⁴³. Ou seja, para Merleau-Ponty a percepção, no momento em que vai se tornar “percepção pura, coisa, Ser, ela se apaga; no momento em que se acende, não sou mais a coisa”⁴⁴. O mesmo acontece com o passado: não há coincidência real com ele:

Se a lembrança pura é o antigo presente conservado e se, na rememoração, volto a ser verdadeiramente o que fora, não se vê como poderia abrir-me à dimensão do passado; se, inscrevendo-se em mim, cada presente perde sua carne, se a pura lembrança em que se transmuda é um invisível, há então um passado, mas não coincidência com ele, estou separado dele por toda a espessura de meu presente, o passado só é meu se aí encontra lugar de alguma maneira, fazendo-se de novo presente⁴⁵.

Merleau-Ponty elimina a hipótese da coincidência entre coisa e consciência da coisa, assim como a coincidência entre passado e consciência do passado, pois para ele

42 HUSSERL *apud* GREEN, Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty, p. 293.

43 MERLEAU-PONTY, *O Visível e o Invisível*, p. 120.

44 Idem.

45 Idem.

“a experiência de uma coincidência só pode ser (...) coincidência parcial”⁴⁶, ou seja, coincidência sempre já superada ou futura:

Uma experiência que se lembra de um passado impossível, antecipa um futuro impossível, que emerge do Ser ou que vai incorporar-se nele, que “está nele” mas não é ele, não sendo, pois, coincidência, fusão real, como a de dois termos positivos ou dois elementos de um amálgama, mas recobrimento, como o de um sulco e um relevo que permanecem distintos⁴⁷.

Agora é necessário para Merleau-Ponty que haja uma *distância* entre nós e o passado, uma distância que seja também abertura a ele:

O que é dado, por conseguinte, não é a coisa nua, o passado como foi em seu tempo, mas (...) o passado tal como foi um dia *mais* uma alteração inexplicável, uma estranha distância – vinculada, de princípio e de fato, a uma lembrança que a transpõe sem a anular. Não há, pois, uma coincidência de princípio ou presuntiva ou uma não-coincidência de fato, uma verdade má ou fracassada, mas uma não-coincidência privativa, uma coincidência de longe, uma distância, e alguma coisa como um “erro bom”⁴⁸.

O que Merleau-Ponty busca agora é uma descrição da experiência que não seja fusão nem coincidência com a coisa e com o passado, mas uma filosofia que dê conta da diferença, da distância, da espécie de deiscência que fende o corpo em dois e, “entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há recobrimento e imbricação sendo, pois, mister dizer que as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas”⁴⁹.

Referências

46 Idem.

47 Idem, p. 120-121.

48 Idem, p. 122.

49 Idem, p. 121.

- FERRAZ, M. S. A. Notas sobre a passividade em Merleau-Ponty. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 26, n. 2, 2003. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/855/750>>. Acesso em: 31 mar. 2015.
- GREEN, A. Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty. In: SAINT-AUBERT, E. de (org.). *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Hermann Éditeurs, 2008, p. 279-330.
- HUSSERL, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Tradução de Henri Dussort. Paris: PUF, 2007.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- MOURA, C. A. R. de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006.
- _____. Tempo e sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. *DoisPontos*, [S.l.], v.1, n.1, mar. 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/1919/1604>>. Acesso em: 31 mar. 2015.
- ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie: Merleau-Ponty lecteur de Husserl e Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- SAINT-AUBERT, E. de. *Le scénario cartésien: Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

O PROBLEMA HOMEM-MÁQUINA NO FILME *ROBOCOP*

Cecília de Sousa Neves¹

RESUMO: Este artigo tem como objetivo refletir sobre algumas implicações filosóficas suscitadas pelo filme *Robocop* (dirigido por José Padilha, 2014). A narrativa reacende o debate acerca das fronteiras entre homem e máquina ao recolocar a pergunta: Onde termina a máquina e começa o humano? Buscaremos situar o posicionamento sustentado pelo filme no contexto das teorias filosóficas da mente, avaliar esse posicionamento a partir de elementos da tradição filosófica e científica disponíveis e, por fim, articular alguns elementos de relevância filosófica que o filme suscita.

Palavras-chave: Ciborgue, Tecnociências, Robocop, Consciência, Ética.

ABSTRACT: This article aims at reflecting on some philosophical implications raised by the *Robocop* movie (directed by José Padilha, 2014). The narrative relights the debate about the boundaries between man and machine, replacing the following question: Where does the machine finishes and the human starts? The purpose of this paper is to situate the position held by the film in the context of the philosophical theories of mind; to evaluate this position from elements of philosophical and scientific tradition available and, finally, to articulate some elements of philosophical relevance that the film raises.

Keywords: Cyborg, Technosciences, Robocop, Awareness, Ethics.

Em um futuro não muito distante, no ano de 2028, a empresa OmniCorp (OMNI Corporation), empresa criadora de tecnologias de sistemas de segurança, tais como máquinas-robôs e drones não tripulados, defronta-se com a resistência da maioria da população face à proposta do uso, por parte do Estado, destas tecnologias no combate ao crime. Muito embora tais tecnologias projetadas para “garantir a segurança, a paz e a liberdade” mundo afora, sem ameaçar vidas de soldados estadunidenses, já sejam usadas “com sucesso” em países como Vietnã, Iraque e Afeganistão. A rejeição encontra-se

1 Mestre em filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia. cecilianeves2003@yahoo.com.br

plasmada em uma lei, de autoria do senador Hubert Dreyfus (Zach Grenier), que proíbe o uso em solo estadunidense de drones como armas de combate à criminalidade, sob o argumento de que "máquinas não sentem". Segundo Dreyfus, não importa se as máquinas são sofisticadas, o que importa é que elas não sabem o que sente um ser humano e por não compreenderem o valor da vida humana não podem decidir sobre a vida e a morte. Frontalmente contrário a essa opinião, encontra-se o CEO da OmniCorps Raymond Sellars (Michael Keaton) que se apoia no argumento de que é exatamente por não sentirem raiva, preconceito, fadiga, por serem extremamente eficientes e incorruptíveis que as máquinas são instrumentos ideais no cumprimento da lei evitando a morte de agentes da lei e cidadãos estadunidenses. Sellars desloca o núcleo da questão, defendendo que os estadunidenses não estão preocupados se o agente da lei é robô ou humano, mas se é eficiente. A tensão que anima o filme é, portanto, a disputa entre duas perspectivas diferentes acerca do que deve ser priorizado na política de combate ao crime: a complexa e exclusiva capacidade humana de decidir a partir do discernimento entre certo e errado ou a eficiência objetiva da máquina?

Disposto a reverter a opinião pública, criando um produto que “mobilize, inspire e faça-a acreditar”, de modo que esta acolha as máquinas e o governo compre seu produto, Raymond Sellars convoca o cientista Dennett Norton (Gary Oldman) para criar o novo produto da OmniCorp. Diante da rejeição, por parte de 72% da população estadunidense, da ideia de dar a robôs a autoridade sobre vidas humanas, Sellars propõe ao Dr. Dennett o ambicioso projeto de "colocar um homem dentro da máquina". Seduzido com a promessa de fornecer à humanidade uma criação que realmente produza um incremento qualitativo em grande escala, o Dr. Norton projeta o Robocop. Este policial robô é, na verdade, um ciborgue, isto é, um híbrido no qual se associam as potencialidades maquínicas de processamento de dados, assim como força, rapidez e eficiência, em conjunção com as potencialidades humanas, como a consciência, entendida como a capacidade de sentir compaixão, empatia e, principalmente, de proceder a uma orientação discriminativa do comportamento. Entende-se aqui que o juízo normativo sobre o que é certo e errado para além das determinações naturais, às

quais o restante dos animais são subordinados, constitui a grande sofisticação de nosso sistema nervoso, responsável por nos colocar no topo das espécies. O atentado violento que deixa à beira da morte o honesto policial do departamento de Detroit, Alex Murphy (Joel Kinnaman), oferece o momento e a cobaia perfeita para a nova criação da companhia. Tal é o núcleo e fio condutor da narrativa do filme *Robocop*.

Na esteira dos tradicionais filmes de ficção científica, o filme *Robocop* prevê uma data para a realização de algumas ambições que há muito tempo participam do imaginário científico e popular. No ano de 2028 alcançaremos dois destes objetivos: a máquina como veículo de liberação do humano de atividades de alto risco (como a guerra) e, em segundo lugar, a máquina como substituto mais eficaz e controlável de vários órgãos e funções orgânicas, por conseguinte, como vetor de uma ampliação da margem de sobrevivência humana e potencialização surpreendente de suas capacidades físicas e cognitivas. O mesmo tema geral está presente no filme *Elysium*, em que o acesso a uma câmara de reconstituição e rejuvenescimento corporal, bem como a vida em uma sofisticada plataforma espacial, acontece no ano de 2154. Outros filmes de ficção científica apresentam previsões análogas².

Embora sejam classificados como filmes de ficção científica, todos eles compartilham com um grupo significativo de cientistas e teóricos a crença de fundo na vigência irrestrita do imperativo da técnica, segundo o qual o que se pode, deve-se fazer. É possível que um dos temas centrais que nos permite reunir os filmes de ficção científica em uma categoria geral seja a problematização da tendência irrefletida de interpretar como inevitável a possibilidade das tecnociências de não apenas decifrar, mas também corrigir todo e qualquer problema que limite o ser humano, em última instância, trata-se da discussão de nossa obsessão em superar a própria limitação, ou seja, a finitude. A este impulso presunçoso, demasiado humano, de superar a fatalidade

2 No filme *Blade Runner* (dirigido por Ridley Scott, EUA, 1982) a exploração espacial de outros planetas, bem como a convivência dos humanos com os replicantes dar-se-ão no ano de 2019. Outros exemplos são os filmes *Eu, robô* (dirigido por Alex Proyas, EUA, 2004) em que a servilização dos robôs para fins humanos ocorre no ano de 2015 e o filme *Ghost in the Shell* (dirigido por Mamoru Oshii, Japão, 1995), segundo o qual a capacidade técnica de manipular pessoas entrando em suas mentes é atualizada em um futuro não muito distante, isto é, no ano de 2029.

das próprias circunstâncias, os gregos deram o nome de *hubris*. A *hubris* sempre animou, na história da civilização humana, sonhos e fantasias de tecnologias absolutas. Em todas as épocas da história há sinais da mesma angústia face à finitude e o mesmo fascínio pela imortalidade. Segundo Feenberg³, quanto mais bem sucedida for nossa tecnologia, maior será a ilusão de um poder semelhante ao de deus. Porém, se a temática da *hubris* atravessa os filmes de ficção científica, também lhe acompanham, inevitavelmente, os perigos desta ilusão. No caso do filme *Robocop* estes perigos ameaçam diretamente a própria dignidade humana, visto que não só a família é enganada, mas o policial Alex Murphy vira um fantoche, seu comportamento é controlado mediante manipulação neurocerebral, ele pode ser desligado e, sobretudo, é descartável caso inconveniências humanas contrariem os objetivos e interesses mercadológicos da OmniCorp. Além disso, os perigos também ameaçam a sociedade e os direitos civis, pois ao anularem a parte humana do Robocop, a sua atuação em nada se distingue dos drones não tripulados que já atuam “com sucesso” mundo afora, constituindo, portanto, uma ameaça à população⁴. Além disso, ameaças de vários níveis e intensidades espreitam a subordinação de avançadas possibilidades tecnológicas à finalidade única do capitalismo de mercado: o lucro. O Robocop é, sobretudo, um produto que custou 2,6 bilhões de dólares, “propriedade da OmniCorp”. É apenas a peça central de um golpe agressivo de marketing, um espetáculo criado por uma grande corporação para reverter a opinião pública a fim de franquear seu acesso ao lucrativo comércio da indústria bélica estadunidense. Outros filmes de ficção científica⁵ visarão outros aspectos problemáticos decorrentes deste delírio de onipotência, do fascínio da

3 FEENBERG. *Tecnologia e finitude humana*. Não paginado.

4 A primeira cena do filme explicita concretamente a ameaça civil representada pelos drones. Na reportagem do jornal sensacionalista de Pat Novak (Samuel Jackson), em que um grupo de repórteres filmam uma ação de rotina das máquinas e drones na "ensolarada Teerã", ocorre um protesto suicida. Este protesto, realizado por homens-bomba, simboliza a resistência da população à "liberdade e segurança" proporcionada pelo exército robótico estadunidense. Neste evento, filmado em tempo real pela equipe, uma criança com uma faca é interpretada como ameaça e fuzilada imediatamente por uma máquina-robô.

5 Os graves e imprevisíveis problemas éticos da criação técnica desmedida constituem o núcleo dos filmes *Frankenstein* (dirigido por James Whale, EUA, 1931) e *A ilha do Dr. Moreau* (dirigido por John Frankenheimer, EUA, 1996). Ambos são adaptações de obras literárias.

hubris face ao qual a natureza é concebida como mero instrumento a serviço dos desejos daqueles que se autopercebem como os verdadeiros "senhores e possuidores da natureza"⁶. Os filmes de ficção científica podem, portanto, revelar-se como importante instância de discussão da necessidade de uma ética para a tecnologia. Nas palavras de Andrew Feenberg, “a crítica à *hubris*, em nossa tradição, fundamenta a criação de uma ética para a tecnologia”⁷.

Nessa direção, o que torna o filme provocativo é que o “projeto Robocop” nos confronta com elementos que presidem o esforço de conciliar as potencialidades desejáveis da máquina (como rapidez cada vez maior de processamento de uma quantidade de informações também crescente, força sobre-humana, substituição de órgãos biológicos lesados por órgãos biônicos tão ou mais eficazes quanto aqueles e assim por diante) e a singularidade inexorável da experiência humana (principalmente a capacidade de por fins definidores da ação moldados conforme suas escolhas morais). Ora, é preciso conciliar homem e máquina, ou ainda, é preciso por um “homem dentro de uma máquina”, porque a hipótese de que seja dado a um autômato o poder de puxar o gatilho é simplesmente assustadora e não ética (pelo menos em “nossa casa”).

Porém, conciliar homem e máquina envolve a questão de saber onde termina a máquina e começa o humano. Filosoficamente, podemos elaborar essa tensão homem-máquina nos termos de um dos problemas nucleares à filosofia da mente, a saber, o problema ontológico mente-corpo. No filme *Robocop* esta tensão é exposta através da criação do Robocop que envolve, por um lado, a necessidade de um substrato humano que garanta as qualidades que só aos humanos pertencem - no caso, trata-se de um substrato corporal, pois, embora muitos órgãos possam ser sem dificuldades substituídos por funções artificiais, o cérebro como o sustentáculo da consciência permanece insubstituível -; mas também, por outro lado, admite a possibilidade de manipulação inclusive do aspecto que teoricamente pertenceria exclusivamente ao ser humano - pois ao cientista é dado o poder de habilitar ou desabilitar as funções

6 DESCARTES. *Discurso do método*, p. 69.

7 FEENBERG. *Tecnologia e finitude humana*. Não paginado.

especificamente humanas, como por exemplo, a base emocional dos processos de decisão, como se tratasse de circuitos de uma máquina. Esta é a problemática de caráter eminentemente filosófico que o filme traz à tona a um público muito mais amplo do que qualquer livro de filosofia sonharia alcançar, e sobre a qual nos propomos a lançar alguma luz.

Não é, portanto, o escopo deste artigo analisar a crítica política e social que o filme faz à postura seletiva e xenofóbica estadunidense que não vê mal no uso destas tecnologias de segurança “pelo mundo afora”⁸, tampouco a concepção do Robocop como produto do capitalismo e da sociedade do espetáculo⁹, apontamentos que de certa forma são inéditos no contexto dos filmes de ficção científica¹⁰. Concentraremos apenas nas questões filosóficas candentes que o filme tangencia, a fim de problematizá-las a partir de dois movimentos: primeiro, elaborar o posicionamento do filme em termos de teorias da mente; segundo, avaliar a consistência desse posicionamento.

O problema homem-máquina no filme *Robocop*

As duas reações radicalmente diferentes, a saber, a aceitação pública do Robocop e, por outro lado, o temor provocado por drones ou puros autômatos circulando nas ruas, podem ser interpretadas, filosoficamente, a partir da tendência do senso comum em aceitar um posicionamento dualista acerca da relação homem-

8 A crítica social e política é frequente nos filmes de Padilha, como nos filmes *Tropa de Elite I e II*. O irônico é que seu primeiro filme em território ianque seja atravessado por uma crítica radical, embora em um plano imanente, à política estadunidense. A ironia é destilada através do posicionamento do repórter Pat Novak, apresentador de um jornal sensacionalista e panfletário da mecanização do combate ao crime.

9 Sobre a lógica das corporações, seu descomprometimento ético em relação à dignidade qualitativa da espécie humana e a subordinação de toda instância da vida e da realidade à dinâmica do lucro, remetemos o leitor ao livro de Joel Bakan, *A corporação*.

10 São temas que se tornarão cada vez mais familiares aos filmes de ficção científica, na medida em que a relação entre tecnologia e capitalismo é incontornável. Além disso, é devido a essa conjunção que os antigos anseios deixam aos poucos o terreno da ficção científica para ganhar cada vez mais consistência material e proximidade.

máquina e rejeitar o posicionamento oposto, que nos remete a uma perspectiva materialista desta relação. O que torna o Robocop diferente dos drones não tripulados, isto é, o que faz dele um herói aplaudido pelo público, não é apenas a sua eficiência maquínica, mas principalmente o fato de que nele o elemento humano (“medo, instinto, compaixão”) sempre está presente e interfere no sistema, enquanto os drones são rejeitados porque obedecem exclusivamente a uma lógica ou programação determinada. Admite-se uma diferença substancial entre o processo de decisão humano e o processo de “decisão” da máquina¹¹. A diferença fundamental entre os dois processos deve-se ao fato de que existe no comportamento humano qualidades que são irredutíveis à máquina. Trata-se da ideia de que há algo no humano que transcende a máquina, isto é, existem comportamentos que tecnicamente não seriam replicáveis ou simuláveis através de programas de computador. A irredutibilidade de aspectos humanos a plataformas artificiais, isto é, a impossibilidade de explicar em termos exclusivamente físicos comportamentos especificamente humanos, está na base da ampla tradição dualista de interpretação da mente. Ao passo que a ideia contrária, segundo a qual todos os fenômenos humanos (inclusive a mente e a consciência) são explicáveis através de forças materiais e suas ações mecânicas entre si que, em última instância, remete-nos a um complexo sistema exclusivamente físico (o cérebro), diz respeito a uma postura materialista. Para as teorias materialistas da mente, esta seria explicável pelas ciências empíricas, de forma que a replicação de seus processos através de máquinas-inteligentes diria respeito apenas a uma questão técnica, não envolveria um obstáculo ontológico. Essa é a postura sustentada por Raymond Sellars, mas também pelo Dr. Dennett Norton¹² inicialmente (veremos adiante que ele muda sua posição). Desta posição se

11 A pergunta central que se impõe é, portanto, “Como ocorrem as decisões do Robocop? É o humano ou a máquina que decide?” Face a essa pergunta capital o Dr. Dennett Norton dá a seguinte explicação: enquanto a máquina analisa a ameaça e age, ou seja, trata-se de uma resposta direta à programação, no Robocop, o software analisa a ameaça igual ao robô, envia a informação ao cérebro, o cérebro recebe a informação e decide o que fazer, baseado nas aptidões cognitivas e emocionais de qualquer pessoa. Então passa isso ao módulo de inteligência artificial e depois o computador realiza a ação. Embora o Robocop dependa da máquina para a entrada de dados e saída sob forma de execução, o processamento da informação no cérebro a partir de "aptidões cognitivas e emocionais" o aproxima do processo humano.

12 A posição inicial do Dr. Dennett Norton é expressa na cena em que, como o responsável pela Ala de

conclui que não haveria uma diferença substancial entre os humanos e as máquinas inteligentes, logo, ambos estariam igualmente aptos a serem instrumentos de combate à criminalidade, a única diferença, segundo Sellars, consiste no fato de que as máquinas seriam mais eficientes. Porém, esta divisão sumária entre dualismo e materialismo, apenas nos introduz ao problema que nos propusemos esclarecer, trata-se agora de delinear em qual sentido fala-se aqui de dualismo, ou seja, qual tipo de dualismo satisfaz as exigências colocadas pelo filme - já que há pelo menos cinco versões de dualismo, como nos alerta Churchland¹³ -, bem como é preciso saber se esse dualismo é válido, isto é, se é consistente avaliar o posicionamento face ao problema mente-corpo colocado pelo filme *Robocop* através dele.

Certamente, este posicionamento não é dualista no sentido do chamado dualismo de substância, segundo o qual a mente é uma substância não física, independente do corpo físico ao qual se encontra provisoriamente conectada e, por conseguinte, dotada de um caráter especial. O dualismo cartesiano, bem como o chamado dualismo popular conhecido pela imagem do “fantasma na máquina”, são as duas principais elaborações do dualismo de substância. Além das críticas a estes dualismos, dentre as quais sublinhamos a incompatibilidade do dualismo cartesiano com a lei da conservação da quantidade de movimento e o problema do dualismo popular no que diz respeito ao abismo entre sua teoria e as provas disponíveis, dois argumentos impedem que interpretemos o filme através do recurso ao dualismo de substância: em primeiro lugar, a narrativa pressupõe um substrato corporal da consciência, isto é, o

reabilitação da fundação OmniCorp, Norton acompanha um paciente a retomar suas antigas atividades. Nesta cena, o paciente, que teve as duas mãos amputadas e recebeu duas próteses de mãos, tenta voltar a tocar violão, porém a emoção do músico modifica a química do cérebro interferindo no sinal enviado para as próteses, o que o impossibilita seu êxito. O Dr. Norton lhe diz que “você é o que você é, não pelos seus membros, mas você é você pelo seu cérebro. Você é sua capacidade de processar informação. Relaxe e faça o que você sempre fez, a música não vem dos dedos, vem da mente”. O impasse é representado pela fala do músico, quando este diz “mas eu preciso da emoção para tocar”. Isso indica, já aqui, que há questões que não são resolvidas pelo entendimento da mente exclusivamente em termos de processamento de dados, uma suspeita que se concretizará ao longo do filme.

13 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 17. Este livro de Paul M. Churchland servirá aqui como texto base para a análise e crítica do dualismo.

cérebro como o mínimo biológico necessário para a sobrevivência do policial e sua reconstituição como Robocop; em segundo lugar, ao perceber que as emoções interferem no sistema e a performance técnica do Robocop é prejudicada pelo processo humano de decisão que, como já indicado, envolve uma deliberação “de raiz cognitiva e emocional”, o médico ou o criador do Robocop manipula o cérebro (o hardware) do policial. De forma mais precisa, o Dr. Norton altera os moduladores de absorção de dopamina e noradrenalina, a fim de desabilitar a reação emocional a fatos e memórias. Isso acaba modificando radicalmente a identidade e o comportamento do Robocop, tornando-o mais máquina do que homem. O resultado disso é “nenhum medo, aumento de batimento cardíaco ou qualquer vestígio de raiva”, porém a um alto custo que pode ser avaliado pela fala de Clara Murphy (Abbie Cornish), sua esposa, “eu olhei nos olhos dele e não reconheci o meu marido”. Ambos os argumentos são impensáveis para o dualismo de substância segundo o qual a mente consciente, *locus* da identidade, autoconsciência e decisões morais de um indivíduo, é ontologicamente distinta e independente do corpo material que ela controla, não podendo depender ou ser controlada por ele. Vale a pena notar ainda que o segundo argumento foi chamado por Churchland de “argumento da dependência neural de todos os fenômenos mentais conhecidos”. Segundo este autor,

se realmente existe uma entidade distinta, na qual o raciocínio, as emoções e a consciência têm lugar, e se essa entidade depende do cérebro unicamente para as experiências sensoriais, como entrada de dados, e para execuções da vontade, como saída, *então seria de esperar que a razão, a emoção e a consciência fossem relativamente invulneráveis ao controle direto ou às patologias resultantes da manipulação ou de danos ao cérebro*. Mas, de fato, é exatamente o oposto que ocorre. (...) A vulnerabilidade da consciência aos anestésicos, à cafeína e a algo tão simples quanto uma pancada forte na cabeça mostra sua dependência muito estreita com relação à atividade neural do cérebro. Tudo isso faz plenamente sentido se a razão, as emoções e a consciência forem atividades do próprio cérebro, mas muito pouco sentido se elas forem puramente atividades de

alguma outra coisa.¹⁴

Este fortíssimo argumento contra o dualismo da substância nos conduz a um segundo grupo de dualismos conhecido pelo nome geral de dualismo da propriedade. O dualismo da propriedade surge exatamente da dificuldade em destacar mente e consciência da matéria. Para esta espécie de dualista, embora não exista outra *substância* além do cérebro físico, este é dotado de um conjunto de *propriedades* que nenhum outro tipo de objeto físico dispõe, estas propriedades especiais “são as propriedades características da inteligência consciente, como a propriedade de sentir dor, de ter a sensação de vermelho, de pensar que P, desejar que Q”¹⁵. Estas propriedades especiais são não-físicas, ou seja, irredutíveis a explicações nos termos conceituais das ciências físicas habituais, exigindo, portanto, uma ciência totalmente nova e independente para serem explicadas. É então que surgem as diferentes formulações do dualismo da propriedade.

A primeira formulação do dualismo da propriedade, no sentido de legitimar a realidade dos fenômenos mentais como algo não redutível aos fenômenos físicos, corresponde à explicação epifenomenalista. Segundo esta, os fenômenos mentais são causados pela atividade física do cérebro, porém não têm efeitos causais no mundo físico, sendo meros epifenômenos, concebidos como cintilações de luz na superfície do cérebro. Existe uma conjunção constante entre volição e ação, porém é uma ilusão achar que a primeira causa a segunda¹⁶. Para o objetivo que nos propusemos nesse artigo, esta explicação satisfaz a necessidade do cérebro como o substrato imprescindível para fenômenos mentais como desejos, decisões e volições que nos remetem ao ser próprio do humano, porém, se lembrarmos do processo através do qual a consciência do Robocop transcende, mesmo a “programação” do cérebro, feita pelo cientista, isto é, o software interfere no hardware para o espanto de todos, isso nos leva a supor que os fenômenos mentais devam ter um efeito causal sobre a ação e comportamento humano,

14 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 45-6.

15 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 30.

16 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 30.

ou seja, sobre o cérebro entendido como centro de comando do corpo¹⁷. Além disso, é indiscutível a ampla gama de efeitos fisiológicos provocados por emoções como medo, ansiedade entre outras, o que demonstra com facilidade a influência causal da mente sobre o corpo. Logo, é preciso abandonar como insuficiente “o 'rebaixamento' epifenomenalista das propriedades mentais - a produtos da atividade cerebral, secundários e inertes em termos causais”¹⁸. Uma segunda formulação do dualismo da propriedade conhecida como dualismo interacionista da propriedade visa satisfazer essa limitação. Para este tipo de dualista, as propriedades mentais, como nossos desejos e volições, *têm* efeitos causais decisivos sobre o cérebro e, por consequência, sobre o comportamento, estando em interação sistemática com as propriedades físicas do cérebro. “As propriedades mentais continuam sendo consideradas como propriedades *emergentes* (só surgem quando a matéria física tiver se organizado, evolutivamente, em um sistema suficientemente complexo: ex: propriedade de ser sólido, colorido, vivo)” porém, “são também *irredutíveis* (ou seja, não são meros aspectos organizadores da matéria física, como acontece nos exemplos citados, mas são propriedades e estados de um novo tipo, estão para além de toda previsão ou explicação pela ciência física.”¹⁹ Este

17 Duas cenas em especial evidenciam essa questão. Na primeira, após um chamado emotivo da esposa, o Robocop, antes mergulhado na execução da sua programação, passa a “escolher” qual conteúdo executar, o que significa que ele “escolhe” o que priorizar, para além do protocolo. Ao invés da sequência de ações policiais que ele deve realizar, ele prioriza as informações relacionadas às reações emocionais da esposa e do filho. Ele se torna sensível a essas reações a ponto de reprogramar as prioridades do sistema. Mudando o curso previsível dos acontecimentos, quebra o protocolo ao se empenhar na resolução da própria tentativa de assassinato. Trata-se de uma decisão humana que imediatamente suscita a cumplicidade de todos, seja dos personagens, seja do expectador. A “escolha” é tão significativa que a assistente do Dr. Norton, Jae Kim (Aimee Garcia), afirma que ele “desfez o que fizemos com ele”, referindo-se à alteração dos receptores de dopamina (neurotransmissor envolvido no humor, emoções, cognição e memória, dentre outras funções). A segunda cena é quando o Robocop “supera” a programação que tecnicamente o impedia de atirar contra aqueles que usavam o código vermelho. A “força” necessária para anular a determinação da programação corresponde à ira provocada pelo saber-se traído e manipulado, algo também distintivo do ser humano. Essas situações revelam a imprevisibilidade característica do mundo humano a despeito da determinação que acompanharia a programação do *modus operandi* do Robocop. A justificativa da defesa e valorização do humano sobre o maquínico se torna ainda mais poderosa, porque não pertence mais apenas ao senso comum, mas surpreende os próprios cientistas, fazendo-os reconhecer que há algo agindo sobre a máquina, isto é, interferindo no sistema, que está “além da física e da química” e que eles não previram e também não controlam.

18 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 32.

19 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 33.

tipo de dualismo parece satisfazer todas as exigências indicadas no filme: a necessidade do substrato corporal é justificada pela caracterização da consciência e dos fenômenos mentais como propriedades emergentes; a ideia de que há algo que interfere no sistema “para além da física e química” encontra respaldo no pressuposto de que as propriedades mentais são irreduzíveis às ciências físicas; por último, admite-se uma interação sistemática e causal da consciência sobre o cérebro e deste sobre aquela, ou seja, explica-se como o comportamento do Robocop corresponde à execução da sua programação, mas também como Alex Murphy é capaz de reprogramar o sistema. Porém, este dualismo interacionista da propriedade apresenta uma séria incompatibilidade interna entre a afirmação simultânea de um emergir evolutivo e de uma irreduzibilidade física, pois se as propriedades mentais emergem evolutivamente a partir da organização da matéria, espera-se que sua descrição física seja possível. Essa inconsistência o condena como insustentável. Tampouco a terceira e última tentativa de salvar o dualismo da propriedade e, conseqüentemente, o dualismo em geral, isto é, a proposta de um dualismo da propriedade elementar, parece razoável. Segundo este, as propriedades mentais são irreduzíveis, mas não emergentes, ou seja, prescinde-se da tese do emergir evolutivo em função da ideia de que as propriedades mentais possuiriam o mesmo estatuto das propriedades fundamentais da realidade (tais como as propriedades eletromagnéticas). A falha óbvia desta explicação deve-se ao fato de que ao contrário dos fenômenos eletromagnéticos, cujas propriedades aparecem em todos os níveis da realidade, as propriedades mentais de forma alguma parecem ser básicas ou elementares, ao contrário, só aparecem em grandes e complexos sistemas físicos²⁰. Isso significa que é impossível eliminar a incompatibilidade entre um emergir evolutivo e a irreduzibilidade prescindindo da primeira tese, visto que os argumentos em favor dela são muito fortes. Face à análise do significado e fragilidades das cinco espécies de dualismo identificadas, Churchland, não apenas indica, como coloca em xeque o ponto nuclear, mas também o mais frágil do dualismo, a saber, a noção de irreduzibilidade. Perguntar por que devemos aceitar a irreduzibilidade dos fenômenos e inteligência

20 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 34.

consciente, significa perguntar por que ser um dualista?²¹

Críticas ao dualismo

Churchland nos fornece um quadro das principais críticas ao dualismo que serão aqui apenas mencionadas. Em um primeiro momento denuncia as fragilidades dos argumentos em favor do dualismo: o argumento da religião é prejudicado pela inaptidão historicamente comprovada em julgar questões científicas através da ortodoxia religiosa; o argumento da introspecção é abalado pela suspeita sobre a capacidade de nossa faculdade de observação interior em revelar as coisas tais como são em sua natureza íntima; por fim, o argumento da irredutibilidade é contestado em função dos avanços positivos em direção a uma explicação puramente física de todos os fenômenos mentais. Além disso, o autor também defende a consistência dos argumentos contra o dualismo: o argumento da simplicidade do materialismo; o argumento da impotência explicativa do dualismo; o já citado argumento da dependência neural de todos os fenômenos mentais conhecidos; e o argumento da história evolutiva. De acordo com este argumento, a história evolutiva da espécie humana fornece fortes evidências de que a diferença entre todos os seres vivos é apenas de grau, não de espécie, visto que, em última instância, todos podem ser remetidos a uma origem comum, da qual todas as suas características são o resultado físico de um processo também puramente físico.

Esse quadro indica que, sob uma perspectiva mais rigorosa²², há dificuldades em sustentar o dualismo como perspectiva legítima e consistente. Porém, o fato de, atualmente, o dualismo não ser mais uma perspectiva muito aceita na comunidade filosófica e menos ainda na comunidade científica, não contradiz o

21 CHURCHLAND. *Matéria e consciência*, p. 35.

22 Evidentemente, uma resposta decisiva acerca da validade do dualismo exigiria uma investigação que ultrapassa de forma imensurável nossos objetivos. Nossa intenção aqui é apenas salientar que críticas importantes foram feitas ao dualismo, de forma que sua validade pode, certamente, ser colocada entre parênteses.

predomínio dessa teoria na maior parte da história do pensamento. Trata-se da perspectiva compartilhada pelo senso comum, porque é um elemento central que compõe nossa herança religiosa e conceitual, ou seja, está presente na maioria das grandes religiões, assim como participa igualmente da tradição humanista, em relação às quais ainda nos identificamos em um nível profundo. Nesse sentido, é porque a perspectiva dualista (e suas nuances) está intimamente arraigada à nossa visão de mundo, participando do senso comum, que compreendemos a postura sustentada pelo filme. Sendo o argumento da irreducibilidade o núcleo central do posicionamento dualista do filme, embora a validade desse argumento possa ser contestada, assim como a legitimidade lógica e conceitual da teoria que o acompanha.

Uma resposta definitiva ao problema homem-máquina colocado pelo filme *Robocop*, implicaria em aprofundar a discussão sobre a questão da irreducibilidade ou não da consciência a um sistema físico, bem como de sua consequente remissão aos conceitos e métodos próprios às ciências empíricas. Responder a questão dirigida à consciência (ou àquilo que determina o comportamento exclusivamente humano), a saber, se ela pode ou não ser traduzida e replicável tecnicamente, implica, respectivamente, na supressão ou delimitação das fronteiras entre homem e máquina. O problema desta equivalência suscita questões éticas e filosóficas complexas que não apenas envolvem a luta de interesses políticos e financeiros, mas, sobretudo, implica a rearticulação dos elementos da antiga pergunta antropológico-filosófica acerca do humano e da condição humana. Além de despertar em novo contexto velhas angústias psíquicas. Nesse registro, o embate entre o humano e a máquina que define a personagem Robocop é levado às últimas consequências na ficção de uma guerra apocalíptica entre homem e máquina pelo domínio da realidade, como representado no filme *Matrix*. Em ambos os casos o humano vence e a esperança é restaurada. O que está implicitamente em jogo é o aspecto perturbador das consequências oriundas de uma explicação puramente mecanicista ou materialista da consciência humana a partir da estrutura matemática da física clássica, causalmente determinista.

O problema da irreducibilidade ainda se encontra em discussão e sua investigação envolve o concurso de diversas áreas do conhecimento: filosofia, psicologia, neurociências, psicologia cognitiva, ciências da computação, inteligência artificial entre outras. Embora esse tema exija outro estudo, muito mais complexo, a princípio, podemos distinguir duas posições distintas sobre o problema, sem a necessidade de retornar ao problemático paradigma dualista. A primeira nega validade ao argumento da irreducibilidade, isto é, afirma que não há nada que justifique a impossibilidade da redução dos fenômenos mentais aos fenômenos físicos. Defende que a diferença entre a consciência humana e outros animais, assim como face aos modelos mecânicos de inteligência artificial, é apenas uma diferença de grau e não de espécie. Essa posição é sustentada por autores como o já citado Churchland, por Alan Turing e todos os cientistas e teóricos que acreditam poder alcançar uma descrição mecânica do homem e a construção de uma máquina consciente, posição atualmente sustentada pelos autores transhumanistas (como R. Kurweil, Hans Moravec, Nick Bostrom). A segunda posição admite a validade do argumento da irreducibilidade, isto é, admite como premissa a ideia de que existem fenômenos mentais que sempre resistirão a uma redução ou replicação em sistemas físicos. Embora não haja consenso acerca do que exatamente seja irreduzível, alega-se que bastaria um único exemplo de um programa que um computador jamais poderá duplicar para destruir o mito da mente como máquina. Vários autores reivindicarão aspectos diferentes para designar o que, exatamente, no humano é irreduzível à máquina. Para o matemático Roger Penrose (1989), o raciocínio algorítmico, realizado por computadores, não é suficiente para a compreensão da verdade (isto é, dos teoremas e axiomas da) matemática que pressupõe a consciência (a qualidade distintiva do ser humano). Segundo o físico Richard Feynman (1982), laureado Nobel, um computador clássico jamais poderia simular a não-localidade. Por processamento de informação não-local entende-se a possibilidade de transferência de informação sem sinais locais, isto é, influências do tipo ação-a-distância instantâneas. Este seria um de nossos “programas” não algorítmicos não

replicáveis por computadores. Ao passo que, para o físico indiano Amit Goswami²³, especialista em física quântica, o ponto crucial também é a consciência.

Apenas uma investigação transdisciplinar nessa direção poderia pensar o problema da irreduzibilidade da consciência. Um problema que certamente ainda tem muito a nos dizer acerca das fronteiras do fenômeno humano, seu significado e destino em um contexto, doravante marcado por tensões, integrações e metamorfoses irreversíveis com um outro não-humano, especialmente, o maquínico. A tensão entre as duas perspectivas anima as tentativas em curso de fornecer uma resposta decisiva ao problema da irreduzibilidade, de um lado cientistas e teóricos materialistas que, amparados pelo relativamente recente aparato conceitual fornecido pela cibernética (interpretação da mente e consciência a partir do conceito de informação), investem todos os recursos na construção de máquinas inteligentes capazes de simular perfeitamente todos os fenômenos mentais humanos, como linguagem, autoconsciência, aprendizado etc; de outro, cientistas não convencidos inteiramente pelo realismo materialista, embora também não dispostos a reabilitar o insustentável paradigma dualista, empenham-se em isolar ao menos uma qualidade que um computador jamais poderia simular. Está em jogo a legitimidade de todos os qualificativos que durante séculos justificaram a autopercepção do homem como um “império dentro do império”, para lembrar a fórmula de Espinosa, isto é, como um ser à parte da criação, senhor e fim último da natureza. Presunção ameaçada pela ideia de que talvez não sejamos mais do que “uma pequena província do reino animal” distinta de todos os demais seres não-humanos (animais, mas também o maquínico) apenas pela nossa posição em uma escala de complexidade. Se assim for, uma dúvida incômoda pode ser lançada à prerrogativa mais simbólica de nossa singularidade: a liberdade é, de fato, a superioridade propriamente humana face aos determinismos aos quais estão submetidos o restante dos animais (através do instinto) e também as máquinas (através da programação), como nos acostumamos a pensar, ou o livre-arbítrio não passa de uma ilusão, um véu que distorce nossa percepção, o qual não queremos ou podemos remover, seja por nosso

²³ GOSWAMI. *O universo autoconsciente*, p. 40.

orgulho ou pelo conhecimento ainda incompleto acerca daquilo que nos define como seres humanos.

Considerações finais

A conciliação homem-máquina é o componente essencial do projeto de aperfeiçoamento do humano via mecanização. O Robocop apresenta-se como a realização do ideal de que a tecnologia pode potencializar a um nível sem precedentes nossas capacidades físicas, conferindo uma amplitude inédita aos nossos sentidos, memória, raciocínio, ao aumentar exponencialmente a capacidade de processamento e armazenamento de dados. Não só podemos, como devemos nos beneficiar do melhoramento ou, no mínimo, defenderão os transhumanistas, deve-se resguardar o direito do indivíduo de optar ou não pelo melhoramento possibilitado pelos recursos tecnocientíficos disponíveis. Segundo Nick Bostrom, um dos teóricos mais representativos do movimento transhumanista:

- (1) A humanidade será profundamente afetada pela ciência e tecnologia no futuro. Nós vislumbramos a possibilidade de superar plenamente o envelhecimento, a perda cognitiva, o sofrimento involuntário e nosso confinamento no planeta Terra.
- (2) Acreditamos que o potencial da humanidade ainda não foi realizado. (...)
- (7) Reivindicamos a legitimidade da escolha pessoal sobre o modo de viver a própria vida. O que inclui o uso de técnicas que podem ser desenvolvidas para assistir à memória, concentração e energia mental; terapias de extensão da vida; tecnologias reprodutivas de seleção; crionização.²⁴

Outro aspecto relevante a ser destacado consiste no fato de que o Robocop é, na verdade, um ciborgue, isto é, um ser híbrido de homem e máquina. Trata-se de um exemplo palpável da passagem de uma ideia, a de “por um homem dentro de uma

24 BOSTROM. *History of Transhumanist Thought*, p. 26, tradução nossa.

máquina”, do terreno da ficção científica para a materialidade da vida contemporânea. A proximidade concreta do ciborgue pôde ser sentida na solenidade de abertura da copa do mundo no Brasil, em 2014, em que um exoesqueleto comandado por uma criança paraplégica deu o chute inaugural da Copa do Mundo²⁵. É interessante pensar no papel desempenhado pela ficção no desenvolvimento das tecnociências. Na verdade, a tecnociência ensaia a si própria através de ficções, textos e imagens que estabelecem uma ponte não especializada com os seres humanos. “Para a técnica, a ficção não é simplesmente uma aliada ocasional: é uma aliada necessária; ao abrir os possíveis, ela prepara os espíritos para acolher a inovação que já esboçou na narração e que ela situou como ação em situações verossímeis”²⁶. Outras implicações interessantes são provocadas pela identificação do Robocop com a figura do ciborgue, oferecendo-nos novas possibilidades de acolher e interpretar uma das principais características que parece redefinir o humano nesta era de convergência e hibridação irreversível entre humano e máquina: a abertura à alteridade.

Nessa direção, a relação homem-máquina recolocada em novos termos através da figura do ciborgue reacende a reflexão acerca do estatuto da relação entre o homem e a técnica. Embora, como afirma Wolfe, “a coevolução artificial do animal humano com a tecnicidade das ferramentas e mecanismos externos de armazenamento

25 A pesquisa do neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis visa decifrar os princípios fisiológicos que determinam a operação de vários circuitos neuronais, “verdadeiras redes celulares formadas por nervos que emanam de centenas de bilhões de células que habitam o cérebro humano”. Nessas intrincadas redes, “cujo grau de complexidade e conectividade suplanta, por várias ordens de magnitude, qualquer outra rede elétrica, computacional, mecânica ou telefônica jamais criada por seres humanos” (NICOLELIS. *Muito além do nosso eu*, p. 18), cada célula cerebral, ou neurônio, comunica-se com centenas ou mesmo milhares de outras células cerebrais. São através desses circuitos neurais que o cérebro produz a “enorme variedade de comportamentos especializados que coletivamente define aquilo a que costumamos nos referir, orgulhosamente, como 'a natureza humana’”. Decifrar os princípios que guiam a composição e execução dessas sinfonias neurais é o pressuposto para reproduzi-la ou replicá-la em sistemas artificiais. Segundo Nicolelis, hoje já conseguimos “reproduzir uma pequena fração dessas sinfonias na forma de comportamentos motores voluntários”. (NICOLELIS. *Muito além do nosso eu*, p. 22). Embora o princípio da possibilidade de mover um exoesqueleto a partir de sinais cerebrais já tenha sido decifrado, em pequena escala, o exoesqueleto que deu o primeiro chute da Copa do Mundo de 2014 foi movido por controle remoto. Será preciso mais um tempo para chegarmos ao nível sofisticadíssimo do Robocop, porém trata-se apenas de uma questão de tempo (de complexidade) não uma impossibilidade técnica (ou qualitativa).

26 SFEZ. *Técnica e ideologia*, p. 235.

(como a linguagem e a cultura) seja um fator decisivo no processo civilizatório humano”²⁷, a conjunção explicitada pela realidade do ciborgue não diz respeito a uma relação instrumental com os objetos técnicos (relação também empreendida por outros animais), mas constitutiva, pois ela altera o ser próprio do humano em intensidades inesperadas.

Procede-se simultaneamente, “de um lado à mecanização e eletrificação do humano; de outro, a humanização e subjetivação da máquina”, de forma que, “da combinação desses processos que nasce a criatura pós-humana a que chamamos 'ciborgue’”²⁸. Tal figura, a quintessência da tecnologia, representa o grande desafio interposto pelo pós-humanismo ao outrora insuspeito antropocentrismo ontológico do humanismo. Segundo Tomaz Tadeu²⁹, a realidade do ciborgue põe em xeque a ontologia do humano, obriga-nos a deslocá-la, pois, diante da impossibilidade de distinguir onde termina o humano e onde começa a máquina, ela nos intima não à pergunta sobre a natureza das máquinas, mas dos humanos. Por isso, segundo Donna Haraway, saber o que os ciborgues são, é uma questão radical, pois diz respeito às nossas condições de sobrevivência. Em seu mais famoso ensaio, *Manifesto ciborgue*, Haraway argumenta em favor da promiscuidade ontológica que doravante define o humano, do prazer da confusão de fronteiras e da responsabilidade política em sua construção.

Nossa hipótese é que o ciborgue pode ser considerado como a metáfora da conciliação homem-máquina. Situaremos três aspectos problemáticos do processo de conciliação que são representados na narrativa do filme *Robocop*. Em primeiro lugar, a ontologia do ciborgue evidencia a necessidade de um novo referencial para se pensar a questão da identidade, da autoconsciência entre outros atributos humanos, radicalmente diverso da ideia tradicional do sujeito como subjetividade individualizada, una, autoreferenciada, permanente, ao qual se remete todas as nossas manifestações. A cena em que o Dr. Norton alerta para a necessidade de Alex Murphy em conhecer a

27 WOLFE. *What is Posthumanism?*, p. 17.

28 TADEU. *Nós, ciborgues*. O corpo elétrico e a dissolução do humano, p. 12.

29 TADEU. *Nós, ciborgues*. O corpo elétrico e a dissolução do humano, p. 11.

“realidade da sua situação” é surpreendente porque representa exatamente a dramaticidade do choque entre duas autopercepções ou identidades bastante distintas. É interessante notar que, no momento em que as suas partes são desconectadas, induzindo ao pânico o policial Alex Murphy, o Dr. Norton afirma “Você pode ter perdido o seu corpo, mas você ainda está aí. Ainda que algumas áreas lesadas do cérebro tenham sido reparadas, não interferimos nas áreas da emoção ou intelecto. Você está no controle”, o que naturalmente não é o bastante para evitar o estado de choque provocado inicialmente no policial. A “realidade da situação” de Alex Murphy corresponde à realidade de sua metamorfose em ciborgue, o policial não apenas sobrevive, mas encarna outro modo de existência, ele tornou-se o Robocop. Isso significa que a conciliação homem-máquina não origina simplesmente um duplo, um híbrido formado de dois elementos (homem mais máquina), mas origina uma terceira possibilidade de existência - é o caso em que um mais um não resulta em dois, mas três. Razão pela qual a pergunta pelo estatuto do ciborgue revela-se como uma reflexão acerca da ontologia do ciborgue, que tem como maior representante Haraway³⁰.

O segundo aspecto problemático diz respeito à dificuldade na conciliação entre comportamento humano e maquinação revelada pela experiência do Robocop. Essa tensão é falsamente resolvida na “saída” encontrada pelo Dr. Norton para resolver o “problema” da interferência do elemento humano na eficiência da máquina. Visto que “os humanos hesitam, apenas quando tomam decisões”, no dia a dia, argumenta Norton, “o homem domina a máquina, mas num confronto o visor desce e o software assume o controle, então a máquina faz tudo e o Alex é um passageiro levado numa viagem”, iludido pela ficção do livre-arbítrio. Trata-se de uma falsa conciliação não apenas porque o comando é ora determinado pelo homem, ora pela máquina, mas

30 “Estou argumentando em favor do ciborgue como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos. O conceito de biopolítica de Michel Foucault não passa de uma débil premonição da política-ciborgue – uma política que nos permite vislumbrar um campo muito mais aberto. (...) O ciborgue é nossa ontologia; ele determina nossa política. O ciborgue é uma imagem condensada tanto da imaginação quanto da realidade material: esses dois centros, conjugados, estruturam qualquer possibilidade de transformação histórica.” Cf. HARAWAY. *Manifesto ciborgue*, p. 37.

também porque é eticamente absurdo admitir que o elemento humano seja dispensável na ocasião de um confronto armado (ou de guerra). Retorna-se aqui ao problema ético inicial, a saber, de delegar a guerra ou a segurança pública às máquinas como puros autômatos. O desconforto ético é sentido pelo próprio Dr. Norton, porém não será reparado por este, embora seja para expiar a sua “culpa” que o cientista impede o descarte do Robocop. A conciliação só se resolve na luta entre o elemento “irredutível” humano e a programação, que se dá de forma imanente no próprio Robocop, resultando na vitória do humano para o espanto da equipe. O resultado é um ciborgue “conciliado”, agora sim, o meio ideal de combate à criminalidade.

Um último aspecto que gostaríamos de salientar a respeito do filme *Robocop* é a dimensão de abertura que impede qualquer resposta conclusiva a algumas questões (como a questão da irredutibilidade, a resposta decisiva acerca da conciliação homem-máquina, as implicações da ontologia do ciborgue etc), mas, por outro lado, exige um posicionamento ético face a elas. Esta abertura é representada pela incredulidade expressa por todos, mas principalmente pela equipe técnica (pois ela representa a comunidade científica), diante da capacidade inesperada de Alex Murphy em reprogramar o software do Robocop. Thomas Kuhn nos fornece o recurso para explicar essa situação:

Dessa e de outras maneiras, a ciência normal desorienta-se seguidamente. E quando isto ocorre — isto é, quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente da prática científica — então começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência.³¹

O episódio extraordinário revelado pela imposição imprevisível do elemento humano sobre a máquina no Robocop desafia o posicionamento inicial do Dr. Norton, de que "a consciência humana não é senão processamento de informações", cuja

31 KUHN. *A estrutura das revoluções científicas*, p. 25.

consequência é a afirmação da possibilidade técnica de reduzir a consciência a um sistema físico. Trata-se de uma anomalia face ao compromisso materialista predominante na comunidade científica, pois enseja a suspeita da atuação de variáveis que estão “além da física e da química”, embora, como já notamos, não necessariamente deva ensejar o retorno ao dualismo. Essa mudança de posição é significativa, pois desencadeia compromissos de uma nova ordem face ao problema homem-máquina.

O reconhecimento do Dr. Norton da incapacidade de explicar como isso aconteceu, que não é senão a representação da limitação da ciência em fornecer respostas conclusivas aos problemas concernentes à relação homem-máquina, não implica em deixar as tecnociências entregues à sua própria lógica interna, orientada pelo imperativo da técnica (se podemos, devemos fazer). A consciência de que navegamos “em águas cientificamente inexploradas” deve promover o espaço necessário para uma reflexão ética acerca do uso do potencial tecnológico em benefício do ser humano. Isso fica claro no desfecho do filme. No final das contas, o Dr. Dennett Norton depõe no senado e o presidente dos Estados Unidos mantém a lei Dreyfus (que proíbe o uso de máquinas e drones não tripulados em solo estadunidense) que, durante o êxtase provocado pela eficiência do Robocop nas ruas, havia sido revogada. Em seu depoimento o Dr. Norton admite que “sabemos menos do que pensávamos. Mas creio que a minha pesquisa é válida. O que eu fiz com ela foi errado”. Por trás desse posicionamento encontra-se a ideia de que as implicações imprevisíveis e potencialmente catastróficas, assim como a possibilidade de danos irreparáveis envolvidos no uso dos novos recursos propiciados pelas tecnociências, é razão suficiente para o estabelecimento de normas regulatórias para a utilização desses recursos. A preocupação com a necessidade vital de normalização do uso da tecnologia, atravessa a reflexão Feenberg. Segundo este autor, há vários motivos que abalam a ilusão de sermos deuses possuidores de um poder criador ilimitado, a experimentar uma liberdade livre de qualquer coerção, e o principal diz respeito à ameaça concreta da autoaniquilação da própria espécie.

Um exemplo dramático desta percepção ocorreu na vida de J. Robert Oppenheimer, líder do projeto de construção da bomba atômica durante a Segunda Guerra Mundial. Ao testemunhar o teste com a primeira bomba no deserto do Novo México, ocorreu-lhe à mente uma frase de Baghavad-Gita: "Eu me tornei a morte, destruidora dos mundos". Morte, ou Shiva, é o deus da destruição e, por um breve momento, Oppenheimer se identificou com ele. Entretanto, pouco depois, Oppenheimer passou a buscar formas de negociação com a União Soviética, tentando, assim, limitar a difusão de armas nucleares. Ele percebera que o destruidor pode ser destruído, e que nem ele e nem sequer a América, bem armada, poderiam desfrutar da imunidade da qual um deus desfruta.³²

Referências

- A ILHA DO DR. MOREAU*. Dirigido por John Frankenheimer. Local: EUA. 1996. 1 DVD (96 min).
- BAKAN, J. *A corporação: a busca patológica por lucro e poder*. São Paulo: Novo Conceito, 2008.
- BLADE RUNNER*. Dirigido por Ridley Scott. Local: EUA. 1982. 1 DVD (117 min).
- BOSTROM, N. History of Transhumanist Thought. In *Journal of Evolution and Technology* - Vol. 14 - April 2005.
- CHURCHLAND, P. M. *Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELYSIUM*. Dirigido por Neill Blomkamp. Local: EUA. 2013. 1 DVD (109 min).
- EU, ROBÔ*. Dirigido por Alex Proyas. Local: EUA. 2004. 1 DVD (114 min).
- FEENBERG, A. *Tecnologia e finitude humana*, 2013. Não paginado. Disponível em: <<https://www.sfu.ca/~andrewf/feenbergportuguese.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2015.
- FEYNMAN, R. Stimulating physics with computers. In *International Journal of*

32 FEENBERG. *Tecnologia e finitude humana*. Não paginado.

Theoretical Physics, 21, p.467-88.

FRANKENSTEIN. Dirigido por James Whale. Local: EUA. 1931. 1 DVD (70 min).

GHOST IN THE SHELL. Dirigido por Mamoru Oshii. Local: Japão. 1995. 1 DVD (83 min).

GOSWAMI, A. *O universo autoconsciente*. São Paulo: Aleph, 2008.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz, (Org.). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 33-118.

KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1998.

MATRIX. Dirigido por Andy Wachowski e Larry Wachowski. Local: EUA. 1999. 3 DVDs (136 min).

NICOLELIS, M. *Muito além do nosso eu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PENROSE, R. *The Emperor's New Mind*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press, 1989.

ROBOCOP. Dirigido por José Padilha. Local: EUA. 2014. 1 DVD (121 min).

SFEZ, L. *Técnica e ideologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

TADEU, T. Nós, ciborgues. O corpo elétrico e a dissolução do humano. In: TADEU, T. (Org.). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 7-15.

WOLFE, C. *What is Posthumanism?* London: University of Minnesota Press, 2010.

A RUPTURA ENTRE AS ARTES E AS CIÊNCIAS

Uma abordagem da cultura ocidental a partir de Vilém Flusser

Debora Pazetto¹

RESUMO: Ao escrever de modo genérico sobre a produção de arte, um dos principais objetivos de Vilém Flusser é investir contra uma obstinada divisão da cultura em “duas culturas”. De acordo com o autor, a separação artificial entre ciência e artes ou humanidades deveria ser abandonada no interesse de uma abordagem mais abrangente da criatividade, da produção de ideias, experiências e conhecimentos. A divisão entre arte e ciência tornou-se assaz radicada na cultura ocidental, porque se conecta com uma das metas centrais da modernidade, a saber, a de alcançar o conhecimento objetivo. Naturalmente, a ciência é o que chegou mais perto desse ideal de objetividade, de modo que a filosofia, a religião, a política e a arte foram descredenciadas enquanto formas de conhecimento por serem pouco objetivas. Na medida em que a ciência transformou-se em objetividade, à estética restou o espaço da subjetividade, da expressão de emoções. Flusser defende que objetividade e subjetividade são abstrações em relação ao conhecimento concreto, que é sempre intersubjetivo. Desse modo, sob o signo da política e da intersubjetividade, a cultura ocidental poderia solucionar o clima de absurdo e de falta de sentido para a vida. Na restauração da ciência informada pela arte e da arte informada pela ciência, ambas reconectadas com a vida cotidiana, pode encontrar-se a chave para a superação da tecnocracia.

Palavras-chave: Arte, Ciência, Flusser, Cultura ocidental

ABSTRACT: By writing in general terms about the production of art, one of the main objectives of Flusser is to attack a stubborn division of our culture into “two cultures”. According to the author, the artificial separation between science and arts / humanities should be put aside in the interest of a more comprehensive approach to creativity, which means, to the production of ideas, experiences and knowledge. The division between art and science has become deeply rooted in western culture, mostly because it is connected with one of the central goals of our modernity, namely, the capacity of achieving objective knowledge. Of course, science is what has come closer to this ideal of objectivity, and therefore, philosophy, religion, politics and art were disenfranchised

1 Doutora pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. deborapazetto@gmail.com

as forms of knowledge, for having a small degree of objectivity. As science was transformed into objectivity, the space of subjectivity, of the expression of emotions, remained to be occupied by aesthetics. Flusser argues that objectivity and subjectivity are abstractions in relation to the concrete knowledge, which is always intersubjective. Therefore, under the banner of politics and inter-subjectivity, western culture could solve the atmosphere of absurdity and lack of meaning for life. The restoration of a science informed by art and of an art informed by science, both reconnected with everyday life, could be the key to overcome technocracy.

Keywords: Art, Science, Flusser, Western culture

De acordo com Anke Finger, ao escrever de modo genérico sobre a produção de arte, um dos principais objetivos de Vilém Flusser é investir contra “um obstinado posicionamento cultural em ‘duas culturas’, em que a separação artificial entre ciência e arte ou humanidades deveria ser abandonada no interesse de uma abordagem muito mais multimodal e interdisciplinar da criatividade”². A divisão entre ciência e arte é não apenas institucionalmente construída, como também extremamente recente, com menos de três séculos de vigor. No entanto, é uma divisão que se tornou assaz radicada na cultura ocidental, porque se conecta com uma das metas centrais da modernidade, a saber, a de alcançar o conhecimento objetivo. Naturalmente, a ciência é o que chegou mais perto desse ideal de objetividade, de modo que a filosofia, a religião, a política e a arte, descredenciadas enquanto formas de conhecimento por serem pouco objetivas, empenharam-se em um processo reativo de cientificização no período moderno³. Demorou até que se começasse a perceber que o problema não estava na incapacidade de prover objetividade e sim em postulá-la como modelo único de conhecimento. Essa postulação alicerça-se em uma hipótese tacitamente pressuposta: de que o homem é capaz de transcender os fenômenos para percebê-los objetivamente, *sub specie aeternitatis* na expressão de Spinoza, isto é, perceber o que é universalmente e

2 “By writing about a generic —making of art| he is trying to attack a stubborn cultural position on —two cultures| whereby the artificial separation of science and art or humanities should be abandoned in the interest of a much more multi-modal and interdisciplinary approach to creativity”. FINGER, A. *On Creativity: Blue Dogs with Red Spots*. Flusser Studies, p. 2.

3 FLUSSER, V. *Criação científica e artística*, p. 1.

eternamente verdadeiro com um olhar neutro e desinteressado. Contudo, na filosofia flusseriana, as “verdades” estabelecidas pela ciência não são universais e eternas, mas simplesmente o correlato externo da estrutura característica da nossa língua. O mito da objetividade funda-se no mito da razão pura, isenta de considerações políticas, éticas e estéticas. Conhecimento objetivo, portanto, seria um conhecimento purificado de preconceitos e valores, que seriam demasiado humanos ante a expectativa de neutralidade da ciência. Todavia, essa expectativa já está fundamentada em um valor, ou melhor em uma hipervalorização da própria razão pura e objetiva. Além do mais, trata-se de um valor ilusório, pois a ciência é humana, interessada, datada e ocidental – a objetividade não é acessível ao homem, que não pode sair de si mesmo e de sua condição mundana para ver as coisas imparcialmente. O homem age e conhece apenas dentro de alguma situação cultural, ou seja, ele sempre está preso ao mundo e ligado a valores, mesmo que estes estejam fantasiados de “não valores” como na ciência moderna ou nas imagens técnicas.

Ademais, a pretensa objetividade epistemológica é inconveniente, pois um conhecimento depurado de estética, política e ética é vazio, sem sentido e perigoso. A ciência e a técnica tangenciam o crime ao executar modificações no mundo em função desse tipo de conhecimento, cujas consequências socioambientais têm sido cada vez mais catastróficas. Há uma dinâmica progressiva entre as teorias e as técnicas científicas que passou a rodar mecanicamente, amputada de outros tipos de conhecimento. Uma de suas consequências, de acordo com Flusser, foi o enclausuramento da arte. Entre os gregos havia uma dialética produtiva entre *poiesis*, *episteme* e *techné*. Atualmente, a *techné* foi dividida entre uma parte que se tornou objetivada a serviço da ciência e credenciada como o único tipo de *episteme* rigoroso, e outra parte que foi subjetivada enquanto produção de formas estéticas sem valor epistemológico: “tal ‘arte moderna’ é, pois, eliminada da correnteza do progresso e, embora ideologicamente glorificada, é efetivamente expulsa da vida cotidiana e encerrada em gueto”⁴. Assim, a ciência foi alijada da estética e da ética, e a arte foi alijada do conhecimento e separada da vida

4 Idem, p. 2.

ordinária. Enquanto a ciência transformou-se em objetividade, à estética restou o espaço da subjetividade, da expressão de emoções. E de uma maneira muito ligada ao artista, ao mito do gênio, sobretudo entre o romantismo e a arte contemporânea. Assim como Heidegger, Flusser critica a ênfase no artista por ser uma divinização do produtor que rouba a cena do que realmente importa, isto é, a inserção de algo novo no mundo, o modo como isso é apropriado coletivamente, seus efeitos sociais, e assim por diante.

De acordo com o pensador, objetividade e subjetividade são abstrações em relação ao conhecimento concreto, que é sempre intersubjetivo. Pois não há homem fora do mundo, da cultura, da convivência com semelhantes. Toda a experiência humana no mundo acontece coletivamente; todas as ações, conhecimentos, valores e invenções são revestidos de alguma referência aos outros: “todo conhecimento humano, para ser conhecimento, deve ser intersubjetivo. Em outros termos: todo conhecimento é concretamente político, e a ciência e arte modernas não passam de duas avenidas de acesso a tal concreticidade”⁵. Política, bem entendido, seria a esfera da convivência, do co-conhecimento, da co-valorização, daquilo que dá sentido à vida humana. Por conseguinte, seria preciso superar a cisão entre arte e ciência para politizar ambas, isto é, para resgatar um tipo de conhecimento que esteja em sintonia com os valores, com as ideias e vivências estéticas da coletividade. Assim, a cultura ocidental poderia solucionar o clima de absurdo e de falta de sentido para a vida sob o signo da política e da intersubjetividade. Na restauração da ciência informada pela arte e da arte informada pela ciência, ambas reconectadas com a vida cotidiana, pode encontrar-se a chave para a superação da tecnocracia.

De acordo com Flusser, as imagens técnicas deveriam ter cumprido essa tarefa. Elas são imagens e textos, são estéticas e científicas, logo, poderiam diminuir a ruptura instaurada entre arte e ciência. O autor inicia sua teoria sobre as imagens técnicas tratando de fotografias e filmes; mais tarde, menciona as imagens sintéticas produzidas em computadores, que também são resultados diretos de teorias científicas, e são obras de arte na medida em que estão a serviço da imaginação. As imagens obtidas

5 Idem, p. 3.

por máquinas fotográficas e câmeras de vídeo são mediações feitas por aparelhos a partir da captação mecânica de dados do mundo. Por outro lado, as imagens da computação gráfica, feitas através da geração de equações algébricas, são uma representação sensível de uma relação entre valores numéricos e pixels, ponto por ponto. Ou seja, elas não são necessariamente imagens óticas, fabricadas a partir da captação de objetos no mundo, pois seu produtor pode controlar o conteúdo, a estrutura e a aparência do que é projetado nas telas dos monitores.

Na contemporaneidade, as artes, que foram institucionalmente, socialmente e teoricamente separadas das ciências, apropriaram-se das tecnologias, da informática e da internet para criar obras híbridas, efêmeras e/ou interativas. A *web art*, por exemplo, é constituída por obras especialmente produzidas para a rede ou que utilizam a internet como sua parte integrante. O ciberespaço é um meio formado por códigos, textos, sons e por imagens que podem ser independentes do espaço físico. Portanto, por símbolos abstratos que precisam ser traduzidos para nossa experiência para que possamos habitá-lo. A arte começou a ser respeitada como um modo de humanizar esse espaço, de desenvolver pensamentos e intervenções estéticas que criam sentido para os códigos da informática. Ela pode colaborar diretamente com a ciência porque pode construir significados para o ambiente científico e tecnológico, tornando-o imaginável. Por exemplo, já na década de setenta, o Center for Advanced Visual Studies, no Massachusetts Institute of Technology, que é referência em pesquisas tecnológicas, reuniu artistas para explorarem as perspectivas estéticas da geometria de fractais de Mandelbrot⁶. Recentemente, o centro tornou-se uma comunidade de pesquisa em artes, tendo em vista que várias práticas criativas baseadas na revolução eletrônica foram assimiladas pela arte contemporânea. As imagens sintéticas são calculadas por computador, ou seja, são produzidas através de programas que operam informações codificadas em sistemas binários para transformá-las em algo sensorialmente acessível.

6 Fractais são objetos geométricos que podem ser divididos em partes, sendo cada uma delas semelhante ao objeto original. Um fractal pode ser gerado, por exemplo, por um padrão repetido. O termo foi criado por Benoît Mandelbrot, sendo o conjunto de Mandelbrot um dos fractais mais conhecidos. Outros fractais famosos com representações visuais interessantes são a Curva de Peano, o fractal de *Lyapunov* e o floco de neve de *Koch*.

Muitas vezes, nada que possamos apontar no mundo preexiste a essas imagens, elas são modelos estéticos de fenômenos imaginários ou matemáticos. São, portanto, claramente criativas, e de tal maneira que sua autoria ultrapassa a assinatura do artista, pois também conta com a autoria de técnicos, informáticos, engenheiros, matemáticos, e dos próprios aparelhos – são obras de arte que apontam para além do artista e suas emoções subjetivas. Além disso tudo, o ciberespaço pode ser transformado em um espaço político por excelência, uma vez que possibilita diálogos em rede, isto é, recepção e emissão de todo tipo de informação por todos. O ciberespaço *pode* ser apropriado pelos homens como um ambiente dialógico e intersubjetivo de troca e criação de informações. Por isso Flusser vislumbra nesses novos caminhos uma esperança de superação da crise despolitizadora que separou arte de ciência.

O autor também aponta a biotecnologia como um conhecimento em que arte e ciência cooperam para informar a natureza. Em um ensaio intitulado *Arte viva*, Flusser apresenta a biotecnologia como uma arte suprema, capaz de criar um mundo artificial de seres vivos, de obras de arte viventes. A arte sempre comporta um registro material, pois é elaboração de informações a serem preservadas. Mas a matéria se decompõe, logo, a informação que armazena corre o risco de ser apagada e esquecida. Existe, todavia, uma matéria que vai contra o esquecimento de informações: a matéria viva: “a informação genética é praticamente eterna”⁷, pois a biomassa a preserva e a transmite. Ainda que os indivíduos pereçam, a espécie mantém as informações genéticas, às vezes com variações decorrentes de mutações – podemos acrescentar que a computação proporciona um armazenamento de dados semelhante. No caso da transmissão genética natural, a preservação de informações é estúpida e cega, pois toda nova informação surge nela por erro, por acaso. Ora, com a biotecnologia é possível manipular intencionalmente o material genético, desenvolver e multiplicar novas informações através dele. É possível inventar organismos e formas de vida que jamais existiram, realizar em pouco tempo mutações que levariam milhões de anos, até mesmo gerar novas estruturas de sentir e pensar. A transformação da biomassa em material de arte

7 FLUSSER, V. *Ficções Filosóficas*, p. 84.

abre um potencial inimaginável de criatividade, e Flusser defende com enlevo que essa *ars vivendi* pode vir a ser muito mais poderosa do que a arte em materiais inanimados. A esse respeito, um dos exemplos mais célebres é Alba, o coelho verde fluorescente de Eduardo Kac. Alba é um animal transgênico, feito através do cruzamento genético entre um coelho albino e uma proteína fluorescente de certas medusas do Pacífico. O ser vivo é apresentado como obra de arte por Eduardo Kac no ano de 2000, no entanto, do ponto de vista técnico, ele é um dos numerosos coelhos albinos transgênicos produzidos pelo professor Louis-Marie Houdebine, diretor de pesquisa no Instituto Nacional de Pesquisa Agrônômica, na França. O laboratório produzia coelhos fluorescentes há mais de três anos, como suportes experimentais apenas para uso científico; o mérito de Kac é ter-se apropriado esteticamente de um animal transgênico, ou seja, é ter inovado no conteúdo dentro de uma tradição artística de quase um século, os *ready-mades*. Em uma obra mais recente, o artista usa a biologia molecular pra produzir um híbrido entre uma Petúnia e seu próprio DNA, representado nos veios vermelhos da flor. Flusser teria reagido com entusiasmo a esse uso artístico da engenharia genética, bem como de outras tecnologias, em primeiro lugar porque resgata esses conhecimentos de um uso estritamente técnico, comercial e programado. Além disso, porque insere em um domínio social mais amplo certas polêmicas que costumam ficar restritas a especialistas, como os possíveis usos da manipulação genética. Em uma obra anterior, chamada *Cápsula do Tempo*, Kac levanta questões de ética na era digital, ao tornar-se a primeira pessoa a ter um chip implantado no próprio corpo. O artista insere novos pensamentos em uma nova camada de diálogos, democratiza ideias e propõe esteticamente reflexões em torno da contiguidade da vida entre espécies diferentes, do aumento da biodiversidade, da robotização do corpo humano, e assim por diante. Nesse sentido, além de unir arte e ciência, sua obra é extremamente política por transpor essas discussões para a esfera da intersubjetividade.

As questões suscitadas por *Cápsula do Tempo*, em 1997, são cada vez mais prementes diante do uso quase corriqueiro de microchips para controlar ou estimular funções orgânicas, como, por exemplo, em cirurgias da coluna vertebral ou na criação

de retinas artificiais para cegos, que inserem microchips no olho. Chamamos de “memórias” as unidades de armazenamento de informação de computadores, o que é sem dúvida uma espécie de antropomorfização das máquinas, cujo contraponto é a maquinização do homem, que já alcança extremos radicais. Temos, por exemplo, o projeto desenvolvido recentemente pelo neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis – que até o momento foi usado como objeto de entretenimento e exibicionismo tecnológico, em plena abertura da Copa do Mundo – que consiste na confecção de um exoesqueleto que pode ser vestido e comandado através de uma interface que liga diretamente o cérebro à máquina. As ondas cerebrais são decodificadas instantaneamente em informações digitais que movimentam o exoesqueleto. Temos também o desenvolvimento cada vez mais perfeito de Inteligências Artificiais, como Eugene Goostman, que é um programa de computador capaz de simular uma conversa inteligente (é um *Chatterbot*), identificado como um garoto ucraniano de treze anos. Em 2014 Kevin Warwick organizou um Teste de Turing, no qual o programa convenceu 33% dos juízes de que ele era humano. Como consequência, Warwick alegou que Goostman é a primeira IA a passar num Teste de Turing. A cibernética, a biotecnologia e a informática são as tecnologias mais avançadas de que dispomos, e sua interação direta com o corpo humano torna-se cada vez mais natural e independente de considerações éticas e filosóficas. A venda legal de mostras de material genético de culturas indígenas na Internet, por empresas de biotecnologia, mostra que nem a estrutura biológica mais pessoal está assegurada contra a onipresença irrefletida da tecnologia. Não é difícil imaginar, seguindo a correnteza de situações que já presenciamos, que os homens passarão a substituir progressivamente as partes defectivas de seus corpos. Talvez em um futuro não muito distante seja possível substituir todos os membros e órgãos, de modo que o cérebro humano se transformaria literalmente no “fantasma na máquina”. Talvez até o tecido cerebral poderia ser substituído e toda a estrutura mental, as emoções, as memórias, enfim, tudo que caracteriza a subjetividade de um indivíduo poderia ser codificado em bits dentro de um sistema de discos rígidos e programas computacionais. Mas a criatura assim constituída, liberada da matéria orgânica e

potencialmente da morte, continua sendo aquilo que entendemos como humano? A possibilidade de mudar o corpo não carrega consigo o risco de alterar a subjetividade?

Flusser entende por humanidade a capacidade de produzir língua, de ordenar uma realidade a partir da vontade concreta, enfim, de inventar novas ideias. Por esse motivo, o autor procura as pequenas frestas nas quais o homem se revela como capaz de *poiesis* em plena era tecnocrática, como na arte. A abordagem flusseriana da criatividade deixa claro que o que lhe importa é o poder humano de dar sentido à existência, de propor novos modelos para a experiência e a comunicação, de criar novos mundos. Anke Finger afirma que “com efeito, a criatividade, indiscutivelmente o conceito filosófico mais central de Flusser, está na base de toda a comunicação, diálogo e vida, porque a experiência estética está na base da percepção humana”⁸. Ou seja, precisamos da experiência estética para perceber o mundo. O significado do mundo e da vida humana está sempre suspenso - arte, ciência, pensamento e criatividade no fundo são o mesmo, são tentativas de condensar algum significado. São produção de algo que não existia antes, são sementes cognitivas, éticas e estéticas que podem desenvolver-se politicamente e transformar-se em novas experiências e valores intersubjetivos. A arte, nesse sentido amplo e poiético, aumenta a quantidade de informações da realidade na medida em que relaciona os dados familiares com territórios inexplorados da experiência imediata.

A despeito da importância da arte no pensamento de Flusser, dificilmente podemos encontrar uma ideia de história ou teoria da arte em seus textos. Uma vez que ele a compreende como o ato criativo em geral,

O gesto artístico não se limita ao terreno rotulado como ‘arte’ pelos aparelhos. Pelo contrário: tal gesto mágico ocorre em todos os terrenos: na ciência, na técnica, na economia, na filosofia. Em todos tais terrenos há os inebriados pela arte, isto é: os que publicam experiência privada e criam informação

8 “In fact, creativity, arguably Flusser’s most central philosophical concept lies at the basis of all communication, dialogue, and life because the aesthetic experience lies at the centre of human perception”. FINGER, A. On Creativity: Blue Dogs with Red Spots, p. 1.

nova⁹.

Ou seja, não há diferença entre *criação* em ciência e arte, pois ambas instauram o novo abrindo-se para o ainda-não-articulado. Nesse sentido, “toda proposição científica e todo dispositivo técnico tem alguma qualidade estética, assim como toda obra de arte tem alguma qualidade epistemológica e política”¹⁰. O problema é que os cientistas são inconscientes da criatividade da ciência; não sabem que são “poetas”. Com isso, limitam-se ao uso de formas matemáticas e de objetos de investigação dentro do reino pré-estabelecido da natureza para realizar sua vontade criadora. Em *A História do Diabo*, Flusser afirma que os cientistas estão em um estágio correspondente ao da pintura representativa, isto é, acreditam que a natureza é um fenômeno verdadeiro e independente do homem, e que precisam apenas *descobrir* suas leis. Os cientistas são inconscientes de que são eles mesmos os autores tanto do mundo fenomênico *quanto* das leis da natureza, e depois ficam surpresos que a natureza se estruture de acordo com elas. Enquanto a ciência acreditar que as cadeias causais que ligam os fenômenos são independentes da nossa vontade, ela nunca vai romper com a ilusão de autonomia da natureza. No entanto, assim como a pintura moderna torna-se consciente de que a vontade criadora é a origem de sua organização de cores e formas, libertando-se da representação da natureza, a ciência moderna começa a desconfiar de seu naturalismo. As estruturas da física moderna abandonam paulatinamente o modelo verdadeiro-falso e começam a buscar conceitos mais ligados à estética, como o de “consistência”. Os cientistas perguntam cada vez menos o que é *realmente* um átomo ou um gene; começam a compreender que “átomo” e “gene” são palavras cujo sentido está em sua articulação nas frases da ciência. Flusser acredita que os cientistas e os seres humanos em geral perceberão progressivamente que são artistas, que a natureza é uma obra de arte, tão bela e complexa que parece autônoma, isto é, esconde sua origem na vontade criadora – é um tipo radical de arte representativa.

9 FLUSSER, V. *Pós-História - vinte instantâneos e um modo de usar*, p. 160.

10 “Every scientific proposition and every technical gadget has an aesthetic quality, just as every work of art has an epistemological and political quality”. FLUSSER, V. *The Photograph as Post-Industrial Object*, p. 331.

Nesse sentido, não há diferença entre *criação* em ciência e arte, pois ambas são capazes de proporcionar diálogos produtivos entre o habitual e o desconhecido que geram novas formas de imaginação. Arte e ciência são ambas ficções em busca de significado, são invenções humanas que podem gerar mundos alternativos e abrir possibilidades desconhecidas. A arquitetura teórica e técnica da ciência sempre tem atributos estéticos e consequências éticas que são censurados, assim como as obras de arte sempre têm propriedades epistemológicas e políticas negligenciadas. Na restauração de uma ciência informada pela arte e de uma arte informada pela ciência, ambas reconectadas com a vida cotidiana, pode encontrar-se a chave para a superação da tecnocracia. Desse modo, sob o signo da política e da intersubjetividade, a cultura ocidental poderia solucionar o clima de absurdo e de falta de sentido para a vida.

Referências

DUARTE, R. A. P. *O Belo Autônomo - Textos Clássicos de Estética*. 1. ed. BELO HORIZONTE: UFMG, 1997

_____. *Pós-história de Vilém Flusser - Gênese-anatomia-desdobramentos*. São Paulo: Annablume, 2014.

FINGER, A. *On Creativity: Blue Dogs with Red Spots*. Flusser Studies. N. 10. Novembro, 2010.

FLUSSER, V. *Pós-História - vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Annablume, 2011.

_____. *Língua e Realidade*. Terceira edição. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Relume Dumará, 2002.

_____. *O Universo das Imagens Técnicas: Elogio da superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.

_____. *O Mundo Codificado*. Organização de Rafael Cardoso. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

- _____. *Ficções filosóficas*. São Paulo: EDUSP, 1998.
- _____. *Natural:mente: vários acessos ao significado da natureza*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- _____. *A História do Diabo*. São Paulo: Annablume, 2008.
- _____. *Criação científica e artística*. Conferência na Maison de la Culture, Chalon s/Saone. 26/3/1982. Disponível no Arquivo Flusser.
- _____. *Is there a rupture between contemporary expressions of art, and society?* In: DEWAELE, D. “Intermedia Art: Art and society, are there solutions?” Vent: Brügge, 1985.
- _____. *The Photograph as Post-Industrial Object*. LEONARDO, Vol. 19, No. 4, pp. 329-332, 1986.
- _____. [*O Espírito do Tempo nas Artes Plásticas*](#). Publicado originalmente em SL, OESP, 16 (703): 4, 03.01.71.
- _____. *A Arte: O Belo e o Agradável*. Tradução de Rachel Cecília de Oliveira Costa. *Artefilosofia*. N. 11. UFOP. 2012.
- GULDIN, R. *Pensar entre línguas*. São Paulo: Annablume, 2010.
- KRISTELLER, P. O. “The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics. Part I”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 4, (Oct., 1951), p. 496-527.
- _____. “The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics Part II”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 13, No. 1 (Jan., 1952), p. 17-46.
- SHINER, L. *The invention of art: a cultural history*. Chicago: University of Chicago.

FEUERBACH E O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO OCIDENTAL

Francisco Jozivan Guedes de Lima¹

RESUMO: Este artigo pretende demonstrar a compatibilidade entre o pensamento filosófico de Feuerbach e o processo de secularização ocorrido no mundo ocidental moderno. Para Feuerbach, o tempo, o corpo e a matéria constituem as expressões fundamentais do homem. Deus é concebido como uma projeção da subjetividade humana e a história é entendida como um processo de humanização do homem e não como uma teodiceia. Nesse sentido, o antropológico e o secular se sobrepõem ao religioso e ao teológico.

Palavras-Chave: Deus, Religião, Secularização, Subjetividade.

ABSTRACT: This paper aims to demonstrate the compatibility between the philosophical thought of Feuerbach and the secularization process happened in the western world modern. For Feuerbach, the time, the body and the organic matters constitute the fundamental expressions of man. God is conceived as a projection of human subjectivity and the history is understood as a humanization process of man; the history does not understood as theodicy. In this sense, the anthropological and the secular occupy the space of religious and theological.

Keywords: God, Religion, Secularization, Subjectivity.

Muito se fala em secularização, sobretudo a partir do viés sociológico, mas pouco se tem escrito sobre a contribuição dos filósofos para esse fenômeno tão pertinente na contemporaneidade. Em sentido contrário a essa tendência, este artigo objetiva expor de modo sintético as compatibilidades entre o projeto filosófico de Feuerbach (1804-1872) e o processo de secularização ocorrido no mundo ocidental moderno. A confluência precípua entre a filosofia de Feuerbach e a secularização –

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). jozivan2008guedes@gmail.com

confluência esta que constitui o fio do condutor deste artigo – estrutura-se, sobretudo, mediante a ideia que o homem moderno deve gerir de modo autárquico seu processo histórico, sem depender de uma força transcendente criadora e demiúrgica que pudesse conferir sentido ao mundo. Tanto para Feuerbach como para a plataforma de sustentação ideológica da secularização, o sentido da vida e do mundo é algo que remete ao próprio homem, à sua subjetividade, ao ser social e à sua historicidade – uma cosmovisão advinda do processo de ruptura com o modo de pensar teocêntrico e espiritualista medieval, ruptura esta emergida dentro do renascimento, do racionalismo e do empirismo, e, ulteriormente, fortalecido dentro de correntes filosóficas mais próximas ao desenvolvimento da filosofia feuerbachiana como é o caso do iluminismo e do materialismo histórico marxiano.

Anterior a Feuerbach, Kant (1724-1804) já tinha posto na *Crítica da Razão Pura* alguns elementos de sua filosofia transcendental que podem ser tomados como fortes subsídios teóricos que consubstanciam o processo de secularização. Deus, no nível da razão teórica, é pensado como um postulado, como uma condição de possibilidade, e não como uma existência ou evidência óbvia. A razão teórica para o filósofo de Königsberg só é capaz de comprovar objetos que têm sua existência embasada fundamentalmente na sensibilidade.

Kant defende a tese que a razão trabalha em vão quando suas especulações ultrapassam o mundo dos sentidos²; acerca de Deus não se tem “pedra-de-toque”, ele não é um fenômeno, mas uma ideia que está para além das potencialidades da razão pura. Ou seja, nos limites da razão, não é possível provar ou refutar a existência de Deus. Deve-se atentar que o que se está em jogo aqui é a refutação kantiana às provas fisiológicas, cosmológicas e ontológicas da existência de Deus. Ou seja, o escopo da refutação é bem direto e circunscrito, a saber, desmontar a argumentação filosófico-teológica de Agostinho, Tomás de Aquino e Anselmo que estruturavam as provas da existência de Deus de um modo fortemente metafísico – tomando Deus como uma obviedade da razão – sem, portanto, se perguntar sobre as condições de possibilidade e

2 Cf. KANT. *Crítica da razão pura*, p. 368.

limites da razão no que concerne ao acesso a Deus enquanto objeto da razão teórica.

Não só no campo da epistemologia, mas também na filosofia da linguagem é possível encontrar elementos que influem na secularização. Wittgenstein (1889-1951), no *Tractatus*, é um bom exemplo disso. Logo na primeira proposição ele conceitua o mundo como a totalidade dos fatos³. O mundo é a realidade total que é expressável linguisticamente. A amplitude da minha linguagem está limitada aos objetos do mundo e, concomitantemente, o mundo é extensível aos limites da minha linguagem. “Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no mundo*”⁴. Deus não é objeto da linguagem, ele é o *místico*, o *inefável*, é objeto de contemplação, de modo que “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”⁵.

O intuito deste artigo em destacar Feuerbach como aquele que ofereceu um grande contributo ao processo de secularização advém da agudeza de sua própria obra. Aí se encontra uma crítica radical e direta à religião e a todas as doutrinas metafísicas que alienam o homem, pondo-o para além do seu mundo concreto e real. A religião, a teologia, a metafísica, o idealismo hegeliano são os alvos principais da crítica. A meta é trazer o homem de volta a si, à comunidade, ao mundo, à história e, *ipso facto*, à concretude da vida. Para isso, é necessário secularizar.

Metodologicamente esta pesquisa está dividida em dois tópicos fundamentais: (i) a explicação da categoria “secularização”; (ii) e a contribuição feuerbachiana para o processo de secularização. Com a explanação desses dois tópicos a pesquisa pretende fundamentalmente oferecer os elementos centrais para se pensar a secularização nas obras de Feuerbach e, assim, suscitar o interesse de outros pesquisadores em investigar tal problemática.

Para cumprir seu objetivo a pesquisa utilizar-se-á, mormente, dos escritos *Necessidade de uma reforma da filosofia* (1842), *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), *Princípios da filosofia do futuro* (1843), e das obras *Pensamentos sobre morte e imortalidade* (1830), *A Essência do Cristianismo* (1841), *Preleções sobre*

3 Cf. Proposição 1. WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*, p. 135.

4 Cf. Proposição 6.432. Idem, p. 279.

5 Cf. Proposição 7. Idem, p. 281.

a essência da religião (1851), e *A Essência da religião* (1845).

A categoria “secularização”

Etimologicamente, secularização advém do latim *saeculum* que significa cem anos e, num sentido lato, denota a ideia de algo histórico e terreno, ao invés de a-histórico e celestial. A própria etimologia já nos remete à cisão entre aquilo que se pressupõe como sagrado e aquilo que é profano (histórico/telúrico).

Segundo o sociólogo austríaco Peter Berger o termo secularização “foi usado originalmente na esteira das guerras de religião para indicar a perda do controle de territórios ou propriedades por parte das autoridades eclesiásticas”⁶. Já na ótica de Hubert Lepargneur, a secularização designa o processo que inclui de um lado a libertação dos diversos elementos culturais (economia, política, literatura, artes, direito, etc.) do controle das Igrejas e dos dogmas, e, de outro lado, a libertação do próprio homem da Igreja, dos dogmas e do próprio Deus “(...) contestado na sua transcendência, na sua natureza, na sua existência”⁷.

De um modo geral, a secularização, dentro do contexto ocidental, implica a perda ou vulnerabilidade do caráter sagrado, de modo que o homem moderno passou a conceber os acontecimentos como eventos meramente mundanos e, destarte, passíveis de explicação a partir de sua própria racionalidade.

Se na Idade Média, teocêntrica, Deus é fonte e causa última de explicação dos fenômenos, na Modernidade, antropocêntrica, o homem toma para si atribuições dantes divinas e se interpõe como o construtor e demiurgo dos fenômenos intramundanos e, *ipso facto*, coloca em questionamento tudo aquilo que remete ao supralunar. Isto é, o tempo do homem (cronológico-*Χρόνος*) tornou-se preponderante perante o tempo divino (*kairológico-Kαιρός*), o tempo eterno, recepcionado na linguagem religiosa como o “tempo da graça”.

Sucintamente pode-se dizer que a secularização repercutiu em todas as

6 BERGER. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião, p. 117.

7 LEPARGNEUR. *A secularização*, p. 12.

esferas da vida humana: na *política* se deu a autonomização do Estado moderno perante a Igreja pondo, assim, fim à velha aliança entre Estado e Igreja (*cesaropapismo*); na *economia* as proibições eclesiásticas do acúmulo de riqueza foram suplantadas pela mentalidade capitalista do homem burguês; na *moral*, que segundo Nietzsche, seria a “melhor maneira de conduzir a humanidade pelo nariz”⁸, o homem libertou-se da visão do pecado, das *teonomias* e tornou-se autônomo (projeto iluminista); no *Direito* os códigos eclesiásticos deram lugar ao código civil.

Na *ciência*, a fogueira dos hereges foi apagada e entrou em cena o projeto de autonomização do saber científico protagonizado, sobretudo, por Francis Bacon, Galileu, culminando no positivismo de Comte. O cientista passou a conceber a natureza como dessacralizada. A visão mecanicista de mundo levou o homem a intervir livremente no *cosmos* para, assim, descobrir suas leis e mecanismos próprios de funcionamento.

A ideia da dessacralização da natureza e sua relação com a secularização estão bem destacadas em Feuerbach quando o mesmo afirma que a existência da natureza não se baseia na existência de Deus, mas, pelo contrário, é a crença na existência de Deus que provém da limitação do homem perante os mistérios do cosmos⁹.

Esse *Entzauberung der Welt* (desencantamento do mundo) – expressão de Max Weber – invadiu as próprias religiões que se tornaram como que entidades capitalistas que na contemporaneidade disputam fiéis como se estivessem disputando clientes. É nesse sentido que Peter Berger fala em “livre mercado religioso”:

Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no *mercado*. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-

8 NIETZSCHE. *O anticristo*: ensaios de uma crítica ao cristianismo, p. 354.

9 Cf. FEUERBACH. *La esencia de la religión*, p. 31.

se comodidades de consumo¹⁰.

Postos os traços gerais da secularização e suas implicações para as diversas esferas da vida social que influenciam no *modus vivendi* contemporâneo, este artigo agora investigará as contribuições da filosofia de Feuerbach para esse fenômeno.

Feuerbach e a secularização

Mesmo não utilizando a terminologia “secularização”, Feuerbach diagnostica de forma clara esse fenômeno nos seguintes termos: “para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da Igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão”¹¹.

Esse diagnóstico aponta para um homem moderno independente de Deus e lançado na política, entregue ao Estado que, nessa nova ordem, constitui o espaço privilegiado onde o indivíduo tem o poder de autodeterminação, ao invés de sujeitar-se às determinações religiosas. Nesse novo contexto, o absoluto perde sua legitimidade e, conseqüentemente, a materialidade torna-se o critério precípua para a veracidade das coisas.

Nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* a ideia de absoluto é posta em xeque nos seguintes termos: “o ‘espírito absoluto’ é o ‘espírito defunto’ da teologia, que assombra como *fantasma* a filosofia hegeliana”¹². O infinito compreende-se, portanto, dentro da finitude humana, de modo que o espírito absoluto agora se torna espírito finito, subjetivo e objetivo, material, algo que é captado através da arte, na medida em que esta concebe a vida mundana na qual vivemos como a única

10 BERGER. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião, p. 149.

11 FEUERBACH. *Necessidade de uma reforma da filosofia*, p. 16.

12 FEUERBACH. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, p. 22.

verdadeira¹³.

Neste sentido, a filosofia do futuro deve ter como pressuposto a tese central que “o começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto e da ideia – o começo da filosofia é o finito, o determinado, o *real*”¹⁴. Na nova filosofia secularizada o homem torna-se “(...) o objeto único, universal e supremo da filosofia – e faz da antropologia (...) a ciência universal”¹⁵. Na compreensão de Draiton Souza, para Feuerbach, “a tarefa da filosofia consiste, então, em dar ao homem consciência de si, em descobrir que toda teologia é uma antropologia inconsciente de si”¹⁶.

A “humanização de Deus”¹⁷ e a antropologização da teologia são postas de modo contundente em *A essência do cristianismo* onde Feuerbach expõe sua crítica ao teísmo e defende a desdivinização e dessacralização da religião, instituindo assim elementos pertinentes que erigem o humano, o terreno, o histórico e, *ipso facto*, o material como categorias centrais da sua filosofia.

A legitimação do processo de secularização em Feuerbach parte da tese fundamental que não é Deus que cria o ser humano, mas a divindade teológica é compreendida como produto da subjetividade antropológica e, por isso, uma “projeção mental”:

A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo (...) Deus é a intimidade revelada (...) a religião uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor¹⁸.

Nas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach ratifica essa ideia da

13 Cf. Idem, p. 23.

14 Idem, p. 24.

15 FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 97.

16 SOUZA. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 71.

17 FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 37.

18 FEUERBACH. *A essência do cristianismo*, p. 44.

antropologização da teologia quando afirma que sua filosofia é embasada na tese que a teologia é simplesmente antropologia, de modo que “Deus” nada mais é que a essência do homem. Desvendar os mistérios divinos é, nesse sentido, descobrir as próprias obscuridades do interior do homem. Objetivamente, a tese supracitada implica que a história da religião significa tão-somente a história do próprio homem¹⁹.

A religião entendida no sentido tradicional significa para Feuerbach “(...) a cisão do homem consigo mesmo”²⁰, ou seja, é uma espécie de alienação porque estabelece uma relação de oposição entre o divino e o humano, o infinito e o finito, a imanência e a transcendência, o perfeito e o imperfeito, o eterno e o transitório.

A secularização, assim, rompe com essa dicotomia e traz o homem de volta para si mesmo, para a história, para a vida, para a sua mundaneidade. Trata-se, portanto, de uma nova conjuntura onde o homem na sua relação com o outro se torna o protagonista da história. Se a religião comumente leva o indivíduo a isolar-se no processo de interiorização, a secularização por sua vez incita o indivíduo à vida comunitária porque “a solidão é finitude e limitação, a comunidade é liberdade e infinitude”²¹.

Essa ideia da relação entre secularização e vida comunitária está clara em *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, quando Feuerbach defende a tese fundamental que ser é comunidade, e ser para si é tão-somente isolamento²². Ou seja, a comunicação, isto é, a abertura para o outro, eleva-me para além da minha personalidade hermética tornando-me um ser espiritual, não no sentido teológico, mas no sentido secularizado de alteridade²³.

Considerações finais

19 Cf. FEUERBACH. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 29-30.

20 FEUERBACH. *A essência do cristianismo*, p. 63.

21 FEUERBACH. *Princípios da filosofia do futuro*, p. 98.

22 Cf. FEUERBACH. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, p. 203.

23 Cf. Idem, p. 201.

O intuito fundamental deste artigo consistiu em demonstrar que as teorias filosóficas de Feuerbach podem ser concebidas como fortes contributos para o processo de secularização. Sua obra é marcada pela necessidade de trazer o homem de volta ao mundo concreto, rompendo com a trivial dicotomia entre finito e infinito, humano e divino. Para isso foi necessário antropologizar a teologia e criticar todo tipo de pensamento que nega a primazia do homem na história. Como salienta Schütz,

Feuerbach soube trazer para o mundo sensível do dia-a-dia o fundamento humano de fatos e ideias que, antes, eram apenas explicados pela religião ou pelo idealismo abstrato. Propôs-se a mostrar que a história é o processo de humanização do homem e não teodiceia. Busca o fundamento antropológico da religião²⁴.

Poder-se-ia, portanto, consolidar essas reflexões apontando quatro características fundamentais da filosofia feuerbachiana que corroboram sua relevância para o processo de secularização: (a) a tese da singularidade do homem; (b) a questão da temporalidade; (c) a tese sobre a origem da religião; (d) a relação entre fê e amor.

(a) *A tese da singularidade do homem.* Nas *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach destaca que a concepção bíblica de homem que concebe Adão como a representação de todos os homens conduz à dissolução da individualidade. O homem secularizado, pelo contrário, não pode ser pensado em termos universais, mas em termos concretos, como um indivíduo que pertence a um contexto específico: “Minha existência, minha essência é individual, pertenço à raça caucasiana, e dentro desta ainda a um ramo determinado, o alemão”²⁵.

(b) *A questão da temporalidade.* Para Feuerbach a temporalidade é a expressão fundamental da concretude humana. O indivíduo é um ser temporal que um dia há de desaparecer²⁶. Isso implica num conceito secularizado de história. A história não remete mais a um mundo eterno e imutável, ela não é mais vivenciada em função de

24 SCHÜTZ. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*, p. 19.

25 FEUERBACH. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 109.

26 Cf. FEUERBACH. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, p. 113.

um mundo divino, mas em prol da própria vida concreta. “História é, portanto, vida, e a vida é história; uma vida sem história é uma vida sem vida”²⁷.

(c) *A tese sobre a origem da religião*. Nas *Preleções*, Feuerbach sustenta a tese que “o deus cristão, assim como o pagão, surgiu no homem e a partir do homem”²⁸. A diferença entre ambas as divindades deriva da diferença entre o homem cristão e o pagão, de modo que o pagão é patriota e adora os deuses locais (politeísmo), e o cristão é “cosmopolita” e, por isso, adora um deus universal e único (monoteísmo)²⁹. Disso pode-se inferir que, dentre estes, Feuerbach optaria pelos deuses pagãos, haja vista serem condizentes com os princípios da diferença, da singularidade e da historicidade.

Mas, se Deus ou os deuses derivam *no* e *do* próprio homem, qual seria a motivação fundamental para esse surgimento? Para Feuerbach, Deus, os deuses e as religiões nascem do medo: “O sentimento de dependência do homem é o fundamento da religião”³⁰. Nas *Preleções*, o autor deixa claro que o medo é a “mola mestra da religião”³¹. A impotência do homem em responder os enigmas do mundo a partir de si mesmo faz como que ele projete um ser para além de sua finitude e limitações, isto é, um ser que é concebido como perfeito, divino.

(d) *A relação entre fé e amor*. O homem secularizado feuerbachiano não é levado pela fé, mas pelo amor. A fé é contrária ao amor, no sentido que o amor une e a fé separa:

A fé é, portanto, essencialmente partidária. Quem não é a favor de Cristo é contra Cristo. A meu favor ou contra mim. A fé só conhece inimigos ou amigos, nenhuma imparcialidade; ela só se preocupa consigo mesma. A fé é essencialmente intolerante³².

Enfim, esta pesquisa quer concluir suas investigações tecendo a seguinte

27 “Historia es por lo tanto vida, y la vida historia; una vida sin historia es una vida sin vida.” Idem, p. 156.

28 FEUERBACH. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 31.

29 Cf. Idem, p. 30.

30 “El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión.” FEUERBACH. *La esencia de la religión*, p. 23.

31 Cf. FEUERBACH. *Preleções sobre a essência da religião*, p. 38.

32 FEUERBACH. *A essência do cristianismo*, p. 253.

crítica a Feuerbach: Em *A essência do cristianismo*, o autor deixa claro que “a religião, pelo menos a cristã, se abstrai do mundo (...). O homem religioso leva uma vida afastada do mundo, oculta em Deus, tranquila, destituída dos prazeres do mundo”³³.

É bem provável que essa crítica de Feuerbach tenha como alvo os segmentos religiosos intimistas e espiritualistas, aquelas ordens religiosas de cunho mais monástico focado na clausura e na “fuga do mundo e dos prazeres”, as ditas seitas ascéticas, mas não atinge em cheio os segmentos religiosos de cunho mais pastoral e encarnados nas lutas sociais, sobretudo, quando se pode lançar um olhar para a América Latina e as atividades pastorais de algumas igrejas que lidam com o tema da libertação dos oprimidos.

O próprio processo de secularização fez com que a religião cristã, de modo específico a católica, revisasse suas posturas doutrinárias, sobretudo, a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), tornando-se, assim, cada vez mais voltada para a dimensão social e para a práxis libertadora. Um exemplo disso são as Comunidades Eclesiais de Base, a Teologia da Libertação e outras frentes católicas atuantes que lutam por um mundo mais justo na esfera social. Isso implica que, atualmente, o cristão não pode ser simplesmente enquadrado e rotulado de um modo generalizado como um indivíduo tranquilo, afastado do mundo, refugiado em Deus e indiferente às questões concretas do mundo como identificara Feuerbach. E como dito acima, tal mudança – a de indivíduos religiosos mais voltados para o mundo secular – foi operacionalizada diante das demandas e exigências do processo de secularização, pois fechando-se às exigências seculares, as religiões seriam idialogáveis e sujeitas à extemporaneidade.

Referências

BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 4ª ed. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2003.

33 Idem, p. 92.

FEUERBACH, L. A. *A Essência do Cristianismo*. 2ª ed. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *La esencia de la religión*. 2ª ed. Traducción de Tomás Cuadrado. Madrid: Editorial Páginas de Espumas, 2008.

_____. *Necessidade de uma reforma da filosofia*. In: Princípios da filosofia do futuro e outros escritos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*. Traducción de José Luis García Rúa. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 1993.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Teses provisórias para a reforma da filosofia*. In: Princípios da filosofia do futuro e outros escritos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Valerio Rohden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LEPARGNEUR, H. *A secularização*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

NIETZSCHE, F. W. *O anticristo: ensaio de uma crítica ao cristianismo*. 3ª ed. Trad. Rubens R. Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHÜTZ, R. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

SOUZA, D. G. de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1994.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 2ª ed. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.

SARTRE E A RELAÇÃO ENTRE REAL E IRREAL NA OBRA DE ARTE

Gabriel Gurae Guedes Paes¹

RESUMO: A obra de arte, sendo imaginária, é criada a partir de um afastamento do real, mas pressupõe sempre uma realidade em relação a qual ela é afastamento. Há uma dialética entre real e irreal na obra de arte. Cada artista, e mesmo cada espectador da obra, colocam de maneira distinta a imagem de acordo com a *situação* concreta em que se encontram. A obra imaginária pode ser colocada na relação com um mundo no qual se procura lutar por uma nova sociedade ou justificar a existente, exaltar a elite ou zombar dela, esquecer os problemas cotidianos ou tentar compreender uma existência que se revela absurda.

Palavras-chave: Sartre, Imaginário, Estética, Fenomenologia, Existencialismo.

ABSTRACT: The artwork, being imaginary, is created from a removal of real, but always presupposes a reality in relation to which it is removal. There is a dialectic between real and unreal in the artwork. Every artist, and even every viewer of the work, put differently the image according to the concrete *situation* in which they find themselves. The imaginary work can be put in relation with a world which search to fight for a new society or justify the existent, to exalt the elite or to mock it, forget the everyday problems or try to comprehend a existence which reveals absurd.

Keywords: Sartre, Imaginary, Esthetics, Phenomenology, Existentialism.

Ao final de *O imaginário* Sartre faz algumas considerações sobre a obra de arte e conclui que o objeto belo criado pelo artista, quer seja ele uma pintura, um romance, a interpretação de um ator ou uma sinfonia, é irreal, ou seja, imaginário. É o irreal que consideramos “emocionante” ou “pintado com inteligência, com poder, com graça, etc.”². Poderíamos ao ver uma obra de Matisse, constatar que certos vermelhos de sua tela provocam certa satisfação sensual. Mas essa satisfação sensual nada tem a ver com um sentimento provocado por um vermelho real dado na natureza, neste caso o vermelho não proporciona um prazer estético, mas um prazer dos sentidos. “Quando

¹ Mestrando em Filosofia pela UFSCar. Bolsista CAPES.

² SARTRE. *O imaginário*, p. 247.

apreendemos, pelo contrário, o vermelho no quadro, essa apreensão, apesar de tudo, faz parte de um conjunto irreal, e é nesse conjunto que ele é belo”³. Também no teatro o ator mobiliza todos os seus sentimento e gestos para viver intensamente o personagem irreal que representa. E uma sinfonia tem *o seu próprio tempo*, “um tempo interno que transcorre da primeira nota do *allegro* até a última nota do final”⁴ e que se extingue quando deixamos de ouvi-la. Apreendemos a sucessão de temas “como uma sucessão absoluta, e não como uma sucessão real que se desenrolaria, por exemplo, nesse tempo em que Pierre, simultaneamente, faz uma visita a um de seus amigos”⁵.

A constatação feita por Sartre de que a obra de arte é imaginária nos leva a uma dificuldade apontada por Thana Mara Souza: “é por se contrapor ao real, à percepção, que a imaginação é vista por alguns comentadores como o lugar da má fé, da alienação, da fuga da liberdade e da situação”⁶. Se aceitarmos a posição desses comentadores, somos levados a concluir que a arte, enquanto imaginária, é recusa de viver o mundo real. A única exceção seria a literatura que, se por um lado é imaginária, por outro pode significar o mundo pela linguagem verbal. Essa conclusão é fruto de uma interpretação simplista que, como mostra Souza, parece ignorar que para Sartre o “imaginário não é uma negação que ignora o que é negado, que esquece de onde partiu”⁷. A negação do imaginário se aproxima da dialética de Hegel, “ela não é uma simples superação e esquecimento do dado anterior, mas a conservação mesma deste”⁸.

A tomada de distancia da consciência imaginante em relação ao mundo posiciona não só o objeto imaginário, mas também a situação no mundo em relação ao qual o imaginário se afasta. Esse processo da negação que ao mesmo tempo em que se distancia do mundo também o posiciona é denominado *ultrapassagem*. Assim, para que o amigo Pierre ausente seja dado como imagem, supondo que ele estivesse em Berlim, a consciência é motivada por uma situação “que se define como um ‘estar-no-mundo’ de modo que Pierre não seja dado no presente, e Pierre é aquilo em relação ao qual a

³ Idem, p. 247.

⁴ Idem, p. 250.

⁵ Idem, p. 250.

⁶ SOUZA. *Sartre e a literatura engajada*, p. 90.

⁷ Idem, p. 102.

⁸ Idem, p. 102.

totalidade do real é ultrapassada”⁹. Temos aqui mundo e imaginário relacionando-se em uma dialética. A necessidade de que a consciência se liberte do real para imaginar, não significa que ela suprime o mundo:

Pois uma imagem não é *o mundo negado*, pura e simplesmente, ela é *o mundo negado de um certo ponto de vista*, exatamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de um determinado objeto que será presentificado “enquanto imagem”¹⁰.

Abrem-se assim ao artista e ao espectador da obra de arte imaginária, várias possibilidades de negar o real que ocorrem em relação ao mundo vivido em situação. A imaginação não é uma atitude ou instrumento de fuga que pode ou não ser utilizado, mas antes de tudo uma estrutura essencial da consciência. Neste sentido, consiste em um erro categorial julgá-lo do ponto de vista moral. Podemos fazer uma análise do ponto de vista moral não da estrutura do imaginário, mas de situações específicas em que ele se exerce. E a obra de arte imaginária permite vislumbrar a relação concreta do artista e do espectador com o mundo. Vamos percorrer algumas situações em que a obra de arte pode se constituir.

Uma situação possível será a do artista de má-fé que em sua obra justifica as relações político-sociais existentes como se fossem dados da natureza. De maneira fictícia, encontramos esse caminho em *A náusea* nos quadros presentes no museu de Bouville que retratam os antepassados da elite burguesa da cidade¹¹. As impressões de Roquentin frente ao quadro de um membro da família mais rica de Bouville ilustram não só um caminho possível para a expressão artística, mas também como o espectador da obra, a partir de uma *situação* específica, dá a sua “contribuição” particular para a posição da imagem no retrato:

⁹ SARTRE. O imaginário, p. 244.

¹⁰ Idem, p. 240.

¹¹ Astier-Vezon comenta que Sartre detestava os museus de arte oficial e que “a descrição do museu de Bouville foi provavelmente inspirado por uma visita ao museu de Rouen com Simone de Beauvoir”. ASTIE-VEZON. *Sartre e la peinture*, p. 4.

Ele estava de pé, a cabeça ligeiramente inclinada para trás e segurava numa das mãos, contra as calças cinza-pérola, uma cartola e luvas. Não pude evitar uma certa admiração: não via nada de medíocre nele, nada que merecesse crítica: pés pequenos, mão finas, ombros largos de lutador, elegância discreta com um toque de extravagância. Oferecia cortesmente aos visitantes a limpidez de seu rosto sem rugas; afluía-lhe aos lábios a sombra de um sorriso. Mas seus olhos cinzentos não sorriam. Devia ter uns cinquenta anos: mantinha-se jovem e cheio de viço como aos trinta. Era bonito. (...)

Compreendo então tudo que nos separava: o que eu podia pensar a seu respeito não o atingia; não passava de psicologia como a que se faz nos romances. Mas seu julgamento me transpassava como um gládio e questionava até o meu direito de existir. E era verdade, sempre me apercebera disso: não tinha o direito de existir. Surgira por acaso, existia como uma pedra, uma planta um micróbio.¹²

Roquentin, em um primeiro momento, sente ao colocar a imagem de Blévine algo de violento que lhe nega a possibilidade de uma vida com sentido fora da ordem social construída pelos grandes homens de Bouville. Não pode julgar esses “homens de bem”, mas é por eles julgado. Ao colocar a imagem de Blévine, Roquentin ao mesmo tempo posiciona um mundo real em que sua liberdade é negada. Recorrendo a *O ser e o nada*, podemos dizer que Roquentin vê Blévine como um Não que pretende negar sua liberdade, “e é efetivamente como um Não que um escravo vê de saída seu amo, ou o prisioneiro vê a sentinela que o vigia”¹³. Mas em um segundo momento Roquentin tem um *insight* e percebe claramente a farsa presente no museu ao notar que o retrato do deputado fundador do “Clube da Ordem”, Oliver Blévine, foi feito de maneira a dissimular os seus um metro e cinquenta e três de altura. Conforme um jornal satírico de 1905, esse deputado era motivo de zombaria da Câmara não só pela sua baixa estatura, mas também por ter “uma voz coaxante que mais de uma vez fizera morrer de rir a Câmara inteira”¹⁴. Blévine, pintado por Bordurin ao lado de objetos

¹² SARTRE. *A Náusea*, p. 128-129.

¹³ SARTRE. *O ser e o nada*, p. 92.

¹⁴ SARTRE. *A Náusea*, p. 140.

pequenos como um pufe e uma poltrona baixa, parecia ter o mesmo tamanho de se vizinho Parrottin que foi pintado junto com objetos maiores: “Admirável poder da arte. Desse homenzinho de voz esganiçada, nada passaria para a posteridade, a não ser um rosto ameaçador, um gesto soberbo e olhos sanguinolentos de touro”¹⁵. Roquentin não consegue segurar o riso, ofendendo um casal de idosos que assumiam uma atitude respeitosa diante daquelas representações, e se despede de maneira sarcástica: “Adeus, belos lírios tão delicados em seus pequenos santuários pintados; adeus, belos lírios, nosso orgulho e nossa razão de ser. Adeus, Salafrários”¹⁶. Os idosos que admiram os retratos do museu respeitam um conjunto de valores que lhes é prescrito de antemão e cumprem como coisas em-si o lugar social que lhes fora destinado. Roquentin, após a experiência do absurdo vivenciada em sua náusea, não pode exercer essa mesma conduta de má-fé que faz os personagens dos retratos de Bouville serem representados como “homens de bem”. A *situação* de Roquentin o faz imaginar os homens no retrato como *salauds* representados em uma estética de mau gosto a serviço da má-fé. Os retratos de Bouville “tinham sido pintados com grande exatidão; e, no entanto, sob o pincel, seus rostos haviam perdido a misteriosa fragilidade dos rostos humanos. Suas faces, mesmo as menos vigorosas eram nítidas como faianças”¹⁷.

Podemos opor esses retratos oficiais à pintura expressionista do artista alemão não-fictício Ernst Kirchner (1880-1938). Kirchner, justamente para revelar a fragilidade dos rostos humanos, não pinta com exatidão. A leitura do fragmento abaixo, pertencente a análise que Giuliano Argan faz do quadro *Marcella*, ilustra esse outro caminho estético:

Kirchner faz um quadro amargo, quase desagradável. (...) O corpo é apenas algo nu, frágil, dolorosamente contraído sob o rosto emagrecido, devorado pela enormidade dos olhos e da boca, pela massa dos cabelos soltos. (...) Kirchner procura colocá-la num estado de não-equilíbrio, que cria no espectador uma sensação de mal-estar, quase de angústia. (...) A figura de

¹⁵ Idem, p. 141.

¹⁶ Idem, p. 143.

¹⁷ Idem, p. 136.

Kirchner é uma imagem que o autor exprime ou extrai penosamente de si, um fragmento vivo de sua própria existência¹⁸.

E m *A náusea*, o desequilíbrio está presente nos objetos do cotidiano descritos poeticamente, sugestionando a imaginação do leitor com metáforas carregadas de sinestésias, aspectos sensíveis intensos e monstruosos. Nos momentos de náusea a saliva é uma poça esbranquiçada e espumosa que roça na língua, as mãos aparecem como um caranguejo de ventre gordo com as patas para o ar, a poltrona do trem tem dentes e está sorrindo. A raiz da castanheira é uma serpente, garra de abutre que possui uma cor que é uma equimose, uma suarda com odor preto e sabor de fibra mascada¹⁹. Aqui a imaginação se constitui em relação a um mundo onde as estratégias racionais que poderiam explicá-lo como a linguagem, instrumentalidade, causalidade, necessidade, universalidade e finalidade não mais funcionam.

Podemos dar outro exemplo desta “estética do desagradável” citando o trecho de *Idade da Razão* em que Mathieu sai preocupado à procura de Ivich e encontra bêbada em um *dancing*. Nesta cena Mathieu, ao usar as palavras “pura” e “perfume” para expressar admiração amorosa não correspondida, não está distante do lirismo romântico²⁰. Mas Sartre não relaciona essas palavras a algo “nítido como faiança”, mas ao vômito de uma jovem bêbada. Sartre faz o amor – o desejo que tem Mathieu de ser Ivich sem deixar de ser ele mesmo²¹ – combinar com o desagradável:

– levo-a para a minha casa – explicou [Mathieu]. – poderá deitar-se no sofá e eu farei um pouco de chá.

Ivich não protestou, subiu com dificuldade no auto e largou-se em cima da almofada. (...)

¹⁸ ARGAN. *Arte moderna*, p. 253.

¹⁹ SARTRE. *A Náusea*, p. 193.

²⁰ Um exemplo de uso das palavras pureza e perfume no lirismo romântico:

“Toda aquela mulher tem a pureza
Que exala o jasmineiro no perfume,
Lampeja seu olhar nos olhos negros
Como, em noite d'escuro, um vagalume”
(AZEVEDO. *Lira dos vinte anos*, p. 177)

²¹ SARTRE. *A idade da razão*, p. 78.

Ivich gemeu um pouco. De repente ficou verde e pendurou-se à janela. Mathieu viu as costas magras sacudidas pelo vômito. (...)

– chegamos – avisou.

Ivich ergueu-se penosamente.

– Tenho vergonha

Mathieu desceu primeiro e estendeu-lhe a mão para ajudá-la, mas ela recusou e pulou com vivacidade na calçada. Ele pagou o motorista apressadamente e voltou-se para ela. Ela olhava-o com uma expressão neutra. Um cheiro azedo de vômito exalava de sua boca tão pura. Mathieu respirou apaixonadamente esse cheiro²².

Outro caminho artístico possível é o do racionalismo presente na pintura abstrata de Piet Mondrian (1872-1944). Como comenta Argan, os quadros de Mondrian feitos entre 1920 e 1940 buscam mostrar que “todas as experiências da realidade, por mais diversas que sejam, devem ao cabo revelar a estrutura constante da consciência”²³. Mondrian parte de elementos simples como traços ortogonais negros sobre um fundo branco formando vários retângulos de diferentes tamanhos que podem ser preenchidos aleatoriamente com azul, vermelho ou amarelo. Mudando ao acaso a colocação desses elementos singulares, obtêm-se uma grande multiplicidade de composições. Mas o acaso não é absurdo em Mondrian, pois ele é subsumido a uma estrutura harmônica de precisão matemática. Há em Mondrian, uma reação à pintura modernista de seu tempo que exacerba a experiência do “desequilíbrio” ou do incomensurável:

Os atos humanos devem ter a clareza, o caráter absoluto, a verdade intrínseca do pensamento pensado. As próprias sensações devem traduzir-se *imediatamente* em pensamento. É um preconceito romântico julgar que as sensações são confusas e que a lógica é ordenada, que a confusão das sensações não-

²² Idem, p. 294.

²³ ARGAN. *Arte moderna*, p. 409.

refletidas seja realidade e que a ordem lógica seja abstração. (...). O postulado moral de Mondrian é “eliminar o trágico da vida”; e é trágico tudo o que provem do inconsciente, dos complexos de culpa e de poder, da inferioridade e superioridade. É trágico o que Mondrian chama, com acrimônia, de “barroco moderno”; o expressionismo, o surrealismo, mas também a eterna alegria de viver de Matisse, as explosivas deformações de Picasso, o riso entre lágrimas de Chagal²⁴.

Se concordarmos com Argan, concluiremos que Mondrian tem uma concepção oposta ao pensamento de Sartre para quem as sensações não se traduzem imediatamente em pensamento: o absurdo e o incomensurável se revelam imediatamente no fenômeno e negar a presença deles não é um olhar para a verdade, mas desviar os olhos do fenômeno e explica-lo através de uma ordem racional oculta nas coisas. Se o artista produz obras em que cada elemento faz parte de uma ordem racional, não encontra o sentido oculto por trás da experiência, mas dá a ela um sentido através de sua liberdade criadora. A experiência não pode ser reduzida ao pensamento na obra artística, pois esta é um *irreal* que se coloca a partir do *afastamento do mundo*. Há entre a imagem e o irreal uma diferença ontológica que torna impossível que os objetos destas consciências ocupem um mesmo “mundo”. Leopoldo e Silva, em *Ética e literatura em Sartre*, faz o seguinte comentário sobre a diferença entre obra e realidade:

é próprio da percepção artística e da transfiguração do mundo em obra a irredutibilidade das coisas ao pensamento. É esse confronto que está na base da negação e da posição do objeto imaginário. Essa irredutibilidade significa a diferença no real e na obra. O artista parte da diferença e produz a diferença²⁵.

Mas se num primeiro momento Argan analisa Mondrian do ponto de vista de uma epistemologia que, contra o “barroco moderno”, identifica nas sensações uma ordem que deve ser imediatamente traduzida em pensamento, no excerto abaixo toma um ponto de vista existencial que nos faz entender a obra do pintor neerlandês não

²⁴ Idem, p. 412.

²⁵ LEOPOLDO E SILVA. *Ética e literatura em Sartre*, p. 208, 209.

como a descoberta de uma verdade, mas como um projeto estético e moral que pode ser compreendido dentro da filosofia de Sartre como uma tarefa permanente. Mas há aqui novamente a mistura entre real e imaginário, estético e ético, o que não é possível na concepção de Sartre.

Côncio da responsabilidade cultural do artista, [Mondrian] faz da pintura um projeto de vida social, o que imagina não é uma sociedade utópica sem contradições, mas uma sociedade capaz de resolver suas contradições dia a dia, com o raciocínio e sem o recurso à violência. Por isso, em sua mente, sua pintura se enquadra num perfeito *urbanismo*; a cidade com que sonha é o espaço vital de uma sociedade cujos atos, sendo puros produtos da consciência em sua unidade, sejam ao mesmo tempo racionais, morais e estéticos²⁶.

Nas páginas iniciais do romance *Com a morte na alma* (1939), terceiro livro da trilogia *Os caminhos da liberdade*, Sartre faz dois personagens, Gomes e Ritchie, dialogarem no andar térreo do Modern Art Museum de Nova Iorque sobre a pintura de um artista abstrato denominado “Maudrian”. Como nota Astier-Vezon, Sartre, de modo nem um pouco cavalheiresco, ao escrever “Maudrian” ao invés de “Mondrian” faz uma alusão ao termo francês “maudit”²⁷. Os personagens do romance *imaginam* de modo diferente a pintura de “Maudrian”, pois não vivem a mesma *situação*. Gomes é um espanhol que em Paris dedicou-se à carreira de pintor e agora se encontra como refugiado na Nova Iorque de 1940. Abandonou a arte em 1936 para lutar contra os falangistas na Guerra Civil Espanhola. As tropas alemãs estão tomando Paris e Gomes preocupa-se com a mulher e filho que lá deixou, lamenta pela cidade que fez parte de sua vida e, ao mesmo tempo, sente-se vingado: “Quando Franco entrou em Barcelona, eles [os franceses] meneavam a cabeça, diziam que era uma pena, mas ninguém ergueu um dedo sequer. Pois bem, chegou a vez deles agora, que experimentem!”²⁸. Gomes, que transbordava de suor sob o calor úmido de Nova Iorque enquanto todos

²⁶ ARGAN. *Arte moderna*, 412 e 414

²⁷ ASTIER-VEZON. *Sartre e la peinture*, p. 1.

²⁸ SARTRE. *Com a morte na alma*, p. 13-14

permaneciam secos, é um estranho naquela cidade onde ninguém dá importância aos conflitos militares que ocorriam na Europa. Quando sobe com Ritchie em um ônibus, querendo ter notícias da guerra, Gomes procura espiar os jornais que se abrem nas mãos de alguns passageiros:

La Guardia recebe o governador do Delawere; Loreta Young; incêndio no Illinois; Ray Milland; meu marido me amou a partir do dia em que usei o desodorante Pitts; Compre Chrisargyl, o laxativo das luas de mel; um homem de pijama sorria para a jovem esposa; “Não haverá bolo para os mineiros”, declara Buddy Smith. Liam: as grandes páginas brancas e pretas falavam deles próprios, de suas preocupações, de seus prazeres; eles sabiam quem era Buddy Smith e Gomes não sabia; voltavam para o chão ou para as costas do motorista os títulos em caixa alta da primeira página: “Tomada de Paris” ou “Montmartre em chamas”. Liam e os jornais gritavam nas mãos deles sem que os ouvissem. Gomes sentiu-se velho e cansado. Paris estava longe, era o único a preocupar-se entre cento e cinquenta milhões de homens; aquilo já não passava de uma pequeníssima preocupação pessoal, nem sequer muito mais importante do que a sede que lhe queimava a garganta²⁹.

Gomes, que passava por problemas financeiros, consegue um emprego como crítico de arte. Sua primeira coluna será sobre “Maudrian”. Ritchie, que conseguiu para Gomes o emprego, o leva para a exposição:

Cinquenta telas de Maudrian nas paredes brancas da clínica; pintura esterilizada numa sala climatizada; nada de suspeito; estava-se ao abrigo dos micróbios e da paixão. Aproximou-se de um quadro e olhou-o demoradamente. Ritchie espiava o rosto de Gomes e sorria de antemão.

– Isso não me diz nada – Murmurou Gomes. (...)

Uma vertical preta, cortada por dois traços horizontais, transparecia de um fundo cinzento. A ponta esquerda do traço superior era encimada por um disco azul³⁰.

²⁹ Idem, p. 13-14.

³⁰ Idem, p. 27.

Ritchie censura Gomes por este não gostar de “Maudrian” e recomenda que ele seja prudente e não choque o público americano em sua coluna: “diga coisas simples e de bom senso, e diga-as agradavelmente. E, se quiser absolutamente atacar alguém, não escolha Maudrian: é o nosso Deus”³¹. Gomes responde a Ritchie que “Maudrian” não apresenta problemas incômodos. Ritchie responde a esta objeção com um comentário que reflete um utilitarismo burguês incompatível com a *situação* vivenciada por um refugiado de guerra:

– Minha opinião (...) é que a arte não foi feita para suscitar problemas incômodos. Suponha que alguém vem me perguntar se desejei minha mãe: ponho-o fora de casa, a menos que seja um pesquisador científico. Nessas condições não vejo porque autorizariam os pintores interrogar-me publicamente acerca de meus complexos. Sou como todo mundo – acrescentou em tom conciliante – tenho meus problemas. Só que no dia em que me atormentam não vou ao museu: telefono para o psicanalista. Cada qual tem seu ofício: o psicanalista inspira-me confiança porque se fez, antes, psicanalisar. Enquanto os pintores não fizerem a mesma coisa, que falem de tudo a torto e a direito; não lhes pedirei que me ponham diante de mim mesmo.

– Que é que lhes pede? – Disse Gomes distraidamente. (...)

– Peço-lhes inocência – disse Ritchie. – Esta tela...

– Que tem ela?

– É seráfica – afirmou ele em êxtase. – Nós outros, americanos, queremos pintura para gente feliz e que tenta sê-lo.

– Não sou feliz – respondeu Gomes – e seria um salafório se o tentasse ser, quando todos os meus companheiros estão na cadeia ou foram fuzilados.

A língua de Ritchie estalou de novo:

³¹ Idem, p. 28.

– Meu caro – disse –, compreendo muito bem suas inquietações de homem. O fascismo, a derrota dos Aliados, a Espanha, sua mulher, seu filho: evidente! Mas é bom de vez em quando erguer-se acima de tudo isso.

– Nem um só minuto – disse Gomes – nem um só minuto!³²

Depois de ver as telas de “Maudrian”, Gomes apressa-se em ir com Ritchie para outras salas. Gomes pretende ver Klee, Rouault, Picasso, artistas que se opuseram a sociedade burguesa e levantam problemas incômodos. Mas ao folhear um álbum de reproduções, Gomes se mostra desiludido com a pintura. Vê uma mulher gritando sobre o filho morto. Essa mãe e filho são as figuras do quadro de Picasso que retrata o bombardeio em *Guernica*. A imagem no álbum de reproduções revela a Gomes que a arte é otimista: “os sofrimentos justificam-se porque servem pra fazer beleza. Eu não sou um homem tranqüilo, *não quero* justificar os sofrimentos que vi”³³. Gomes conclui que não se pode pintar o Mal e que se a pintura não é *Tudo*, então é uma brincadeira.

Sartre, em entrevista feita em 1966 por Bernard Pingaud, assume uma postura semelhante a do personagem Gomes: “Quando eu defendia o *engagement*, não era para reduzir o alcance da literatura, mas, pelo contrário, para lhe permitir conquistar todos os domínios da atividade humana”³⁴. Na entrevista Sartre defende que literatura deveria se estender sobre todos os domínios da atividade humana. Esse já que há uma diferença entre obra e realidade:

Entre a fome da criança e o livro a distância é incomensurável. Mesmo que seja a emoção que senti diante da fome que me leva a escrever, não chego nunca a preencher esse vazio. Para lutar contra a fome, é preciso mudar o sistema político e econômico, e a literatura não pode desempenhar nesse combate senão um papel muito secundário. Um papel secundário e que, no entanto, não é nulo³⁵.

³² Idem, p. 28, 29.

³³ Idem, p. 31.

³⁴ SARTRE. Entrevista: *Sartre hoje*, p. 117.

³⁵ Idem, p. 117.

O escritor engajado deve sustentar firmemente essa ambiguidade entre literatura e realidade, deve saber jogar com ela. Se houver uma valorização excessiva de um destes aspectos em detrimento de outro, ou o escritor produzirá uma obra distante do mundo, ou terminará fazendo literatura de propaganda. Sartre, em *Que é literatura*, condena o partidarismo do escritor: “Caso se pergunte hoje se o escritor deve, para atingir as massas, oferecer os seus serviços ao partido comunista, respondo que não; a política do comunismo stalinista é incompatível com o exercício honesto do ofício literário”³⁶. Leopoldo e Silva comenta que a literatura ligada ao partido, além de limitar a liberdade criativa do escritor que não pode questionar as diretrizes partidárias, faz transparecer a deliberação do engajamento através de personagens que se aproximam da caricatura, como a figura idealizada de um operário ou camponês que não existe em parte alguma. “A totalidade (...) da obra se desequilibra quando a deliberação do engajamento transparece, como se fosse inoculada na obra. Por isso, os procedimentos formais são importantes, e o desequilíbrio passa por eles”.³⁷

O engajamento ao qual Sartre se refere na entrevista que citamos é específico da literatura. O filósofo inicia *Que é literatura?* Com a seguinte observação: “nós não queremos ‘engajar também’ a pintura, a escultura e a música, pelo menos não da mesma maneira”³⁸. Diferente das outras artes a literatura, por meio da linguagem significativa, aponta para uma situação no mundo que se que mudar, nomeia os indivíduos que passam a ver a si mesmo diante dos outros e precisam decidir se continuam obstinados na mesma conduta ou a abandonam³⁹. O signo é uma “intenção vazia” que possui uma relação externa com o objeto que indica. Já as cores, sons, formas e texturas das outras artes, e mesmo as palavras na poesia, não são signos que apontam para objetos externos a eles mesmos, mas compõe a o objeto imaginário da obra.

Há na literatura, conforme Souza, uma ambiguidade entre o imaginário e o

³⁶ SARTRE. *Que é literatura?*, p. 188.

³⁷ LEOPOLDO E SILVA. *Ética e literatura em Sartre*, p. 222.

³⁸ SARTRE. *que é literatura*, p. 9.

³⁹ Idem, p. 20.

significante: “embora seja imaginário – e esteja, portanto, do lado das artes do irreal, ela também é significativa, o que a faz distinta das outras artes⁴⁰. Em *O imaginário* Sartre explica que no romance há sínteses de “coisas” irrealis como plantas, animais, campos, cidades, homens, etc. Estas sínteses de “coisas” que compõem um “mundo” irreal se dão como se fossem sínteses perceptivas⁴¹, pois pretendemos vê-las, cheirá-las, ouvi-las. Deste modo a “consciência imaginante pode ser dita *representativa*, no sentido de que vai buscar seu objeto no terreno da percepção, e de que visa os elementos sensíveis que a constituem”⁴². Essa consciência representativa coloca o seu objeto como uma presença intuitiva de algo que não está presente. Contudo, a palavra no romance “desempenha muitas vezes o papel de representante sem abandonar o de signo, e estamos lidando, na leitura, com uma consciência híbrida, meio significativa e meio imaginante”⁴³. Assim, as figuras monstruosas de *A Náusea* não se esgotam nelas mesmas enquanto colocadas pela consciência imaginante, mas se articulam com uma linguagem significativa que “fala” sobre o mundo real do leitor. O leitor é convidado a encarar “monstruosidade” de sua própria existência e questionar um mundo de significações, instrumentos e papéis sociais ilusoriamente pré-determinados.

Podemos então afirmar que as “artes não-significantes” como a música, a pintura a escultura e a poesia não são engajadas? Sartre não faz essa afirmação em *Que é a literatura?*, apenas diz que essas artes não são engajadas da mesma maneira que a literatura. Não cabe aqui discorrer sobre o modo específico em que o engajamento das “artes não-significantes” poderia ocorrer. O que queremos destacar é a importância da relação das “artes não-significantes” com o mundo real. O modo como artista e espectador produzem o imaginário se dá numa relação entre imaginário e real que pode ocorrer de múltiplas maneiras. O artista não-significante pode querer educar para um olhar racional e ordenado no caso da pintura de Mondrian, ou focar na fragilidade misteriosa das expressões humanas como nas pinturas expressionistas, pode pretender denunciar uma sociedade injusta ou estetizar o real transformando sofrimentos em

⁴⁰ SOUZA. *Sartre e a literatura engajada*, p. 20.

⁴¹ SARTRE. *O imaginário*, p. 92.

⁴² Idem, p. 30, grifo nosso.

⁴³ Idem, p. 96.

beleza. O “artista não-significante” pode mesmo sacrificar a estética de sua obra colocando-a a serviço da propaganda ou do *status quo*. Neste último caso, quebra-se o equilíbrio entre real e imaginário e a obra deixa de apresentar qualidades estéticas ao aparecer como um instrumento real no meio do mundo e, ao mesmo tempo, como uma caricatura obviamente irreal que não alcança os efeitos desejados. A constatação da falsidade nessas obras que não conseguem jogar com a ambiguidade entre imaginário e realidade provoca o riso sarcástico de Roquentin.

Referências

- ASTIER-VEZON, S. *Sartre e la peinture*. Revista eletrônica Sens Public, 2009.
<http://www.numilog.com>
- ARGAN, G. C. *Arte moderna: do iluminismo aos movimentos contemporâneos*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992
- AZEVEDO, A. de. *Lira dos vinte anos*. São Paulo: Nobel, 2009.
- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2000.
- LEOPOLDO e SILVA, Fr. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- SARTRE, J. P. *Com a morte na alma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- _____. *A idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- _____. Entrevista. In: *Sartre hoje*. São Paulo: Documentos, 1968. (L’Arc – documentos).
- _____. *O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Que é literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1989.

SOUZA, T. M *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e a inconsciência infeliz.*

São Paulo: EDUSP, 2008

**ESCRITA E FORMAÇÃO INTELECTUAL EM UM MUNDO SEM DEUS: AS
PALAVRAS DE JEAN-PAUL SARTRE**

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo¹

L'écrivain 'engagé' sait que la parole est action: il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer. Il a abandonné de rêve impossible de faire une peinture impartiale de la Société et de la condition humaine. L'homme est l'être vis-à-vis de qui aucun être ne peut garder l'impartialité, même Dieu. Car Dieu, s'il existait, serait, como l'ont bien vu certains mystiques, en *situation* par rapport à l'homme.

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*

RESUMO: Sartre publica em 1964 *Les Mots*, sua autobiografia na qual rememora e examina todo o percurso da sua formação intelectual, refletindo sobre a importância e as possibilidades da escrita e acerca da situação do escritor, relatando como surgiu a sua paixão por ler e escrever, vendo ambos como o destino inescapável de todo intelectual. Quanto ao tema do presente trabalho, à proporção de seu apreço às palavras, Sartre, quando repudiou os valores da classe média materna e impôs a si a ideia de ser escritor, afirmou o seu ateísmo e encontrou seu refúgio no território da palavra escrita, concebendo a literatura como a sua própria emancipação.

Palavras-chave: Sartre, Ateísmo, Literatura, Escrita.

ABSTRACT: Sartre published in 1964 *Les Mots*, his autobiography in which recalls and examines the whole course of his intellectual development, reflecting on the importance and possibilities of writing and about the writer's situation, reporting how did your passion for reading and writing, watching both as inescapable destiny of every intellectual. On the subject of this study, the proportion of their appreciation to the words, Sartre, when repudiated the values of maternal middle class and has set itself the idea of being a writer, said his atheism and found his refuge in the territory word writing, designing literature as their own emancipation.

¹ Afiliação institucional: Bolsista PNPd-CAPES/UFS e professor colaborador do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: marceloprino_sp@hotmail.com.

Keywords: Sartre, Atheism, Literature, Writing.

No mesmo ano de sua recusa do prêmio Nobel e na sua suposta “despedida” da literatura, Sartre publica em 1964 *Les Mots*, escrito de cunho autobiográfico no qual o pensador francês passa em revista todo o percurso da sua formação intelectual, pensando a importância e as possibilidades da escrita. Rigorosa e lucidamente auscultando a sua infância e, ao mesmo tempo, com requintes de ironia, Sartre relata como surgiu a sua paixão por ler e escrever, vendo ambos como o destino inexorável de todo intelectual. Quando fala em termos de um projeto permanente de ser escritor, em “um mundo sem Deus”, segundo a expressão de Régis Debray, atribuiu à literatura um valor supremo². Incentivado por seu avô e preceptor intelectual Charles Schweitzer, Sartre tomando consciência da força da escrita, equiparando a pena a uma espada, ele retoma temas que foram objeto de sua reflexão em obras anteriores, mas curado de seu idealismo que consistia em entrever mais verdade nos livros do que nos próprios objetos. Contudo, quando fala da cultura nos tempos atuais, Sartre mostrando a situação do escritor como alguém impotente nem por isso entende que ele deva renunciar à sua tarefa, pois se a cultura não salva nem justifica ninguém, ela é eminentemente um produto do homem, e este, por sua vez, projeta-se e se identifica com ela, uma espécie de reflexo crítico que lhe mostra a sua própria imagem. No que concerne ao tema do presente trabalho, e se concordarmos com Gerd Bornheim, quando afirma que “a recusa de Deus perpassa toda a obra de Sartre”³ à medida que aprendeu o rigor, a disciplina e o amor às palavras, Sartre, da mesma forma que rejeitou os valores da classe média materna como impôs a si a ideia de ser escritor, afirmou o seu ateísmo e

2 A respeito do que seja um “projeto” Sartre afirma em *O Existencialismo é um Humanismo*: “De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem apenas será o que ele projetou ser. Não o que ele quis ser, pois entendemos vulgarmente o querer como uma decisão consciente que, para quase todos nós, é posterior àquilo que fizemos de nós mesmos. Eu quero aderir a um partido, *escrever um livro*, casar-me, tudo isso são manifestações da escolha mais original, mais espontânea do que aquilo que chamamos de vontade”. SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*, p. 6, itálicos meus.

3 BORNHEIM. *SARTRE*, p. 303.

encontrou seu refúgio nos meandros da palavra escrita, entendendo a literatura como a sua própria emancipação.

Na primeira parte d' *As palavras* intitulada "Lire", Sartre afirma: "Comecei a minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida: no meio dos livros"⁴. Mesmo não sabendo ler, reverenciava as "pedras erigidas" na biblioteca de seu avô, perdendo-se dentre os inúmeros títulos e estilos literários ao seu dispor, tocando os livros "para honrar as minhas mãos com a sua poeira"⁵. Contudo, não sabendo o que fazer com os livros que tanto despertaram a sua admiração, o jovem Sartre limitava-se a observar como o seu avô "manejava esses objetos culturais com destreza de oficiante"⁶. O orgulho de ser neto de alguém que era especializado na própria arte de fazer livros, na "confeção de objetos sagrados"⁷ fazia com que o menino deslumbrado diante do universo literário que o absorvia paulatinamente tomasse consciência do respeito suscitado por uma tal profissão tanto quanto "um fabricante de órgãos, quanto um alfaiate de eclesiástico"⁸. Sartre cita um acontecimento a respeito do ódio do avô por seu editor, quando recebia por correio a quantia correspondente a seus direitos autorais, imprecando contra a parte que lhe fôra correspondente. Daí uma descoberta inesperada: a exploração do homem pelo homem, manifestada na relação entre o avô e seu editor, abominação a qual fortalecia na infância do pensador francês o respeito por seu preceptor: "Meu respeito por aquele santo homem cujo devotamento não obtinha recompensa: fui preparado desde cedo a tratar o magistério como um sacerdócio e a literatura como uma paixão"⁹ Como um errante vasculhando todos os cantos da biblioteca, o menino vesgo "assaltava a sabedoria humana. Foi ela quem me fez".

4 Sartre. *As palavras*, p. 30.

5 Idem.

6 Idem. Sartre assim descreve: "Eu o vi milhares de vezes levantar-se com ar ausente, contornar a mesa, atravessar o aposento com duas pernadas, apanhar um volume sem hesitar, sem se dar ao tempo de escolher, folheá-lo, enquanto voltava à poltrona, com um movimento de polegar e do índice, e depois, tão logo sentado, abri-lo com um golpe seco 'na página certa', fazendo-o estalar como um sapato. Às vezes eu me aproximava a fim de observar aquelas caixas que se fendiam como ostras e descobria a nudez de seus órgãos interiores, folhas amareladas e emboloradas, ligeiramente intumescidas, cobertas de vênulas negras, que bebiam tinta e recendiam a cogumelo". Idem.

7 Idem, p. 32.

8 Idem.

9 Idem, p. 33.

Confidenciando-se ao leitor, Sartre menciona que nos livros estaria o seu porto seguro, levando-o à indistinção entre a experiência obtida através da leitura e o curso das coisas mundanas, confusão a qual exigiu-lhe um tempo considerável para libertar-se do idealismo que o fazia depositar uma confiança absoluta na palavra escrita, quando atribuiu a ela um *status de verdade absoluta*: “Foi nos livros que encontrei o universo: assimilado, classificado, rotulado, pensado e ainda temível; confundi a desordem de minhas experiências livrescas com o curso aventuroso dos acontecimentos reais. Daí veio esse idealismo de que gastei trinta anos para me desfazer”¹⁰.

Captando por meio da leitura a riqueza e o poder das palavras, já que o “olhar trabalhava as palavras” sendo preciso “experimentá-las, decidir sobre seu sentido”¹¹. Sartre afirma que teria sido tomado por uma estranha sensação de tristeza e de derrocada de toda uma vida por meio do discurso oriunda de histórias absurdas as quais nem sequer lhe concerniam. Assimilando o verbo pela imagem, sua salvação consistiria em ver a incongruência entre ambos¹². Perdido no emaranhado das palavras, pensava ter

10 Idem. Na primeira oportunidade de escapar do tédio característico dos círculos sociais, Sartre descreve o seu mergulho no oceano literário que para ele era sinônimo de vida, de vertigem e, até mesmo, de inumanidade: “Nossos visitantes despediam-se, eu ficava só, evadia-me deste cemitério banal, ia juntar-me à vida, à loucura nos livros. Bastava-me abrir um deles para redescobrir esse pensamento inumano, inquieto, cujas pompas e trevas ultrapassavam meu entendimento, que saltava de uma ideia à outra, tão depressa que eu largava a presa cem vezes por página, deixando-a escapular, aturdido, perdido. Eu assistia a acontecimentos que meu avô julgaria certamente inverossímeis e que, não obstante, possuíam a deslumbrante verdade das coisas escritas”. Idem, p. 39.

11 Idem, p. 53. Sentido o qual Sartre tentou descobrir sob a palavra “puto”, destinada a um professor que ele tinha a maior estima nos seus tempos de escola: “Um dia, descobri uma inscrição recente no muro da Escola; aproximei-me e li: ‘O pai Barrault é um putó’. Meu coração bateu quase a romper-se; o estupor pregou-me no lugar; fiquei com medo. ‘Putó’, isso só podia ser uma dessas palavras feias que pululavam nos bas-fonds do vocabulário e com as quais uma criança bem-educada nunca se depara; curta e brutal, possuía a horrível simplicidade das bestas elementares. Já era demais lê-la: jurei não pronunciá-la, ainda que em voz baixa. Eu não queria que aquela ideia negra agarrada à parede saltasse para a minha boca a fim de se metamorfosear no fundo de minha garganta em negra clarinada. Se eu fizesse cara de que não a notara talvez ela reentrasse num buraco de parede. Mas quando desviava o olhar, era pra encontrar a infame denominação: ‘o pai Barrault’, que me aterrava mais ainda: na palavra ‘putó’, afinal de contas, eu me limitava a adivinhar o sentido”. Idem, p. 59.

12 Comparar com a diferença estabelecida por Sartre, em *Qu'est-ce que la littérature?*, tanto de forma como de conteúdo, no que concerne à expressão por meio de palavras: “Sem dúvida também as artes de uma mesma época se influenciam mutuamente e são condicionadas pelos mesmos fatores sociais. Mas aqueles que querem mostrar a absurdidade de uma teoria literária mostrando que ela é inaplicável à música devem provar, antes de tudo, que as artes são paralelas. Logo, esse paralelismo não existe. Aqui, como em toda parte, não é só a forma que diferencia, mas também a matéria; e é uma coisa trabalhar sobre cores e sons, outra é se exprimir por palavras”. Idem, p.13-14.

chegado à descoberta da linguagem em seu estado original, desprovida de qualquer humanidade. A essa altura, vendo o neto tomado pelo vício da leitura, o avô-tutor do filósofo francês viu que chegara o momento de seu neto libertar-se a partir do momento em que, já na infância, questionava a respeito do conteúdo de uma obra literária como em relação a quem escreve, e principalmente indagava-se sobre a situação do escritor.¹³ Vejamos segundo as próprias palavras de Sartre:

Eu introduzia em minha cabeça, pelos olhos, palavras venenosas, infinitamente mais ricas do que eu pensava; uma força estranha recompunha em mim, pelo discurso, histórias de loucos furiosos que não me concerniam, uma tristeza atroz, a ruína de uma vida: não ia eu contaminar-me, morrer envenenado? Absorvendo o Verbo, absorvido pela imagem, eu só me salvava, em suma, pela incompatibilidade desses dois perigos simultâneos. Ao cair do dia, perdido numa selva de palavras, estremecendo ao menor ruído, tomando os estalos do assoalho por interjeições, acreditava descobrir a linguagem em estado natural, sem os homens. Com que covarde alívio, com que ilusão, reencontrava a banalidade familiar quando minha mãe entrava e acendia a luz exclamando: ‘Meu pobre benzinho, assim você arranca os olhos!’ Esgazeado, eu saltava em pé, gritava, corria bancava o palhaço. Mas até mesmo nessa infância reconquistada, eu me amofinava: *de que* falam os livros? Quem os escreve? Por quê? Revelei minhas inquietações ao meu avô, que, depois de refletir, julgou chegada a hora de me libertar e o fez tão bem que me marcou¹⁴.

Sartre traz à baila novamente n’*As Palavras* questões sobre as quais se debruçara desde 1948, em *Qu’est-ce que la littérature?* a saber, a reflexão e investigação concernentes que vão desde ao conteúdo da literatura até o que leva alguém a ser escritor. Mas, para além desses questionamentos súbitos sobre o que é ler ou escrever, ou ler e escrever, Sartre encarava o livro como algo sacro, categoricamente afirmando: “eu achara a minha religião: nada me pareceu mais importante do que um

13 Temas outrora trabalhados por Sartre em suas reflexões sobre a literatura, já em 1948. Ver os títulos dos capítulos de *Qu’est-ce que la littérature?*: “Qu’est qu’écrire?”, “Porquoi écrire?” e “Pour qui écrit-on?”.

14 SARTRE. *As palavras*, p. 42-43 (itálicos do autor).

livro. Na biblioteca, eu via um templo”¹⁵. No sexto andar de um edifício em Paris com vista para os telhados, Sartre encontrara seu lugar natural, fixando-o à altitude, sendo “a infância é que decide”¹⁶. Foi nesse local privilegiado, simbolicamente, que ele recuperava a sua alegria, olhando os outros de cima, deslumbrado com as *Belles-Lettres*, subjugando o próprio universo e entendendo que todas as coisas exigiam um nome. Mais do que isso, a atribuição de nomes a coisas sendo equiparada à criação e posse das mesmas, foi o que o filósofo francês a escrever: “(...) reconquistava o meu sexto andar simbólico, volvia a respirar o ar rarefeito das Belas-Letras, o Universo se escalonava a meus pés e toda coisa solicitava humildemente um nome; atribui-lo era ao mesmo tempo criá-la e tomá-la. Sem essa ilusão capital, eu jamais teria escrito”¹⁷.

Corrigindo o seu manuscrito em 1963, aos 58 anos, Sartre reavalia a sua posição de escritor. Em sua infância, querendo obter o merecimento de uma posição elevada, constataria que o seu apreço por lugares altos era resultado direto de sua ambição pela verdade, para compensar a sua altura¹⁸. Entretanto, a questão não era mais estar em um local mais elevado, pois não era questão de querer estar acima da humanidade, e sim em permanecer no simulacro da altitude das próprias coisas. Posteriormente, fez-se necessária a descida ao fundo, descompassando o altímetro do simulacro das coisas e a realidade das mesmas, oscilando entre o hábito de estar nas alturas e a desesperança em relação ao poder das palavras, derivada da investigação a fundo da própria realidade:

Mas não; o problema não era trepar em minha árvore sagrada: eu já estava nela, recusava-me a descer; não se tratava de me colocar acima dos homens: eu queria viver em pleno éter entre os simulacros aéreos das Coisas. Mais tarde, longe de me agarrar a balões, pus todo o meu zelo em ir ao fundo: foi preciso

15 Idem, p. 44.

16 Idem, p. 45.

17 Idem.

18 “Hoje, 22 de abril de 1963, corrijo este manuscrito no décimo andar de uma casa nova: pela janela aberta, diviso um cemitério, Paris, as colinas de Saint-Cloud, azuis. É dizer minha obstinação. Tudo mudou, no entanto. Criança, quisesse eu merecer esta posição elevada, cumpriria ver em meus gostos pelos pombais um efeito de minha ambição da verdade, uma compensação por minha pequena estatura”. Idem, p. 45.

calçar solas de chumbo. Por sorte, aconteceu-me às vezes roçar sobre areias nuas, em espécies submarinas cujo nome me competia inventar. Outras vezes, não havia o que fazer: uma irresistível leveza me retinha à superfície. Por fim, meu altímetro se desarranjou: sou ora ludião, ora escafandrista, e amiúde em ambas as coisas juntas como convém em nossa especialidade: moro no ar por hábito e fuço o chão sem muita esperança¹⁹.

No seio da “Comédia familiar” tantas vezes mencionada por Sartre n’*As Palavras*, a qual lhe “subtraía o mundo e os homens”²⁰ ele via-se como um “verme sem fé, sem lei, sem razão nem fim, (...) rodando, correndo, voando de impostura em impostura”²¹. O que lhe ensinavam como felicidade, na verdade, não passava de um enorme fastio, culminando em um desamparo²² latente, porém, inominável e impossível de ver devido aos pares que o cercavam: “No meu desamparo nunca penso; primeiro não há palavra para nomeá-lo; além disso, não o vejo: os outros não param de me cercar. É a trama de minha vida, o tecido de meus prazeres, a carne de meus pensamentos”²³. Uma alternativa para erradicar esse desamparo seria um deus, se ele

19 SARTRE. *As palavras*, p.45-46.

20 Idem, p. 62.

21 Idem, p. 68.

22 Cf. a exemplificação sartreana de desamparo n’O existencialismo é um humanismo: “Tentarei dar-lhes um exemplo que permita compreender melhor o desamparo; contarei o caso de um dos meus alunos, que veio procurar-me nas seguintes circunstâncias: o pai estava brigado com a mãe e tinha tendências colaboracionistas; o irmão mais velho morrera durante a ofensiva de 1940; e esse jovem, com sentimentos um pouco primitivos mas generosos, desejava vingá-lo. A mãe vivia só com ele, muito perturbada pela semitração do pai e pela morte do filhos mais velho, e ele era o seu único consolo. Esse jovem tinha, naquele momento, a seguinte escolha: partir para a Inglaterra e alistar-se nas Forças Francesas Livres, ou seja, abandonar a mãe, ou permanecer com a mãe e ajudá-la a viver. Ele tinha consciência de que a mãe só vivia em função dele e que o seu desaparecimento, talvez a sua morte a mergulharia no desespero. Tinha também a consciência de que, no fundo, cada ato que ele fazia em relação à mãe tinha uma resposta concreta, no sentido de que ele a ajudava a viver, enquanto cada ato que ele fizesse para partir e combater seria ambíguo, poderia perder-se na areia, não servir para nada; por exemplo: partindo para a Inglaterra, ele poderia permanecer indefinidamente num campo espanhol ao passar pela Espanha; poderia chegar à Inglaterra, ou a Argel, e ser colocado num escritório preenchendo papeis. Encontrava-se assim perante dois tipos de ação muito diferentes; uma dela concreta, imediata, porém, dirigida a um só indivíduo; a outra, dirigida a um conjunto infinitamente mais vasto, uma coletividade nacional, mas, por isso mesmo, ambígua, e podendo ser interrompida a meio caminho. Simultaneamente, ele hesitava entre dois tipos de moral. De um lado, uma moral da simpatia, da devoção individual; e, de outro lado, uma moral mais ampla, mas de uma eficácia mais contestável. Precisava escolher entre uma das duas. Quem poderia ajudá-lo a escolher? A doutrina cristã? Não”. SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*, p. 10.

23 SARTRE. *As palavras*, p. 69.

revelasse seus desígnios e a necessidade de acreditar nele. Sartre confessa que ainda na infância estava predisposto à religião, aguardava-a, a via como a sua cura, pois sendo educado em um meio católico, ensinaram-lhe que esse ser onipotente o criara visando à sua glória.²⁴ Mais tarde, essa imagem de uma divindade foi questionada, fazendo ver a inutilidade de reverenciar a algo sem crer nesse algo e a amargura proporcionada em se buscar uma fé através de uma doutrina hegemônica. Contudo, Sartre afirma que a sorte neste momento lhe acenou justamente pelo desdém por tal busca:

Mas, posteriormente, no Deus *fashionable* [elegante] que me ensinaram, não mais reconheci aquele que minha alma aguardava: eu precisava de um Criador, davam-me um Grande Patrão; os dois não eram senão um, mas eu o ignorava; eu servia sem calor o Ídolo fariseu e a doutrina oficial me desgostava de procurar minha própria fé. Que sorte! Confiança e desolação convertiam minha alma num campo de eleição para semear o céu: sem este desdém, eu seria monge²⁵.

Sartre aponta para o fenômeno de descristianização surgido na alta burguesia, o qual levou um certo tempo para propagar-se em todos os setores sociais, um enfraquecimento da fé que, uma vez inexistente, não seriam permitidos matrimônios oficiais entre católicos e protestantes, e o exemplo disso é o próprio Sartre, que nasceu em uma família burguesa de origem alsaciana, dividida entre o catolicismo e o protestantismo. Se a crença de seus familiares era caracterizada por uma certa discrição, contudo, “em nosso meio, em minha família, a fé não passava de um nome de aparato para a suave liberdade francesa”²⁶. Entretanto, a imagem do ateu ainda estava eivada de rótulos, denominado como um indivíduo torpe e desarrazoado:

24 “Deus poderia livrar-me do apuro: eu teria sido uma obra-prima assinada; certo de contar com a minha parte no concerto universal, teria esperado pacientemente que Ele me revelasse seus desígnios e minha necessidade. Eu pressentia a religião, estava à sua espera, era o remédio. Se ela me tivesse sido recusada, eu próprio inventá-la-ia. Não me foi recusada: educado na fé católica, aprendi que o Todo-Poderoso me criara para a sua maior glória: era mais do que eu ousava sonhar”. Idem, p. 71.

25 Idem.

26 Idem, p. 72. Na continuação da passagem, Sartre afirma que “(...) haviam-me batizado, como a tantos outros, a fim de preservar minha independência: negando-me o batismo, temiam violentar a minha alma; católico registrado, eu era livre, eu era normal: ‘Mais tarde’, diziam, ‘poderá fazer o que quiser’. Julgava-se então muito mais difícil ganhar a fé do que perdê-la” (Idem, pp. 72-73).

Sete ou oito anos depois após o ministério Combes, a descrença declarada conservava a violência e o desalinho da paixão; um ateu era um original, um furioso que não se convidava a jantar pelo receio de que ‘fizesse uma surtida’, um fanático atravancado de tabus que recusava a si próprio o direito de ajoelhar-se nas igrejas, de casar aí suas filhas e aí chorar deliciosamente, que se obrigava a provar a verdade de sua doutrina pela pureza de seus costumes, que se encarniçava contra si mesmo e contra sua felicidade a ponto de se privar do meio de morrer consolado, um maníaco de Deus que via em toda parte. Sua ausência e que não conseguia abrir a boca sem pronunciar Seu nome; em suma, um senhor que tinha convicções religiosas²⁷.

Nessa perspectiva, Sartre opõe ironicamente um ateu convicto de suas ideias ao crente que não possui convicção religiosa alguma, mesmo que no decorrer dos tempos as certezas do cristianismo haveriam de serem constatadas e pertencentes a todos, seja ela vista num brilho do olhar de um religioso, seja pelo mosaico de cores formado nos vitrais de uma igreja quando penetram raios solares. A tais certezas, bastando que iluminassem as almas e sendo de caráter público, a “boa Sociedade acreditava em Deus para não falar d’Ele. Como a religião parecia tolerante!²⁸”. Ironicamente, Sartre relata como o seu avô, de origem protestante não hesitava em ridicularizar o catolicismo quando tinha oportunidade, e “suas palavras à mesa assemelhavam-se a de Lutero”²⁹. Já a sua avó, ouvindo as sandices sobre os santos proferidas por seu marido, ela fazia semblante de reprovação, chamando-o de incrédulo, mas o seu sorriso cínico destoava de suas palavras, deixando a entender que “ela não acreditava em nada; apenas seu ceticismo a impedia de ser ateia”³⁰. A sua mãe, por sua vez, tinha o seu deus pessoal, evitando contendas dessa estirpe, contentando-se em ser consolada em segredo. Nessa altura, Sartre via toda essa discussão religiosa enfraquecida em sua mente e, mesmo entre o espírito de crítica do protestantismo e o

27 SARTRE. *As palavras*, p. 72.

28 Idem.

29 Idem, p. 73.

30 Idem, p. 74.

espírito de submissão católico, algo o fazia questionar sucessivamente todo e qualquer dogma. No final das contas, segundo Sartre todo esse debate o entediava, e o que reforçou a sua descrença foi mais o indiferentismo dos seus avós do que propriamente conflitos doutrinários. A despeito de tudo isso, Sartre “acreditava: de camisola, de joelhos sobre a cama, com as mãos juntas, fazia todos os dias a oração, mas pensava cada vez menos frequentemente no bom Deus”³¹.

Sartre cita um exemplo do apogeu do enfraquecimento, senão da erradicação de sua crença. Sua mãe o levava um dia por semana a uma instituição religiosa para participar de um curso de instrução doutrinária. A imagem dos padres excitada em seu imaginário por seu avô devido a seu anticlericalismo radical fizera com que seu neto ficasse no mais absoluto mal-estar, uma vez começado o curso³². Quanto ao próprio Sartre, ele não nutria nenhum sentimento hostil quanto aos padres, pois seu avô os detestava por ele. Contudo, se foi o seu avô o responsável por confiá-lo a um padre de sua confiança a ser o depositário da continuação de uma doutrina oficial, era só chegar em casa que o velho não perdia a oportunidade de zombar do neto. Desse modo, precisamente nesse momento, “esta decepção me afundou na impiedade” sendo que depois de tal episódio fatídico, “durante muitos anos ainda, entretive relações públicas com o Todo-Poderoso; na intimidade, deixei de frequentá-lo”³³. Um outro exemplo citado pelo filósofo francês foi uma vez que ele supostamente “experimentou” a sensação de que um deus existia: brincando com fósforos, acabou queimando um tapete, e quando tentava esconder seu crime, lá estava a divindade “vendo” todo o ocorrido, fazendo com que ele entrasse em pânico no banheiro, simplesmente vulnerável. Entretanto, “a indignação me salvou: enfureci-me contra tão grosseira indiscrição, blasfemei, murmurei como meu avô: ‘Maldito nome de Deus, nome de Deus, nome de Deus’. Nunca mais ele me contemplou”³⁴. Desses exemplos acima citados, o que é

31 Idem.

32 “Charles Schweitzer respeitava o Padre Dibildos – um ‘homem de bem!’ – a quem conhecia pessoalmente, mas seu anticlericalismo era tão declarado que eu transpunha o portão do curso com a sensação de penetrar em território inimigo”. Idem, p. 74.

33 Idem, p. 75.

34 Idem.

possível extrair? Segundo Sartre, a constatação da mais inequívoca rejeição da necessidade de um deus, uma vez que ele lhe foi apresentado, recebido, mas sem entender realmente o que se buscava: “Acabo de contar a história de uma vocação falhada: eu tinha necessidade de Deus, ele me foi dado, eu o recebi, sem compreender o que procurava. Por não deitar raiz em meu coração, vegetou em mim algum tempo, depois morreu”³⁵.

Na segunda parte d’*As palavras* intitulada “Écrire”, chegando ao final do escrito, Sartre recapitula a sua autobiografia e o que levou a tornar-se escritor. Ele era uma criança fugidia, submetida às forças externas, foi criado de acordo com uma concepção antiquada de cultura, que no máximo fazia vir à tona a religião que serviu de modelo educacional: “Ensinavam-me História Sagrada, Evangelho, catecismo, sem me dar os meios de crer: o resultado foi uma desordem que se tornou a minha ordem particular”³⁶. O filósofo francês afirma que, devido à sua dupla pertença confessional católica e protestante, não pudera acreditar em divindades, pois todas eram chamadas por seus nomes. Entretanto, quando pensava em enveredar pela literatura, percebera que uma crença humilde se metamorfoseou em uma pretenciosa evidência de predestinação, já que deduzia sua eleição somente do fato de ser cristão. “Eu crescia, erva abandonada, na terra da catolicidade, minhas raízes sorviam aí os sumos e eu os transformava em minha seiva. Daí procede esta lúcida cegueira de que sofri trinta anos”³⁷. Narrando um episódio acontecido em La Rochelle, durante a demora dos amigos em chegarem ao seu encontro, para distrair-se, Sartre resolve pensar em um ser onipotente, porém, mirando o céu azul, chega à conclusão cabal: “ele não existe, disse eu a mim mesmo, com espanto de polidez, e julguei que o caso estava encerrado. De certa maneira, estava, visto que nunca mais, depois disso, senti a menor tentação de ressuscitar o Todo-Poderoso”³⁸. Sartre afirma ter tido grande dificuldade em se desvencilhar, quando inculcadas na

35 Sartre continua a passagem com uma certa dose de humor: “Hoje, quando me falam d’Ele, digo com o divertimento sem mágoa de um velho bonitão que encontra uma antiga beleza: ‘Há cinquenta anos, sem aquele mal-entendido, sem aquele menosprezo, sem o acidente que nos separou, poderia ter havido algo entre nós’”. Idem.

36 Idem, p. 179.

37 Idem, p. 180.

38 Idem.

mente, de noções distorcidas que ele usava para se compreender, se situar e se justificar. Assim ele afirma: “Escrever foi durante muito tempo pedir à Morte, à Religião sob uma máscara, que arrancassem minha vida ao acaso. Fui de Igreja. Militante, quis salvar-me pelas obras; místico, tentei desvelar o silêncio do ser por um sussurrar contrariado de palavras e, sobretudo, confundi as coisas com os nomes: isto é crer³⁹”. Contudo, Sartre afirma a sua mudança: foram dissipadas as imagens enganadoras que o envolviam, quando descobriu a razão de pensar ordenadamente contra si próprio, tomando a evidência de uma coisa pelo desgosto que ela causava. Ele conclui: “A ilusão retrospectiva está reduzida a migalhas; martírio, salvação, imortalidade, tudo se deteriora, o edifício cai em ruínas, catei o Espírito Santo nas caves e o expulsei delas; o ateísmo é uma empresa cruel e de longo fôlego: creio tê-la levado até o fim⁴⁰. Foi a essa altura de seu trajeto intelectual que Sartre viu o desengano e conheceu melhor as suas tarefas, pois, segundo ele mesmo, há tempos é um homem que desperta de uma insanidade longa e angustiante, porém, quando revisitou seu próprio passado, fazia troça de seus antigos erros, não sabendo mais o que fazer da vida⁴¹. Todavia, libertar-se dos erros não é abdicar de escrever, pois é só o que resta a ser feito: “Desinvesti, mas não me evadi: escrevo sempre. Que outra coisa fazer? [...] É meu hábito e meu ofício. Durante muito tempo tomei a pena como espada: agora conheço a nossa impotência. Não importa: faço e farei livros; são necessários; sempre servem, apesar de tudo⁴²”.

Referências

BORNHEIM, G. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção “Debates”, 36.)

39 Idem.

40 Idem, p. 181.

41 “Voltei a ser o viajante sem passagem que eu era aos sete anos: o condutor entra no meu compartimento, ele me fita, menos severo que outrora: na realidade, só deseja ir embora, deixar-me concluir a viagem em paz; basta que lhe dê uma desculpa válida, não importa qual, ele a aceitará. Infelizmente não acho nenhuma e, aliás, não tenho mesmo vontade de procurá-la: ficaremos a sós um com o outro, no mal-estar, até Dijon, onde bem sei que ninguém me espera”. Idem, p. 182.

42 Idem.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre: uma biografia*. Trad. de Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *As palavras*. Trad. de J. Guinsburg. 6ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: Éditions Gallimard, 1948.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. de Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

AT THE MARGIN OF THE GIFT: THE STRUGGLE FOR RECOGNITION
AND JUSTICE AS “COMPLEX EQUALITY” IN PAUL RICOEUR’S
THOUGHT

Maria Cristina Clorinda Vendra¹

ABSTRACT: This article aims to rethink the role of recognition as the foundation of the social bond. The main references are the third part of Ricoeur’s last work *The Course of Recognition* and the central section of Marcel Hénaff’s work *The Price of the Truth: Gift, Money, and Philosophy* on ceremonial gift-giving. The first part of my article focuses on Ricoeur’s critique of modern individualism and on the modern idea of social bond referring to Hobbes’, Hegel’s and Honneth’s speculation. The second section gives an innovative reflection on the social bond, on institutions and on justice. The social bond foundation can be rethought from the ceremonial gift-giving as a charitable giving in which the other is accepted as an irreplaceable partner. Once the bond is settled, there is the hope that it can be pacific and enduring. In this part, I present a personal reflection on Ricoeur seen as a thinker at the margin of the gift. Trust, belief, recognition of human dignity and justice as “complex equality” are the main concepts for a new type of social bond. The possibility of a pacific bond is open but not automatically ensured.

Keywords: Social Bond, Gift, Struggle, Recognition, Justice.

Nowadays, in our plural and intercultural society, the demand for recognition inevitably arises and nothing is more urgent than finding an appropriate answer that is inherently connected with the problem of responsibility and justice. The main purpose of my research is to rethink the role of recognition as the foundation of the social bond. Why is recognition necessary for the development of identity and for social relations? What does it mean to be recognized and to recognize others? These two questions are central in the ethical and political speculation of Paul Ricoeur. Even if the

¹ PhD student at the “G. D’Annunzio” University of Chieti-Pescara (Italy). This paper has been presented at the international conference “Paul Ricoeur: Thinker of the Margins?”, 18-20 September 2014 at the University of Antwerp (Belgium). Email: mcristina.vendra@gmail.com

theme of recognition has been analyzed by several disciplines, it was investigated with a philosophical attention only in his last work *The Course of Recognition*. His book starts with the observation that no philosophical work has ever been published with the title “recognition”². In contrast with the popularization of the theme and the risk of oversimplification, Ricoeur wants to present a philosophical and critical reflection of it. The recognition is described following a triadic structure from identity to *ipseity* and mutuality. The work is divided in three chapters focused on the identification of anything as the thing that it is, on the recognition of oneself as a capable agent and on mutual recognition. This last part of the book is the main reference of my paper.

The research consists of two joined sections:

1) The first part is focused on Ricoeur’s critique of modern individualism in which relationships are marked by struggle and conflicts. Recognition is seen from Hobbes to the *Anerkennung*’s moral foundation in Hegel until the renewals of the Hegelian argument proposed by Axel Honneth as man’s power over alterity³. Since human interpersonal relationships are originally characterized by violence and conflict, the social bond can only be artificial. The State and the economic and commercial activities aim to immunize the relationships and to neutralize human contacts. In this conception, justice finds its concrete and universal application only in the State: outside it, there is no justice or abstract justice.

2) In contrast with individualism in modern and contemporary philosophy, this second section presents an innovative reflection on the social bond, on institutions and on justice. In this part, Ricoeur’s thought will be connected with Marcel Henaff’s work *The Price of the Truth: Gift, Money and Philosophy*. Both of them give new meaning to recognition, to the social bond and to justice. First of all, recognition finds its foundation in the anthropological conception of man as originally relational, vulnerable and a debtor⁴. Alterity is no longer an enemy that must be faced, but it is

2 “There must be a reason that no widely recognized philosophical work of high reputation has been published with the title Recognition. Is it because we are here dealing with a false concept, one that leads authors seeking new insight into the pitfall of a false subject?”. RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 1.

3 See: RICOEUR. *The Course of Recognition*, Chapter 3, p. 150-246.

4 See: RICOEUR. *Freedom and Nature. The voluntary and the Involuntary*. RICOEUR. *Fallible Man*.

essential for the existence of the self. The other is recognized in its unique dignity, received and respected in its essential freedom. Consequently, the social bond is based on the free recognition of alterity and on the trust granted to interpersonal and institutional relationships. Ricoeur highlights the connection between community and society, between second-person and third-person relations. On the other hand, violence can arise because of the ontological weakness and fragility of man. Justice is called on to restore and to avoid the uprising of conflicts. The just is the measure of the institutions defined as the structures of living together found in historical communities whose function is the distribution of roles, goods, responsibilities and rewards. The task of political institutions is to enable relationships rather than immunizing or constraining them. In a plural society, justice cannot be univocal nor simply plural: authentic justice consists in the recognition of similarity across differences⁵. Recognition and justice as complex equality are tied together: they deal with interpersonal and institutional relations, they seek social peace and the maintenance of diversity.

The foundation of the social bond can be rethought from the ceremonial gift-giving as a charitable giving in which the other is accepted as an irreplaceable partner. This ceremonial gift-giving exchange entails an obligation to reciprocate, but not economically. This means that even in our imperfect human world, there are experiences of mutual recognition as expressions of gratitude. Finally, recognition is acknowledging a debt by showing gratitude.

Can Ricoeur be considered a thinker at the margin of the gift?

Threat of the death and struggle for recognition. The immunization of human relations

The problems of being-with and being-among the others are central in the political society. Since ancient times, man has never stopped thinking about which was

⁵ See: TAYLOR. *Developing Ricoeur's Concept of Political Legitimacy*.

the best way to live in a community, about the end for the singularity and the collectivity and their connection. Approaches to these essential issues change depending on the historical situation, the anthropological conception of the human being and on the role played by religions. Equality and differences, identity and alterity, symmetry and dis-symmetry are the main categories in the social bond.

On what does society find its foundation?

The inquiry about the best political order, in which social diversity and conflicting interests can find an appropriate solution is central in the political philosophy of ancient philosophers such as Plato and Aristotle. Since the social community consists of different classes, each characterized by different values and claims to rule, Plato notices that the risk of danger and the uprising of civil wars are forthcoming. As a consequence, the best political order aims to obtain a long-lasting peace amongst classes without avoiding differences. The social bond is founded on the recognition among the parts: cooperation, peace and diversity are necessarily tied together in the best political society. This essential recognition must be promoted and conserved by the political leader identified with the philosopher ruler. Justice is connected with the recognition of the different classes and it is “neither the right of the strong nor the advantage of the stronger, but the right of the best and the advantage of the whole community”⁶.

Aristotle follows in Plato’s supremacy of the politics conceiving it as a practical science concerning the good actions, the human end and the happiness of the citizens. Politics is defined as an architectonic science that “ordains which of the sciences should be studied in the state, and which each class of citizens should learn and up to what point they should learn them”⁷. Moreover, since the good and

the end is the same for an individual and for a city-state, that of the city-state seems at any rate greater and more complete to attain and preserve. For although it is worthy to attain it for only

6 PLATO. *Republic [Book IV, 435b] & Laws*. KORAB-KARPOWICZ, Julian. *A History of Political Philosophy*, p. 46.

7 ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, Book I, I – 1094.

an individual, it
is nobler and more divine to do so for a nation or city-state⁸.

As humans are essentially social beings, the recognition of the others is crucial for the growth of the singularity and the subsistence of the political community. In this regard, a society is just if relations among citizens are regulated by proportional equality depending on their contribution and excellence⁹.

The relation between the singularity and the community, the connection between the good for the individuality and the collectivity is overturned in modernity. The big political and religious modern fights imply a new thought on social relations, identity and alterity. The birth of the modern subjectivity corresponds with the *Entzauberung der Welt*¹⁰, a vision of a disenchanted and secularized world, characterized by the downfall of the last centuries' theological and metaphysical premises. This fall entails the beginning of the rationalization process of the world in which the affirmation of the instrumental reason and the standard of efficiency cause the loss of the finality principle at the anthropological level.

In the modern vision of reality, the anthropological configuration of identity and the inter-subjectivity concept go through relevant transformations. Faced with the fall of the theological and cosmological tie, the individual feels at the same time the limitless of his freedom and a sensation of existential loss. Individuality, conceived as possessive¹¹ and independent, finds itself in a situation of contrast against the other subjects. Therefore, as Ricoeur notices in the last part of *The Courses of Recognition*, in modernity, the reflection on the inter-subjectivity is marked by the reality of the conflict. Referring to the theme of recognition, the French philosopher describes the two main modern interpretations of the relation – the Hobbesian individualistic interpretation and Hegelian dialectic interpretation – stressing that in both of them the relationship is characterized by the struggle.

8 Idem, Book I, II – 1094b, 7-10.

9 See: Idem, Book V, III – 1131b.

10 WEBER, Max. *Science as a Vocation*.

11 See: MACPHERSON. *The Political Theory of Possessive Individualism*.

Hobbes can be considered the founder of modern politics¹². The first task of the philosopher is to overturn “the homology between the good for the individual and that of the state, which is in a sense a common feature of every ancient moral and political philosophy”¹³. The starting point of his political speculation is the description of the “state of nature” as a thought experiment, as an imagination of the human condition outside the governmental institution. In this original moment, the individuals are pushed by competitions, diffidence and glory, they clash against each other for the achievement of the gain, security and reputation¹⁴. The philosopher argues that all humans are equal by nature in faculty of body and mind and that each one of the three primitive passions cannot be considered separately from the others. The first purpose of each individual is to preserve his life (self-preservation) and existence to the detriment of the others. In the state of nature, there is an inevitably conflicting relation among the individuals and in this dramatic configuration, humans have in common the capacity to kill and the possibility to be killed. Man is seen as “homo homini lupus” and the state of nature as a “war of all against all”. Original misrecognition¹⁵ - as a denied recognition and as an exclusion of recognition - is at the basis of the conflicting relation. As a consequence, the only possible social bound in this primitive human condition is hostility. In the state of nature, the notion of justice or injustice has no place: “where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice. Force and fraud, are in war the two cardinal virtues”¹⁶.

The fear of death and violent physical pain cause humans to seek peace. Individuals are mutually driven to transfer their rights to a common authority and to stipulate a contract in order to establish a State which aims to protect the rights of all men who compose it and prevent the conflict. The fear is not only at the origins of politics, but it is also its own origin: fear is the force that produces politics.

Since the original human relationship is among enemies, the only way to

12 See: STRAUSS. *The Political Philosophy of Hobbes*.

13 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 162.

14 HOBBS, Thomas. *Leviathan*.

15 “*One another* in this sense is a structure of denying recognition that finds its clearest experience in distrust, and its deepest motive in vanity”. RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 164.

16 HOBBS. *Leviathan*, Book 13, 13.

overcome hostility is the destitution of the relation itself. As long as the state of nature can be defined as a “murder community”¹⁷, the Hobbesian State demands the “dissociation of the community bound”¹⁸, it is division without *cum*-division (sharing) and a system that immunizes the individuals from relations. The *Leviathan* is an artificial association in which men can escape the danger of death because they are released from the dread of being touched. In the State, built as the association that disconnects human immediate contacts, the only social relations admitted are the vertical exchange between protection and obedience and neutral relations of commercial activities. The individual identity autonomously constitutes itself outside every bond of sharing with the others. Unlike the natural relation dominated by the misrecognition, in the State the recognition is reduced to the need of useful services of the others in order to make the non-relational auto-affirmation of the subject possible. Once the social contract is made and the State is settled, justice exists as a constant will of giving to every man his own¹⁹.

Regarding Hobbes’ political philosophy, Ricoeur affirms that the main “fault line lies in the absence of a dimension of alterity in the sequence of concepts culminating in the idea of a covenant”²⁰. Hobbes does not recognize the connection between identity and alterity in the idea of right, with the idea that the object of right “is everything that we do that is important to others and that is in our power”²¹.

The Hegelian dialectic and the theme of the *Anerkennung* are considered by Ricoeur as a reply to the Hobbesian interpretation of the social bond and sources of politics. In the last part of *The Course of Recognition*, the philosopher does not focus on the *Phenomenology of Mind*, but on the Hegelian earlier speculation in Jena²². The problem is to learn if the political order can be founded on a moral demand instead of the fear of death. The notion of *Anerkennung* - or desire to be recognized - satisfies the request in three ways:

17 ESPOSITO. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*.

18 Idem.

19 See: HOBBS. *Leviathan*, Book 15, 3.

20 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 170.

21 Idem, p. 171. See: ZARKA. *L'Autre voie de la subjectivité*.

22 See: HEGEL. *System of Ethical Life (1802-1803) and First Philosophy of Spirit*.

- 1) at the basis of politics there is an original connection between self-reflection and orientation toward the others, a mutual determination between the relation with ourselves and the inter-subjectivity;
- 2) the dynamic of recognition is articulated from the negative to the positive, from injustice to respect. The recognition is inseparable from the negative dynamic of the process;
- 3) the theory of recognition follows a systematic aspect and a process of institutionalization.

According to Ricoeur, the central merit of the Hegelian reflection is to have the attention focused on the ethical origin of society. However, the development from the natural morality to the ethical State ratified by the right implies an evolution in which the struggle for recognition arises as a reaction to some situations of misrecognition. Conflicts find their solution only in the State conceived as an institution founded on the respect of the laws, on the defense of the individuals' freedom and proprieties. The State incorporates the individual's will in a universal one and it is considered as the individual's will as a rational being. Justice finds its concrete application in the State, outside which there is only abstract justice.

If on one hand Hegel goes beyond Hobbes by admitting a relational and inter-subjective origin of the social bond, on the other hand the Hegelian speculation reproduces the same immunization process of the relations inside the State. Even if Hobbes and Hegel follow different perspectives, both of them conclude that the relations are possible only if they are solved at the higher level of the Leviathan or in the State of right. The theme of the struggle is declined from an extreme point of view (Hobbes) to a moderate one (Hegel). At the end, to the higher level of politicization corresponds the immunization of relationships.

Even in the systematic renewals of the Hegelian argument proposed by Honneth²³, the idea of "struggle" occupies a central place. Its origin is not the Hobbesian triad of competitions, diffidence and glory, but at its basis there are moral

23 HONNETH. *The Struggle for Recognition*.

values. The development of conflictual interactions corresponds to the enlarging of the individual capacities: "the course of self-recognition ends in mutual recognition"²⁴. Ricoeur gives an interesting commentary on the three models of recognitions and the related negative forms of disregard presented by Honneth's work. Following the early Hegelian speculation in Jena, Honneth individualizes three spheres of interaction that are connected to three modes of recognition²⁵ which are necessary for the individual's self-realization:

- 1) Love: the recognition in the situation of love;
- 2) Rights: the recognition related to the juridical level;
- 3) Social respect and solidarity: the mutual recognition in the social dimension of politics.

The first form of recognition refers to primary relations - such as erotic, friendly or family ones - which imply "strong emotional attachments among a small number of people"²⁶. It is a pre-judicial degree of mutual recognition among subjects that have an experience of their "concrete needs and thereby recognize each other as needy creatures"²⁷. In this model, the forms of disregard are direct violations of physical integrity and the negation of approbation.

The second form of recognition is about the juridical plane and concerns the universal respect and the legal recognition of rights. In this mode of recognition, it refers to the development of moral responsibility, human capabilities and to the extension of human rights "this enlarging and enriching are the product of struggles that mark the inscription in history of these two associated processes"²⁸. Regarding this kind of recognition there are several forms of disrespect: humiliation for the denial of civil rights, frustration for the denial of political rights and the feeling for rejection from the fruition of social rights. These situations cause "the loss of respect that a person feels"²⁹.

24 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 187.

25 "Honneth's strategy rests on a combination of procedures. First, there is the pairing of a speculative argument with an empirically based theorizing about interactions among individuals". Idem, p. 187.

26 Idem, p. 188.

27 HONNETH. *The Struggle for Recognition*, p. 95.

28 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 198.

29 Idem, p. 200.

The third form of recognition concerns the social dimension of politics, in particular the Hegelian *Sittlichkeit* which is irreducible to juridical ties. In this dimension of the recognition, social esteem and the social recognition are central. This type of recognition is usually connected to specific fighting forms on the axiological level. The social struggles are justified and motivated by the denial of recognition and the necessary demand for it: “every unique, historical struggle or conflict only reveals its position within the development of society once its role in the establishment of moral progress, in terms of recognition, has been grasped”³⁰.

At the end of the first part of the paper, two conclusions can be drawn:
- the speculation on the social bond and the recognition proposed by Hobbes and Hegel can be read under the category of immunization. This condition reaches the peak in the contemporary society in which the crisis of social, institutional and interpersonal relationships is clearly present. In such society, there is no true recognition of the other as it is. Moreover, there can only be a neutral recognition or a non-discrimination for the differences which are effectively not welcomed as they are. In a society marked by economical supremacy, the other is reduced to his economic sustain.

In this situation, some claim another kind of recognition and the revival of a sense of community arises. As Sennet notices³¹, all these private demands contain a dangerous idea of recognition and community: what is recognized are some proprieties among members in a determined aggregation. At the end, recognition and community are wrongly collocated on a private level. This recognition, bordered inside a private community, implies the exclusions of all the others. For these reasons, the main risk of our societies is not only the atomism of the individual but also the dangerous atomism of the communities.

In Hobbes’, Hegel’s and Honneth’s reflections, the recognition is always related to the reality of the struggle. Ricoeur stresses that “a certain sense of unease from developing with regard to the claims attaching to the very idea of struggle”³². For

30 HONNETH. *The Struggle for Recognition*, p. 168.

31 See: SENNETT. *The Fall of Public Man*.

32 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 217.

this reason, the philosopher asks: “does not the claim for affective, juridical, and social recognition, through its militant, conflictual style, ends up as an indefinite demand, a kind of “bad infinity?”³³. This means that the recognition reduced to struggle has an incomplete nature.

Gift and social bond

In modern political philosophy, the hegemony of the egoistic interest and the supremacy of the utilitarianism cause the oblivion of the gift and of its efficiency in the social dimension. Nevertheless, the removal of the gift does not correspond to its disappearance: although the gift has been hidden, it continues to operate in the contemporary reality in several forms which are irreducible to economics. Differently from the State and the commerce, the gift refers to the symbolic exchange which is at the foundation of the social bond. The symbolic value of giving permits the transmission of relations and the existence of the bond.

To the theme of the gift Ricoeur dedicates the last part of *The Course of Recognition*³⁴ in relation to the possibility of a pacific recognition of the other. In this section, the reflection of the French philosopher shares some important conclusions of Henaff’s work *The Price of the Truth: Gift, Money and Philosophy*³⁵. Both of them develop the thesis that “the alternative to the idea of struggle in the process of mutual recognition is to be sought in peaceful experiences of mutual recognition, based on symbolic mediations as exempt from the juridical as from the commercial order of exchange”³⁶. The aim is to purpose a political reflection of the gift in the terms of mutual recognition.

Recognition finds its roots in the Ricoeurian anthropological and ontological conception of identity, alterity and their relation. In contrast with every pretension of

33 Idem, p. 218.

34 Idem, p. 225-246

35 HENAFF. *The Price of the Truth*. See in particular: Part II. *The World of Gift-Giving*.

36 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 219.

egotistic auto-foundation, Ricoeur thinks that the subjectivity is ontologically open to alterity³⁷. For this reason, the subject can constitute himself only in the dynamic relation with the others. Hence, the relationship is not the primarily place of the conflict or simply of a neutral exchange which should be functional to particular private interests, but it is a structural need of the subject. In this context, alterity is not an enemy to face in conquering power, nor an indifferent presence, but it is a constitutive part of the self.

How can alterity have this role toward identity? Since the subject is ontologically finished, frail and vulnerable³⁸, it needs to be recognized by the other because only in this way can it activate its human fundamental capacities and enter the social fabric to be part of it. In authentic recognition, the subject is received in its proper dignity and irreplaceability. Therefore, the recognition is a warm relationship characterized by gratuitousness, interested in the care for the other, in the preservation of its freedom and in the possibility of its expression³⁹. As Ricoeur notices in his essay *The Socius and the Neighbor*⁴⁰, the life of the individual cannot be limited to direct relationships such as friendship or family relations, but it is connected with all the others that are part of the social reality through the mediation of institutions. This means that recognition is not limited to primary relations, but it has a social involvement. In the demand for recognition, the affirmation of our human dignity is in question and the role of institutions is to understand and support this request.

As Henaff, Ricoeur investigates the social recognition referring to the theme of ceremonial gift-giving seen as a mutual recognition and a state of peace (only in Ricoeur). In our culture, there are three models of states of peace: *philia*, *eros* and *agape*. This last one “seems to refute in advance the idea of mutual recognition, inasmuch as the generous practice of gift giving, at least in its pure form, neither requires nor expects a gift in return”⁴¹. The paradox of the gift and the gift in return opens the possibility to a new interpretation of the mutuality of the gift founded on the

37 See: RICOEUR. *Oneself as Another*.

38 See: RICOEUR. *Freedom and Nature*; RICOEUR. *Fallible Man*.

39 See: BOTTURI. *Identità e riconoscimento*, p. 163-194.

40 RICOEUR. *The Socius and the Neighbor*, p. 98-110.

41 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 219.

idea of symbolic recognition. Ricoeur's reflection on this paradox crosses explicitly with Henaff's one. The main aim of the latter in his work *The Price of the Truth* is to separate the practice of the gift from the economic sphere, from contractual relationships, from the archaic form of trading exchange, and from the moral gift⁴². As a consequence, the ceremonial gift does not belong to the economic order, to the moral order or to the juridical one. As to what concerns first, many thinkers make a mistake in interpreting the gift exchange as a kind of barter or commerce. Ceremonial gift-giving is neither a moral action motivated by generosity, compassion or charity, nor a juridical relation or a contract.

Ceremonial gift-giving has an essential relation with the phenomenon of the recognition⁴³. The ritual of opening gifts is a procedure of recognition that implies identifying, to accepting and to honoring the other. The mutual gift is the primary gesture for mutual recognition among humans, it keeps the effective reality of the authentic recognition. As Ricoeur affirms referring to Lefort,

the idea that the gift must be returned presupposes that the other person is another self who must act as I do; and this return gesture has to confirm for me the truth of my own gesture, that is, my subjectivity... human beings thereby confirm to one another that they are not things⁴⁴.

The gift has an ostentation character and operates a public recognition. The ceremonial gift cannot be anonymous or private but must be public and known, since its aim is to permit a reciprocal and public recognition and to create and strengthen the social bond. Following Henaff's proposal, Ricoeur notices that revolutionary is the shift of the emphasis “from the relation between giver and recipient to seek the key to our enigma in the very mutuality of the exchange “between” the protagonists, calling this

42 See: HENAFF. *The Price of the Truth*, p. 110-116.

43 “Human recognition of the other, whether person or group, always takes place through the gesture by which one holds out a mediating object to the other, presenting the other with something that one is giving as a part of oneself and venturing into alien space. This gesture states the following: first, we recognize you as fellow humans; second, we accept you as possible partners; finally – once relationships have been established – we wish to remain bonded with you in the future”. Idem, p. 132.

44 RICOEUR. *The Course of Recognition*, p. 227. See: LEFORT. *Les Formes de l'Histoire*.

shared operation mutual recognition”⁴⁵. In ceremonial gift-giving, the intention of the individuals is to be reciprocally accepted and recognized through the gift. In the logic of the ceremonial gift, the objects given are symbols of the relation itself and they publicly prove the bond among the subjects. The mutuality consists of the trust that has been established through the gift and the relation.

Even if Ricoeur is a debtor and shares Henaff’s speculation on ceremonial gift-giving, at the end of *The Course of Recognition* he presents a different interpretation of it. As Ricoeur says,

the transition from the theme of struggle to that of the gift was linked to a question having to do with the always incomplete nature of the struggle for recognition. It was a truce at the heart of this endless conflict that the actual experience of a ceremonial exchange of gifts was invoked as a special form of states of peace⁴⁶.

The philosopher thinks that ceremonial gift-giving is the extension of the agape in contemporary society as a peace bearer. As a consequence, “instead of the obligation to give in return, it would be better, under the sign of agape, to speak of a response to a call coming from the generosity of the gift”⁴⁷.

I think that the Ricoeurian reflection on the ceremonial gift turns out to be problematic: Ricoeur joins the ceremonial gift with the idea of agape, generosity and a state of peace but then, at the end of his book, he affirms that “the experience of the gift (...) is inseparable from its burden of potential conflicts, tied to the creative tension between generosity and obligation (...) the struggle for recognition perhaps remains endless”⁴⁸. This is the first motivation to think that Ricoeur is a thinker at the margin of the gift because his argumentation on it can be read as a contradictory synthesis between the model of the struggle and the model of the gift. If the struggle for recognition is endless, the gift cannot be simply called a state of peace. It is true that the gift is an

45 Idem, p. 236.

46 Idem, p. 259.

47 Idem, p. 243.

48 Idem, p. 246.

alternative to the conflict, but ceremonial gift-giving preserves the possibility of the conflict because the individuals bet on the trust of the other and the exchange can give rise to both the recognition and the misrecognition. The ceremonial gift is inherently connected with the possibility of the struggle: this process is a risky bet or a challenge that consists in a seductive (conduct-to-self) offering based on the trust and the will to found the bond.

Secondly, the Ricoeurian speculation on the gift in *The Course of Recognition* stops without investigating the effective role in the foundation of the social bond and its operativeness. To present an in-depth analysis on this point, the Ricoeurian ethical, anthropological and political reflection must be related and enlarged by the theory of the gift that unites some authors such as Caillé⁴⁹, Godbout⁵⁰ and Hénaff. The awareness of our ontological openness to others and the necessity of the relationship lead up to identifying the foundation of the social bond with the “*endettement mutuel des hommes*”⁵¹. The foundation does not come from some shared qualities or capacities but from our original debt towards the other. This debt can be understood, with the idea of an American feminist philosopher who says “we are all equally some mother’s child”⁵²; this means that we are all necessary and originally with and among the others. Society finds its roots not in a shared plus, but in a minus, not in common qualities but in the common debt in which we all are implied. We are all “given by” and “lacking from” and we live in a chain of reciprocal donation. Our social existence can be conceived as a “*mouvement communiel*”⁵³ among individuals who, in the awareness of the debt and in the gift of themselves, want to live tied together. The gift and the recognition of the others based on the conscience of the debt are the social glue. The possibility of the gift is settled in our ontological nature and the event of the gift implies our conscious choice. The social bond is not an artificial instrument for pursuing individual interests, but it is the end of every authentic human action because the

49 CAILLÉ. *Antropologie du don*.

50 GODBOUT. *Ce qui circule entre nous*.

51 ABEL. *Paul Ricoeur: La Promesse et la Règle*, p. 37.

52 KITTAY. *Love's Labor*.

53 BATAILLE, CALLOIS. *La Sociologie sacrée et les rapports entre «société», «organisme», «être»*, p. 139-163.

individuals understand that their life is possible only with the other. In this context, the gift exchange is the performer of alliances and it is between the extremes of the interest and the pure gratuity. There is a desire of a conscious sharing and an attempt at reciprocity. In the logic of the mutual gift, the asymmetry is preserved: everyone is at the same time exposed to the risk of not being reciprocated and to the rising of violence. The bet on the bond is not closed in the reassuring borders of similarity and affinity, but it is open to the meeting of the unknown, *à l'alterité à venir*.

If individuals are relational beings and originally connected to alterity, why is there always the possibility of relations being characterized by violence, misrecognition and self-denial?

I think that we can find an answer by referring to the Ricoeurian first phenomenological, anthropological and ontological reflection presented in *The Symbolism of Evil* in which the theme of the fallible man is connected with the symbolism of evil. In this book, we can find an important anticipation that will be central in the explanation of justice and the political paradox in Ricoeur's last works: the grandeur and the culpability of men are constantly linked. Violence is possible because in each interaction among agents, by acting everyone exercises a power over the other. The power-of-acting can degenerate in an oppressive power on alterity that implies the rising of evil and violence. This is possible because man is frail, at the same time minded to good and prone to evil because of its ontological configuration. Evil is not a substance, it is not being but doing, a bad use of our free will. The appearance of evil in our world is caused by the original sin committed by man and that will be an open wound during our presence on Earth. The Ricoeurian anthropological conception is beyond the opposition between pacific or irenic relations, beyond a negative anthropology or the conception of the human being as absolutely good-natured, but the human being is characterized by a dialectical structure between good and evil.

In this conception, justice is the highest category of the practical level and it is called to face the uprising of conflicts or to solve them. This theme is connected both to recognition and maintenance of general social peace. Justice is the primary aim of

institutions which must not immunize the relations or protect the neutrality of contacts, but they have to offer a service to the community and to the individuals and to make their historical realization possible through the application of justice. In our plural society, justice cannot be univocal nor simply plural but as Ricoeur says in *The Just*⁵⁴, it can be seen as a “complex equality”. This means that justice, such as recognition, should be seen today as the seeking and the creating of resemblances through the differences. We are all equal as human beings (all child of a mother) but we are at the same time different from each other (I have a different culture, a different color of skin, a different religion, etc.). Therefore, actually conceiving a norm of reciprocity implies redefining the structures of social cohesion and regulation which should render the integration of different types of identity possible in the same social group. These structures should also guarantee everyone has the same accessibility to the social bond.

Conclusion

Following Ricoeur’s and Henaff’s reflection on recognition and the gift, two main conclusions can be drawn:

1) First, the philosophical and critical speculation on recognition highlights that the foundation of the social bond cannot be conceived neither as necessarily related only to the reality of the struggle, nor as absolutely pacific and irenic. There is a structural tension between recognition and the possibility of its denial, between the seeking for peace and the eventuality of the conflict. This dialectic finds its roots in the anthropological conception of man as originally relational and vulnerable, at the same time minded to good and prone to evil.

2) Secondly, the authentic social bond does not aim to immunize or neutralize human contacts, but its end is to maintain social diversity and to make available the recognition as a primary and structural need for the human being.

54 RICOEUR, P. *The Just*. Trans. David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Cultural diversity, internal or across societies, should not be seen as a source of conflict but as something generally healthy and positive. Recognition and justice as seeking similarity across differences imply we should continually reinvigorate our norms through a public dialogue, rediscovering the importance of our political participation.

Bibliography

- ABEL, O. *Paul Ricoeur: La Promesse et la Règle*. Paris: Éditions Michalon, 1996.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trans. David Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BATAILLE, G. & CALLOIS, R. *La Sociologie sacrée et les rapports entre «société», «organisme», «être»*. In: *Le collège de sociologie*. Paris: Gallimard, 1979.
- BOTTURI, F. Identità e riconoscimento. In BOTTURI, F. *La generazione del bene*. Milano: Vita e Pensiero, 2009, p. 163-194.
- CAILLÉ, A. *Antropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwe, 1998.
- GODBOUT, J. *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Paris: Seuil, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *System of Ethical Life (1802-1803) and First Philosophy of Spirit*. Trans. Henry Siltou Harris and Thomas Malcolm Knox. Albany: State University of New York Press, 1979.
- _____. *The Phenomenology of Mind*. Trans. James Black Baillie. New York: Dover Publication, 2003.
- HENAFF, M. *The Price of the Truth: Gift, Money and Philosophy*. Trans. Jean-Luis Morhange. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- HOBBS, T. *Leviathan* [with selected variants from the Latin edition of 1668]. Indianapolis: Hackett, 1994.
- HONNETH, A. *The Struggle for Recognition*. Trans. Joel Anderson. London: Polity, 1995.
- KITTAY, E. F. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York:

Routledge, 1999.

KORAB-KARPOWICZ, J. *A History of Political Philosophy: From Thucydides to Locke*. New York: Global Scholarly Publications, 2010.

LEFORT, C. *Les Formes de l'Histoire: Essai d'Anthropologie Politique*. Paris: Gallimard, 1978.

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PANIKKAR, R. *Cultural Disarmament: The Way to Peace*. Luisville: Westminster John Knox Press, 1995.

PLATO. *Republic [Book IV, 435b] & Laws*.

RICOEUR, P. *The Socius and the Neighbor*. In: RICOEUR, Paul. *History and Truth*. Trans. Charles Kelbley. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965.

_____. *The Symbolism of Evil*. Trans. Emerson Buchanan. New York: Harper and Row, 1967.

_____. *Oneself as Another*. Trans. Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

_____. *The Just*. Trans. David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

_____. *Fallible Man*. Trans. Charles Kelbley. New York: Fordham University Press, 2002.

_____. *Freedom and Nature. The voluntary and the Involuntary*. Trans. Erazim Kohák. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

_____. *The Course of Recognition*. Trans. David Pellauer. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2007.

SENNETT, R. *The Fall of Public Man*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and ITS Genesis*. Trans. Elsa Sinclair. Chicago: Chicago University Press, 1992.

TAYLOR, G. Developing Ricoeur's Concept of Political Legitimacy: The Question of Political Faith. *Il Protagora*. Milano: Mimesis, N° 17, p. 133 – 146, 2012.

TAYLOR, G. Reevisioning Justice. *Lo Sguardo. Edizioni di Storia e Letteratura*. N. 12, p. 65-80, 2013.

WEBER, M. Science as a Vocation. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Trans. Hans Gerth and Charles Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

MORALIDADE E LEGALIDADE EM KANT

Mateus Salvadori¹

RESUMO: Ao tratar do jurídico, Kant distingue o direito natural do direito positivo. O direito natural tem como fonte a razão e é, portanto, *a priori*. Ele refere-se ao justo. O direito positivo relaciona-se com as leis positivadas pelo legislador. Direito positivo é direito posto pelo homem. Está situado, portanto, no espaço e no tempo. Esse direito surge a partir do direito natural, ou seja, ele deve se embasar nas leis naturais e metafísicas. O direito positivo diz apenas o que é lícito e ilícito, mas jamais o que é justo e injusto. A justiça é definida apenas pelo direito racional. O dever ser não pode ser definido a partir do *ser*. Isso é cair em falácia naturalista. Kant evita tanto a falácia naturalista quanto a falácia normativista. Somente a razão define o que é justo e injusto. O direito empírico não faz isso.

Palavras-chave: Kant, Moralidade, Legalidade, Justiça, Razão.

ABSTRACT: When dealing with legal, Kant distinguishes natural law from the law. Natural law has the power to reason and is therefore *a priori*. He refers to the fair. Positive law relates to the laws positivadas by the legislature. Positive law is the right man for the post. Is situated therefore in space and time. This right arises from the natural law, ie, it must to be linked in the natural and metaphysical laws. Positive law says only what is lawful and unlawful, but never what is just and unjust. Justice is defined only by rational law. The duty can not be defined from the being. This is hang in naturalistic fallacy. Kant avoids both the naturalistic fallacy as a fallacy normativist. Only reason defines what is just and unjust. The empirical law does not.

Keywords: Kant, Morality, Legality, Justice, Reason.

1 Doutor em Filosofia pela PUCRS, Professor de Filosofia pela UCS (Universidade de Caxias do Sul). mateusche@yahoo.com.br

Com Kant, o certo, o bem e o justo são definidos a partir de um procedimento que visa à universalidade; não é mais Deus ou um código qualquer que indica como agir. A distinção entre a legislação ética e a legislação jurídica em Kant é realizada a partir de seus móveis. A legislação ética está preocupada com a intenção do agir e não com as suas consequências; ela é deontológica e não teleológica (conforme a teoria de Aristóteles e do Utilitarismo, que defendem que o fim determina o modo de agir). A sua preocupação primordial é com a *intenção do agir*, ou seja, com o início, com o que motiva o agir, e não com o fim. Por isso, a ética de Kant é uma ética das intenções. Isso significa que o nosso agir precisa ter validade universal para ter caráter moral. Antes de qualquer ação devo, comigo mesmo, fazer a pergunta: todos aceitariam a escolha que faço? Seria possível um mundo no qual todos agissem como eu ajo nesta situação? Assim, a ação ganha caráter universal justamente por estar fundamentada na razão.

O imperativo categórico é um mandamento da razão. A razão manda categoricamente. Não há espaço para abrir exceções. Por exemplo, dizer a verdade é uma ação que vale universalmente e eu não posso abrir para *mim* uma exceção para mentir com a finalidade de tirar vantagens sobre os outros. Contradição, para Kant, significa abrir exceções a seu favor. Já segundo Hegel, contradição meramente formal não existe. São necessários princípios determinados para existir contradição.

A legislação jurídica, para Kant, diz respeito somente à relação externa entre as pessoas (intersubjetividade); caracteriza-se por ser uma relação de arbítrios e refere-se apenas à forma e não à matéria do arbítrio. Os interesses dos arbítrios são desconsiderados. Portanto, refere-se à forma e não ao conteúdo das escolhas. Trata das ações em relação a sua conformidade ao dever e não por dever. Dessa visão formal acerca do direito surge o juspositivismo. O *ethos*, a história, os costumes e as tradições são desconsiderados nessa teoria e, por isso, é uma teoria formalista. Do imperativo categórico do direito (“age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”) deriva o direito positivo. A justiça é definida apenas através da razão e não da experiência. Kant busca derivar as leis dos princípios. Portanto, o direito positivo deriva do direito natural.

Tanto a legislação ética quanto a legislação jurídica, em Kant, são formais. O imperativo categórico funciona como uma bússola para o agir humano. Ele deve ser formal, pois somente assim ele atende o critério da universalidade. A razão não é legisladora, pois não está preocupada com “o que deve ser feito”, mas “como deve ser feito”. O imperativo categórico é regulador e orientador. É um dever ser válido para todos, sem exceções.

Leis morais, éticas e jurídicas

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*², Kant não diferencia moral e ética. Distingue somente moral e direito. Já na obra *A Metafísica dos Costumes* é realizada uma distinção entre moral e ética e a fundamentação moral do jurídico é investigada; nela, o termo *moral* tem um sentido amplo; ele corresponde às leis da liberdade (ética e direito) em distinção das leis da natureza. As leis da natureza dizem o que *é* e as leis da liberdade dizem o que *deve ser*. Enquanto as leis da natureza, como os princípios da física, derivam da experiência, as leis morais são *a priori* e não têm como fundamento uma base empírica. Portanto, nem as leis éticas nem as leis jurídicas devem

2 Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant irá mostrar a primeira grande proposta da universalização da moralidade. Querendo propor um procedimento universal, ele ressalta que o ponto de partida não pode ser algo empírico, pois por meio do empírico não se alcança a universalidade. Por isso, a busca pelo princípio da moralidade deve seguir a via formal (filosofia pura). Tanto na razão teórica quanto na razão prática, Kant visa elaborar uma teoria distante do conteúdo empírico. A elaboração do seu princípio da universalidade parte de elementos *a priori* oriundos da razão pura. “A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e a fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral” (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 19). O princípio universal da moralidade kantiana denota que o sujeito não pode agir movido por emoções, sentimentos ou desejos, pois eles são subjetivos. O imperativo é o critério objetivo da moralidade. Eilo: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 34). O imperativo não diz o que deve ser feito, mas como deve ser feito, ou seja, o imperativo é apenas formal e não conteudístico. Conforme Paton, “um princípio objetivo incondicionado é aquele, segundo o qual todo agente racional, independentemente de seus desejos pessoais por fins particulares, deve necessariamente obedecer, se a razão tiver completo controle sobre suas paixões (...). O imperativo categórico formula a obrigação ou mandamento (ordenamento) para obedecer a esse princípio incondicionado; e um princípio excluindo referência a fins particulares pode ser somente a forma de um princípio, ou um princípio formal, ou lei universal como tal”. *The categorical imperative: a study in Kant’s moral philosophy*, p. 133.

ter como base a experiência.

O presente artigo trata da moral nesse sentido e não no sentido estrito. Assim, para compreender a fundamentação moral do jurídico, é necessário compreender a distinção feita entre direito e ética. Tanto a legislação ética quanto a legislação jurídica tem a mesma base metafísica: a razão.

Em contraste com as leis da natureza, essas leis da liberdade são denominadas *leis morais*. Enquanto dirigidas meramente a ações externas e à sua conformidade à lei, são chamadas de *leis jurídicas*; porém, se adicionalmente requerem que elas próprias (as leis) sejam os fundamentos determinantes das ações, *são leis éticas* e, então, diz-se que a conformidade com as leis jurídicas é a legalidade de uma ação, e a conformidade com as leis éticas é a sua moralidade. A liberdade à qual as primeiras leis se referem só pode ser liberdade no uso externo da escolha, mas a liberdade à qual as últimas se referem é liberdade tanto no uso externo como no interno da escolha, porquanto é determinada por leis da razão³.

Portanto, na esfera das leis da liberdade, que são as leis morais (*moralisch*), Kant distingue duas formas de legislação: a legislação ética e a legislação jurídica. Esse conceito de *moral* (gênero) aborda tanto as leis éticas quanto as leis jurídicas (espécies). Nenhum fundamento empírico pode assegurar absolutamente a primazia da justiça e da integridade dos direitos individuais. Um princípio que deve pressupor certos desejos e inclinações não pode estar menos condicionado que esses mesmos desejos. Todos os objetos práticos são objetos empíricos e não podem proporcionar leis práticas.

Na obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant afirma: “Um estado civil de direito (político) é a relação dos homens entre si, enquanto estão comunitariamente sob leis de direito públicas (que são no seu todo leis de coação)”⁴. Em seguida, Kant acrescenta: “Um estado civil ético é aquele em que os homens estão unidos sob leis não coativas, *i.e.*, sob simples leis de virtude”⁵.

3 KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 63-4.

4 KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 101.

5 Idem.

Distinção entre a legislação ética e a legislação jurídica

A legislação ética caracteriza-se pela ação praticada por dever. A sua preocupação não é com as leis exteriores, mas com as leis interiores, com a intenção da ação. A relação interna é o que caracteriza a moralidade (*Moralität*) e a relação externa é o que caracteriza a legalidade. A sua motivação (móbeis), ou seja, o princípio subjetivo do desejar é o dever. “A ação é realizada (...) com um sentimento de respeito pela própria lei moral. Assim, o móbil é o respeito pela própria lei moral; apenas este móbil é basicamente ético”⁶.

O valor moral está no fato de que o ser humano é capaz de motivar as suas ações racionalmente e não pelas paixões. Justamente para se opor à tendência sensível da natureza humana é que é necessário o imperativo categórico. Todavia, se não se explicita o conteúdo pressuposto, em uma dicotomia forma-conteúdo, qualquer conteúdo pode ser justificado. A forma aceita qualquer conteúdo. “Desde Hegel, Kant é acusado de um dever-ser meramente subjetivo e, além disso, a-histórico, e a ele é contraposta uma ‘moralidade substancial’, novamente um elemento aristotélico”⁷.

O formalismo kantiano recorre somente às formas gerais das máximas e prescinde dos fins aos quais são dirigidas. A forma da moralidade é o caráter imperativo da lei moral. Uma moral puramente formal é aquela que satisfaz a condição posta por Kant:

Se um ente racional deve representar suas máximas como leis universais práticas, então ele somente pode representá-las como princípios que contêm o fundamento determinante da vontade não segundo a matéria, mas simplesmente segundo a forma⁸.

Essa condição é preenchida pela lei moral puramente formal que é o imperativo categórico. O formalismo define os juízos morais em termos de sua forma lógica, ou seja, preocupa-se apenas com prescrições universais e não com conteúdos.

6 TERRA, *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*, p. 88.

7 HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 185.

8 KANT, *Crítica da Razão Prática*, p. 45.

A legislação jurídica⁹ é a ação praticada conforme o dever. A ação legal é externa, pois está apenas preocupada com a adesão às leis exteriores, ou seja, com a sua legitimação. Legalmente, sou obrigado somente a me conformar com a ação. Trata-se da liberdade externa. A sua motivação são as inclinações. Portanto, na legislação jurídica se desconsidera o dever como móbil. Preocupa-se apenas com a concordância da ação com a lei.

A lei jurídica (...) admite um outro móbil que não a ideia do dever, no caso, móveis que determinem o arbítrio de maneira patológica (e não prática ou espontânea), ou seja, por sentimentos, sensíveis que causam aversão, pois a lei deve obrigar de alguma maneira eficaz. (...) No plano jurídico há legalidade, ou seja, correspondência da ação com a lei, mesmo que o móbil seja patológico; e no plano ético há moralidade, onde esta correspondência não é suficiente, sendo exigido ainda que o móbil da ação seja o respeito pela lei¹⁰.

9 Na obra *A Metafísica dos Costumes*, Kant divide a justiça em civil e criminal. A primeira refere-se às relações mútuas dos homens; a segunda, às relações entre indivíduos e o direito penal público. É apresentado três formas de justiça civil, a saber, protetora, comutativa e distributiva, considerando que as duas primeiras se ocupam com o direito privado e a última, com o direito público. Kant também agrupou a justiça comutativa e a distributiva sob o direito natural, ou o direito não-estatutário, conhecido *a priori* pela razão de todos os indivíduos. Como tal, o direito natural inclui não só a justiça que sustenta o relacionamento das pessoas umas com as outras, mas também a justiça distributiva. As duas primeiras formas de justiça estão presentes no estado de natureza, mas a terceira só é possível na condição civil com a existência de um tribunal para administrar a justiça distributiva. O ponto de vista de Kant sobre a justiça criminal é inabalavelmente retributivo, baseando-se na *iustalionis* (pena de Talião) ou em um “princípio de igualdade” *a priori*, mediante o qual o tribunal aplica uma pena ao delinquente que é igual ao crime por ele cometido. Na “Divisão geral dos deveres de direito”, Kant realiza uma crítica à definição de justiça dada por Ulpiano, jurisconsultor romano. Para Kant, pode-se sim adotar as fórmulas de Ulpiano, mas deve-se reformulá-las. As modificações são as seguintes: “1) *Sejas um ser humano honesto (honeste vive)*. A honestidade em direito (*honestas iuridica*) consiste em afirmar a própria dignidade como um ser humano em relação aos outros, um dever expresso pelas palavras: ‘Não faça a ti mesmo apenas um meio para os outros, mas sejas simultaneamente um fim para eles’. Este dever será explicado (...) como obrigação oriunda do direito de humanidade em nossa própria pessoa (*lexiusti*). 2) *Não prejudica ninguém (neminemlaede)*, mesmo que para evitá-lo devas romper o relacionamento com os outros e fugir de toda sociedade (*lexiuridica*). 3) (Se não puderes deixar de relacionar-te com os outros), *participa de uma associação com eles na qual cada um seja capaz de conservar o que é seu (suum cuique tribue)*. Se traduzissemos esta última fórmula por ‘Dá a cada um o que é seu’, o que exprime seria absurdo, uma vez que não se pode dar a quem quer que seja alguma coisa que já tem. Para que tal fórmula fizesse sentido teria que se ler da seguinte maneira: ‘Participa de uma condição na qual o que pertence a cada um possa lhe ser assegurado contra todos os outros’ (*lexiustitiae*)”. KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 82-3.

10 TERRA, *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*, p. 88.

Referindo-se a liberdade interna e externa, é possível constatar que enquanto a liberdade interna diz respeito à moralidade, a liberdade externa diz respeito à legalidade.

Por ‘liberdade moral’ deve ser entendida (...) a faculdade de adequação às leis que a nossa razão dá a nós mesmos; por ‘liberdade jurídica’, a faculdade de agir no mundo externo, não sendo impedidos pela liberdade igual dos demais seres humanos, livres como eu, interna e externamente. (...) Liberdade moral é a liberdade dos impedimentos que provém de nós mesmos (as inclinações, as paixões, os interesses), é liberação interior, esforço de adequação à lei eliminando os obstáculos que derivam da nossa faculdade de desejar; liberdade jurídica, porém, é a liberação dos impedimentos que provém dos outros¹¹.

Essa distinção entre ética e direito é essencialmente formal, pois não se preocupa com o conteúdo da ação, mas apenas com a forma. Tendo o mesmo fundamento (leis morais), a legislação ética e a legislação jurídica se distinguem apenas por meio da motivação de suas ações. A diferença não está entre as leis jurídicas e as leis morais, mas entre as leis jurídicas e as leis éticas.

Para a ética, basta apenas ter como motivação o dever. Não é necessário ter coerção externa. Por isso, cumprir promessas e contratos, se for realizado apenas devido a coerção externa é próprio da legislação jurídica; mas, se for realizado pelo dever é próprio da legislação ética. Assim, a motivação é a forma com que Kant diferencia as duas legislações. Ao responder a pergunta “O que é a Doutrina do Direito?”, Kant diz o seguinte:

Denomina-se *doutrina do direito (ius)* a soma daquelas leis para as quais é possível uma legislação externa. Se houve realmente uma tal legislação, é a doutrina do direito positivo, e diz-se daquele nesta versado – o jurista (*iurisconsultus*) – que é experiente na lei (*iurisperitus*) quando não somente conhece leis externas, como também as conhece externamente, isto é, na sua aplicação a casos que ocorrem na experiência. Pode-se também

11 BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 58-9.

dar o nome de jurisprudência (*iurisprudentia*) a tal conhecimento; porém, na falta de ambas essas condições, ele permanece mera ciência jurídica (*iurisscientia*). Este último título diz respeito ao conhecimento sistemático da doutrina do direito natural (*iusnaturalae*), embora alguém versado nesta tenha que suprir os princípios imutáveis a qualquer legislação do direito positivo¹².

Portanto, ao buscar definir o direito, Kant irá distinguir o direito positivo e empírico (definido pelo jurista, que trata dos atos lícitos e ilícitos) do direito natural e racional (que trata do justo e do injusto, ou seja, que investiga o valor do direito a partir da ideia da justiça, isto é, a partir de uma fundamentação metafísica). O direito natural é o fundamento do direito positivo. Mas isso não significa a não importância do direito positivo.

Uma comunidade necessita desse direito, pois é impossível que ela seja governada apenas por leis advindas da razão. São necessárias, para governá-la, leis positivas. Essas leis, devido à fundamentação moral do jurídico, fundamentam-se no direito natural. Kant trata de uma

(...) justificação dos principais institutos jurídicos a partir de alguns princípios racionais *a priori*, ou postulados, de maneira que sua doutrina do direito pode muito bem ser designada como uma dedução transcendental do direito e dos institutos jurídicos fundamentais, a partir dos postulados da razão pura prática¹³.

O conceito do justo e do injusto não pode ser tirado do direito positivo. O direito positivo diz respeito apenas ao lícito ou ao ilícito. Para saber o que é a justiça se faz necessário buscar os princípios imutáveis, não na legislação positiva, mas na razão, no direito natural. O direito, com isso, indica apenas quais são as leis de um determinado local em um determinado tempo.

12 KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 75.

13 BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 67.

Afinal, o que é direito?

O justo e o injusto permanecem ocultos para o direito, ou seja, não se conhece o critério universal para se delimitar o justo do injusto. O direito positivo deve abandonar as leis empíricas, buscando os seus princípios na razão. “Como a cabeça de madeira da fábula de Fedro, uma doutrina do direito meramente empírica é uma cabeça possivelmente bela, mas infelizmente falta-lhe cérebro”¹⁴. Portanto, “um ‘conjunto de leis’ é, para Kant, direito, mas o direito não é um ‘conjunto de leis’, já que essas dependem da verificação sensível do fenômeno jurídico”¹⁵. O “cérebro” do direito positivo é o direito natural. O conceito do justo e do injusto é dado pela razão e não pelo direito positivo. O conceito do direito, na visão kantiana¹⁶,

(...) enquanto vinculado a uma obrigação a este correspondente (isto é, o conceito moral de direito) tem a ver, *em primeiro lugar*, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, possa ter influência (direta e indireta entre si). Mas, *em segundo lugar*, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro. Em *terceiro lugar*, nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a *matéria* da escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente com o objeto de seu desejo; não é indagado, por exemplo, se alguém que compra mercadorias de mim para seu próprio uso comercial ganhará com a transação ou não. Tudo que está em questão é a *forma* na relação de escolha por parte de ambos, porquanto a escolha é considerada meramente como livre e se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal. O direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida a escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade¹⁷.

14 KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 76.

15 WEBER & HAEBERLIN, *Equidade na Doutrina do Direito de Kant*, p. 125.

16 Para Kant, o conceito do direito é descritivo; para Hegel, é normativo.

17 KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 76.

Portanto, Kant caracteriza o direito através de três elementos:

I) o direito diz respeito somente com a relação externa – e não interna - entre as pessoas. Assim, o direito é compreendido a partir da intersubjetividade. O indivíduo, em seu estado de natureza, não é considerado na teoria jurídica kantiana. Somente é relevante a noção de comunidade (sem Estado para o direito privado e com Estado para o direito público);

II) o direito caracteriza-se por ser uma relação de arbítrios¹⁸. Além da intersubjetividade, é também necessário para o direito a reciprocidade, pois sem dois arbítrios não há relações jurídicas. “A comunidade jurídica não é uma comunidade de solidariedade entre indigentes, senão uma comunidade de liberdade entre sujeitos responsáveis”¹⁹. Os interesses e os desejos dos arbítrios não são considerados pelo direito, mas apenas o modo como os arbítrios se relacionam, visando à liberdade de ambos a partir de uma lei universal;

III) o direito refere-se apenas a forma e não a matéria do arbítrio. Devido

18 Hegel (1997) defende a insuficiência do arbítrio e da liberdade transcendental. Segundo ele, desde o começo da concretização da liberdade há conteúdo. Ao chamar a vontade de arbítrio, Hegel quer indicar a insuficiência do arbítrio. Kant indicava que o direito é uma relação entre dois arbítrios. O livre-arbítrio é um momento da ideia da liberdade, porém ele é insuficiente. Deve-se, portanto, fazer uma distinção entre arbítrio e liberdade (vontade livre), pois o arbítrio é uma expressão imediata da vontade, portanto, não reconhecida, sendo assim uma indeterminação. A vontade racional efetivada não é uma vontade como arbítrio, pois a vontade racional é autônoma e o arbítrio não tem mediação. O arbítrio é o momento da imediatez do conceito, ou da vontade livre, ou da liberdade. Mas livre-arbítrio não é liberdade. Desta forma, não faz sentido falar em vontade natural. Essa é uma expressão vazia. A liberdade kantiana é transcendental a advém da razão. Conforme Hegel, essa concepção imediata de liberdade (primeira natureza) é denominada de livre-arbítrio. Essa liberdade natural deve ser superada pela mediação social, pois essa concepção é pura identidade e apriorismo. Assim, o livre-arbítrio torna-se liberdade (segunda natureza), ou seja, passa-se do imediato ao mediatizado, ao reconhecido. “Vontade natural quer dizer, também vontade imediata, formal, sem conteúdo e também abstrata. (...) O homem é livre por essência, e se faz livre essencializando-se nas determinações concretas em que essa liberdade se realiza”. FLORÉZ, *La Dialéctica de la Historia em Hegel*, p. 231. A liberdade concreta pressupõe negação, mediação e relação. “No plano fenomênico (humano), a negatividade é a liberdade real que se realiza e se manifesta ou revela como ação (...) No plano fenomenológico, a negatividade é a liberdade humana, isto é, aquilo por que o homem difere do animal. (...) A liberdade não consiste numa escolha entre dois dados: ela é a negação do dado, tanto daquele que se é em si mesmo (como animal ou como “tradição encarnada”) quanto daquele que não se é (e que é o mundo natural e social). (...) A liberdade que se realiza e se manifesta como ação dialética ou negadora é por isso mesmo essencialmente uma criação”. KOJÉVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 462-4. Para Kant, liberdade era sinônimo de autonomia (*sapere aude!*). Para Hegel, esse conceito é insuficiente, pois isso pode desembocar em um solipsismo - individualismo - ou em um formalismo abstrato.

19 HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 236-7.

essa conceituação do jurídico, Kant acaba caindo em um formalismo vazio. O objetivo de Kant não é buscar uma lei com um conteúdo específico, mas, a partir de um critério, julgar qualquer conteúdo específico. E esse critério é formal. Assim, o conteúdo material das ações (história, costumes e tradições) não é importante para a determinação do caráter moral ou imoral das ações²⁰.

O imperativo categórico do direito diz o seguinte: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”²¹. Desse imperativo é que deriva o direito positivo. Somente a razão e não a experiência define o critério de justiça. A ação somente é justa se a liberdade de um puder coexistir com a liberdade de outrem. Desta forma, direito, para Kant, é “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade”²². O direito conduz, assim, a coexistência entre os sujeitos tendo a lei da liberdade como reguladora dos arbítrios. Isso impede a ditadura do arbítrio de um sujeito na liberdade de outro, garantindo-se a paz que o direito persegue²³.

Desta maneira, a máxima popular que diz que “a liberdade de um termina quando começa a liberdade de outro” está presente na filosofia kantiana.

Esse procedimento - imperativo categórico do direito - é formal. Ele não diz o que é justo e injusto, mas apenas aponta um procedimento para alcançar a justiça. O direito empírico tem essa função: garantir, por meio das leis positivas e da coação externa, a aplicação da justiça advinda do direito natural. O objetivo da doutrina do direito de Kant é derivar as leis dos princípios. “O direito positivo deve encontrar seu critério de justiça e seu fundamento no direito natural”²⁴.

O princípio do direito, sendo uma fórmula que se refere à lei universal, é um teste de permissibilidade jurídica (*juridical permissibility*) para as ações²⁵. Esse

20 Cf. GUARIGLIA, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, p. 87.

21 KANT, *A metafísica dos costumes*, p. 77.

22 Idem, p. 76.

23 Cf. LOPARIC, *O problema fundamental da semântica jurídica de Kant*, p. 03.

24 NOUR, *A Paz Perpétua de Kant: Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais*, p. 05.

25 Cf. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, p. 35.

princípio não pode ser distinguido do imperativo categórico, pois assim como o imperativo, o princípio do direito tem como argumento o princípio da universalização²⁶.

A justiça, portanto, é a *liberdade*²⁷. O objetivo do direito é a liberdade. “Uma constituição justa tem como objetivo harmonizar a liberdade de cada indivíduo com a liberdade de todos os demais”²⁸. Os sujeitos que vivem em sociedade devem ter um espaço para desenvolver sua própria personalidade. Direito, desta forma, significa um limite à liberdade. Kant, com essa visão, inspira a concepção do Estado Liberal.

A liberdade é um direito natural. Ser livre não significa agir sem regras e normas, mas seguir livremente uma regra dada pela razão (autonomia da vontade). A vontade que obedece à lei moral e jurídica não se torna escrava, mas continua livre, pois está obedecendo à lei que ela mesma se impôs. As inclinações externas vindas da sensibilidade não afetam a vontade, que somente se deixa determinar pela própria razão.

A vontade é livre. A determinação da vontade ocorre através de princípios práticos. Quando os princípios são subjetivos são chamados de máximas; quando são objetivos, são chamados de leis práticas válidas para todo ser autônomo e racional.

26 Cf. KERSTING, *Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy*, p. 344.

27 A liberdade positiva é entendida como autonomia, ou seja, é a capacidade que o ser humano tem de se determinar pela razão. “Sob o ponto de vista da autonomia, a liberdade não é simplesmente submetida a uma lei, mas se torna igualmente seu fundamento”. ROHDEN, *Interesse da Razão e liberdade*, p. 123. A liberdade entendida como sendo criadora de leis é “a maior descoberta de Kant”. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 179. Ser livre, portanto, é agir segundo leis. “A liberdade é uma lei para si mesma, porque a vontade de um ente racional é uma faculdade de agir segundo regras universal e objetivamente válidas, isto é, uma faculdade de autolegislar-se”. ROHDEN, *Interesse da Razão e liberdade*, p. 135. A liberdade no sentido positivo é uma forma legislativa universal; é a legislação própria da razão pura e como tal prática; é quem determina a vontade; é a capacidade autolegisladora da razão. Já a liberdade no sentido negativo é a condição de possibilidade da liberdade do sentido positivo. Ela caracteriza-se pela forma da lei, abstraída de toda a matéria; ela corresponde à independência a respeito da matéria, aos estímulos sensíveis e às inclinações. Conforme Salgado, “(...) a liberdade pode ser concebida não só como negatividade ou independência com relação às condições empíricas, mas também, positivamente, como ‘faculdade de dar início por si mesma a uma série de dados’. Como causa inteligível, o conceito de liberdade passa a unificar a espontaneidade (antes tratada só no sentido cosmológico) com a independência diante da causalidade natural, já que nos é permitido conhecer que a causa inteligível é livre, isto é, determina ‘independentemente da sensibilidade’”. SALGADO, *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*, p. 243. Kant explicita assim a necessidade da liberdade transcendental, que significa a independência de conteúdos empíricos. Imediatamente se põe a função autolegisladora da razão. Espontaneidade pressupõe independência. Portanto, liberdade, no sentido transcendental, é independência ou espontaneidade? São ambas. Isso é descrever a liberdade em um ponto de vista formal. Não se está dando conteúdo empírico da liberdade.

28 SANDEL, *Justiça. O que é fazer a coisa certa*, p. 171.

É verdade que o direito é liberdade; mas é liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera da liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para o outro. Exatamente porque ‘o outro é livre como eu, ainda que com uma liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato de não-liberdade’. Pelo fato que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta apresenta-se como um ato de não liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade anterior, é negação da negação e, enfim, afirmação. Portanto, ainda que seja antitética com relação à liberdade, a coação é necessária para a conservação da liberdade²⁹.

A *força* é necessária para a *justiça*, mesmo que esses dois conceitos sejam considerados antitéticos. Quando a atuação da justiça é impedida por uma força injusta, é necessário a aplicação da força a fim de repelir a atuação dessa força injusta. Desta forma, há dois usos da força: um uso legítimo e um uso ilegítimo.

A identificação da justiça com a liberdade foi feita por Kant nos seguintes termos: “Uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa, deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana”³⁰.

Considerações finais

Os princípios, quando pressupõem algo empírico (como a felicidade), não fornecem nenhuma lei prática, sendo considerados princípios da faculdade de desejar inferior. Eles devem determinar a vontade segundo a forma e não segundo a matéria. Kant separa a forma e o conteúdo na lei. Hegel vê isso como uno, pois é impossível tratar da forma sem o conteúdo e vice-versa. Saber apenas como se deve agir é

29 BOBBIO, *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*, p. 78.

30 KANT, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 15.

insuficiente. Deve-se saber o que se deve fazer.

Portanto, o conteúdo do agir é essencial ao tratar da doutrina do direito e não apenas sobre a sua formalidade. É no “espírito do povo” que a justiça se realiza e não apenas em um dever ser (*sollen*) formal e abstrato. Defender princípios universais significa deixar de lado a realidade histórica. Kant aceita que a moral é pressuposto do direito. Mas, devido o formalismo, o autor, ao tratar do jurídico, acaba ficando preso ao que foi positivado, ao que está escrito na lei. Além disso, a fundamentação do jurídico é puramente racional; a experiência, assim, não é considerada na doutrina do direito, pois a fundamentação de tal doutrina é metafísica. O direito permite a coexistência entre os homens. Essa é a sua função, a saber, permitir que o arbítrio de um possa coexistir com o arbítrio de outrem. Tudo o que é contrário ao direito acaba sendo um obstáculo à liberdade.

Por isso, a coerção (faculdade de obrigar) é indispensável ao direito; através dela é possível a coexistência entre os arbítrios segundo a lei universal. A preocupação de Kant é com a questão do justo e do injusto, portanto, com o dever-ser do direito e não com o ser do mesmo. Compreendendo o direito como um conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade, Kant não está tratando do direito empírico, mas do direito racional, ou seja, do direito enquanto ideal de justiça. Se uma legislação visa a justiça, ela deve se adequar a esse ideal de justiça; caso contrário, será considerada injusta.

Referências

BECK, L.W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1966.

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. Brasília: Edunb, 1991.

FLÓREZ, R. *La Dialéctica de la Historia em Hegel*. Madrid, Gredos, 1983.

- GUARIGLIA, O. *Moralidad*. Ética universalista y sujeto moral. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. De Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2008.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.
- KERSTING, W. "Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy". In: GUYER, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, 1999, p. 342-366.
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.
- LOPARIC, Z. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: *Direito e paz na filosofia de Kant – 2005/I, Programa de aula do Prof. Dr. Nythamar de Oliveira*. Disponível em: <<http://www.geocities.com/nythamar/direito.html>>. Acesso em: 18 mar. 2005.
- NOUR, S. *A Paz Perpétua de Kant: Filosofia do Direito Internacional e das Relações Internacionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PATON, H. J. *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*. Philadelphia, Estados Unidos: University of Pennsylvania press, 1971.
- ROHDEN. *Interesse da Razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- SALGADO, J. C. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1986.
- SANDEL, M. *Justiça*. O que é fazer a coisa certa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- TERRA, R. R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. In. PEREZ, D. O.,

(Org.), *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, p. 87-107, 2005.

WEBER, T; HAEBERLIN, P. *Equidade na Doutrina do Direito de Kant*, Revista Veritas, Porto Alegre, v. 57, n. 3, set./dez. 2012, p. 121-137.

WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press, 1990.

A DESMEDIDA DO SUBLIME

Regina Sanches Xavier¹

RESUMO: Este artigo pretende analisar a relevância temática do Sublime na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant, em especial, a passagem do sublime na natureza ao sublime na arte. A estética kantiana corresponde a uma série de observações rigorosas, sutis, mas, sobretudo, sistemáticas sobre o Belo e o Sublime. O sublime em Kant, a partir da leitura de Henry Allison, será tomado como fio condutor para uma investigação do sentimento de desprazer e prazer que ele desperta no sujeito que está diante de algo infinitamente grande.

Palavras-Chave: Kant, Sublime, Desprazer, Reflexão.

ABSTRACT: This article analyzes the thematic relevance of the Sublime in the Critique of Judgment of Kant, in particular the transition of the sublime in nature to the sublime in art. Kant's aesthetics is a series of rigorous, subtle observations, but above all systematic about the Beautiful and the Sublime. The sublime in Kant, from the reading of Henry Allison, will be taken as a guideline for an investigation of the feeling of displeasure and pleasure he awakens in the subject that is in front of something infinitely big.

Keywords: Kant, Sublime, Displeasure, Reflection.

O termo “sublime” tem sua origem no latim *sublimis* e um de seus significados está atrelado à elevação presente nas grandes obras arquitetônicas, embora muitos discordassem dessa atribuição. A primeira notícia que se tem da utilização do termo é atribuído a um pseudo-Longino, em cujo tratado “Do Sublime” (“*Peri Hypsous*”) esse conceito apareceu como elemento da retórica, enfatizando o sentimento de êxtase que determinada obra literária provocava no leitor.

O conceito teve um “reaparecimento” em 1674 com a surpreendente

¹ Mestranda em Filosofia na (UFMG) na linha de pesquisa estética e filosofia da arte. Bolsista Fapemig.

tradução do tratado de Longino por Nicolas Boileau que era um crítico de arte francês, conhecido por seu conservadorismo poético. Em 1712, o sublime passa por uma modificação no texto *Os prazeres da imaginação* de Joseph Addison. A imaginação presente no sentimento do sublime vai além dos limites da razão. Foi em 1757, com a publicação de *Uma Investigação Filosófica Sobre a Origem de Nossas Idéias Sublime e do Belo*², do filósofo e político irlandês Edmund Burke, que os conceitos do belo e do sublime foram deslocados da retórica para a estética e pensados como categorias independentes da estética. O sentimento de sublime passou a referir-se ao sentimento do espectador que se encontrava diante de algo infinitamente grande e terrível na natureza. Diferentemente de seus antecessores, Burke apontou o caráter psicofisiológico dessas categorias estéticas. Para ele, todos os objetos grandiosos e terríveis agem de maneira análoga ao terror e correspondem a uma fonte do sentimento sublime. O prazer com o sublime não é um “mero” prazer. Burke o denominou “*delight*” uma espécie de prazer negativo, diferente do prazer positivo, e tudo que despertar esse “*delight*” será sublime.

Se não podemos deixar de considerar esses predecessores, não há dúvida de que foi em 1790, quando o filósofo Immanuel Kant publicou a sua *Crítica da Faculdade do Juízo*³ que o sublime se consolidou como um conceito da Estética Filosófica. Como sabemos, os “Antigos” preocupavam-se fundamentalmente com os artistas, ou seja, eles queriam ensinar regras objetivas. Por isso, Aristóteles escreveu uma “Poética” e não uma “Estética”. Já para os “Modernos”, categoria na qual é possível “classificar” os empiristas ingleses do século XVIII, o que importa é a subjetividade, mais especificamente, no caso da Estética: o sentimento desse sujeito especial que é o espectador. Foi partindo deste prolífero contexto das teorias do sublime e do belo, sobretudo a dos sensualistas empiristas, que Kant elaborou sua CFJ, da qual faz parte a “Analítica do sublime”. Kant dialogou com os autores ingleses e principalmente com Burke, apontando uma nova noção para o “belo” e o “sublime”, desvincilhando-se das posições totalmente empiristas acerca desses conceitos e apontando para uma nova leitura. Os juízos estéticos passam, então, por um tratamento

² No original: An Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful.

³ A partir daqui adotarei a sigla CFJ.

crítico, ou seja, o que está em jogo agora é como a faculdade da razão, e como as outras faculdades trabalham para produzir o sentimento do “belo” e do “sublime”.

Como afirmou Lyotard, entre tantos outros intérpretes, uma das teses principais da CFJ é a de que *todo* sentimento estético, seja do belo, seja do sublime, é uma consequência do jogo das faculdades, daí concluindo que o segredo do pensamento crítico kantiano é que ele procede do âmbito da reflexão, ou seja, da correlação dinâmica entre os poderes cognitivos da mente. Apesar de estar ainda voltada para a subjetividade, a CFJ distinguiu-se das demais teorias empiristas do século XVIII que, segundo Kant, preocupavam-se tão-somente com a sensação, que, por ser imediata e empírica, são eminentemente particulares, ao passo que muito do esforço kantiano consistirá em mostrar que os juízos estéticos do belo e do sublime são universais, embora não tenham validade objetiva, fundada em conceito.

Existe uma grande polêmica sobre a importância e a necessidade da “Analítica do Sublime” para a CFJ como um todo, uma vez que o próprio Kant a tratou como “mero apêndice”⁴. Ainda que o filósofo não tenha deixado muito claro, havia uma necessidade sistemática para a abordagem do sublime. Pelo menos foi para este sentido que Henry Allison, um dos mais proeminentes intérpretes de Kant da atualidade, apontou no seu livro *Kant's theory of taste*. Aparentemente contra a letra de Kant (“apêndice”), Allison defende a necessidade da “Analítica do sublime”, salvando assim algo que é realmente mais importante, i.e., o “espírito” da Filosofia de Kant e que é a sua coerência sistemático-transcendental. Cito-o:

O quebra-cabeça se torna ainda maior quando se consideram os dois aspectos em que o sublime (tal como Kant o concebe) parece estar diretamente implicado com as questões centrais da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Em primeiro lugar, como juízos de gosto, aqueles de sublimidade pretendem ser juízos estéticos de reflexão, que, como tais, fundam-se num princípio *a priori* e reivindicam assentimento. Em segundo lugar, de acordo com os termos da própria análise de Kant, o sublime tem uma relação muito mais

⁴ KANT, I. (AA, 05: 78), CFJ, p. 92: “Disso vemos que o conceito de sublime da natureza não é de longe tão importante e rico em consequências como o do belo (...) e a sua teoria um simples apêndice etc.”

íntima com a moralidade do que [tem] o belo. Por conseguinte, poder-se-ia muito bem esperar que Kant concedesse no mínimo uma “fatura igual”, senão mesmo um status superior ao do belo, ao invés do papel tardio e relativamente menor que ele, de fato, atribui [ao sublime]⁵ (Tradução Livre)

O vínculo do sublime com a moralidade (maior, inclusive, do que o do belo), aspecto para o qual Allison chamou a nossa atenção (cf. citação acima), não deixa de ser um forte argumento a favor da importância desse sentimento. Temos de acrescentar também o que nos lembra J. F. Lyotard, i.e., que a “Análítica do sublime” pode muito bem ter sido uma resposta à disputa que agitava a Europa há um século, a propósito do sublime⁶. Kant jamais foi um filósofo indiferente à sua época e o contexto político que envolveu a sua geração não podia ser mais extremo e radical: a Revolução Francesa, que remetia para uma estrutura social e econômica em vias de desmoronamento. Essa efervescência política, social e (por que não?) artística talvez tenha propiciado o desenvolvimento de noções como a de Sublime. Na literatura, vive-se a chamada “época de Goethe”⁷, do movimento pré-romântico *Sturm und Drang*.

Diferentemente dos dizeres de Tomás de Aquino, “*pulchra sunt quae visa placent*” [belas são quando, vistas, produzem prazer]⁸, o sublime aparece como elemento de grande desprazer quando vemos algo infinitamente grande, o que faz dele um sentimento contraditório e um grande desafio para a estética.

Se há, para Kant, elementos inegavelmente semelhantes entre os dois sentimentos do belo e do sublime — o fato de serem ambos “juízos estéticos de

⁵ ALLISON. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, p. 303. No original: “The puzzle becomes even greater when one considers the two respects in which the sublime (as Kant conceived it) seems to be directly germane to the central concerns of the Critique of Judgment. First, like judgments of taste, those of sublimity are claimed to be aesthetic judgments of reflection, which, as such, rest upon an a priori principle and make a demand for agreement. Second, according to the terms of Kant’s own analysis, the sublime stands in an even more intimate relation to morality than does the beautiful. Consequently, one might very well expect that Kant would grant it at least ‘equal billing’ with, if not superior status to, the beautiful, rather than the belated and relatively minor role he actually assigns to it”.

⁶ LYOTARD. *Lições sobre a analítica do sublime*, p. 53

⁷ Cf. G. LUKÁCS. *Goethe und seine Zeit*. Berlim, 1950; P. Szondi. *Poetik und Geschichtsphilosophie I e II*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1974.

⁸ AQUINO. *Summa theologiae* I, 5, 4, ad. I.

reflexão”, e, portanto, estarem fundados “num princípio a priori” e, por conseguinte, de maneira legítima, “reivindicarem assentimento” universal (característica maior para Kant dos juízos de gosto) —, não há dúvida também que profundas diferenças separam as “Analíticas” do Belo e do Sublime. Enquanto o belo é um sentimento de prazer promovido pelo acordo entre as faculdades, o sublime aparece como um sentimento de difícil definição, porque paradoxal e contraditória. O sublime é um prazer obtido apenas indiretamente, uma vez que seu primeiro momento é de um profundo desprazer — talvez seja essa a maior diferença entre o belo e o sublime.

Este artigo está dividido em duas partes: na primeira, seguirei a interpretação de Henry Allison, que faz uma leitura estritamente sistemática e rigorosa da “Analítica do Sublime”, integrando-a não só à *Crítica da faculdade do juízo*, como também ao todo do sistema crítico transcendental. Esse comentador consegue nos convencer de que o sistema da filosofia kantiana é inteiramente coerente e não permite contradições. No segundo momento, apresentarei as contribuições de Schiller⁹, que foram seguidas por filósofos franceses no século XX, que atualizaram e, sobretudo, recontextualizaram o conceito do sublime na arte. Estamos cientes de que essa perspectiva extrapola a intenção do texto kantiano, sempre mais preocupado com as relações dos nossos sentimentos subjetivos com a natureza e (raramente) com a arte.

I

Kant apresenta a proposta geral da terceira *Crítica* como dedicada ao sentimento intelectual [*Geistesgefühl*]. O filósofo aponta para uma capacidade de representar a sublimidade dos objetos, apesar de esta, falando de maneira rigorosa, ser um sentimento, portanto algo exclusivamente subjetivo. A primeira parte da CFJ contém duas Analíticas: a do Belo e a do Sublime.

⁹ Schiller sofreu profunda influência de Kant. Em 1791, um ano após a publicação da *Crítica da Faculdade do juízo*, Schiller envia uma carta a Christian Gottfried Körner, informando ter obtido o exemplar da *Crítica da Faculdade de julgar* (1790). Cf. SCHILLER. *A Educação estética do homem*, p. 402.

Iniciando o texto da “Analítica do Sublime”, sobre o qual recai nosso interesse, constatamos que o sublime kantiano, tal como o Belo, aparece como sentimento de reflexão, ou seja, não se funda em nenhum conceito e o comprazimento vincula-se à apresentação da imaginação e, por isso, tanto o juízo sobre o Belo quanto sobre o Sublime são, apesar de singulares (no que concerne à quantidade lógica), universalmente válidos. Ambos, belo e sublime, são sentimentos (de prazer e desprazer) e, portanto, dizem respeito ao sujeito (a cada indivíduo e ao mesmo tempo a todos) e não contribuem para o conhecimento do objeto. As diferenças entre os sentimentos do belo e do sublime, porém, logo aparecem: a primeira delas é que, além da imaginação, a faculdade que está em jogo no sublime é a razão, enquanto no belo é o entendimento.

A outra questão que é central na comparação entre as duas Analíticas do Belo e do sublime é a da forma. O belo está ligado à limitação (*Begränzung*) das formas como aponta o acordo do entendimento e a imaginação, ao passo que o sublime está ligado também ao que não possui limites. No “desacordo” da imaginação e da razão presente no sublime, a própria razão remete para a indeterminação da forma. O gosto pelo sublime, como afirma Kant, sofre variações, pois, ele contém tanto um prazer positivo quanto negativo, enquanto que, no belo, há apenas admiração no jogo livre da imaginação.

Além disso, se a “Analítica do Belo” seguia o quadro das categorias (qualidade, quantidade, relação e modalidade), a “Analítica do Sublime” está dividida em apenas duas partes: sobre o sublime matemático e dinâmico. Não atentarei para essas questões aqui, mas sim para a importância que a natureza tem na obra de Kant, sobretudo, para a interpretação de Henry Allison da “Analítica do sublime”.

Para Allison a estética Kantiana tem na natureza sua condição *sine qua non*. Dessa forma, só podemos encontrar o sublime na natureza. Uma importante distinção que Allison retoma de Kant é a diferença entre o belo e o sublime. O belo é marcado pela forma, enquanto que o sublime é marcado pela *ausência* de forma. Cito-o:

A finalidade do belo está sempre na forma, entendida como a adequação de um objeto na sua mera apreensão ao jogo

harmonioso entre ‘dois amigos’, a imaginação e o entendimento. Por conseguinte, um objeto considerado belo é sentido na sua apreensão ser perfeitamente proporcional com a capacidade da imaginação, como se ele fosse feito para ela [imaginação?] na sua função cognitiva de exibir algo ‘universal em si mesmo’ em benefício do entendimento. Por isso mesmo, ele também é sentido como totalmente adequado às exigências do juízo reflexionante no seu movimento da intuição ao conceito, e esse é precisamente o motivo pelo qual ele é apreciado na mera reflexão¹⁰ (Tradução livre).

Kant afirma que o sublime não pode ser encontrado na natureza, ou seja, ele não pode estar contido em nenhuma forma sensível, e que o sublime diz respeito somente às Ideias de razão. A verdadeira “sublimidade” é encontrada apenas no nosso espírito, pois o sublime está somente em nós, ou seja, no sentimento que se tem diante de algo infinitamente grande (ou poderoso). A natureza é para Kant, “sublime em seus fenômenos cuja intuição implica a ideia de sua infinitude”¹¹.

Vamos ousar defender contra Kant a tese de que objetos feitos pelo homem também podem evocar a sublimidade. Evidentemente que não permaneceremos muito fiéis à letra da *Crítica da faculdade do juízo*. Apelaremos para a aliança com outros filósofos, como Schiller, que como sabemos, dedica-se com grande cuidado à filosofia de Kant. Schiller introduziu importantes interpretações sobre a filosofia kantiana. O filósofo, por exemplo, para descrever o sentimento do sublime, recorreu às noções de representação e auto-conservação (ideia presente na *Graça e a dignidade*) para mostrar o sentimento diante de algo infinitamente grande. Diante disso, Schiller apontou que os objetos de que não temos a certeza — doença, morte e destino — poderiam ser considerados sublimes, pois, não conseguimos ter a noção de auto-conservação, isto é, preservação da vida. Cito-o:

¹⁰ ALLISON. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, p. 309. No original: “The purposiveness of the beautiful is always that of form, understood as the suitability of an object in its mere apprehension for the harmonious interplay of the “two friends,” the imagination and the understanding. Consequently, an object deemed beautiful is felt in its apprehension to be perfectly commensurate with the capacities of the imagination, to be, as it were, made for it in its cognitive function of exhibiting something “universal in itself” for the benefit of the understanding. For the same reason, it is also felt to be fully commensurate with the requirements of reflective judgment in its move from intuition to concept, which is precisely why it is liked in mere reflection”.

¹¹ KANT. *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 26.

O objeto sublime nos faz, em primeiro lugar, sentir nossa dependência enquanto seres naturais ao tornar para nós conhecida, em segundo lugar, a independência que mantemos, enquanto seres racionais, com relação à natureza tanto em nós quanto fora de nós¹².

Como apontou Vladimir Vieira, “Schiller põe em jogo não apenas sua larga experiência de palco, mas também toda uma outra sorte de questões – históricas, sociais, culturais”.¹³ Atento às relações (de analogia e paralelismo) entre natureza e na CFJ, Schiller foi capaz não só de valorizá-las, como acabou por extrair da reflexão kantiana sobre a natureza elementos importantes para pensar o problema da arte, que era um problema importante para ele. Esse poeta e filósofo do pré-romantismo alemão seguiu preciosas pistas dadas por Kant, como é o caso da tese que encontramos enunciada no título do § 45 da “Analítica do Belo”: “Arte Bela é arte enquanto parece ao mesmo tempo ser natureza”. Aproveitando-se dos poucos parágrafos que Kant dedicou à arte na CFJ, Schiller forneceu uma passagem entre Kant e a Filosofia Francesa Contemporânea, dedicada à questão da arte. Pelo menos, será essa a tese que tentaremos defender, isto é, de que Schiller foi um precursor do pensamento contemporâneo francês sobre a arte.

II

Schiller faz uma leitura criativa, mas, ao mesmo tempo rigorosa da CFJ. Diferentemente de Kant, que dividira a exposição do sublime em matemático e dinâmico, o poeta *traduz* de forma original e refinada o sublime kantiano, dividindo-o em teórico e prático. Os impulsos que ligam o humano à natureza são: o impulso de conhecimento, traduzido no plano teórico, e o impulso de autoconservação, traduzido no plano prático. Numa breve explicação, o sublime teórico consiste na nossa incapacidade de apreender certos objetos grandiosos e que se encontram além da nossa capacidade de conhecimento. Já o sublime prático está ligado a objetos que nos afligem, ou melhor,

¹² SCHILLER. *Do Sublime ao Trágico*, p. 21-22.

¹³ VIEIRA. *O conceito de sublime e a teoria estética Kantiana*, p. 9.

que ameaçam a nossa autoconservação. Podemos dizer que essa última forma de sublime que põe em risco a nossa capacidade física, em última instância, ameaça a nossa liberdade.

Para exemplificar o sublime teórico e prático de Schiller, recorro à imagem *O viajante sobre o mar de névoa*¹⁴ (1818) de Caspar David Friedrich. Pintor e desenhista alemão, Friedrich foi um representante do Romantismo alemão. A paisagem aparece como elemento principal no seu trabalho, figurando objetos que nos despertam sentimentos grandiloqüentes e, por que não dizer, sublimes.



O oceano em calmaria é um exemplo do sublime teórico, enquanto que um oceano em tempestade o seria do sublime prático. A partir dessa distinção, nosso autor passa a privilegiar o sublime prático. Em seu texto intitulado *Schiller e a atualidade do sublime*, Pedro Sússekind apontou dois importantes elementos que nos ajudam a entender essa preferência. O primeiro liga-se ao fato de ser o sublime *prático* o que nos fornece a experiência mais intensa. O segundo, talvez mais significativo, consiste na possibilidade de transportá-lo para a arte. Assim, ao invés da inevitável “moralização” que foi a via kantiana da superação (sublimação) da fraqueza física humana, Schiller “artifica” ou “artificializa” a natureza física do homem, transformando (sublimando) assim a ameaça da natureza em sublime na arte.

¹⁴ No original: Der Wanderer über dem Nebelmeer.

Como uma subdivisão do sublime prático, Schiller encontra uma terceira espécie de sublime: o patético. Neste, “além do objeto como poder, é representada objetivamente para o homem também a sua temibilidade, o próprio sofrimento”¹⁵. Nesse caso, o sentimento do sublime é suscitado por meio do temível. O sublime patético não está, portanto, relacionado à natureza, por isso, dizemos que o sublime patético está na arte, ou mais especificamente, na tragédia.

Podemos recorrer ao Édipo e afirmar que o homem trágico é constituído pelo mistério, pelas contradições e antinomias. Édipo é um exemplo máximo de homem que vive dominado pelas sombras do destino e suas ambiguidades, em constante luta contra si próprio e seu destino. A tragédia, como encenação, permite-nos identificar com o sofrimento do outro. Cito novamente Süsskind:

a desgraça real desperta terror quando é vivenciada diretamente, e o sofrimento só pode se tornar estético, portanto, despertar um sentimento do sublime, quando é mera ilusão. (...) O sublime patético só pode ter lugar na arte, e especificamente no gênero artístico que se dedica à apresentação do sofrimento nos limites de uma experiência estética prazerosa, ou seja, a tragédia¹⁶.

A respeito da tragédia, Schiller nos ensina: “o fim último da arte é apresentação do supracensível, tornando sensível a independência moral de leis naturais no estado de afeto – é, sobretudo, a arte trágica que realiza isso.”¹⁷ Schiller ressalta que o sublime é tudo aquilo que nos torna consciente de nós mesmos. Para ele, o maior exemplo de sublimidade encontra-se na tragédia, afinal, o trágico não tem conta gotas¹⁸, não tem fórmula e muito menos forma, mas os exemplos de sublimidade na arte não se restringem ao teatro, como poderíamos deduzir das reflexões schillerianas, embora sejam estas voltadas, de modo privilegiado, para a poesia e o teatro. Encontramos exemplos de sublimidade também nas artes plásticas, sobretudo, no século XIX. Destacamos as ilustrações da estética do cinza de Gustave Doré que, em 1871, que

¹⁵ SCHILLER. *A educação estética do homem*, p. 21.

¹⁶ SUSSEKIND. *Schiller e os gregos*, p. 94.

¹⁷ SCHILLER. *A educação estética do homem*, p. 23.

¹⁸ Expressão utilizada por Guimarães Rosa para expressar o Trágico.

pode retratar o que é sublime. Tempestade e personagens angustiados diante de algo infinitamente grande já faziam surgir possibilidades de leitura do sublime. A falta de forma promove um inegável movimento e dinamicidade à obra de arte. A grandeza ou o que será legítimo chamar de “tendência à transcendência” ou mesmo “pulsão metafísica” faz parte do ser humano.

Parto agora para a definição de Giorgio Agambem sobre o que é contemporâneo, a fim de pensar a produção da arte contemporânea:

O contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente. Mas o que significa ver as trevas, “perceber o escuro”?¹⁹

O uso freqüente das frases “isso não é arte”, “*this is not art*”, “*Ceci n'est pas d'art*”, “*Questa non è arte*”, proferidas por indivíduos com olhares perscrutadores em relação às variegadas manifestações da arte contemporânea, sucinta uma questão onipresente nos museus. Isto é, os visitantes, desconfiados, acautelam-se em afirmar, de forma inequívoca, o que seja arte, colocando, portanto, em “suspeita”, o próprio conceito de arte. Tais frases, como sabemos, são o resultado de um sentimento de estranheza despertado pelas intrigantes obras da arte contemporânea expostas mundo afora. Surpreende, porém, que, apesar da desaprovação observada, espectadores continuam incessantemente procurando um “sentido” no ambiente talvez árido da arte contemporânea. Tais frases reaparecem em debates de curadoria, de artistas e críticos de arte, pois não se podem, de fato ignorar essas questões. Tratando-se de arte contemporânea, consideramos que a via “subjetiva” da estética kantiana é muito valiosa, pois, é inegável que, diante da frequentemente monumental arte contemporânea, temos sentimentos que são tão contraditórios como aqueles que Kant descreveu em sua “Análítica do sublime”. Nesse contexto, o sublime também pode ser visto como um

¹⁹ AGAMBEN. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*, p. 62.

elemento da arte, um prazer desmedido, na medida em que tomamos consciência da nossa insignificância no sublime dinâmico presente na CFJ. A arte contemporânea aparece nesse cenário, no esvaziamento do sujeito.

Para concluir, Jean-Luc Nancy²⁰ destaca essa relação do sublime na arte contemporânea no seu ensaio “*L’ Offrande Sublime*”: “Não há nenhum pensamento contemporâneo da arte e de seu fim que não seja, de uma maneira ou de outra, tributário do pensamento sobre o sublime...”.

Referências

ALLISON, H. E. *Kant’s theory of taste: a reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge: Cambridge University Press: 2001.

BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem das nossas idéias do sublime e do belo*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus; Editora da Universidade de Campinas, 1993.

FIGUEIREDO, V. A., “Kant e a arte contemporânea”. *Especiaria – Caderno de Ciências Humanas*. V. 11, nº.19, Jan/jun. 2008. p. 25-43.

_____, V. A; “Pode a reflexão ser um sentimento? ou: A reflexão como a chave da crítica do gosto” *Revista Arquipélago-Série de Filosofia, Açores* (no prelo)

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. de Valério Rohden e Antonio Marques, 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

LYOTARD, J. F. *Le sublime, à présent. Po&sie*, nº 34, Paris, 3º trimestre, 1985.

_____. *Lições sobre a Analítica do sublime*. Trad. Constança Marcondes César e Lucy R. Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1993.

MARQUES, A. “A terceira crítica como culminação da filosofia Transcendental kantiana”. *O que nos faz pensar, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, Rio de Janeiro, nº 9, out. 1995.

OSÓRIO, L. C. *Uma Leitura Contemporânea da Estética de Kant*. In: Illeana Pradilla

²⁰ NANCY. *L’offrande sublime*, p.45

Ceron e Paulo Reis. (Org.). Kant: Crítica e Estética na Modernidade. 1ed.São Paulo: Editora do Senac, 1999, v. , p. 229-238.

NANCY, J. L. L'offrande sublime. In: DEGUY, M.; NANCY, J. L. (Org.). *Du Sublime*. Paris: Belin, 1988.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. Trad. SCHWARZ, Roberto e SÜSSEKING, P. Schiller e os gregos. In: *Kriterion*, Vol. 46, nº 112, Belo Horizonte, 2005.

SCHILLER, J. Christoph Fridrich. *Do Sublime ao Trágico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

SCHILLER, F. *Acerca do patético*. In: *Teoria da tragédia*. Tradução de Flavio Meurer. São Paulo: E.P.U, 1995a.

VIEIRA, V. M. *O conceito de sublime e a teoria estética Kantiana*. Dissertação (mestrado em filosofia)- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

**DO AMOR PELA VIRTUDE SEM MORALINA:
QUEM É O VIRTUOSO NIETZSCHIANO?**

Adolfo Miranda Oleare¹

RESUMO: Seguindo a indicação nietzschiana de que a metafísica opera no sentido moral de desnaturalização e espiritualização das paixões, lançando-as ao reino do mal a ser universalmente combatido pelas instituições formadoras dos valores comuns e controladoras do ser e do agir – religião, ciência, filosofia –, tratarei de abordar aqui o desmascaramento da metafísica produzido pela tematização das paixões em *Assim falou Zaratustra*. Para tanto, tomo como base, sobretudo, o discurso “Das paixões alegres e dolorosas”, ao qual outros também vêm se juntar. Pensando negar as paixões em favor do conhecimento conceitual-representativo – referido à racionalidade, à consciência –, os metafísicos empreendem uma divinização moral a verdade, impedindo-se, assim, a investigação acerca do valor da verdade, isto é, dos elementos que, para além do que poderia ser a natureza da verdade, fundamentam a relação que eles próprios, enquanto criadores de suas filosofias, têm com a verdade. A perseguição às paixões é a paixão diretora dos metafísicos. Sintoma de uma pulsão dominante, provém ela de ordens apaixonadas. Contrária à tradição dualista – racionalista e subjetivista – a filosofia de Nietzsche equipara vida e paixão, identificando na dimensão afetiva o motor da atividade humana, incluindo-se aí o pensamento e suas produções interpretativas, entre elas, a moral.

Palavras-chave: Paixões, Metafísica, Si mesmo, Moral, Niilismo.

ABSTRACT: According to Nietzsche’s statement that metaphysics operates in the moral sense of denaturalization and spiritualization passions, introducing them to the state of evil to be combated by institutions universally shared values and controlling the being and activity – religion, science, philosophy - I will try here to address the exposure of the metaphysics of the passions produced in Thus Spoke Zarathustra. To do so, I take as a base, especially the speech "Of joys and passions," to which others also come to join. Thinking deny the passions in favor of conceptual knowledge-representational – that rationality, consciousness the deified metaphysical truth, preventing, therefore, research on the value of truth, that is, the elements that, in addition to what could be the nature of truth underlying the relationship themselves as creators of their philosophies, they have the truth. The persecution of passions, then, is the director of metaphysical passion. Symptom of a dominant drive comes from her

¹ Professor de Filosofia do IFES/Campus Linhares. Email: adolfoifes@gmail.com

orders in, unconscious, emotional, passionate. Contrary to the dualist tradition – rationalist and subjectivist – the philosophy of Nietzsche equates life and passion, identifying the engine in the affective dimension of human activity, including thinking there.

Keywords: Passions, Metaphysics, Himself, Moral, Nihilism.

Zaratustra trata o tema da virtude no sentido extra-moral apanhado por Nietzsche em Maquiavel², exposto da seguinte forma em *Ecce homo*, por ocasião de um inusitado confronto entre teologia e nutrição:

Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco, pensadores – no fundo, até mesmo uma grosseira *proibição* para nós: não devem pensar!... De maneira bem outra interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que de qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: “como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù*, no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina”³

Neologismo criado por Nietzsche, *moralina*⁴ indica o modo decadente da tradição platônico-cristã produzir a virtude desde o combate ascético às paixões, determinando assim que bom é o homem inofensivo, não ameaçador, que não causa temor ao outro⁵. Trata-se, na perspectiva nietzschiana, de uma avaliação tipicamente escrava, originada na negação ressentida do senhor, cuja força atemoriza. Incapacitado de afirmar a luta contra o tipo⁶ nobre, o tipo escravo espiritualiza os valores, substituindo as noções de bom e ruim, no sentido de apto e inapto, pelas noções de bom e mau, no sentido de beato/inofensivo e herege/ofensivo.⁷ Se, do ponto de vista

2 NIETZSCHE. *Ecce homo*. ‘Por que sou tão inteligente’, §1.

3 Idem.

4 NIETZSCHE. *Ecce homo*, Nota do tradutor, nº 17, p. 122.

5 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*. p. 37, I, § 13.

6 Pretendo, com a introdução da noção de tipo, desvincular os termos “nobre” e “escravo” do registro estritamente socioeconômico, no qual nosso senso comum os inscreve imediatamente.

7 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I, §§1 a 17. Essa inversão é tematizada ao longo da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, intitulada “‘Bom e mau’, ‘bom e ruim’”.

guerreiro/aristocrático, “bom” era o valor atribuído a características como a nobreza, a beleza e a felicidade, do ponto de vista espiritual/religioso, “bom” torna-se qualidade do fraco, baixo, pálido, pobre, miserável, piedoso, infortunado, sofredor, submisso, oprimido, pisoteado, ultrajado, manso, medíocre, doméstico, insosso, doente⁸.

Em nossa experiência cotidiana, isso pode equivaler ao tipo “bonzinho”, caracterizado, geralmente, por uma mansidão que, diante da mediocridade e da falta de charme (poder de imantação) preponderantes, não chega a redimir, mas acaba salvando a figura do desprezo completo. Talvez esse sentido de impotência, de ausência de força e vigor possa contaminar o ambiente com aquele sentimentalismo do qual André Gide extrai a afirmação de que os belos sentimentos produzem a má literatura, o que Heidegger⁹, parodiando o escritor francês, estende à filosofia, numa direção que vai ao encontro da avaliação nietzschiana da filosofia tradicional¹⁰.

A rebelião moral dos escravos, com sua nova tábua de virtudes, faz com que a fraqueza do mundo antigo se torne bondade no mundo judaico-cristão.¹¹ Na psicologia beata do senso comum, a virtude está na fuga das paixões, tomada como tentações. Visto desde a moral escrava/ressentida, forte é o beato, que nega a força de seus afetos em obediência a normas gregárias pretensamente integradas a uma transcendentalidade eterna.

Por meio de elaboração distinta, mas em idêntica direção, já no § 4 do “Prólogo”, Zaratustra toma a virtude como força e tendência para o movimento de luta

8 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I, §§ 9, 10, 11, 13, 14; NIETZSCHE. *O anticristo*, §§ 1, 3, 5, 7.

9 HEIDEGGER. “Que é isto – a filosofia?”, p. 22.

10 A título de ênfase e desdobramento do tema, indico que em minha experiência social cotidiana se inclui um tipo assim, o qual, na posição substantivada, aparece como “o bonzinho”, tratando-se de figura/tipo independente do status socioeconômico. No modo adjetivo, geralmente atribuímos o termo – inserido, no caso, depois de uma partícula adversativa – àqueles que queremos defender ou acolher, não obstante sua completa ausência de traços distintivos e singularizantes: “ah..., mas é bonzinho”. O “bonzinho”, portanto, é aquele que não pesa, não grafa, não constitui o corpo de uma assinatura própria; é como se não interferisse na plasticidade da co-existência. “Não fede nem cheira”, diz o jargão popular. Não se trata do generoso ou do solidário, mas de alguém que se anula por covardia e temor de afirmar as forças que obrigam a plasmar, a dar formas, a realizar a realidade. É claro que ninguém se comporta assim desinteressadamente, de modo a não visar resultados; ou seja, há, nesse tipo, como em qualquer outro, a acomodação em certo movimento de manutenção da existência. O caso é que sua fisiologia talvez tenda mais à conservação do que à superação/expansão. Mas, à luz da concepção nietzschiana de vida como vontade de potência, também ele pretende dominar, e daria tudo para que sua apatia se tornasse regra geral...

11 NIETZSCHE. *O anticristo*, § 17.

pela auto-superação, isto é, como elemento contrário à inércia inerente à conservação perseguida pelo homem de rebanho da tradição, pelo tipo humano para o qual virtuoso é o pecador penitente¹².

Naquele ponto da trama, mal chegado à cidade, depois de uma década isolado na montanha, Zaratustra anuncia o super-homem à multidão desconhecida, reunida na praça do mercado. Estacionado ali, põe-se a discursar e declara seu amor por aqueles “que não sabem viver senão no ocaso”¹³, pois assim se lançam na dinâmica de retorno à fonte do poder ser, isto é, na origem da auto-superação de si mesmos – dinâmica que será, mais à frente, no discurso “Do superar a si mesmo”, o auto-declarado modo de ser da vida. Portanto, esvaziando o sentido da moral como instituição do virtuoso, Zaratustra assim fala da virtude para a multidão:

Amo aquele que ama sua própria virtude: porque a virtude é vontade de ocaso e uma flecha do anseio. Amo aquele que não guarda para si uma só gota de espírito, mas quer ser totalmente o espírito da sua virtude: assim transpõe como espírito, a ponte. Amo aquele que da sua virtude faz o seu próprio pendore e destino: assim, por amor à sua virtude, quer ainda e não quer mais viver. Amo aquele que não deseja ter demasiadas virtudes. Uma só virtude é mais virtude do que duas, porque é um nó mais forte ao qual se agarra ao destino¹⁴.

O amor de Zaratustra dirige-se, então, àquele que: 1) ama a virtude como força do ser próprio, que quer perecer para se auto-superar; 2) reconhece e ausculta sua própria fisiologia como princípio e fundamento, agenciando o aparelho intelectual a favor dela; 3) se determina, quanto ao que é da vida e ao que é da morte, desde a assunção e a afirmação de sua própria força; 4) quer e pode afirmar e cultivar a sintonia com a própria força, que origina, governa, comanda e intensifica o ânimo e a disposição criadora das paixões, dos impulsos, dos instintos, isto é, do corpo; 5) não cospe contra o vento, alimentando assim a máxima unidade, coesão, concentração e hierarquização possível, longe da fragmentação, do enigma, do horrendo acaso¹⁵, longe da anarquia dos

12 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, IV, § 2.

13 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 4.

14 Idem.

15 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, “Da redenção”.

instintos.

Em *Crepúsculo dos ídolos* (“Os quatro grandes erros”), a virtude é pensada fisiologicamente, isto é, transvalorada do plano moral-subjetivista para o fisiológico:

A fórmula geral que se encontra na base de toda moral e religião é: “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...”. Toda moral, toda religião é esse imperativo – eu o denomino o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca essa fórmula se converte no seu oposto – primeiro exemplo de minha “tresvaloração de todos os valores”: um ser que vingou, um “feliz”, *tem* de realizar certas ações e recebe **instintivamente** outras, ele carrega a ordem que representa **fisiologicamente** para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é o *efeito* de sua felicidade... Vida longa, prole abundante, isso *não* é recompensa da virtude; **a virtude mesma é, isto sim, essa desaceleração do metabolismo que, entre outras coisas, tem por consequência uma vida longa, uma prole abundante (...)**¹⁶ (Grifos do autor).

Em termos exclusivamente corpóreos, a virtude é aqui considerada como boa constituição fisiológica, com boa/feliz/plena saúde – nos termos específicos do vocabulário nietzschiano, “grande saúde”¹⁷ –, como organismo forte, que vingou, ou seja, que se tornou capaz de assumir e cumprir sua destinação vital, tornando-se, com justeza, o que é. Desrazão, nesse caso, significa a submissão a ordens e mandamentos alheios ao modo de ser do próprio corpo.

Diante dessa perspectiva, completamente alheia à estrutura *sujeito versus objeto*, tomada como princípio de realidade na filosofia moderna, a declaração de amor proferida por Zaratustra pode gerar um certo incômodo, decorrente, sobretudo, de dois fatores: a incerteza inicial quanto ao sentido do termo desejo (estaria ele sendo usado em sua corriqueira acepção psicológica?) e a aparência de que preferir a unidade da virtude poderia já ser o postulado de um apaziguamento inercial do devir, do processo de vir a ser o que se é. Como compreender Zaratustra, então, quando declara amar aquele que não deseja ter muitas virtudes? Se a virtude é tomada por Nietzsche como

16 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro grandes erros”, § 2.

17 NIETZSCHE. *Ecce homo*, “Por que sou tão sábio”, §2.

força corpórea, e o corpo é um campo de luta entre impulsos variados, o que significa ter uma virtude só? Há, nesse âmbito, espaço para o desejo? É inquestionável que, em se tratando da filosofia nietzschiana, a princípio soa mal, parece estranho e incoerente a sugestão de que caberiam aqui as ideias de desejo e de placidez, isto é, a pretensão de que um impulso causal poderia tanto engendrar uma força quanto apaziguar a ocorrência de toda e qualquer outra força que viesse a se impor, resistindo e buscando para si o domínio do todo.

De fato, se entendidas no sentido do livre arbítrio, ambas as idéias saem completamente do trilho desenhado pelo pensamento nietzschiano. Afinal, na medida em que a força é o que se efetiva, isto é, a própria efetivação, a ação (de ser o que está sendo), ela jamais poderia estar inscrita na ordem da intencionalidade, baseada na crença de que há, para cada ação, um agente. Esse preconceito, ensina Nietzsche, foi produzido pela moral do homem comum (oprimido, pisoteado, ultrajado), como estratégia para abolir, pela imputabilidade, a moral dos senhores:

U m *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, 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 diferente¹⁸.

Está claro, portanto, que para Nietzsche a força se move no sentido dela mesma, de sua própria obra/operação/efetivação/essencialização, afirmando o tornar-se aquilo que propriamente é. A força interpreta a totalidade do ente segundo a meta de seu íntimo poder; assim ela atua, não podendo deixar de atuar. Nesse sentido, força e poder (*dinamis*) são o mesmo, constituem o peso, a direção configuradora da ação, compreendida como resultado da luta incessante de impulsos diversos que buscam se impor e dominar uns aos outros.

Sempre de acordo com as resistências que uma força procura

18 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I, § 13.

para se assenhorear delas, há de crescer a medida dos insucessos e fatalidades provocados por este fato: à medida que toda força só pode descarregar-se no que resiste, é necessário que em toda ação haja um *ingrediente de desprazer*. Todavia, esse desprazer age como estímulo da vida e fortalece a *vontade de poder*!¹⁹

Nessa direção, recordemos a famosa fábula nietzschiana, elaborada no §12 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*: a águia não é devoradora de cordeiros porque decidiu subjetivamente devorar cordeiros, mas porque é essa a força que a constitui. Não cabe, aqui, querer ou deixar de querer, no sentido psicológico de estar ou não com vontade, isto é, de voluntariosamente desejar ou não.

“Querer” não é “desejar”, aspirar, ansiar: destes se destaca pelo *afeto do comando*. (...) Pertence ao querer que *algo seja mandado* (– com isso não se diz, naturalmente, que a vontade seja “efetuada”). Aquele *estado de tensão* universal, em virtude do qual uma força aspira por desencadear-se, – não é nenhum “querer”²⁰.

Diante de tal concepção – claramente marcada por sinais anti-subjetivistas e cosmológicos (“*estado de tensão* universal”) –, torna-se absurdo pensar na possibilidade moral de ações originadas de um princípio alheio ou superior à batalha das forças, a ponto de determiná-la exteriormente.

Não se concebem, pois, ações em oposição a impulsos tão decisivos, dominantes, predominantes, enfim, determinantes do ser próprio de cada vivente, uma vez que não cabe ao vivente arbitrar subjetivamente sobre os impulsos, sobre o mover-se. Por isso, a desnaturalização moral dos instintos, pedra de toque da tradição platônico-cristã, é para Nietzsche o maior malefício já imposto à humanidade, um castigo ironicamente oriundo do impulso de crueldade contra si mesmo cultivado pelo homem, pois não só do sofrimento alheio se produz a crueldade: “há também um gozo enorme, imensíssimo, no sofrimento próprio, no fazer sofrer a si próprio – e sempre que o homem se deixa arrastar à autonegação no sentido religioso (...) ele é atraído e

19 NIETZSCHE. *A vontade de poder*, § 694.

20 NIETZSCHE. *A vontade de poder*, § 668.

empurrado secretamente por sua crueldade, por esses perigosos frêmitos da crueldade voltada *contra ele mesmo*²¹”.

Nietzsche insiste no tema, ao produzir, n' *O anticristo*, sua radiografia do Ocidente: “(...) cristão é certo instinto de crueldade contra si mesmo e contra os outros; o ódio aos que pensam de outra maneira; a vontade de perseguir²²”. Ou seja, o “animal feroz e cruel” que “as épocas mais humanas se orgulham de haver subjugado” não se retirou da constituição do homem moralmente domesticado. Pelo contrário, a quase totalidade daquilo que se toma por culturalmente mais elevado “se baseia na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou.”²³.

Na medida em que compreende a condenação das paixões e das tendências viscerais de cada corpo como o cerne das morais produzidas pela metafísica ocidental, Nietzsche abre o campo semântico de seu discurso transvalorador para a consideração de que uma intensa sintonia com os próprios instintos – isto é, a sorte de não ter os instintos anarquizados pela metafísica, que engendra no homem ocidental um querer de impossível realização, despotenciando-o – funda o desejo pela força que mais fortemente se impõe em dada configuração, a partir de uma luta incessante com outras forças atuantes, o que afastaria “desejo” por virtudes/forças variadas. Não é, portanto, um “eu” uno, dado, constituído previamente, o que produz o “desejo” por certo impulso. A idéia geral de que na subjetividade está o profundo ser do homem, e de que esse ser se estrutura como unidade é, à luz da vontade de poder nietzschiana, completamente sem propósito. Essa unidade não passa de uma precipitada imagem conceitual da consciência, nada mais. Ao contrário, pois, de um desejo causal, é a efetivação da disputa entre impulsos, impossibilitada de se ocultar, o que produz o “eu” desejante, como parece pensar Ricardo Reis no poema “Cada um”:

Cada um cumpre o desejo que lhe cumpre,
E deseja o destino que deseja;

21 NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, § 229.

22 NIETZSCHE. *O anticristo*, § 21.

23 NIETZSCHE. *O anticristo*, § 21.

Nem cumpre o que deseja,
Nem deseja o que cumpre.
Como as pedras na orla dos canteiros
O Fado nos dispõe, e ali ficamos;
Que a Sorte nos fez postos
Onde havemos de sê-lo.
Não tenhamos melhor conhecimento
Do que nos coube que de que nos coube
Cumpramos o que somos.
Nada mais nos é dado²⁴

Desse modo, desejar muitas virtudes já é estar sob a égide da anarquia dos instintos. Simultaneamente, não deseja a variedade aquele que não se encontra anarquizado. Ter uma só virtude significa estar plenamente dirigido pela força mais forte, mais impositiva, mais justa, mais natural, isto é, pela tendência mais própria a cada um, em certo tempo e certo espaço, a ponto dela subsumir, na luta²⁵, todas as outras, governando-as. Fica desmontada, pois, qualquer possibilidade de afirmação da vontade livre, de um “eu”, um “‘sujeito’ indiferente”²⁶, um monarca absoluto²⁷, central, voluntarioso e transparente, que escolhe e arbitra livremente sobre o curso de sua existência. A posição de Nietzsche é contrária a essa, cultivada pela tradição:

Noutro tempo concedia-se ao homem o “livre arbítrio”, como um dote de ordem superior; na actualidade arrebatámos-lhe até a vontade, no sentido de que já não é permitido entender por isso

24 PESSOA, F. *Odes de Ricardo Reis*, p. 34.

25 NIETZSCHE. *A vontade de poder*, § 656: “A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*; ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste – essa é a tendência original do protoplasma quando estende pseudópodes e tateia em torno de si. A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado. – Se essa incorporação não vingar, então provavelmente se arruína a configuração (...)”. Assim, é certo dizer que o exercício da vontade de poder, dependente de resistências, impõe a necessidade de luta incessante, donde resultam configurações possíveis do real.

26 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I, § 13.

27 NIETZSCHE apud MARTON, *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 31: “A vontade de poder só pode externar-se em *resistências*; ela procura, portanto, por aquilo que lhe resiste – essa é a tendência original do protoplasma quando estende pseudópodes e tateia em torno de si. A apropriação e a incorporação são, antes de tudo, um querer-dominar, um formar, configurar e transfigurar, até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado. – Se essa incorporação não vingar, então provavelmente se arruína a configuração (...)”. Assim, é certo dizer que o exercício da vontade de poder, dependente de resistências, impõe a necessidade de luta incessante, donde resultam configurações possíveis do real.

uma faculdade. **A antiga palavra “vontade” não serve senão para designar uma resultante, uma espécie de reacção individual, que, necessariamente segue uma série de incentivos em parte contraditórios, em parte concordantes; – a vontade não “opera”, não “move”...²⁸** (Grifos do autor).

Fugindo também de um pensamento fatalista, o filósofo compreende que a atividade de cada homem em relação a seu destino está circunscrita à decisão de afirmar ou negar aquilo que se lhe apresenta, e à repetição do que lhe faz bem. “A fórmula de minha felicidade: um sim, um não, uma linha reta, uma *meta*...”²⁹

Uma tal intimidade, uma tal boa vontade consigo mesmo é o que, segundo Nietzsche, a tradição tentou incansavelmente impedir. Assim, é a tarântula metafísica que, inoculando seu veneno, faz desejar muitas virtudes, virtudes impossíveis, virtudes ausentes do si mesmo, virtudes idealizadas, irrealizáveis. Para Nietzsche, a idealização normatizadora da existência, procedida pela moral dos metafísicos, subtrai do homem suas forças, na medida em que lhe impõe afetos impessoais, prescritos uniformemente para todos, desprovidos, portanto, de qualquer “necessidade interior”³⁰. Contrário à espiritualização da virtude, é na ordem do corpo e da saúde que Nietzsche instala o termômetro do bem. O que importa, efetivamente, é que cada um considere, nas ações sofridas e experimentadas, os fatores que favorecem a própria performance, isto é, o que traz destreza, habilidade e fluência para o movimento expansivo da vontade de poder, no enfrentamento – ao mesmo tempo prazeroso e desprazeroso – de toda ordem de obstáculos e resistências.

O homem forte, poderoso nos instintos de uma forte saúde, digere seus feitos quase como digere as refeições; não recusa mesmo uma comida pesada: mas, no principal, é um instinto incólume e rigoroso que o conduz a não fazer nada que o contradiga, assim como não come algo que não o agrade³¹.

Assim, por seu poder patologizante, Nietzsche condena com veemência o

28 NIETZSCHE. *O anticristo*, § 14.

29 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Sentenças e setas”, § 44; NIETZSCHE. *O anticristo*, § 1.

30 NIETZSCHE. *O anticristo*, § 11.

31 NIETZSCHE. *A vontade de poder*, § 906.

“castracionismo”³² tradicionalmente aplicado pela Igreja³³ às paixões (sensualidade, orgulho, avidez de domínio, cupidez, ânsia de vingança)³⁴. Em sua concepção, vida e paixão coincidem: “atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz”³⁵, o que configura, imediatamente, decrepitude e despotenciação: “A própria vida é para mim o instinto do crescimento, da duração, da acumulação de forças, de *potência*; onde falta a vontade de poder, existe degeneração”.³⁶ Na semântica nietzschiana, portanto, reúnem-se vida, paixão/afeto e vontade de poder, pois “a *vontade de poder* é a forma de afeto primitiva, todos os outros afetos são apenas configurações suas (...)”³⁷.

A hostilidade da tradição ocidental às paixões é, na avaliação do filósofo, uma das formas mais eficazes de enfraquecimento do homem. De um modo que, não fosse a base fisiológica, se confundiria com o domínio kantiano das inclinações³⁸, Nietzsche defende a capacidade humana de “*não reagir a um estímulo*”³⁹, de “*impor-se moderação*”⁴⁰ e de renunciar ao seu “*diabo*”⁴¹. Ou seja, ao tentar violentamente varrer para debaixo do tapete elementos que não se deixam ocultar, o obscurantismo da Igreja atropelou a necessária operação das paixões na vida do homem, preferindo, ao esforço para lidar com elas, sua culpabilização. Segundo antigo ditado popular, isso desastrosamente equivaleu a “tapar o sol com a peneira”.

Numa perspectiva alheia à idealização da natureza humana, Nietzsche afirma a periculosidade das paixões, compreendendo que aí está o poder tonificante, formador, configurador apresentado por elas. Em sua avaliação, uma tal característica jamais poderia ter motivado seu endereçamento às masmorras do pensamento ocidental.

32 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como contranatureza”, §1.

33 NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, Prefácio. Nesta obra Nietzsche afirma que “cristianismo é platonismo para o povo”, numa referência explícita à fundamentação que os primeiros teólogos cristãos buscaram em Platão.

34 NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, Prefácio.

35 Idem.

36 NIETZSCHE. *O anticristo*, § 6.

37 NIETZSCHE. *A vontade de poder*, § 688.

38 Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant define que o homem é livre quando pode agir racionalmente, de acordo com o critério da universalidade garantida pelo imperativo categórico, sem se deixar influenciar minimamente pelas inclinações sensíveis. Em *A religião nos limites da simples razão*, defende a luta entre os princípios bom e mau, definindo a virtude como resistência contra obstáculos.

39 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como contranatureza”, §2.

40 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como contranatureza”, §2.

41 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como contranatureza”, §2.

Todas as paixões têm um período em que são meramente funestas, em que levam para baixo suas vítimas com o peso da estupidez – e um período posterior, bem posterior, em que se casam com o espírito, se “espiritualizam”. (...) *Aniquilar* as paixões e os desejos apenas para evitar sua estupidez e as desagradáveis consequências de sua estupidez, isso nos parece, hoje, apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos os dentistas que *extraem* os dentes para que eles não doam mais...⁴²

Portanto, assim como a questão nutricional é para Nietzsche imensamente mais importante do que toda a teologia, muitíssimo mais importante do que permitir que os valores cheguem de cima para baixo, de fora para dentro, é, para Zarathustra, lançar-se na fluência da própria angústia pelo tempo necessário ao surgir do auto-reconhecimento. “Queres, porém, seguir o caminho da tua angústia, que é caminho no rumo de ti mesmo? Mostra-me, pois, que tens direito e força para tanto!”⁴³ Fundamental no pensamento de Nietzsche, a questão vai reverberar no *Crepúsculo dos ídolos*, como uma espécie de conselho aos que querem conquistar a confiança exigida por Zarathustra: “Colocar-se apenas em situações em que não se podem ter virtudes aparentes, em que, como o funâmbulo sobre uma corda, ou se cai ou se fica em pé – ou se escapa...”⁴⁴ Aqui, para além do bem e do mal, Nietzsche evoca situações limite, nas quais a abstração anti-instintiva da moral platônico-cristã perde inteiramente o sentido, ou, com seu espírito de peso, prejudica demasiadamente. Trata-se, na verdade, de uma questão primária da física: na corda bamba, o que vale é a leveza – para que, preferencialmente, se possa até flutuar. “Todo abismo é navegável a barquinhos de papel”⁴⁵.

Como vale a corporeidade?

Zarathustra joga com a concepção de que a virtude de cada um equivale ao

42 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Moral como contranatureza”, §1.

43 NIETZSCHE. *Assim falou Zarathustra*. “Do caminho do criador”.

44 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos ídolos*, “Sentenças e setas”, §21.

45 ROSA. “Desenredo”. In: *Tutaméia – Terceiras estórias*. p. 38.

ser próprio, ao si mesmo, à força e ao poder próprios, diferenciadores, distintivos, individuadores. É um traço incomum em cada qual, indizível, inominável, estranho à indiferença da impessoalidade reinante no exercício dos papéis sociais. Virtude tem o sentido também de corpo, podendo ser compreendida como resultado da repetição das setas arremessadas pelo fenômeno corpo, pela dinâmica corpo, isto é, como resultado do que se repete e se impõe nas batalhas travadas pelos diversos impulsos formadores do corpo, pensado aqui não como substância extensa organizada mecanicamente, oposta à imaterialidade pensante da alma, mas como ser no devir, como diferenciação do mesmo, como condição de possibilidade do tornar-se outro e mesmo, simultaneamente, no transcurso do tempo.

Meu irmão, se tens uma virtude e ela é a tua virtude, então não a tens em comum com ninguém. Sem dúvida, queres chamá-la pelo nome e afagá-la; queres puxar-lhe a orelha e brincar com ela. E eis que, agora, tens o seu nome em comum com o povo e te tornaste, com a tua virtude, povo e rebanho! Melhor terias feito dizendo: “Inexprimível e sem nome é o que faz o tormento e a delícia da minha alma, e que é, também, a fome das minhas entranhas”. Que a tua virtude seja demasiado elevada para a familiaridade dos nomes; e, se tens de falar nela, não te envergonhes de gaguejar.⁴⁶

Diante da exclusividade, da propriedade, da estranheza da virtude de cada um, faz sentido dizer, pois, que acerca do que não é possível falar, deve-se, sobretudo, gaguejar. A gagueira é, nesse caso, antídoto para o fluxo desgastado da comunicação informativa, das igualações conceituais moralizantes, do ser público, do rebanho, da incapacidade de se perscrutar para distinguir-se do outro no assenhramento de si. O típico homem moderno, batizado por Zaratustra como *último homem*, não gagueja, pois tem o plano de sua existência na ponta da língua, traçado à luz do senso comum, por meio do qual se promove o conforto da igualdade entre todos, em oposição ao esforço pelo movimento de cada um se tornar o que é⁴⁷.

Zaratustra antecipa o jargão adorniano segundo o qual na modernidade o

46 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. “Das alegrias e das paixões”.

47 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. Prólogo, §5.

homem torna-se diferente de si mesmo ao tornar-se igual aos outros: “Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, voluntário, para o manicômio”⁴⁸. Tal gregarismo, marcado pelo sacrifício violento das diferenças, afasta do cotidiano a tarefa de cada qual estabelecer de modo extra-moral seus próprios bem e mal, seus próprios sim e não, sua própria meta, sua linha reta – posição a se originar numa ausculta do corpo como dinâmica, cuja propriedade está em sintonizar instâncias separadas pela tradição: o físico-biológico, o espiritual-psíquico, o cultural-antropológico e o universal-cosmológico.

No discurso “Dos desprezadores do corpo”, Zaratustra considera que o fundo do “eu”, dos sentidos e do espírito é o ser próprio criador, o si mesmo, o corpo – grande razão que faz o “eu”, o “eu” que criou para si o desprezo a si mesmo, assim como o apreço, o prazer e a dor, o valor e a vontade.

Mesmo em vossa estultície e desprezo, ó desprezadores do corpo, estais servindo o vosso ser próprio. Eu vos digo: é justamente o vosso ser próprio que quer morrer e que volta as costas à vida. Não consegue mais o que quer acima de tudo: – criar para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio. Mas achou que, agora, era tarde demais para isso; – e, assim, o vosso ser próprio quer perecer, ó desprezadores da vida. Perecer quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós. E, por isso, agora, vos assanhais contra a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no vesgo olhar do vosso desprezo. Não sigo o vosso caminho, ó desprezadores da vida! Não sois, para mim, ponte que leve ao super-homem!⁴⁹

Sentidos e intelecto, pois, estão a serviço do si mesmo, do corpo. O que se chama “eu” é produto do si mesmo, é resultado, e não causa. O sujeito é tardio, é posterior ao si mesmo, é determinado pelo corpo. O corpo é o fundo da realização do real humano porque é ele – ou seja, seus grupos de impulsos em combate pelo governo e pela hierarquização, suas inúmeras almas⁵⁰ – que interpreta, e não o sujeito ou o “eu” tomados metafisicamente como causa primeira previamente constituída. Não é o “eu”

48 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. Prólogo, §5.

49 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. “Dos desprezados do corpo”.

50 NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §19.

que diz aos seus impulsos o que faz bem ou mal, mas os impulsos que dizem isso ao tardio “eu”, fazendo-o tornar-se quem é, num processo infundável. A ilusão subjetiva gera em cada um uma série de mal-entendidos e conclusões precipitadas sobre o próprio modo de ser, mas o real mesmo do “eu” de cada um é o que vai se formando a partir da seleção entre o que pode e o que não pode ser suportado, afirmado, esperado, e da repetição do suportável, afirmável, esperável. Jamais há, contudo, qualquer possibilidade de cristalização deste ou daquele modo de ser, pois, invertendo a sentença de Antonio Candido, gente não é personagem, isto é, jamais se fecha, se acaba, se conclui.

Esse lento movimento de maturação acaba por determinar verdades bastante contrárias às ilusões subjetivas, que impedem a abertura e o acesso ao que se é mesmo, aos modos de ser que se é capaz de afirmar e repetir, ao que se pode aceitar e ansiar com boa vontade. Para além de qualquer ilusão de vontade livre, é preciso trabalhar-se, esculpir-se, poetizar-se, no sentido de querer o que se pode e poder o que se quer, e nada além disso. O problema está em que, apesar de uma tal formulação parecer tão simples, lógica e direta, não se deixa ver tão imediatamente o fundamental saber de quem se é, o que indica que a base para se tornar o que se é não pode ser esse saber, mas, fora de uma relação causal, o vir-a-ser quem se é e o vir-a-saber quem se é caminham lado a lado, desde uma unidade não soteriológica e não teleológica entre poder e querer. Está justamente aí o desafio de sintonizar-se na frequência do si mesmo sem o recurso às enganosas e vazias teorizações acerca das certezas imediatas que serviram como alimento essencial aos filósofos metafísicos⁵¹.

Instrumentos e brinquedos são os sentidos e o espírito; atrás deles acha-se, ainda, o ser próprio. O ser próprio procura também com os olhos dos sentidos, escuta também com os ouvidos do espírito. É sempre o ser próprio escuta e procura: compara, subjuga, conquista, destrói. Domina e é, também, o dominador do eu. Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se **um soberano poderoso, um sábio desconhecido** – e chama-se o ser próprio. Mora no teu corpo, é o teu corpo.⁵²

51 NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*, §16.

52 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. “Dos desprezados do corpo” (grifos do autor).

Zaratustra cria, pois, um fundo outro para a existência humana. Ele parece descer um alto degrau, parece escavar profundamente o solo da existência, encontrando aí “um soberano poderoso, um sábio desconhecido”. A saída para a compreensão do que ou de como seja esse outro fundo – o si mesmo, o corpo como instância elementar, essencial de produção do eu, do sujeito – está na noção de fisiologia, na dinâmica fisiológica de criação de pesos e medidas, valores, conceitos, formas de compreensão das sensações e sentimentos. Esta seria a via pela qual Nietzsche afirma fugir da metafísica da subjetividade.

É preciso compreender em que medida ele não cria sua própria metafísica, seu próprio fundamento, sua própria causa primeira, seu próprio conceito de ser. Ao contrário, na medida em que não produz cortes e duplicações no real, na medida em que elimina a possibilidade de continuação do *horismós* platônico, Nietzsche não instauraria uma física e uma fisiologia no lugar de uma metafísica e de uma psicologia da consciência? Trata-se, em sua filosofia, de uma restituição de realidade ao ser, ao que verdadeiramente é, e que havia sido lançado pela metafísica na dimensão das ilusões transcendentais. Trata-se de uma inscrição do ser no que é humano, demasiado humano, o que significa ser cosmológico, demasiado cosmológico. Essa seria a fórmula de Nietzsche contra as tradicionais metafísicas do ser e da subjetividade, consideradas por ele como patologizantes e despoteadoras do espírito. A exemplo do que Platão teria querido para o seu tempo com a tematização da música na *República*, a meta do *Zaratustra* – a música nietzschiana – seria a criação de um ritmo fisiológico saudável para o homem do fim da modernidade.

Se não cabe a imprudência de afirmar algo excessivamente programático em relação a filosofias tão cheias de dobra e tão assistemáticas quanto as de Nietzsche e Platão, ao menos pode-se afirmar que a meta proclamada por Zaratustra em sua descida é a de dar ao homem o ritmo cosmológico do sentido da terra, tirando-o do ritmo soteriológico do sentido da eternidade, do além-mundo.

O corpo nietzschiano, portanto, pode bem ser compreendido como

“universo de universos”⁵³, de cuja pressuposta unidade celeste brotam mundos diversos⁵⁴. Seguindo o fio condutor desse pensamento, Zaratustra pode afirmar a gagueira como única forma legítima de dizer o indizível incrustado no extraordinário e inigual latente em cada homem:

Fala, pois, gaguejando: “Este é o *meu* bem, é o que amo, é assim que gosto dele, somente assim *e u* quero o bem. Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como uma norma e uma necessidade humanas; que não seja, para mim, seta indicadora de mundos ultraterrenos e paraísos. É uma virtude terrestre, a que amo: pouca prudência há nela e, menos do que qualquer outra coisa, a razão de todo o mundo. Mas foi em mim que essa ave fez seu ninho; amo-a, por isso, e a acaricio – e, agora, ela cobre em mim, chocando-os, seus ovos de ouro”.⁵⁵

Zaratustra salienta, pois, que cabe a cada um se abrir ao entrosamento com a dor e a delícia de ser o que é⁵⁶, amando e cantando o próprio ritmo, como expressa a primeira estrofe do soneto “Ama tu ritmo”, de Ruben Darío:

Ama tu ritmo y ritma tus acciones bajo su ley, así como tus versos;
eres un universo de universos y tu alma una fuente de canciones.⁵⁷

Está aí o processo visado pelo discurso “Das alegrias e das paixões”, no qual Zaratustra procura libertar da avaliação moral às paixões humanas, dando-lhes estatuto de essência de um fortalecimento reverberado nos planos individual, sócio-político e histórico, referente à humanidade em geral, na história da espécie. Se antes as paixões se opunham às virtudes, agora é das paixões que brotam as virtudes. O novo tempo que Zaratustra vem trazer, anunciar e promover não está marcado pela culpabilização e negação das paixões, mas por sua afirmação na base do movimento de estruturação do si mesmo. A perspectiva não-moral desde a qual Zaratustra concebe o real e suas possibilidades vem purificar as paixões do mal nelas inscrito pela tradição platônico-cristã, que, tanto no âmbito espiritual quanto nas questões institucionais da organização

53 DARÍO, R. *Ama tu ritmo*. (<http://www.poesi.as/rd06900.htm>, acesso em 8 de janeiro de 2010).

54 Idem.

55 NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. “Das alegrias e das paixões”.

56 VELOSO, C. “Dom de iludir”. In *Totalmente demais*. LP. Philips Records, 1986.

57 DARÍO, R. *Ama tu ritmo*. (<http://www.poesi.as/rd06900.htm>, acesso em 8 de janeiro de 2010).

gregária (nos planos jurídico e médico, por exemplo), as perseguiu, represou, castigou, odiou, temeu e criminalizou. Possibilita-se, pois, à luz de Zaratustra, um apaziguamento das tormentas ocasionadas pela má consciência das paixões, uma vez que elas são agora reconhecidas e afirmadas como condição de possibilidade de assunção do si mesmo, do ser próprio, da virtude e do corpo de cada um. Na (anti) doutrina⁵⁸ de Zaratustra não há traço da realidade humana que deva ser jogado fora, sob critérios morais. Ao contrário, a tensão permanente entre tendências que apontam para direções distintas é valorizada como fundamento da apropriação do próprio de cada um. É da tensão, portanto, que se pode produzir a harmonização do si mesmo.

Referências

TURGUÊNIEV, I. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DARIO, R. *Ama tu ritmo*. In: Antologia. Edición de Alberto Acereda. Poesía - 117. Editorial Lumen. Barcelona. 2000. Disponível em <<http://www.poesi.as/rd06900.htm>>. Acesso em 8 de janeiro de 2010.

HEIDEGGER, M. “Que é isto – a filosofia?”. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores)

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 31.

MÜLLER-LAUTER, W. “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica”. In:

58 No ensaio “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra”, Werner Stegmaier ilumina as características antidoutrinárias da obra. In *Cadernos Nietzsche*, n. 25. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Dircurso, 2009. Ver também o ensaio de Jörg Salaquarda, “A concepção básica de Zaratustra”. In *Cadernos Nietzsche*, n. 2. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Dircurso.

Cadernos Nietzsche, n. 6. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 1999.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Coleção Os pensadores: Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 12ª ed., 2003. In: *Das Alegrias e das Paixões*. p. 62-63.

_____. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. RJ: Contraponto, 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. SP: Companhia das Letras, 2009.

ONATE, A. M. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/UIJUÍ, 2000.

PESSOA, F. *Odes de Ricardo Reis*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

ROSA, J. G. “Desenredo”. In: *Tutaméia – Terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

SALAGUARDA, J. “A concepção básica de Zaratustra”. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 2. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 1996.

STEGMAIER, W. “Antidoutrinas. Cena e doutrina em Assim falava Zaratustra”, In: *Cadernos Nietzsche*, n. 25. Publicação do Grupo de Estudos Nietzsche. São Paulo: Discurso, 2009.

VELOSO, C. “Dom de iludir”. In: *Totalmente demais*. LP. Philips Records, 1986.

NIETZSCHE, FILÓSOFO DA RELIGIÃO¹

Alexandre H. Reis²

Muitos viajantes falam sobre isso
E a caça erra pelos penhascos
E o rebanho vagueia pelas alturas
Em sagrada sombra, porém,
Na verde encosta habita
o pastor e contempla os cimos.

Hölderlin. “Mãe Terra”

RESUMO: O presente artigo elabora uma discussão em torno das concepções religiosas elaboradas por Nietzsche em dois momentos distintos: em seu livro de estreia, *O nascimento da tragédia*, e no livro escrito na última fase de seu pensamento, *O Anticristo*. Tomamos como ponto inicial de nossa discussão uma querela teológica ocorrida no século XIX, quando os teólogos se dividiram em uma linha histórica de interpretação dos textos bíblicos, a exemplo de Friedrich Schleiermacher e Adolf von Harnack, e uma ortodoxa que se guiava sob uma chave dogmática, a exemplo de Christian Hermann Weisse. Nosso objetivo é mostrar que apesar da análise crítica do cristianismo desenvolvida em livros como *A Genealogia da moral*, Nietzsche abre espaço para a experiência religiosa tomando-a positivamente, seja em relação à experiência grega, em seu primeiro livro, seja em relação à vivência dos Evangelhos, no livro *O Anticristo*. Deste modo, defendemos a tese de que Nietzsche ocupa um lugar importante na filosofia das religiões, ao percorrermos seus argumentos nas duas obras citadas.

Palavras-chave: Experiência religiosa, Cristianismo, Dionisismo.

ABSTRACT: The current article brings a discussion around the religious conceptions introduced by Nietzsche in two distinct moments: in his debut book, *The Birth of Tragedy*, and in the book written in his last phase of his thought, *The Antichrist*. We take as starting point a theological squabble that took place in the nineteenth century, when theologians were divided between those who had a historical line of interpretation of the biblical texts, of which Friedrich Schleiermacher and Adolf von Harnack are examples, and the ones that had an orthodox line guided by a dogmatic key, such as Christian

1 Ao antropólogo da experiência religiosa, dr. Delcídes Marques, em agradecimento.

2 Professor assistente da Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: alexandre.hreis@univasf.edu.br.

Hermann Weisse. Our goal is to show that in spite of the critical analysis of Christianity developed in books as *The Genealogy of Morals*, Nietzsche leaves open space for the religious experience, deeming it positively, regarding either the Greek experience, in his first book, or the involvement with the Gospels, in his *The Antichrist* book. Therefore, we support the thesis that Nietzsche holds an important spot in the philosophy of religion, while we present his arguments in his two mentioned works.

Keywords: Religious experience, Christianity, Dionysism.

Cenário no qual é Apresentado o Problema a ser Enfrentado

Nos estudos de religião, do ponto de vista de uma análise histórica e crítica, é possível apontar para uma distinção entre os pensadores que tomam a religião como realidade a priori e os que a tomam como fenômeno a posteriori. Ou, dizendo de outro modo, os que tomam a religião sob o prisma dogmático e os que a tomam do ponto de vista histórico-crítico. Esta distinção é possível se observarmos o debate em torno da teologia estabelecido no século XIX, sobretudo quando alguns filósofos e teólogos levantaram a polêmica em torno do *Jesus histórico*, desafiando a teologia ortodoxa que defendia a infalibilidade e a inerência dos textos bíblicos, fundamentada numa leitura imanente destes textos sob uma rubrica metafísica e racionalista, como é o caso de Christian Hermann Weisse. Efetivamente, o tema do *Jesus histórico* não é anterior ao historicismo do século XIX, quando se colocaram algumas questões: quem realmente foi Jesus, tomado como pessoa de carne e osso, na história? O que pode o historiador dizer a este respeito? Como muito bem observou o celebre historiador das religiões, James M. Robinson, até os tempos modernos, as pessoas só poderiam saber sobre Jesus através de sua experiência religiosa na igreja, codificada nos credos e doutrinas sobre o Cristo³

Foi, portanto, no século de Nietzsche que os teólogos se dividiram: contra a ortodoxia da interpretação fechada das sagradas escrituras, alguns teólogos e estudiosos empreenderam uma leitura do texto bíblico sob a chave interpretativa da história. Daí o

3 ROBINSON. *Jesus according to the Earliest Witness*.

aparecimento de expressões vinculadas à busca pelo *Jesus histórico* e o abandono de explicações puramente metafísicas. A separação entre Jesus e Cristo se torna importante: Jesus é o da história e Cristo é o da fé. Este cenário era claramente dividido, repito, sob duas visões de mundo: de um lado, o prisma teológico foi refundado na constituição de uma onda teológica conservadora chamada “fundamentalista” por defender os fundamentos inquestionáveis da doutrina cristã: ressurreição, milagre, Palavra de Deus etc. Como observaram Murad e Libano, a “teologia dogmática parte de uma tese, remetendo-a ao ensinamento atual do magistério eclesiástico. Tratam de prová-la, ao mostrar como este ensinamento está expresso originalmente na Escritura.”⁴ Por outro lado, os expoentes da vertente histórico-crítica foram articulados em torno da chamada teologia liberal, apesar de terem alternativas bastante distintas em certos aspectos: Schleiermacher, Harnack, William Robertson-Smith, Renan e posteriormente Bultmann entram nessa lista. Segundo Hugh Mackintosh, a religião fora tomada no século XIX, pela corrente liberal, não mais como um fenômeno anterior à experiência do crente, intuída da própria natureza divina presente no homem, mas como um fenômeno histórico⁵. A religião é assim objeto da história. E é nesta perspectiva, que esta via de interpretação, como observam Murad e Libano, “reagindo contra a rigidez dogmática, introduzem o pensar histórico, sujeito a progresso.”⁶

Se podemos ler o contexto teológico do século XIX dentro deste embate de leituras do texto bíblico, de um lado a leitura dogmática e de outro, a leitura histórico-crítica, seríamos, de mediato, conduzidos a colocar Nietzsche nesse último grupo, uma vez que conhecemos suas críticas ao cristianismo: a análise que Nietzsche empreendeu do cristianismo é guiada pela genealogia enquanto método que pergunta pelo vir a ser dos valores da moral cristã no processo histórico, submetendo tal devir a uma compreensão filológica⁷. Renan e Schileiermacher, apesar de Nietzsche ter criticado diretamente o primeiro em seu livro, *O Anticristo*, exerceram fortes influências no modo como Nietzsche separou de certa forma a figura de Jesus do Cristo da teologia cristã.

4 MURAD; LIBANO. *Introdução à teologia*, p. 137.

5 MACKINTOSH. *Teologia Moderna*, p. 47.

6 MURAD; LIBANO. *Batista, op. Cit.*, p. 142.

7 Cf. NIETZSCHE. *A Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”.

Se as análises do cristianismo realizadas por Nietzsche em sua filosofia de maturidade não são as de um teólogo nem as de um religioso, isso não implica necessariamente que Nietzsche tome a experiência religiosa sob um olhar inteiramente negativo. O problema da religião o ocupou desde a infância, e a progressiva perda da fé, ao entrar na adolescência, ao confrontar-se com os caminhos da ciência, como relata em cartas a sua irmã, Elizabeth, parece ser uma perda da fé no cristianismo, embora seu entusiasmo com outras experiências religiosas parece ter aumentado diante de seu olhar para a Grécia das tragédias e dos rituais dionisíacos.

Dito isto, se nos deixarmos levar por essa facilidade, a de aceitar de imediato Nietzsche como um pensador que assume uma visão da religião como fenômeno cultural-histórico, estaríamos deixando de lado uma boa parte de suas lições sobre a religião grega, desde o período basileense até sua autobiografia, *Ecce Homo*. Nietzsche foi, podemos afirmar com segurança, um grande estudioso da religião, e suas análises ganham peso e desenvolvimento não somente quanto ao cristianismo, mas igualmente quanto à religião politeísta dos antigos gregos. Quanto ao cristianismo, seu posicionamento é histórico-crítico, e parece ter recebido influência da teologia liberal, sobretudo de Schleiermacher e de Renan, mas seu posicionamento frente à religião grega e aos Evangelhos deve ser tomado sob um prisma diverso do que aquele que o conduziu à análise do cristianismo.

É em relação aos cultos gregos, ou se me é permitido dizer, em relação à religião grega, em tudo diferente do cristianismo, que podemos compreender melhor o projeto filosófico desenvolvido por Nietzsche. Portanto, para compreender sua crítica ao cristianismo, não basta uma leitura atenta de sua obra fundamental, *A genealogia da moral*, ou de seu livro dirigido diretamente contra o cristianismo, *O Anticristo*. É preciso, antes mesmo de compreender porque Paulo será posto como o tipo contrário a Jesus, neste último livro, entender quem é Dioniso dentro de seu pensamento filosófico e dentro de sua possível visão religiosa de mundo. O que proponho que façamos neste ensaio é uma análise da aproximação de Nietzsche com a religião dos gregos, em sua vertente trágica, e com os Evangelhos e a figura histórica de Jesus de Nazaré. Dentro deste contexto apresentado, proponho ainda que Nietzsche não seja imediatamente

colocado do lado dos pensadores que tomaram a religião sob a ótica historicista ou liberal, sem que lhe seja atribuído um olhar positivo da experiência religiosa, seja do culto grego, seja dos Evangelhos.

O Culto Dionisiaco como Experiência Religiosa Afirmativa

Encontramos no projeto filosófico de Nietzsche uma posição que se determina como um verdadeiro campo de batalha contra toda perspectiva religiosa que estabeleça sua valoração dentro do *ethos* ocidental a partir de sistemas morais normativos e coercitivos estabelecidos pela casta sacerdotal. Mas, frente a este ponto facilmente verificável, devemos perguntar: as críticas de Nietzsche à teologia das religiões moralistas, sobretudo a cristã, significam uma recusa de todo conjunto de valores estabelecidos para a configuração de práticas religiosas? Ao criticar a religião cristã, em especial os teólogos cristãos⁸, estaria o filósofo alemão a recusar toda experiência religiosa?

Parece-me que as críticas de Nietzsche à teologia cristã não representam um abandono axiológico de práticas religiosas. Até onde consigo ver, para defender essa tese, há dois caminhos possíveis: 1) compreender os elogios que Nietzsche tece ao cristianismo primitivo e à figura de Jesus e 2) compreender como Nietzsche se serve em sua filosofia das figuras de Apolo e de Dionísio, símbolos religiosos dos antigos helenos que, em especial n' *O nascimento da Tragédia*, ganham o estatuto de princípios naturais ou ontológicos a partir dos quais a cultura grega antiga estabeleceu e sustentou as suas criações. Começemos por analisar este segundo caminho. Segundo a tese de Nietzsche, todas as instituições do mundo grego se desenvolveram em decorrência da aplicação dos valores apolíneos e dionisiacos que, intimamente entrelaçados, gestaram as tragédias gregas, talvez o mais importante acontecimento cultural e político da Antiga Grécia cuja raiz se fincava em bases axiológicas poderosamente religiosas.

8 Cf. *O Anticristo*, §8.

Prestemos agora atenção em uma passagem da Preleção de Nietzsche dedicada a esses rituais religiosos.

Os deuses gregos, na perfeição com que os encontramos já em Homero, não devem ser concebidos como rebentos da penúria e da necessidade (*Notwendigkeit*): tais entidades não foram inventadas certamente pela mente (*Gemüt*) abalada pela angústia: não foi para voltar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul. A partir delas fala uma religião da vida, não do dever, da ascese ou da espiritualidade. Todas estas figuras respiram o triunfo da existência, um sentimento exuberante de vida acompanha seu culto. Elas não apresentam exigências: nelas o existente é divinizado, seja ele bom ou mau. Medida a partir da seriedade, da santidade e do rigor de outras religiões, a religião grega corre o perigo de ser depreciada como uma fantástica brincadeira - se não se considera um traço frequentemente desconhecido da mais profunda sabedoria, por meio do qual aquele ser epicúrio dos deuses repentinamente aparece como criação do incomparável povo de artistas, e quase como a mais alta criação. A filosofia do povo é aquela que foi desvendada aos mortais pelo deus silvestre cativo. 'o melhor, primeiro lugar, é não ser, em segundo lugar é morrer depressa'.⁹

O deus silvestre cativo, do qual se fala no texto, é Sileno, o velho sátiro companheiro de Dioniso. A tese defendida por Nietzsche é que a sabedoria popular dos antigos gregos guardava os mistérios sobre a existência exprimindo-os em um pessimismo radical, negando da existência todo sentido e valor: uma cruz escondida sob as rosas, para lembrar a velha imagem de Goethe. A ideia é que os gregos encobriram aquela terrível *moira* que destina Aquiles à morte prematura e Édipo a um pavoroso matrimônio, com as figuras brilhantes de Zeus, de Apolo, de Hermes, etc. Na religião grega, os deuses nunca são responsáveis pela criação do mundo: a cosmogonia não é um problema grego: por não atribuírem a existência do mundo aos deuses, esses não eram, pois, responsáveis pela sua condição. Também os deuses eram submetidos às leis da *physis*, ou seja, à necessidade cega e inexorável dada pela própria natureza: a *ananké*.

9 NIETZSCHE, *A visão dionisíaca do mundo*, §2.

“Ver a existência, como inelutavelmente, em um espelho transfigurador e proteger-se com esse espelho contra a medusa - essa foi a genial estratégia da ‘Vontade’ helênica para poder viver.”¹⁰, afirma o filósofo.

Os cultos dedicados a Dioniso são a fonte a partir da qual nasceu o teatro trágico. Lembremos contudo, que se trata aqui de cultos religiosos. Estamos falando, portanto, do campo da crença. Se falamos hoje dos *mythos* gregos, devemos compreender essa palavra no sentido que os antigos davam a ela, não no sentido em que hoje usamos esse substantivo. As *narrativas* sobre o nascimento e sobre a morte de Dioniso devem ser compreendidas no campo religioso, e se quisermos realmente compreender seu culto, devemos usar mais nossa imaginação e menos a nossa erudição.

Os ditirambos, como nós sabemos, eram as odes cantadas e dedicadas ao deus Dioniso durante a colheita das uvas, e que eram executadas regularmente por um coro. O primeiro passo para a existência da tragédia parece ter sido, realmente, a história dos sofrimentos de Dioniso cantada pelo corifeu. Para a execução dessa representação, os gestos do coro imitavam as maneiras dos sátiros, ou seja, o coro fazia gestos num só tempo de alegria e de dor. É isso que nos fala Aristóteles¹¹, dizendo que a tragédia primitiva teve o caráter de um drama satírico, no sentido em que imitava os movimentos dos sátiros. A interpretação nietzscheana da tragédia estabelece uma compreensão determinada de que o coro representa a realidade mesma, que o que se segue na cena é uma *proto-visão*, o momento em que pela primeira vez também ao coro aparece o próprio Dioniso, falando como herói individualizado.

Representando o coro a própria realidade, a reconciliação do homem com a natureza aparece sob a magia dionisíaca que rompe a expressão apolínea da individuação. A poesia trágica de Ésquilo, de Sófocles e em parte a de Eurípides, possui essencialmente no olhar o poder de penetração que atinge esse fundo onde não existe o eu ou o tu, mas uma comunhão mística na qual todos são *um* com a Natureza: é precisamente aqui que há a dissolução do princípio de individuação no seio do fundo místico do dionisíaco. E é precisamente isso que representa, na metafísica de Dioniso, o

10 NIETZSCHE, Idem.

11 ARISTÓTELES, *Poética*, cap. IV.

papel do coro das tragédias: acolher o herói na sua desgraça e consolá-lo no seio da Natureza.

Se Nietzsche vê no fundo dionisíaco do mundo um aspecto ontológico, ou seja, um aspecto fundamental da própria realidade que está “por debaixo” do mundo fenomênico, ele está a produzir, não nos enganemos, uma imagem religiosa. Neste sentido, deixemos aqui a pergunta anteriormente colocada: podemos, efetivamente, a partir dos textos de juventude, *O nascimento da tragédia* e *A visão dionisíaca do mundo*, dispensar Nietzsche daquele grupo de pensadores que vê a religião como realidade a priori, como apontei antes? Ao lermos cuidadosamente os textos do início do período basileense, encontramos aí a presença marcante de uma visão metafísica de mundo, ao invés de uma leitura do fenômeno mítico grego que seja efetivamente marcada pela análise filológica, histórica e crítica. A este respeito, basta lembrar a reação da comunidade acadêmica da Basileia, as críticas de Wilamowitz-Möllendorf, ou o desapontamento do mestre de Nietzsche, o filólogo Ritschl, diante da ausência de elementos que possibilitassem uma leitura histórico-filológica do fenômeno estudado por Nietzsche, o aparecimento e desaparecimento da tragédia na Grécia Antiga.¹² Ritschl, ao ler *O nascimento da tragédia*, não teria dado uma devolutiva a seu autor, mas apenas expressado diante das teses aí defendidas: “Uma bobagem espirituosa”.¹³ Seria Nietzsche, portanto, um pensador dogmático que toma o fenômeno religioso grego sob uma ótica apaixonada? A esta pergunta, devemos, por honestidade intelectual, impor ao nosso espírito ainda uma última: essa visão de mundo permanecerá ao longo do desenvolvimento de nosso pensador, ou será por ele abandonada? A esta última pergunta só caberá uma resposta mais tarde.

A Prática dos Evangelhos como Experiência Religiosa Afirmativa

12 A este respeito, ver minha dissertação de mestrado: “*A metafísica de Dioniso, aspectos de uma dialética trágica*”, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG, 2004 (Manuscrito).

13 Cf. SAFRANSKI. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*, p. 73.

Como disse anteriormente, há duas maneiras de defender a tese segundo a qual afirmaríamos que ao criticar a teologia cristã não está Nietzsche a se afastar de uma afirmação axiológica da prática religiosa. Guardemos isso.

Apesar de encontrarmos afirmações do próprio Nietzsche considerando-se “ateu”, encontramos igualmente apontamentos em suas obras que permitem uma compreensão positiva da experiência religiosa, inclusive a cristã, em sua prática valorativa primitiva. Considero que uma leitura responsável que deseja compreender as críticas nietzschianas ao Cristianismo, seja em sua vertente católica ou protestante, deve levar em conta tais apontamentos, sob o risco da incompreensão.

Dito isso, poderíamos pensar que Nietzsche, crítico árduo da moral normativa criada pela igreja cristã nas sociedades em que exerceu seu projeto de civilização, colocar-se-ia como crítico ou opositor também da figura de Jesus de Nazaré. Todavia, não é o que encontramos nos livros de Nietzsche. A figura de Jesus recebe interpretações variadas e divergentes: característica marcante de uma filosofia perspectivista. Assim, é um truísmo afirmar que Jesus não constitui uma figura unívoca nos escritos de Nietzsche, o que exige do leitor uma preocupação filológica capaz de criar um fio de Ariadne em que perspectivas semelhantes se agrupem e que seja também capaz de compreender que nas visões valorativas muito distintas pode-se esconder por detrás da referência a Jesus, figuras diversas, como a de Paulo, por exemplo.

É prudente ao leitor de *O Anticristo*, ou qualquer outra obra de Nietzsche que mencione esse tema, perguntar se não é possível separar o tipo Jesus do tipo “o Crucificado”, pensando esse último como uma representação moral estabelecida pela teologia cristã sobre o legado evangélico de Jesus. Não seria a tipologia de o “Crucificado” uma interpretação ou má interpretação da obra evangélica e beatífica de Jesus? Este tema tem sido bastante discutido ultimamente.

Nas últimas obras de Nietzsche, é presença constante em alguns dos seus textos a apresentação de um conflito simbólico entre a figura do deus Dioniso e de um misterioso personagem identificado como “O Crucificado”. Com efeito, assim termina Nietzsche as últimas linhas do *Ecce Homo*, no § 9 da seção “Por que sou um destino”: “-Fui compreendido? – Dioniso contra o Crucificado”. Nietzsche redige ainda um

fragmento do qual resultam muitas controvérsias entre os seus estudiosos, que se indagam acerca de quem vem a ser o “Crucificado” tal como aparece no aforismo póstumo:

Dionísio contra o “Crucificado”: aí tendes a oposição. Não é uma diferença quanto ao martírio – é só que ele tem outro sentido. A vida mesma, sua eterna fecundidade e retorno, condiciona o tormento, a destruição, a vontade de aniquilamento. No outro caso, o sofrer, “o crucificado como inocente”, vale como objeção contra esta vida, como fórmula de sua condenação. – Adivinha-se: o problema é do sentido do sofrer: se é um cristão, se é um sentido pagão. (...) O deus na Cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela -; o Dionísio cortado em pedaços é uma promessa de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição.¹⁴

No parágrafo 35 do livro *O Anticristo*, Nietzsche desenvolverá uma reflexão que é em tudo distinta da expressa no fragmento póstumo citado, e observemos que tais escritos são do mesmo ano:

Esse “portador da boa nova” morreu como viveu, como ensinou – não para “redimir os homens”, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade: seu comportamento ante os juízes, ante os esbirros, ante os acusadores e todo tipo de calúnia e escárnio -seu comportamento na cruz. Ele não resiste, não defende seu direito, não dá um passo para evitar o pior; mais ainda, ele provoca o pior... E ele pede, ele sofre, ele ama com aqueles, naqueles que lhe fazem mal... As palavras que ele diz ao ladrão na cruz contêm todo o evangelho. “Este foi verdadeiramente um homem divino, um filho de Deus” – diz o ladrão. “Se sentes isso – responde o Salvador – “então estás no paraíso, és também um filho de Deus...” Não defender-se, não encolerizar-se, não atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – amá-lo...¹⁵

14 NIETZSCHE, KSA XIII, Fragmento Póstumo 14 [89] da primavera de 1888.

15 NIETZSCHE, *O Anticristo*, §35.

Jesus foi o maior homem que a humanidade conheceu, assim pensa Nietzsche. Contudo, não há como resgatar o Jesus histórico. É preciso, a partir dos Evangelhos (o que por si só exclui os textos de Paulo, que não compõe o Evangelho) intuir Jesus. Essa tarefa é realizada por Nietzsche à luz da construção e uma filosofia trágica. Não nos esqueçamos, contudo, que Nietzsche tinha um domínio do grego e um cuidado filológico em suas leituras dos Evangelhos. Não esqueçamos, igualmente, que o filho do pastor alemão, vivenciou e experimentou tais *Evangelhos*, ao menos em seus sentimentos, desde sua infância.

Com essas citações, tanto a do fragmento póstumo quanto a passagem d' *O Anticristo*, podemos compreender melhor as figuras de Jesus e do “Crucificado”. A morte do “Crucificado” representa uma maldição moral contra a vida; a Paixão de Jesus, por sua vez, é uma beatífica experiência do *amor fati*. Diante dessa chave interpretativa, podemos afirmar que Jesus de Nazaré e o “Crucificado”, tal como aparece nos textos de maturidade de Nietzsche, são duas figuras absolutamente distintas. Se aparentemente Jesus e “O Crucificado” constituem a mesma pessoa, são em verdade, a partir de um olhar atento, figuras intrinsecamente antagônicas, do ponto de vista ontológico e axiológico: o tal “Crucificado” não corresponde em hipótese algum a Jesus, tampouco seria uma expressão dos Evangelhos. Os elogios ao cristianismo primitivo se dão a partir de uma compreensão dos Evangelhos como prática, como modo de vida, como uma espécie de atitude diante do mundo. O evangelho do amor contra a teologia cristã. O amor à vida e a interioridade da experiência divina contra a edificação da Igreja. Talvez, no fundo, possamos estabelecer esses dois antagonismos. Mas tais pontos não são simples, nem pouco polêmicos.

Como podemos perceber na interpretação de Nietzsche, o “Crucificado” é um grande símbolo que aparece como o resultado de uma interpretação dos ensinamentos do fundador do cristianismo, mas, talvez por ser fecharem em um visão dogmática, não tenham podido aceitar verdadeiramente o amor como o pilar da experiência religiosa. O leitor de *O Anticristo* saber perfeitamente que é exatamente a figura de Paulo o alvo dessa crítica.

Dito tudo isso, resta afirmar que a figura misteriosamente chamada de o “Crucificado” nada mais seria do que um símbolo religioso que serve à fundamentação moral. Na leitura de Nietzsche, este símbolo substituiu Jesus ao longo do desenvolvimento da história do cristianismo, como uma espécie de outro sombrio de Jesus. Se compreendemos bem esse problema, devemos nos ater ao fato de que nem sempre nosso filósofo usa de maneira didática essa distinção: às vezes, a palavra Jesus pode significar em seus textos um valor negativo, quando Nietzsche critica o dispositivo moral que aproveita teologicamente da figura de Jesus para fundar uma doutrina coercitiva contra os instintos vitais.

Se por um lado temos uma oposição entre Jesus de Nazaré ao “Crucificado”, não fica, contudo, estabelecida uma relação de oposição entre Dioniso e Jesus. A pergunta que devemos agora fazer é se há uma relação direta ou indireta entre o que Nietzsche chama em seus textos de Dioniso e a figura de Jesus.

Voltemos a Dioniso. Ele é o deus que renasce na primavera após ser sacrificado por seus discípulos. Dioniso é o deus da sensualidade, da alegria, do amor à vida. Na descrição do pastor que sobe à colina e flagra o culto báquico, narrei apenas uma prática religiosa, não um fundamento teológico dessa prática. Não neguei, contudo, uma visão religiosa de mundo, uma visão filosófica que procura enxergar *para além da física* uma realidade anterior. Mas prestemos atenção a essa prática helênica tal como Nietzsche a vê: ela é livre de moralidade, ela torna divina e sensual toda dança, e celebra o corpo, juntamente com a perda da consciência, em seus rituais fechados aos iniciados. O que importa é o júbilo, a celebração da vida que renasce a cada estação da primavera, junto com o deus dilacerado.

Voltando ao cristianismo primitivo, os elogios à prática cristã evangélica não impedem nossa imaginação de aproximar Dioniso a Jesus (guardadas todas as diferenças, é claro), naquilo a que têm em comum: um modo de vida que jubila a vida, celebrando-a e não a negando. Aqui podemos antecipar uma distinção entre Jesus e o Cristianismo, mas não só uma distinção, uma oposição, sobretudo.

A prática evangélica por si mesma já seria uma manifestação jubilosa capaz de fortalecer o amor dos religiosos. Na ótica de Nietzsche, o pecado, a culpa, o

ressentimento, a intolerância para com as diferenças, são incoerentes a tal prática. São, pois, o fruto da teologia cristã, das igrejas cristãs, numa palavra, do cristianismo. Segundo uma das teses do livro *O Anticristo*, os teólogos e pregadores cristãos inventaram uma ideia segunda a qual Deus teria dado o seu filho como sacrifício para a remissão dos pecados humanos. Segundo o Nietzsche exegeta, esta ideia não estaria nos Evangelhos e seria exatamente contrária à seus ensinamentos¹⁶.

Permitam-me uma citação de Deleuze sobre o assunto. Ela está nas páginas 211-212 na edição portuguesa, Rés, de 2001, de seu brilhante livro *Nietzsche e a filosofia*:

(...) examine-se o que o Cristianismo chama “remissão”. Não se trata de modo algum de uma libertação da dívida, mas de um aprofundamento da dívida. Não se trata de modo algum de uma dor pela qual se paga a dívida, mas de uma dor pela qual nos vinculamos a esta, pela qual nos sentimos devedores para sempre¹⁷.

Até onde consigo ver, Nietzsche desejou entrever o Jesus vivo e preenchido pelo amor à vida a partir dos Evangelhos, e neste sentido, Nietzsche, crítico do cristianismo, coloca-se como cristão em um sentido específico do termo.

Algumas questões finais

Aos observamos bem as teses dos pensadores da teologia liberal do século XIX, mencionados no início deste texto, teremos de afirmar que não há nenhuma tese que seja efetivamente de Nietzsche, frente ao problema do Jesus histórico e à questão de o Cristo ter sido uma invenção de Paulo. Mas dentro de seu pensamento filosófico, tanto Cristo quanto Paulo aparecem como figuras hostis à *Vida*: é aí que está sua tese. A tentativa de afastar Jesus do apóstolo Paulo e derivar o cristianismo deste último, e não do primeiro, foi portanto uma tendência bastante comum aos historicistas do século de

¹⁶ NIETZSCHE, *O Anticristo*, p. 47.

¹⁷ DELEUZE. *Nietzsche e a filosofia*, p. 211-212.

Nietzsche. Se por um lado encontramos em Nietzsche uma tentativa de exegese, exercício que aprendeu nos anos de formação, suas contribuições a este respeito não são significativas¹⁸. Dentro deste contexto, o que chama a atenção não são, portanto, as contribuições de Nietzsche à crítica da teologia moderna, mas sua atitude perante a figura de Jesus, dentro de uma filosofia marcada pela crítica do cristianismo. Jesus é, diz o filósofo, “atraente no mais algo grau”¹⁹, e é compreendido como aquele que tem “o mais generoso coração”²⁰. Já Paulo é visto como um impostor, que encarnou o tipo que é *reverso do Salvador: é o gênio do ódio, o antípoda de Jesus*, são expressões presentes em seu livro dirigido contra *a maldição do cristianismo*. Segundo a exegese de Nietzsche, em seu livro *O Anticristo*, Paulo teria acrescentado ao cristianismo a) o conceito de sofrimento redentor, b) a doutrina do Juízo Final, c) a doutrina do culto com sacrifícios e a d) própria Igreja. Mas esta exegese não se sustenta na medida em que contra ela podem ser opostas as seguintes passagens: a) Mateus, 20/28, onde encontra-se a ideia do sofrimento redentor; b) Mateus, 25; c) Lucas 22/19; Mateus, 16/17²¹. Não é aí que os estudos de Nietzsche teriam algo de importante a acrescentar, mas na difícil relação que ele parece ter tido com a figura de Jesus e com a experiência religiosa dos Evangelhos. Resolver esta questão é tarefa que permite efetivamente tomar Nietzsche como filósofo da religião.

Referências

COPLESTON, F. *Nietzsche, filósofo da cultura*. Porto: Tavares Martins, 1979.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Rés, 2001.

MACKINTOSH, H. R. *Teologia Moderna: de Schleiermacher a Bultmann*. São Paulo: Novo Século, 2002.

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*, tradução de Paulo César de Souza: São Paulo, Cia das Letras, 1998.

18 Ver a este respeito, COPLESTON, *Nietzsche, filósofo da cultura*, cap. VI.

19 NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, §144.

20 NIETZSCHE, *Idem*, §235.

21 A este respeito, sugiro novamente a análise genial de Copleston, *op. cit.* Cap. VI e X.

- _____. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- _____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- _____. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- _____. *Kritische Studienausgabe*, org. G. Colli e M. Montinari, MLinchen: DTV/Berlin-New York: Walter de Gruyter, vol. 13, 2003.
- MURAD, A. LIBANO, J. Batista. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- ROBINSON, J. M. *Jesus according to the Earliest Witness*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

HUME E NIETZSCHE SOBRE O NATURALISMO MORAL

Andreh Sabino Ribeiro¹

RESUMO: Este texto visa relacionar Hume e Nietzsche a partir do que estudiosos minimamente admitem encontrar pontos de convergência entre ambos, a saber, a postura naturalista. Para delimitar nossa discussão, focaremos no tema da moral. Assim, exporemos sucintamente e comentaremos as ideias defendidas por alguns especialistas: Brian Leiter, enquanto trata de uma proximidade metodológica; Peter Kail, que percebe incluído nesta identificação metodológica um teor substantivo contundente, e Craig Beam, que adentra à moralidade e aponta semelhanças também entre alguns dos conteúdos críticos e positivos dos referidos filósofos. Não cogitamos qualquer suposta influência de Hume sobre Nietzsche, nem pretendemos defender uma proposta contra a outra. Porém, acreditamos que uma revisão da comparação entre os dois projetos contribui para a ampliação e o aprofundamento da nossa compreensão sobre os mesmos, principalmente enquanto se destacam elementos neles presentes que, mesmo relevantes, tem sido ignorados. Desta maneira, nossa conclusão aponta para uma preocupação comum entre Hume e Nietzsche com os efeitos práticos de suas respectivas teorias sobre a moral, que apesar de se distinguirem por seus alvos e estratégias específicos, apelam sempre aos afetos como móveis da ação humana, sejam os mais calmos sejam os mais impulsivos, fielmente circunscritos dentro dos limites da natureza.

Palavras-chave: Hume, Nietzsche, Naturalismo, Moral.

ABSTRACT: This text aims to relate Hume and Nietzsche from what scholars minimally admit find points of convergence between these philosophers, namely the naturalistic approach. To delimit our discussion, we will focus on the theme of morality. So, we will expose and will comment briefly the ideas defended by some experts: Brian Leiter, who brings a methodological approach; Peter Kail, who notes a bruising substantive content included in this methodological id, and Craig Beam, who enters into the theme of morality and points to similarities also between some of the critical and positive content of these philosophers. We do not theorize any alleged influence of Hume on Nietzsche, nor intend to defend a proposal against the other. However, we believe that a review of the comparison between the two projects contributes to the broadening and deepening our understanding of them, especially as we stand out elements that have been ignored even being relevant. In this way, our conclusion points to a common concern between Hume and Nietzsche with the practical effects of their respective theories of morality. Despite they distinguish themselves by their specific

¹ Doutorando em Filosofia (UFMG). Email: sabinoandreh@gmail.com.

targets and strategies, they always appeal to emotions, or calmer or more impulsive, as motivation of human action, keeping their theories confined within the limits of nature.

Keywords: Hume, Nietzsche, Naturalism, Morality.

Brian Leiter e o naturalismo metodológico especulativo de Hume e de Nietzsche

Segundo Brian Leiter, haveria dois aspectos distintos, porém inseparáveis, da filosofia de Nietzsche. O primeiro, identificado como humiano, diz respeito ao método, que estaria a serviço do segundo aspecto, o terapêutico, condizente à intenção nietzschiana de alertar certo tipo humano sobre os males para sua própria natureza decorrente da adoção dos valores da moralidade (em sentido pejorativo). Assim, o que Leiter chama de humiano em Nietzsche trata-se de uma identificação no pensador alemão do que Barry Stroud havia afirmado sobre o filósofo escocês: “Hume quer uma teoria completamente geral da natureza humana para explicar por que os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem do modo como em geral o fazem”, do mesmo modo como as ciências tratam dos fenômenos da natureza².

Hume e Nietzsche compartilhariam de um naturalismo metodológico à medida que acreditam que a filosofia deva ser modelada conforme o *procedimento* das ciências empíricas. A filosofia assumiria que os eventos ocorrem por uma causação determinista, porém, por conservar um caráter especulativo, sem recorrer a mecanismos causais já confirmados pelas ciências. Quer dizer que este tipo de naturalismo filosófico não se poria, pelo menos obrigatoriamente, em continuidade dos *resultados* das ciências naturais. Quanto a isto, Leiter indica um único caso no qual (apenas) Nietzsche adere a resultados das ciências, quando o materialismo alemão julga procedente a conclusão da fisiologia segundo a qual o homem não seria de origem superior ou distinta em relação às demais espécies. De todo modo, as explicações filosóficas nietzschianas, assim como as humianas, encontrariam seu material na experiência comum histórica³.

Já o aspecto terapêutico de Nietzsche denota, para Leiter, o objetivo do

² Apud LEITER. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*, p. 80.

³ LEITER. *Ibidem*, p. 81-2.

projeto filosófico: a “revalorização de todos os valores”, a libertação das mentes dos homens superiores da falsa crença de que a moralidade (em sentido pejorativo) é boa para eles. O Nietzsche humano forneceria ao Nietzsche terapêutico uma explicação da moralidade de acordo com o naturalismo metodológico especulativo, informando inclusive que os recursos necessários para atingir efetivamente os leitores restritos não poderiam ser racionais, mas afetivos, o que justificaria o estilo aforístico e provocador da escrita nietzschiana. Quer dizer que na mesma letra Nietzsche explica a natureza humana e faz a terapia em alguns indivíduos⁴.

Kail e o naturalismo substantivo-metodológico de Hume e de Nietzsche

Peter Kail também considera que a filosofia dos dois pensadores parte da experiência. Apesar de tomarem noções básicas distintas, Hume e Nietzsche as entenderiam como provenientes do mundo natural, uma vez que presumiriam que a diferença entre o homem e o resto da natureza estaria no grau e não no gênero. Daí, Nietzsche poder pretender “traduzir a humanidade de volta na natureza”⁵, uma vez que os homens, para ele, seriam animais doentes⁶, mas também interessantes, porque tem potencialidade⁷. Apesar de Kail alegar que Hume estaria próximo desta visão sem apontar passagens que sugiram isto, facilmente endossamos sua interpretação ao destacar, por exemplo, que Hume reserva uma seção intitulada *Da razão dos animais* nas duas obras em que trata sobre o entendimento humano. Isto porque se fiando que os processos mentais dos homens e os dos animais sejam análogos, Hume bem poderia usar a explicação sobre o entendimento animal como um argumento adicional a favor de seus enunciados sobre a natureza humana⁸.

4 Ibidem, p. 92-5.

5 NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal* (ABM), §260.

6 Idem. *Genealogia da Moral* (GM) III, §7.

7 Idem. GM I, §6.

8 HUME. *Tratado da Natureza Humana* (TNH) 1.3.16; *Investigação sobre o Entendimento Humano* (IEH) 9.

Assim, Kail vai além de Leiter e destaca que o naturalismo compartilhado entre Hume e Nietzsche não é somente metodológico, mas igualmente substantivo. Na verdade, podemos dizer que para Kail, ele só pode ser metodológico porque é primeiramente substantivo⁹. Sua investigação não somente expande a noção de um naturalismo compartilhado entre Hume e Nietzsche, como também propõe a detalhar até que ponto estes filósofos compartilham de um mesmo naturalismo metodológico, à medida que precisa em que consiste *explicar* para Hume e para Nietzsche, mostrando que em ambos não há tensão com o teor cético de suas respectivas teorias acerca da causação, porém com conseqüências nem sempre idênticas.

Hume “sustenta que a relação entre o que são genuinamente as causas e seus efeitos não é algo do qual podemos ter uma compreensão clara”, como se pudéssemos apreender algo para além da regularidade e ver o exato motivo que um efeito deve seguir a uma determinada causa¹⁰. Do mesmo modo, o ceticismo de Nietzsche se volta contra uma tentativa de metafísica da causação e não contra a existência da própria causação, o que não o impede de fazer distinção entre causação real e imaginária. Portanto, Hume e Nietzsche defendem que podemos identificar “traços causalmente relevantes na tentativa de mostrar como certos fenômenos emergem”, mas “não podemos responder à questão de *por que* exatamente este ou aquele fenômeno precisa ocorrer”¹¹. Ambos não negariam toda e qualquer relação causal, mas teorias específicas que fogem dos limites da natureza para conceber esta relação.

Independentemente de peculiaridades, Hume e Nietzsche pretendiam explicar conceitos centrais, dentre eles, os morais, não visando necessariamente por em dúvida o que explicam. Uma explicação naturalista poderia questionar tão somente interpretações alternativas fundamentadas em algo distinto da natureza. Kail identifica que

9 KAIL. *Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação*, p. 132.

10 Idem, p. 137.

11 KAIL. Op. Cit., p. 140-1.

a maior parte das explicações de Hume sobre os fenômenos da moralidade não objetiva atentar contra a moralidade, mas visa antes a dar uma explicação em termos naturalistas de modo que as considerações teóricas concorrentes que recorrem a elementos não naturais fiquem comprometidas. [Em Hume] Explicar não é uma questão de eliminar (através da explicação) a moralidade, mas de eliminar (através da explicação) a necessidade de elementos que transcendam a natureza humana.¹²

Nietzsche, ainda que como Hume queira explicar de modo naturalista, pelo menos quanto à moralidade, pretende algo diferente. Isto porque Nietzsche concebe a existência de moralidades distintas correspondendo a disposições comportamentais também diferentes. Assim, os escravos ou homens inferiores, através de uma manipulação gramatical e movidos pelo ressentimento de não poderem igualar-se aos senhores ou homens superiores, criam conceitos valorativos que tornam a sua moralidade ascética a moralidade para todos os homens. Segundo Kail, quando Nietzsche explica a origem de tal crença, como na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, põe em dúvida o que é explicado, e não simplesmente uma interpretação, como no caso da causação, porque expôs o caráter não confiável da origem de suas causas. Semelhantemente faz Hume no caso da explicação da origem da crença religiosa, como na segunda seção da *História Natural da Religião* (HNR), quando nossos antepassados a criam para amenizar a ansiedade perante os fenômenos naturais cujas causas lhes eram desconhecidas. Os dois argumentos servem como uma denúncia, uma vez que a origem mesma do que é explicado evidencia a necessidade de um apoio adicional para que o explicado continue aceito¹³.

Kail aponta para uma diferença significativa no tipo da explicação em questão feita por Nietzsche, pois ao desestabilizar a crença nos valores morais tradicionais, o seu tipo de explicação facilitaria a “transvaloração dos valores”, obrigando a moral ascética a defender seus valores. Neste ponto parece haver uma concordância entre Leiter e Kail, no sentido que percebem que o elemento de

12 Idem, p. 151.

13 KAIL. Op. Cit., p. 154-5.

“transvaloração dos valores” no projeto de Nietzsche não encontraria correspondente em Hume, o que parece ser desconsiderado por Beam como distinção significativa entre os dois filósofos.

Beam e o naturalismo moral de Hume e Nietzsche

Craig Beam aponta para uma aproximação entre Hume e Nietzsche que não se limita ao compartilhamento de uma visão naturalista de seus objetos, mas que se estenderia pelos próprios conteúdos de ao menos parte de suas teorias. A crítica à religião, por exemplo, em ambos aconteceria pelo uso de muitos dos mesmos argumentos de teor moral. O motivo pelo qual os dois filósofos rejeitariam a moral cristã é que ela não contribui para o "florescimento humano". Para chegar a esta conclusão, Beam procura mostrar que a recusa de Hume às "virtudes monásticas" dá-se não apenas porque são inúteis e desagradáveis, mas (assim como para Nietzsche) pela razão de impedirem o orgulho e a grandeza de espírito. Do mesmo modo, Nietzsche, assim como Hume, tentaria “despir a virtude”, como a benevolência, de sua “veste sombria”¹⁴.

Para alegar que Hume e Nietzsche teriam o mesmo interesse por um projeto considerado por si como revolucionário que rompe com a abstração metafísica, Beam começa destacando que para Hume a “ciência do homem” é a “capital e o fundamento sólido das ciências”¹⁵, o que equivaleria à declaração de Nietzsche segundo a qual “a psicologia é a rainha das ciências” e “o caminho para os problemas fundamentais”¹⁶. Além disso, Beam associa a visão de Annette Baier – que indica a conclusão do livro primeiro do *Tratado* como chave para o pensamento de Hume, quando ela propõe uma filosofia reformada, temperada com a "mistura terrena grosseira" da vida comum – com a de Richard Schacht, que afirma que todo interesse de Nietzsche se concentra e gira

14 BEAM. *Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians*, p. 299.

15 HUME. TNH, introdução.

16 NIETZSCHE. ABM, §23.

em torno da vida humana e suas possibilidades¹⁷.

Primando pela vida humana, a crítica dos dois filósofos só poderia se voltar contra o que for antinatural. Desta maneira, Hume veria as “virtudes monásticas” e Nietzsche o ascetismo como uma internalização da crueldade religiosa dos sacrifícios primitivos. De acordo com Hume, a religião cristã seria ainda mais prejudicial do que o politeísmo antigo, porque aquela influenciaria mais sobre os afetos e a razão, exigindo crer em absurdos e humilhando a natureza humana¹⁸. No mesmo espírito, Nietzsche entenderia que os deuses antigos tinham uma configuração mais nobre e saudável do que a dos cristãos, sem a presença dos conceitos morais como pecado, culpa e punição¹⁹.

Beam afirma que seria mais imediatamente aceitável o paralelo entre as críticas de Hume e as de Nietzsche à religião do que os aspectos positivos de suas respectivas teorias morais, uma vez que se poderia pensar haver um choque entre a afirmativa humiana de que a utilidade e a agradabilidade seriam critérios para a avaliação moral²⁰ e a recusa veemente de Nietzsche por propostas morais alinhadas ao utilitarismo e ao hedonismo²¹. No entanto, o equívoco seria desfeito quando se percebe que o agradável para Hume não se limita às virtudes amáveis e conviviais. Às vezes, o agradável teria o sentido de algo impressionante e admirável, como na passagem que Hume insere o heroísmo militar entre as virtudes, pois quando nos deparamos com alguém com este caráter, “sua mera contemplação eleva a tal ponto o espírito, que não podemos lhe recusar admiração” e “a dor que experimentamos por sua tendência a prejudicar a sociedade é sobrepujada por uma simpatia mais forte e mais imediata”²². Por isso, Hume rejeitaria as virtudes monásticas não meramente por uma questão de utilidade, mas porque se opõem às do herói, não inspirando admiração. Este raciocínio estaria muito mais próximo da consideração de Nietzsche acerca dos valores nobres do

17 BEAM. Op. Cit., p. 300-1.

18 HUME. HNR 10; 12.

19 NIETZSCHE. GM II, §§22-3.

20 HUME. *Investigação sobre os Princípios da Moral* (IPM) 9.

21 NIETZSCHE. ABM, §225; GM I, §2.

22 HUME. TNH 3.3.2, §15.

que, por exemplo, do cálculo utilitarista de Bentham²³.

No entanto, ainda haveria um impeditivo teórico para que a filosofia moral humiana estivesse mais próxima da nietzschiana. Segundo Beam, para Nietzsche o cristianismo é um produto de inversão de valor que envolve uma negação metafísica da vida (da natureza, do corpo e do mundo) em nome do além e uma negação moral (dos valores nobres, saudáveis e afirmativos) em nome de uma moralidade escrava²⁴. Sobre isso, a interpretação de Beam adota o seguinte sentido: para que Hume desenvolvesse, como Nietzsche, uma teoria da inversão do valor ele precisaria ter analisado mais profundamente as ideias sobre malevolência e inveja a fim de explicar as origens das doutrinas cristãs, já tidas por ele como servis e antinaturais²⁵.

Para Hume, a malevolência e a inveja seriam variedades deformadas do orgulho, este considerado como uma impressão agradável que surge da posse de qualidades, como explica:

A inveja é desperta por uma satisfação presente por parte de outrem, a qual, por comparação, diminui nossa ideia de nossa própria satisfação; ao passo que malevolência é o desejo não provocado de causar mal a alguém, a fim de extrair um prazer da comparação (...) A superioridade do outro parece naturalmente nos obscurecer, apresentando-nos uma comparação desagradável.²⁶

Já o amor, para Hume, é o sentimento agradável por alguém devido à posse de algo por este. Desta maneira, Beam considera que a percepção de Hume sobre o amor e o orgulho são exemplos do que para Nietzsche seria um modo nobre de avaliação, sem ressentimento e sem referência estreita à utilidade. Enquanto que a malevolência e a inveja se oporiam a este modo de avaliar, levando ao desejo de humilhação e sofrimento das outras pessoas²⁷. A diferença entre as duas filosofias

23 BEAM. Op. Cit., p. 309-11.

24 NIETZSCHE. GM I, §§13-5.

25 BEAM. Op. Cit., p. 312.

26 HUME. TNH 2.2.8, §12.

27 Idem, 2.2.1; 2.2.5; 3.1.1.

morais consistiria no fato de que para Hume a malevolência e a inveja, como descritas acima, são apenas paixões *reativas*, enquanto que para Nietzsche elas são também *criativas*, quando em seu estágio de ressentimento passam a inverter consciente ou inconscientemente o padrão de avaliação moral na tentativa de tomada do poder por parte dos ressentidos.²⁸

Beam insiste que apesar de tais desacordos, Hume e Nietzsche compartilham de algo mais significativo: a intenção de despir a virtude de sua “veste sombria”. Hume e Nietzsche desejariam apresentar a virtude como algo natural e positivo, algo livre do estigma do pecado, da culpa e do dever abstrato²⁹. A simpatia, para Hume, seria apenas um princípio em nossa natureza que alimenta nosso interesse por nossos semelhantes, enquanto que a benevolência é uma virtude que, como a alegria e a coragem, é imediatamente agradável ao possuidor e, portanto, prazerosa em si, com valor independente de sua utilidade aos outros³⁰. Desta maneira, Nietzsche não poderia se opor a este tipo de benevolência, que conserva traços com o que considera por simpatia, magnanimidade e cortesia em sua lista de virtudes cardiais.³¹

Por isso, a crítica de Nietzsche à compaixão não está em desacordo com Hume. Na verdade, ela se endereçaria à noção de Schopenhauer segundo o qual uma ação pra ser moral deve ser motivada apenas por compaixão e não incluir qualquer traço de egoísmo, estabelecendo um dualismo entre o eu e os outros. Para Nietzsche seria um erro dos moralistas darem ao ego uma má consciência, uma vez que nenhuma ação poderia de fato ser praticada de modo puramente altruísta. A piedade que Nietzsche ataca é a piedade de Schopenhauer, que consiste em apenas "sofrer com" e estar indiferente à prosperidade alheia³², pois isto seria uma ameaça à vitalidade humana, o que não ocorre com a benevolência e a simpatia típicas da filosofia humana³³.

28 BEAM. Op. Cit., p. 313.

29 BEAM. Op. Cit., p. 314-6.

30 HUME. IPM 7, §§19-22.

31 NIETZSCHE. ABM, §284.

32 Idem. GM, p §5.

33 BEAM. Op. Cit., p. 316-7.

A atitude alegre, para Nietzsche, seria uma base mais segura de conduta benevolente do que afetos sombrios como culpa e piedade. O homem nobre pode ajudar o homem infeliz, mas não por piedade ou compaixão, mas por excesso de poder³⁴. Já os homens miseráveis e impotentes inclinam-se ao ressentimento. De modo semelhante, Hume estabelece uma associação de cadeia cíclica, por um lado, entre sofrimento, decepção, raiva, inveja e malícia, e por outro lado, alegria, amor, generosidade, compaixão, coragem e orgulho³⁵. Quer dizer que para os dois filósofos, os felizes e os que estimam a si mesmos, ou que gozam de um sentimento de poder, são mais prováveis a disseminar mais alegria e gentileza do que os miseráveis e os que sentem culpa. Com isso, Hume e Nietzsche, distantes de uma orientação religiosa e racionalista, substituem a questão do dever do homem para saber quais os sentimentos que são a fonte real da ação nobre e benevolente, bem como os meios deles serem cultivados³⁶.

Segundo Beam, as diferenças mais significativas entre Hume e Nietzsche dizem respeito mais à cultura filosófica, ao período e ao temperamento próprio de cada um do que ao projeto filosófico propriamente. Ambos seriam defensores de uma filosofia antimetafísica e focada na natureza humana, tendo por isso a religião como inimigo comum. Por isso, a oposição de Hume ao cristianismo encontraria na teoria da inversão de valor de Nietzsche um aliado ao menos parcial. A leitura conjunta dos dois levaria a perceber que Hume não defende um utilitarismo estreito e que Nietzsche não rejeita todo e qualquer sentimento humano de benevolência. Ao compartilharem da defesa do orgulho e da grandeza de espírito, apontariam para um projeto de desenvolvimento de uma ética não sombria e pós-cristã³⁷.

Considerações gerais

34 NIETZSCHE. ABM, §260.

35 HUME. TNH 2.1.4, §3.

36 BEAM. Op. Cit., p. 318.

37 Idem, p. 319.

Os três comentadores aqui apresentados trazem aproximações entre Hume e Nietzsche com extensões e naturezas diferentes, certamente devido ao propósito específico da investigação de cada um dos estudiosos.

Leiter utiliza-se de Hume ou de uma caracterização geral do que entende de seu projeto, consignado no termo “humiano”, como um instrumento auxiliar em vistas de identificar aspectos diferentes, mas inseparáveis na filosofia de Nietzsche. O filósofo escocês estaria associado a apenas um destes aspectos, o explicativo (no sentido de seguir o procedimento das ciências naturais de modo especulativo), que segundo Leiter, estaria a serviço do propósito terapêutico nietzschiano, até então não correspondente a algo similar em Hume.

Conforme a compreensão de Leiter e a de outros comentadores da filosofia nietzschiana³⁸, o projeto de Nietzsche estaria comprometido com um tipo específico de homem, insistentemente chamado de “superior”, que teve sua potencialidade prejudicada ao longo dos séculos pela manobra do tipo inferior de homem que lhe convenceu a acatar a moralidade natural deste, mas antinatural para aquele. Nas palavras de Nietzsche: “Aquilo que é justo para um, não pode absolutamente ser justo para outro (...) a exigência de uma moral para todos é danosa justamente ao homem superior”³⁹. Isto implica dizer que Nietzsche rejeita a tese segundo a qual todos os homens guardariam uma semelhança significativa, condição para uma validade universal da moral. Por conta dos efeitos desta sobre os indivíduos superiores, “é preciso forçar as morais, antes de tudo, a se curvarem diante da hierarquia, é preciso imputar-lhes a sua petulância – até que elas se esclareçam mutuamente de que é imoral dizer: ‘o que vale para um, vale para todos’”.⁴⁰ Sendo assim, todas as energias de

38 Apesar da divergência quanto à caracterização da crítica à moral e de como realizar a promoção dos “homens superiores”, se por meio de uma outra moral (Ver LEITER, B. *Nietzsche's Moral and Political Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010), se por meio de uma ética (Ver CLARK, M. *On the rejection of morality: Bernard Williams' debt to Nietzsche*. In: SCHACHT, R. (ed.). *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 100-22) ou se por meio de uma quase-estética (Ver ROBERTSON, S. *The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical and Quasi-Aesthetic*. In: JANAWAY & ROBERTSON. *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, p. 81-110).

39 NIETZSCHE. ABM, §228.

40 Idem. Idem, §221.

Nietzsche estariam empenhadas a trazer consciência apenas aos homens superiores sobre os prejuízos que padecem. Ao romper com os valores inapropriados a si, passariam a pautar-se pela criação de novos valores para que desenvolvam suas excelências ao máximo⁴¹.

Assim compreendida a especificidade da filosofia de Nietzsche, há uma dificuldade para aceitar a aproximação deste filósofo a Hume no modo exposto por Beam, segundo o qual aqueles teriam a mesma empreitada: “o florescimento dos homens”, sem restrições a um grupo ou tipo circunscrito de humanos. Ainda que Beam refira-se em seu texto sobre tipos humanos distintos para Nietzsche, não chega a atentar para o fato de que isto seja uma grande dificuldade para estabelecer uma equivalência com Hume, ao menos na extensão que apresenta. Beam chega até a considerar que o que faltaria a Hume para explicar o porquê e o como houve um desvio dos valores naturais, como faz Nietzsche, seria aquele filósofo aprofundar sua análise sobre a inveja e a malevolência. Ora, tal questão nem faria sentido no contexto de Hume, uma vez que para ele todos os indivíduos humanos conservam uma semelhança básica universal, não havendo motivo para se pensar que um tipo natural de homem tenha suplantado outro tipo ao longo da história por meio de uma artimanha metafísico-moral.

Na verdade, para Hume, tal similaridade presumida serve inclusive de condição, por exemplo, tanto para que ele faça uma ciência do homem⁴², quanto para que os homens possam julgar moralmente, uma vez que a simpatia implica justamente no espelhamento de sentimentos entre indivíduos que não poderiam deixar de se reconhecer como semelhantes⁴³. Por isso, entendemos que a questão sobre a “inversão dos valores nobres” só pode ser posta dentro da lógica nietzschiana de dessemelhança significativa entre os indivíduos. Vale notar que Beam jamais usa a distinção superior-inferior, mas senhor-escravo (ambas textuais em Nietzsche e utilizadas como equivalentes), o que parece mais oportuno ao propósito de apresentar Hume e Nietzsche como defensores da mesma meta, pois a distinção superior-inferior denunciaria mais

41 Idem. *Gaia Ciência*, §335.

42 Hume. IEH 8, §7.

43 Idem. TNH 2.1.11, §5.

enfaticamente a rejeição nietzschiana de um nivelamento de todos os homens.

A partir da análise de Kail sobre o que consiste explicar para Hume e Nietzsche, assim como quais seriam suas conseqüências, já poderíamos ter um indicativo para esta distinção que Beam ignora. Kail bem indica que explicar tanto para Hume quanto Nietzsche não consiste necessariamente por em dúvida o que se explica. Com maior freqüência, explicar significaria apenas mostrar a não validade de um certo tipo de explicação alternativo, como no caso para ambos, do fenômeno da causação. No entanto, quanto ao que se refere à crítica de Nietzsche à moralidade – que Kail não equivale à crítica que Hume fizera neste campo, justamente por reconhecer que Hume não recusa a moralidade em si, mas os modelos alternativos de explicação sobre ela – Kail encontra na crítica que Hume fizera à religião propriamente algo mais semelhante enquanto lógica argumentativa. Nos dois casos (crítica de Nietzsche à moralidade e crítica de Hume à religião) diz Kail que a explicação visa sim desabilitar o que explica porque sua origem não é confiável e não é confiável porque não é natural. Porém, ressalta Kail, persiste ainda uma diferença na explicação de Nietzsche neste caso em relação à explicação de Hume, pois Nietzsche compromete esta sua explicação – que na ocasião implica em desabilitar a crença no que explica – ao projeto prático de “revalorização dos valores”.

No entanto, ainda que nos pareça que o objetivo da filosofia moral de Hume não coincida com o objetivo da filosofia moral de Nietzsche, já dada uma diferente consideração básica que ambos atribuem à natureza humana – o que nos leva a discordar de Beam – reconhecemos que está presente também em Hume uma preocupação de alcance prático para sua filosofia, a favor do que indica Beam, mas que apenas no caso de Hume pudesse se tratar da promoção da felicidade humana. O modo como Hume entende que poderia pessoalmente contribuir com isto teria alguma semelhança com o “Nietzsche terapêutico” de que fala Leiter.

Pensamos que a questão não pode ser abordada por nenhum dos comentadores não somente porque cada um tem um objetivo específico em seu trabalho que não passaria por um extenso exame do que de fato se propunha Hume – ainda que

Beam possa ter tido alguma preocupação neste sentido, mas sem se dedicar à sua forma de execução. Na verdade, percebemos que isto se deve mais pela falta de consideração da importância dos *Ensaio*s de Hume no conjunto de sua obra. Não obstante, equivocadamente, lê-se Hume tão simplesmente como “cientista moral”, sem notar que sua pretensão filosófica estende-se a uma instrução ou educação moral (algo como uma terapêutica, nos termos de Leiter), presente justamente nos *Ensaio*s.

Immerwarh, considerando que a distinção entre paixões calmas (como o sentimento moral e o sentimento estético) e paixões violentas (como o interesse individual)⁴⁴ ocupa um lugar central em toda a filosofia moral humiana, afirma que o *Tratado* vem a descrevê-las, ao passo que os *Ensaio*s pretendem “produzir paixões calmas”⁴⁵. O trabalho de Hume no *Tratado* serviria de fundamentação teórica para a prática terapêutica dos *Ensaio*s, como teria anunciado na metáfora do anatomista e do pintor – segundo a qual “as especulações mais abstratas acerca da natureza humana (...) fazem-se de instrumento da moral prática”⁴⁶. Isto seria ratificado com a distinção que Hume faz entre “filosofia abstrusa” e “filosofia fácil”. A primeira se concentra no aspecto racional do homem e toma a “natureza humana como um objeto de especulação, submetendo-a a um “exame meticuloso a fim de discernir os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e fazem-nos aprovar ou condenar algum objeto, ação ou conduta particulares”. A segunda, por privilegiar a dimensão prática, faz uso da eloquência “para agradar a imaginação e cativar os afetos”⁴⁷. Assim, o ensaio *Da delicadeza do gosto e da paixão* abre os *Ensaio*s não à toa, cumprindo a função de ponte entre o *Tratado* e esta obra, ao tematizar sobre a importância do refinamento estético como um remédio contra as paixões violentas⁴⁸.

Ainda que precisássemos de mais espaço e tempo para examinar detalhada e aprofundadamente tal interpretação, não poderíamos deixar de encontrar indícios que

44 HUME. TNH 2.1.1, §3; 2.3.6, §5.

45 IMMERWARH. *Hume on Tranquillizing the Passions*, p. 332-351.

46 HUME. Op. Cit. 3.3.6, §6.

47 Idem. IEH 1, §§1-2.

48 IMMERWARH. *The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays*, p. 1-14.

a sustentam. Em uma rápida passagem por alguns ensaios humianos, atestamos que estes escritos se propõem a “convergir informação e prazer”⁴⁹, apresentando inúmeros fatos, ainda que tenham ocorrido há muito tempo ou que sejam representações literárias, para que nos coloquem frequentemente como espectadores de ações morais⁵⁰.

No ensaio *Da eloquência*, Hume contrasta a eloquência dos modernos com a praticada pelos antigos, dando preferência a esta justamente por apelar às paixões. A escolha de Hume pode ser facilmente compreendida uma vez entendida sua teoria acerca do julgamento moral e da conseqüente influência que este exerce sobre a motivação de nossas ações. Segundo Hume, a razão preocupa-se apenas com a verdade, sendo assim, incapaz de fornecer qualquer preferência. Noutras palavras, o motor da ação moral só pode ser passional. Uma vez que o julgamento moral consiste em um sentimento ou paixão calma, ele seria pelo menos uma das forças determinantes sobre a vontade⁵¹. Seguindo a metáfora do anatomista e do pintor, haveria um duplo estilo literário adotado por Hume comprometido e justificado por seu amplo projeto filosófico. Como o *Tratado* corresponderia ao trabalho de um anatomista, que disseca e explica os limites e os funcionamentos da mente humana, requer uma linguagem clara e precisa conforme o espírito científico. Já aos *Ensaio*s, para produzir virtudes nos leitores, seria necessária uma ferramenta que atice as paixões, tal como faz o pintor ao usar de cores vívidas e agradáveis. Desta maneira, a eloquência não aparece como instrumento para *explicar* sobre a natureza humana, mas para *influenciar* as ações humanas, de acordo com as explicações do *Tratado*.

Uma vez que o “anatomista” informa que “nada é mais propício a aumentar e a diminuir nossas paixões (...) que o costume e a repetição”, conferindo à mente uma “facilidade para realizar uma ação (...) e, posteriormente, uma tendência ou inclinação a fazê-lo”⁵², ele, nas mãos de um “pintor”, torna-se “poderoso meio de reformar o espírito, e nele implantar disposições e inclinações positivas”⁵³. Deste modo, estamos

49 HUME. Da escrita de ensaios. In: *Ensaio*s Morais, Políticos e Literários.

50 Idem. Do estudo da história.

51 Idem. TNH 2.3.3, §§9-10.

52 Idem 2.3.5, §1.

53 HUME. *O cético*. In Op. Cit.

propensos a afirmar que, assim como Nietzsche, Hume não quer somente explicar a natureza humana, mas também oferecer uma terapêutica das paixões.

Obviamente que as estratégias são diferentes, bem como o público e a consequência esperada. Hume explica em um momento (*Tratado*), para depois, munido da compreensão “anatomista” da natureza humana, realizar sua terapia (“pintura”) nos *Ensaio*s para o máximo de leitores possível a fim de que desenvolvam sua habilidade natural e comum a todos os homens de julgar moralmente, que consiste em um sentimento ou uma paixão calma, pois motivaria ao menos parcialmente nossa vontade de modo que seríamos mais felizes e os governos mais estáveis⁵⁴. Já em Nietzsche não haveria separação entre explicação e terapêutica. Ele explica ao mesmo tempo em que provoca paixões do tipo de “asco, desgosto e embaraço em relação a crenças morais existentes” em indivíduos do tipo superior⁵⁵, para que criem eles mesmos seus valores, sem a consideração dos demais tipos de indivíduos⁵⁶ e se desenvolvam excelentemente, o que não coincide com felicidade, uma vez que persegui-la é próprio da moralidade escrava e não da moralidade nobre⁵⁷.

O que Leiter considera como "humano" limita-se à parte explicativa do projeto de Hume, o *Tratado*, o que o próprio chama de trabalho de "anatomista", ignorando que o referido filósofo deseje acrescer a este o trabalho do "pintor", expresso nos *Ensaio*s. Reconsiderando estes elementos no projeto de Hume, poderíamos aproximá-lo de modo mais adequado a Nietzsche. Ambos, cientes do poder retórico da incitação passional, resolvem mover seus leitores-alvo a uma finalidade prática. O modo como Hume realiza a promoção de paixões calmas está no formato ensaístico, para o qual reserva uma obra específica, enquanto Nietzsche desperta paixões mais impulsivas por meio de aforismos em todas as suas obras. Resguardando as devidas ressalvas, Nietzsche poderia ser mais humano ainda do que pensam Leiter e Kail, porém menos do que Beam alega.

54 IMMERWARH. *Hume on Tranquillizing the Passions*, p. 332.

55 LEITER. Op. Cit., p. 95.

56 NIETZSCHE. ABM, §260.

57 Idem, §270.

Referências

BEAM, C. Hume and Nietzsche: Naturalists, Ethicists, Anti-Christians. *Hume Studies*, v. 22, n. 2, p. 299-324, nov. 1996,.

CLARK, M. On the rejection of morality: Bernard Williams' debt to Nietzsche. In: SCHACHT, R. (ed.). *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 100-22.

HUME, D. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004.

_____. História Natural da Religião. In: *Obras sobre Religião*. Trad. port. P. Galvão e F. Marreiros. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. J. O. Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. D. Danowski, 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

IMMERWARH, J. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays. *Hume Studies*, vol. 17, n. 1, p. 1-14, 1991.

_____. Hume on Tranquillizing the Passions. In: TWEYMAN, S. (ed.). *David Hume: Critical Assessments*, vol. 4. Londres: Routledge, 1995, p. 332-351.

KAIL, P. Nietzsche e Hume: naturalismo e explicação. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 127-162, 2011.

LEITER, B. Nietzsche's Moral and Political Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-moral-political/>. Acessado em: 14.03.14.

_____. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. *Cadernos Nietzsche*, v. 29, p. 77-126, 2011.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. *Gaia Ciência*. In: *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ROBERTSON, S. The Scope Problem – Nietzsche, the Moral, Ethical and Quasi-Aesthetic. In: ANAWAY & ROBERTSON (org.). *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: OUP, 2012, p. 81-110.

A GENEALOGIA DA MORAL E A MORAL DA COMPAIXÃO

Eli Vagner Francisco Rodrigues¹

RESUMO: Friedrich Nietzsche desenvolve, na terceira dissertação da genealogia da moral, uma polêmica com a filosofia moral de Schopenhauer. Este, por sua vez, fundamenta a moral da compaixão baseado em uma crítica à filosofia kantiana. Alguns aspectos desse movimento crítico são analisados neste artigo à luz da noção de crítica às tradições morais.

Palavras Chave: Genealogia, Moral, Compaixão, Crítica, Nihilismo.

ABSTRACT: Friedrich Nietzsche develops in the third essay of the Genealogy of Morals, a controversy with the moral philosophy of Schopenhauer. This, in turn, underlies the moral of compassion based on a critique of the Kantian philosophy. Some aspects of this critical movement are analyzed in this paper in light of the critical notion of the moral traditions.

Keywords: Genealogy, Morality, Compassion, Critic, Nihilism.

A obra “Genealogia da Moral” (*Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift*) é denominada por Nietzsche como uma polêmica. O termo alemão “*Streitschrift*” pode ser traduzido como “polêmica” ou “panfleto” (*Panphlet*), que seria um texto literário, ou mesmo uma discussão (disputa), cuja característica principal seria uma crítica às posições dominantes na política, na ciência, na literatura ou na religião. Vale lembrar, também, que Kant intitula a segunda seção do primeiro capítulo da “Doutrina Transcendental do Método” da *Crítica da Razão Pura* como “A disciplina da razão pura em relação ao seu emprego polêmico.” No capítulo citado encontramos a seguinte reflexão:

¹ Professor Assistente Doutor na Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho” (UNESP).

Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz exceção para ninguém. É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu veto sem impedimentos.”²

Uma polêmica, segundo Kant, pode ter como objeto de disputa qualquer tema, por mais sagrado que este possa parecer aos homens, como o poder, a moral e a religião. Para Kant, portanto, mesmo “a moral” poderia ser objeto de uma polêmica.

Afirmar que a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* é uma polêmica que tem como objeto de oposição direta a filosofia moral de Schopenhauer não é novidade. No entanto, localizar a polêmica no contexto de uma tradição crítica da filosofia alemã pode ser útil para compreendermos como se deu o desenvolvimento de algumas questões de filosofia moral no contexto dos séculos XVIII e XIX na filosofia europeia.

A meu ver, Nietzsche, ao iniciar uma polêmica tendo Schopenhauer como opositor é consciente de que tal provocação significa mobilizar diversas tradições morais e, além disso, estabelecer uma oposição crítica em relação ao seu primeiro mestre significa também avançar a partir do que aquele alcançou em suas polêmicas.

Schopenhauer também polemizou acerca da moral. Se o alvo da crítica de Nietzsche é a filosofia moral de Schopenhauer a crítica de Schopenhauer teve como alvo, sobretudo, a filosofia moral de Kant. No terceiro capítulo da obra “*Sobre o Fundamento da Moral*” Schopenhauer deixa claro sua posição crítica. Para o filósofo as tentativas anteriores de fundamentar a ética:

São afirmações indemonstradas, apanhadas no ar e, ao mesmo tempo, como também a própria fundação de Kant, sutilezas artificiais, exigindo as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras

2 KANT. *Crítica da Razão Pura*, p. 591.

heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau, de cuja altura não mais se pode ver a vida real e sua azáfama.”³

Na mesma obra encontramos a tentativa de Schopenhauer de resolver a questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague no ano de 1837, na forma de um concurso de dissertações. Neste contexto, vale citar a questão como um todo, pois ela diz muito sobre os problemas que trataremos aqui:

Tendo em vista que a ideia originária da moralidade ou de seu conceito principal da lei moral suprema surge como uma necessidade que lhe é própria, embora não seja de modo algum lógica, não só na ciência que tem por objetivo expor o conhecimento do ético, mas também na vida real, na qual ela se apresenta em parte no juízo da consciência sobre nossas próprias ações, em parte em nossos juízos morais, sobre o comportamento dos outros, e tendo em vista, além disso, que vários conceitos morais principais, nascidos daquela ideia e dela inseparáveis, como, por exemplo, o conceito de dever e o da imputabilidade, fazem-se valer com a mesma necessidade e no mesmo âmbito – e, ainda, que nos caminhos que segue a pesquisa filosófica de nosso tempo parece muito importante investigar de novo este objeto – quer a Sociedade que se reflita e se trate cuidadosamente da seguinte questão: A fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento? ⁴

Como podemos notar, não faltou aos elaboradores da questão o reconhecimento de que os conceitos de “consciência imediata” e “princípio do conhecimento” são fundamentais para compreendermos os problemas da filosofia moral. Schopenhauer se propõe a responder a questão e nesta tentativa vai polemizar com as tradições morais anteriores. Seus primeiros opositores diretos são o “eudemonismo” e a “teologia”. Neste sentido, a crítica à moral kantiana é fundamental para o prosseguimento do projeto. Se o foco da polêmica desenvolvida por Nietzsche se dá na crítica à moral da compaixão de Schopenhauer e das supostas consequências

3 SCHOPENHAUER. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 101.

4 SCHOPENHAUER. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 58.

niilistas da perspectiva ética do filósofo de Frankfurt, a polêmica de Schopenhauer se dá a partir da crítica à filosofia moral de Kant, mais especificamente à formalidade dos princípios e ao suposto vínculo desta ética com a teologia. Nietzsche, como veremos, pretende superar a perspectiva niilista schopenhaueriana apontada pela “negação da vontade”, etapa final de sua ética e ponto culminante da metafísica da vontade. Schopenhauer, por sua vez, pretende superar a deontologia-formal de Kant. Temos assim, no estudo da relação crítica estabelecida a partir das obras de Kant, Schopenhauer e Nietzsche a possibilidade de acompanhar um claro movimento de tentativa de superação, via polêmica, de temas ligados à fundamentação da moral.

Iniciemos com a crítica de Schopenhauer à Kant. Para o filósofo de Frankfurt, o êxito da ética kantiana se deve fundamentalmente ao fato de concordar princípios da ética cristã com o formalismo e a universalidade, que seriam características do discurso filosófico. Segundo Schopenhauer, até Kant predominava o eudemonismo na filosofia moral. Os filósofos da antiguidade pressupunham uma identificação necessária entre a ação moral e a busca da felicidade. Os filósofos modernos fizeram da felicidade uma espécie de consequência da virtude.

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 coloquemos. Os modernos querem coloca-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.⁵

A virtude, para ambos, antigos e modernos, era um meio para se atingir um fim. Agir com prudência não tinha como justificativa o próprio agir. A objeção que se pode fazer a tal raciocínio, segundo Schopenhauer, diz respeito à caracterização deste princípio de ação. O desejo de alcançar a felicidade seria um princípio egoísta e, portanto, não teria valor moral. O mérito de Kant estaria na tentativa de afastar o egoísmo como princípio do agir, de sua motivação. No entanto, Kant teria falhado por

5 SCHOPENHAUER. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 17.

conservar uma espécie de vício teológico em suas considerações. Schopenhauer afirma ter detectado na doutrina do “Soberano Bem” uma vinculação entre o conceito de felicidade e o conceito de virtude. A forma imperativa da ética de Kant, para Schopenhauer, sugere uma inspiração teológica. Kant teria negado toda experiência e elaborado uma ética que tem como estrutura e princípio a formalidade e a idealidade. Schopenhauer, ao contrário de Kant, apela ao recurso do dado, do *factum*, pois pretende fundamentar sua ética na experiência.

Talvez se queira objetar-me que a ética nada tem a ver com o fato de que os homens efetivamente agem, mas que ela é a ciência de como devem agir. Mas é justo esse princípio que eu nego, depois que provei suficientemente, na parte crítica dessa dissertação, que o conceito do dever, a forma imperativa da ética só são válidos na moral teológica e que perdem todo o sentido e significação fora dela... Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor da moral_ que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. ⁶

Para o filósofo de Danzig, a forma imperativa de uma ética do dever seria um fundamento ilegítimo para a ética. Nesse sentido, as leis morais puras enunciadas por Kant representariam uma petição de princípio. Para Schopenhauer, as leis da natureza, que aprendemos em parte a priori e em parte a posteriori, não são da mesma natureza que as leis morais. Schopenhauer reconhece que o homem estaria, de fato, submetido a uma lei da motivação. Segundo o filósofo, isto pode ser realmente demonstrado, pois toda ação que pode ser percebida na sua forma empírica obedece ao “princípio de razão”, que determina que para cada ato do indivíduo deve haver uma causa interna relacionada à um objeto externo. Sabemos, assim, segundo esse princípio, que uma ação é consequência de um motivo suficiente. Porém, para Schopenhauer, as leis morais dirigidas a seres racionais como “modelo do que deve acontecer” não devem ser admitidas sem uma “prova” suficiente de que devem ser seguidas.

⁶ SCHOPENHAUER. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 113.

Quem vos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece?” O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível?⁷

Para Schopenhauer algo que possa ser considerado existente deve ser passível de uma experiência sensível (experiência possível). Afinal, lembra o filósofo de Frankfurt, este princípio é propriamente uma lição kantiana. Uma ética não dogmática, portanto, requer leis demonstráveis derivadas da experiência. O fundamento de uma ética deve ser uma metafísica imanente, que sustente, na experiência possível, suas afirmações, e que seja, por isso mesmo, capaz de fornecer, de maneira definitiva, um fundamento legítimo à moral.

Schopenhauer considera que os conceitos de lei, mandamento e dever seriam como incondicionados, ligados diretamente à tradição da “moral teológica”. Uma moral que “ordena” seria, para ele, descendente direta do decálogo.

O conceito de “dever” é fundamental para a argumentação kantiana. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant o define como “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”⁸. Segundo a interpretação de Schopenhauer, o dever sendo um comando interno, ou mesmo externo, em última instância, só faz sentido aliado à ideia de castigo ou recompensa. Assim, um agir em obediência a um dever será um agir em proveito próprio, não tendo, portanto, valor moral. Schopenhauer, assim como Kant, assinala a importância de se considerar as inclinações do corpo como motivações egoístas, porém aquele ressalta a importância de se considerar este critério também com respeito ao dever. Aquele que age com respeito ao dever estaria, também, inclinado a considerar sempre a recompensa à sua obediência à lei na forma da imortalidade, felicidade ou salvação, e não seria capaz de agir por dever abstraindo a ideia de castigo ou recompensa.

Esta recompensa que é postulada em seguida para a virtude, que só trabalhou de graça aparentemente, mostra-se decentemente velada sob o nome de Soberano Bem, que é a unificação da

7 SCHOPENHAUER. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 21.

8 KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 31.

virtude e da felicidade. Isto nada mais é do que uma moral que visa a felicidade, apoiada consequentemente no interesse próprio ou eudemonismo, que Kant solenemente expulsou de seu sistema e que de novos e esgueirou sob o nome de Soberano Bem pela porta dos fundos.⁹

Schopenhauer conclui que o eudemonismo, que supostamente teria sido banido da ética kantiana, é reintroduzido sob a forma do “Soberano Bem”. Vimos nesta breve exposição da crítica de Schopenhauer à ética de kantiana um claro rompimento de Schopenhauer com os pressupostos e fundamentos teológicos da ética. Ainda neste registro de distanciamento e crítica, nos perguntamos como se dá o distanciamento de Nietzsche em relação à “moral da compaixão”, ponto nevrálgico do sistema schopenhaueriano.

A própria metodologia da *Genealogia da Moral* nietzschiana, como bem assinala Foucault no capítulo “Nietzsche a Genealogia e a História”, da obra *Microfísica do Poder*, se afirma como uma oposição ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem, essa espécie de prima teologia (fundamento originário, origem miraculosa). O genealogista escuta a história ao invés de acreditar na metafísica. Afinal a ideia de uma origem racional ou transcendente para uma ordem moral se opõe à perspectiva genealógica que vê na origem da razão um processo irracional, um conflito de des-razões e acasos. O binômio razão-verdade pode ter tido origem nas paixões, ou na necessidade de reprimi-las. Dessa perspectiva a origem não seria mais o lugar da verdade. Escutar a história ao invés de acreditar na metafísica.

A genealogia exige, portanto, a minúcia do saber, um grande número de materiais acumulados, exige paciência. Ela deve construir seus “monumentos ciclópicos” não a golpes de “grandes erros benfazejos” mas de “pequenas verdades inaparentes estabelecidas por um método severo”. Em suma, uma certa obstinação na erudição. A genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das

9 SCHOPENHAUER. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 25.

indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da "origem".¹⁰

O distanciamento de Nietzsche em relação à Schopenhauer se dá a partir dessa posição metodológica, dessa perspectiva genealógica que evita ouvir razões metafísicas, mesmo que estas supostamente tenham origem na experiência, ou na “explicação metafísica do fenômeno ético originário”, que é justamente o título do último capítulo da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, no qual Schopenhauer tenta esclarecer as bases empíricas de sua filosofia moral. A partir dessa tomada de perspectiva anti-metafísica o lugar privilegiado para se ouvir as razões que incitam as formulações éticas passa a ser um *locus* não transcendente. Nesse sentido, assinala Foucault, interpretando Nietzsche, seria o corpo e o influxo dos acontecimentos históricos sobre ele que determinariam uma nova origem para a sanção de todo erro e de toda verdade, isto é, para uma nova noção de valoração para o mundo.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.¹¹

A Genealogia nietzschiana negaria a sacralidade da origem, a noção de essência-identidade das coisas. A genealogia nega a origem ou, como Schopenhauer nomeia seu capítulo final de *Sobre o Fundamentação da Moral*, “o fenômeno originário” como lugar da verdade. Estas perspectivas são atacadas a partir das seguintes perspectivas: oposição à pesquisa da origem; a reabilitação do acontecimento histórico ateleológico; diagnóstico do presente; o perspectivismo e a negação de qualquer absoluto.

Os aspectos centrais da perspectiva crítica de Nietzsche atingem diretamente a metafísica da vontade e a moral da compaixão de Schopenhauer. Este não elabora uma teodiceia, nem tenta apresentar justificativas ao devir a partir de uma filosofia da

¹⁰ FOUCAULT. *Microfísica do Poder*, p. 12.

¹¹ FOUCAULT. *Microfísica do Poder*, p. 12.

história ou de uma teleologia. A moral, porém, é seu foco de afirmação de uma ordenação moral do mundo. Schopenhauer afirma que a negação de uma significação moral do mundo constitui o maior e mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade. Tal declaração aponta para um dos principais desafios da filosofia de Schopenhauer: o estabelecimento de um sentido moral para a existência. Para o filósofo de Frankfurt, enquanto o aspecto físico do real remete a uma gratuidade originária, o aspecto moral oculta-se para além da aparência. O aspecto físico é passível de uma investigação empírico-racional, o que determina sua natureza objetiva e sua aceitação menos problemática. Já o aspecto moral, segundo Schopenhauer, é de outra ordem e muito mais importante do que o físico, pois não só pode determinar o sentido das ações humanas, como, acredita o filósofo, pode revelar a essência das coisas e nos indicar o caminho para a elucidação do verdadeiro sentido do mundo. A “crença” na moral como dado, a impossibilidade de negar uma ordem moral inerente ao devir, aspecto que Nietzsche denuncia como uma espécie de encantamento sofrido pelos filósofos até então (*circe*), é, como atesta a emblemática afirmação de Schopenhauer no parágrafo 109 do ensaio de nominado “Sobre a Ética” (*Zur Ethic*) da obra *Parerga e Paralipomena* traduzido por Maria Lucia Cacciola na Coleção “Os Pensadores”.

Que o mundo possui apenas uma significação física, e nenhuma moral, constitui o maior, o mais condenável e o mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade, e provavelmente forma no fundo aquilo que a fé personificou como Anticristo. Contudo e a despeito de todas as religiões, que em sua totalidade afirmam o contrário, o que procuram fundamentar à sua maneira mítica, este erro fundamental nunca desaparece inteiramente do mundo, mas, de tempos em tempos, sempre ergue novamente sua cabeça, até que esta é novamente forçada a se encobrir pela indignação geral”¹²

Fica clara a opção de Schopenhauer por uma defesa a todo custo da “ordenação moral do mundo”, mesmo que esta só seja possível pela via da “moral da compaixão”, ou seja, através de uma fundamentação não transcendente e baseada na possibilidade de ser o homem que inaugura um sentido ético para o mundo. A conclusão

12 SCHOPENHAUER. *Parerga e Paralipomena*, p. 94.

de Schopenhauer aponta para o ascetismo e para a “negação da vontade”. Esta perspectiva ética será alvo da crítica de Nietzsche em vários escritos, de diferentes formas. Na obra “*Crepúsculos dos Ídolos*” a crítica de Nietzsche se revela sob a forma de um alerta sobre o perigo de uma moral baseada na “desagregação dos instintos”. Nietzsche afirma que uma moral “altruística”, isto é, uma moral junto à qual o egoísmo *definha*, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para as singularidades, mas vale, sobretudo, para os povos, ou seja, como fundamento para uma cultura moral. Segundo Nietzsche, falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo. Escolher instintivamente o nocivo para si, ser atizado por motivos “desinteressados” nos fornece quase uma fórmula para a decadência, a saber, uma desagregação dos instintos. O aforismo 35 do capítulo “Incursões de um Extemporâneo” da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado “Crítica da Moral da Decadência” reúne os aspectos principais desta crítica.

Crítica da Moral da Decadência. - Uma moral “altruística”, uma moral junto à qual o egoísmo *definha* -, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo. Escolher instintivamente o nocivo para si, ser *atizado* por motivos “desinteressados” nos fornece quase uma fórmula para a *decadência*. “Não buscar o que é útil para si” - este é apenas o artifício moral covarde para uma fatalidade fisiológica totalmente diversa: “eu não sei mais *encontrar* o que é útil para mim”... Desagregação dos instintos! Não se pode mais esperar nada de um homem que se torna altruísta. – Ao invés de dizer ingenuamente “eu não valho mais para nada”, a mentira moral diz na boca dos *decadentes*: “Nada vale alguma coisa - a *vida* não vale nada”... Um tal juízo permanece por fim um grande perigo, ele age de modo contagioso ele se eleva pululante por sobre todo o solo mórbido da sociedade; ora como uma vegetação tropical de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauerianismo). Uma tal vegetação de uma árvore venenosa, crescida a partir da degeneração, envenena, por milênios sob certas condições, com sua fragrância, a *vida*...¹³

13 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, p. 33.

A ética que prega, antes de tudo, uma desvalorização da vida, representa, para Nietzsche, um grande perigo para a cultura, e a perspectiva que a inspira agiria de modo contagioso se formalizando-se “ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauriana)”. A facticidade fisiológica, mascarada de altruísmo, seja na moral cristã ou na ética da compaixão, segundo Nietzsche, possui um princípio de negação contagioso e sombrio. A negação da utilidade da vida, esse desinteresse antinatural, pode ter tido origem no sentimento de diminuição da potência da própria vida. Nesse sentido o negar a si enquanto algo para o qual falta objetivo passa a ser a negação da vida em geral. Suspeita de motivação niilista do altruísmo e da compaixão. Nesse sentido a crítica de Nietzsche, a meu ver, se vincula ao projeto mais amplo de identificar uma tipologia niilista na filosofia de Schopenhauer como etapa para a compreensão do fenômeno do niilismo como um movimento histórico filosófico.

Segundo a análise de Heidegger, desenvolvida no capítulo denominado “*O niilismo europeu*” de sua obra dedicada à filosofia de Nietzsche, o termo niilismo significa o movimento histórico interpretado essencialmente pela frase “Deus está morto”. O Deus cristão como designação do suprassensível em geral e suas diferentes interpretações teria perdido o seu poder sobre a destinação humana. O niilismo seria o processo pelo qual o suprassensível foi deposto de sua soberania e teria se esvaziado de sua condição anterior. Segundo Heidegger, a deposição do suprassensível, apontado por Nietzsche como lento, mas inevitável, assemelha-se ao brilho de uma estrela que já se apagou, mas cuja luz continua a chegar até a terra depois de milhares de anos. Assim, segundo essa interpretação heideggeriana, para Nietzsche, o niilismo não é apenas um modo de ver, uma perspectiva sustentada por um espírito qualquer, nem um fortuito incidente histórico. O niilismo, pensado em sua essência, seria o movimento fundamental da história do ocidente. Não apenas produto da idade moderna, nem de um só povo, e não somente a negação do Deus cristão como um mero combate ao cristianismo como caracterização de um ateísmo ordinário.

Uma das principais indicações de Heidegger neste escrito diz respeito ao fato de o niilismo ter surgido no âmbito da metafísica. Segundo o filósofo, o domínio para a essência e o acontecimento do niilismo seria a metafísica mesma, supondo

sempre que com este nome não entendemos uma doutrina ou uma disciplina particular da filosofia, mas, nas palavras de Heidegger, “a armação fundamental da totalidade do existente; se este se distingue em um mundo sensível e outro suprassensível e aquele é sustentado e determinado por este”.¹⁴

Segundo Heidegger, a metafísica é o âmbito histórico em que se converte em destino o fato de que o mundo suprassensível, as ideias, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade, a cultura, a civilização, perdem sua força construtiva e se anulam. A concepção metafísica de Schopenhauer pode ser identificada com uma figura, ou etapa, do movimento de desvalorização dos valores supremos característico da cultura ocidental. A Vontade (*Wille*), no sistema schopenhaueriano, assume, por assim dizer, o lugar que era reservado à divindade. Certamente não se pode afirmar esta Vontade como um absoluto, mas é necessário apontar que é esta Vontade que aparece como o fundo metafísico (em-si) dos fenômenos na concepção schopenhaueriana. De certa forma, o que substitui aquele ente que, na tradição metafísica anterior determina, sustenta e justifica o mundo é a Vontade que não tem nenhum dos atributos positivos dos fundamentos anteriores.

Referências

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 2000.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*, São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia

¹⁴ HEIDEGGER. *Nietzsche II*, p.34

das Letras, 2006.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins fontes, 1ª edição, 1998.

_____. *Parerga e Paralipomena*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1974.

SOBRE MORALIDADE, INDIVÍDUO E CONSCIÊNCIA EM NIETZSCHE

Gustavo Bezerra do N. Costa¹

Ruy de Carvalho R. Jr.²

RESUMO: Discutimos aqui algumas questões que orbitam o tema da moralidade em Nietzsche; particularmente quanto ao embate que permeia a relação: indivíduo - rebanho, com foco no problema da transição entre uma má a uma boa consciência [*schlechtes Gewissen; gutes Gewissen*]. Retraçamos a hipótese acerca do processo de arrebanhamento do animal homem e constituição da boa consciência moral, acentuando o descaminho em que se constitui, com a noção de pecado, a moral cristã. Em seguida, abordamos o tema dos indivíduos de exceção – em particular, do *espírito livre* – tendo como fio condutor as práticas de engano que permeiam sua formação, defendendo-a como uma reaquisição da boa consciência no indivíduo em relação ao que é gregário. Em um terceiro momento, discutimos o problema da consciência [*Bewusstsein; Bewusstheit*] em Nietzsche, reavaliando suas potencialidades a partir dos processos que, compreendidos como “má consciência”, possibilitam a transição entre estados distintos de boa consciência ou inocência. Como conclusão, indicamos em que sentido o pensamento nietzscheano não implicaria a defesa de uma ética individualista, mas antes, a necessidade de pensar o indivíduo sob dois aspectos: como um condutor de rebanhos e como alguém que existe ou resiste em meio e para além da hegemonia da moralidade.

Palavras-chave: Moral, Moralidade, Indivíduo, Consciência moral, Processos conscientes.

ABSTRACT: In this article, we discuss some issues that orbit the theme of morality in Nietzsche; particularly, in the clash that pervades the relationship: individual - herd, focusing the problem of the transition between bad and good conscience [*schlechtes Gewissen; gutes Gewissen*]. We depict the hypothesis about the process of taming the animal man and the constitution of a good conscience on morals, accentuating the embezzlement which constitutes, with the notion of sin, Christian morals. Then, we approach the theme of the exceptional individuals – particularly, the *free spirit* – having as leitmotiv the practices of deception that pervade his constitution in the midst of morality, and defending it as a reversion of good conscience in the individual in

1 Doutor em Filosofia (UERJ) e professor em estágio pós-doutoral (PNPD-UECE/CAPES).

2 Doutor em Filosofia (PUC-SP) e professor adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

relationship to what is gregarious. In a third moment, we discuss the problem of consciousness [*Bewusstsein*; *Bewusstheit*] in Nietzsche's thought, re-evaluating their potential through processes that, understood as "bad conscience", allow the transition between distinct states of good conscience, or innocence. In conclusion, we indicate in what sense nietzschean's thought does not imply the defense of individualistic ethics, but, the need to think the individual under two aspects: as a driver of herds and as someone who exists between and beyond the hegemony of morality.

Keywords: Morality, Individual, Moral conscience, Conscious processes.

Moralidade e moral

Publicada em 1887, *Genealogia da Moral* da corpo à maturação do pensamento de Nietzsche acerca da moral, aqui considerada sob um duplo viés: quanto à sua origem [*Ursprung*] ou *procedência* [*Herkunft*], ou seja, sob que condições foram criados, e principalmente quanto ao seu *valor* [*Werth*], isto é, se promovem um fortalecimento ou degenerescência do homem, tendo como instância de avaliação a *vida* enquanto plenificação de instintos, ou ainda, como *vontade de poder* [*Wille zur Macht*]³. Essa dupla é então desenvolvida nas três dissertações que compõem a obra, na forma de hipóteses genealógicas acerca: dos valores morais: "bom" [*Gut*] e "mau" [*Böse*]; do tipo sacerdotal asceta; e dos sentimentos de culpa [*Schuld*] e má consciência [*Schlechtes Gewissen*] – ao que é dedicada a *segunda dissertação*, que nos interessa mais de perto.

Com efeito, trata-se ali de compreender como teria sido possível ao animal de rapina homem tornar-se confiável, capaz de fazer promessas⁴. Tolhido pelo castigo do mais forte e impotente para agir, resta a ele introjetar a vingança não sucedida, fazendo voltar contra si os próprios instintos. Nietzsche retoma aqui hipóteses desenvolvidas ainda no período de *Humano, demasiado humano* e *Aurora*, em que dirige o seu "filosofar histórico"⁵ à pergunta pela origem das práticas morais, remetendo às épocas de *moralidade dos costumes* [*Sittlichkeit der Sitten*] – segundo ele, momento da...

3 GM-pr §5, 11-2. A lista de abreviaturas encontra-se nas referências bibliográficas ao final do texto.

4 GM-II §1, 47-8.

5 MA/HH-I §1, 15; §2, 16.

... verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, (...) enquanto o bem-estar era perigoso, (...) a compaixão era perigo, (...) a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína!”⁶.

Cada passo do animal homem em direção à moral, diz ele, teria sido obtido à custa de muitos “suplícios espirituais e corporais”⁷. Moralidade, então, não seria outra coisa “que obediência a costumes”⁸. Nesse estado, “‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’ (...) ‘imprevisível’”⁹. Nada mais danoso ao rebanho, portanto, que o *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição”¹⁰. Por isso a imposição da obediência a costumes requer a *domesticação* [*Zähmung*] do indivíduo – o que implica coibir-lhe os instintos e inculcar-lhe, na forma de “verdades” ou “fatos morais”, o sentimento de pertença a uma coletividade. Mas para ser subjugado, domesticado, esse animal deve sofrer – afinal, “só o que não cessa de causar dor fica na memória”¹¹.

Porém, não é o castigo infligido que desperta o sentimento de culpa ante uma dívida. Antes, ele o detém, criando a prudência e o senso de responsabilidade no castigado, ao tempo em que supre o algoz com uma satisfação equivalente ao objeto da dívida. Ao contrário, é a *falta de sentido* para o sofrimento que causa a maior dor. Por isso mesmo, a *má consciência* teria sido a mais sinistra e “profunda doença que o homem teve que contrair, sob a mais radical das mudanças que viveu (...) quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹². Em certo sentido, diz Nietzsche, a má consciência assemelha-se a um estado natural de “suspensão” dos instintos, quando acometidos por uma mudança brusca na qual perdem seu valor e que, ao invés de se descarregarem para fora, *interiorizam-se*¹³.

6 M/A §18, 25-6.

7 Idem.

8 M/A §9, 17-9.

9 Idem.

10 MA-MS/HH-OS §89, 45-6.

11 GM-II §3, 50.

12 GM-II §16, 72.

13 Idem.

Aqui se requer a força plástica do esquecimento para superação do círculo vicioso no qual se enreda a degenerescência de determinados instintos, a fim de se evitar que atinja aos demais – conduzindo a um *nada de vontade* – e de se permitir que outros instintos cheguem ao comando. No seio da comunidade, tal processo culminaria com a criação do “instinto de rebanho no indivíduo”¹⁴, a inculcação de uma *consciência moral* [*Gewissen*]¹⁵ e a constituição do *homem de rebanho* [*Heerdenmensch*]¹⁶. Efetua-se aqui a passagem de uma *má consciência*, estado de descrença nas *próprias* virtudes, a uma *boa consciência*¹⁷ enquanto crença nas virtudes *do rebanho*. Este viés processual fica particularmente claro quando cotejado com esse aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*:

O bom e a boa consciência. – Vocês acham que todas as coisas boas sempre tiveram uma boa consciência? – (...) A boa consciência tem como estágio preliminar a má consciência – não como oposto: pois tudo que é bom foi uma vez novo, portanto inusitado, contrário ao costume, *imoral*, e roeu como um verme o coração do feliz inventor¹⁸.

Longe de ser uma condição a ser evitada, a má consciência, nessa perspectiva, é apenas o sintoma, de certo modo natural, de uma troca de comando entre instintos ou virtudes. Um “estágio preliminar”, portanto, para a constituição de uma nova boa consciência. Por isso é que tal processo de domesticação não poderia ser associado necessariamente a um enfraquecimento ou adoecimento dos instintos. Ao contrário, como o próprio Nietzsche afirma: “O que desejo com todas as forças tornar claro: (...) que não há pior equívoco do que confundir *domesticação* [*Zähmung*]¹⁹ com

14 FW/GC §116, 142.

15 GM-II §2, 50.

16 KSA-XII:10[167] 1887. NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Doravante, KSA.

17 Para uma maior compreensão acerca da formação da *boa consciência* no pensamento de Nietzsche, bem com da relação entre esta e a *moralidade*, cf.: MA-WS/HH-AS §52; M/A §9; §18; §19; §26; e §38. Em *Além do bem e do mal*, cf.: GB/BM §214; §219; e em *Genealogia da moral*, cf. GM-II §2 e GM-III §9.

18 MA-MS/HH-OS §90, 46.

19 Costuma-se fazer distinção entre duas acepções para o termo *Zähmung* utilizado por Nietzsche: como “adestramento” e como “domesticação”. Embora o termo “adestramento” seja utilizado para diferenciar a forma plena de criação de si, entendemos que a etimologia de “domesticação” nos aproxima daquilo que Nietzsche compreende como um “domar” ou “tomar as rédeas” de si; ao passo

enfraquecimento [*Schwächung*]²⁰. Embora à custa da má consciência *no indivíduo*, a moralidade se põe como um “erro útil” e uma “mentira necessária”²¹, na medida em que *restitui* ao homem uma boa consciência – ainda que *de rebanho*.

O homem, um animal complexo, mendaz, artificial, intransparente, e para os outros animais inquietante, menos pela força que pela astúcia e inteligência, inventou a boa consciência para chegar a fruir sua alma como algo *simples*; e toda a moral é uma decidida e prolongada falsificação, em virtude da qual se torna possível a fruição do espetáculo da alma. Desse ponto de vista, o conceito de “arte” incluiria bem mais do que normalmente se crê²².

Como vimos, o que causa dor maior é a falta de sentido para o sofrimento. E é por meio desse trabalho de certo modo artístico que a moralidade *restitui* ao homem a sua *inocência*, ou seja, a crença no *valor* da vida: “Nos instantes em que o homem foi enganado, em que ludibriou a si mesmo, em que acreditou na vida: oh, como esta cresceu nele!”²³.

Ora, diz Nietzsche, também a moral cristã visa a esse fim, de evitar no homem o *nada de vontade* e de lhe restituir a crença no valor da vida – o que teria sido obtido por meio de um “golpe de gênio”: a atribuição de um sentido para o sofrimento no qual o credor se sacrifica pelo devedor, tornando a dívida impagável e exponenciando o sentimento de culpa na forma do *pecado*. Na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o sacerdote judaico-cristão será aquele a operar tal “golpe”, canalizando a culpa interiorizada e forjando um sentido para o sofrer pela criação de ideais ascéticos. Estes, com efeito, nascem “do instinto de proteção e cura de uma vida que degenera”²⁴. E por certo, a tarefa do sacerdote é a de salvar o homem do ressentimento do niilismo, do *nada de vontade*. Porém, ele o faz inoculando o veneno da *vontade de nada*: o sentido desta vida não está nela, mas em outra, a ser alcançada

que “adestrar” nos remete à normatividade que toma o “destro”, o “direito” como sinônimo de “correto”.

20 KSA-XIII:15[65] 1888.

21 KSA-XIII:15[64] 1888.

22 GB/BM §291, 176.

23 KSA-XIII:11[415] 1887-8.

24 GM-III §13, 109.

pela renúncia à primeira.

Para Nietzsche, é precisamente o *valor* dessa e de outras morais que está em jogo, isto é, se são um sintoma de plenificação ou degenerescência vital. Em certo sentido, todo o elogio nietzscheano²⁵ à moralidade grega calcada em um *páthos* trágico poderia ser vista sob esse prisma. E é precisamente a maturação de sua hipótese acerca da *vontade de poder* que torna possível distinguir, dentre as formas de moralidade, aquela que se mostra perniciosa à vida pelo que degenera os instintos e conduz, de modo tácito, ao *niilismo*. Conferindo um sentido sinuoso para o sofrer, tratando o doente como pecador²⁶, a moral da compaixão judaico-cristã se constitui como o último, mas mortal alento contra o niilismo: não por inculcar no homem uma má consciência, mas por perpetuá-la na forma do *pecado*.

Moralidade e indivíduo

O segundo enfoque relativo à moralidade, tendo como enfoque o problema da transição entre uma má e uma boa consciência, é de cunho de cunho ético e acentua o valor do indivíduo frente ao rebanho. Desde o período das *Considerações extemporâneas*, Nietzsche aponta para a possibilidade e mesmo necessidade, para além do homem mediano, de *formação* [*Bildung*] do caráter dos *homens de exceção*: daqueles que estariam a imprimir em um povo uma *unidade de estilo artística*²⁷ – aqui atrelada ao intento de um *mais elevado* conceito de cultura, à crítica ao “sentido histórico” de sua época²⁸ e à constituição de uma *segunda natureza*, tendo o *educador* [*Erzieher*] como aquele que, pela exemplaridade, inspira a construir a sua própria essência [*Wesen*]²⁹. A partir do período de *Humano, demasiado humano*, a pauta ética da formação de um

25 A despeito do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (2009), compreendemos que a utilização de “nietzscheano” ao invés de “nietzschiano” vem a evitar a tendência a omitir-se a sonoridade do -e, como quando se pronuncia “Nietzsch”, ou “nietzschiano”. Ademais, a grafia com -e vem a acompanhar os adjetivos correspondentes em outras línguas: “nietzscheano” (esp.), “nietzscheéne” (fr.) e “nietzschean” (ing.).

26 GM-III §20, 130.

27 UB/CEEx-II §4, 35.

28 EH-CEEx-II, prólogo, 6.

29 UB/CEEx-III §1, KSA-I, p. 341.

caráter de exceção passa a se submeter a um *plano artístico*, para o qual importa não tanto a *busca* de uma suposta *essência* a partir de exemplos, mas a *criação* de si como singularidade, a partir da atenção e reinterpretação dos acasos e instintos, tomando “*a vida como meio de conhecimento*”³⁰ e tornando-a *obra de arte*³¹. Em seus últimos escritos, por fim, essa proposta aparece atrelada à constituição de um *páthos da distância*, cuja ressonância encontraria eco apenas na cultura nobre renascimento e passaria longe das virtudes da fraqueza próprias do *instinto de rebanho*³². Tomada em seu viés de excepcionalidade, a criação de si denota a *subversividade* que perpassa a relação agônica entre o indivíduo e a moralidade. Essa perspectiva, procuraremos apresentá-la naquilo que implica a constituição de dois tipos distintos de excepcionalidade: dos *condutores de rebanho* e do *espírito livre*, tendo como fio condutor as práticas de engano que permeiam essa subversão.

Como vimos acima, nada mais danoso ao estado de obediência que cria a moralidade dos costumes do que o *homem livre*, que “em tudo quer depender de si, não de uma tradição”³³. Em meio ao rebanho, resta-lhe a reclusão, o banimento ou a *loucura* – esta última, considerada divina, capaz de transvalorar e engendrar novos valores:

Em quase toda parte, é a loucura que abre alas para a nova ideia, que quebra o encanto de um uso e uma superstição venerados. Compreenderem por que tinha de ser a loucura? Algo que fosse, em voz e gestos, assustador e imprevisível (...) Algo que infundisse, no portador de uma nova ideia, não mais remorsos, mas reverência e temor ante si mesmo, levando-o a tornar-se profeta e mártir dessa ideia?³⁴.

Por sua excepcionalidade e nas diversas nuances que sua loucura pode assumir, é então esse homem livre aquele capaz de transvalorar e criar novos valores para o rebanho.

Colacionando a análise do período de *Aurora* com os escritos nietzscheanos

30 FW/GC §324, 215.

31 FW/GC §335, 224.

32 GD/CI-IX §37, 87.

33 MA-MS/HH-OS §89, 45-6.

34 M/A §14, 21-2.

de juventude – particularmente a *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e alguns fragmentos da época – poderíamos dizer que a estabilidade e submissão ao rebanho que caracteriza os períodos de moralidade dos costumes requer a constituição de um *dever da verdade* [*Pflicht der Wahrheit*] ou de *veracidade* [*Wahrhaftigkeit*] – posteriormente radicalizado em *impulso* à verdade [*Wahrheitsstreben; Trieb zur Wahrheit*]³⁵. Necessário à conservação e coesão do rebanho, este dever constitui-se na obediência primeira à moralidade, contra as diversas formas de engano³⁶ que tornam possível a sobrevivência dos indivíduos frente ao rebanho, ou mesmo de rebanhos mais fracos frente aos mais fortes³⁷. No homem, tais práticas adquirem a forma de uma *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*]:

Como um meio para a conservação [*Mittel zur Erhaltung*] do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação [*Verstellung*]; pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se (...). No homem, essa *arte da dissimulação* [*Verstellungskunst*] atinge seu cume: aqui, o engano [*Täuschung*], o adular, mentir e enganar, o falar pelas costas, o *representar*, (...) o *mascaramento*, a convenção acobertadora, o fazer drama [*Bühnenspiel*] diante dos outros e de si mesmo, numa palavra, o constante saracotear em torno da chama única da vaidade [*Eitelkeit*], constitui a tal ponto a regra e a lei, que quase nada é mais incompreensível do que como pôde vir à luz entre os homens um legítimo e puro impulso à verdade³⁸.

35 KSA-VII:19[97] 1872-3.

36 WL/VM §1, 30. Para Nietzsche, o que torna o engano um problema moral não seria propriamente a intenção aí envolvida, nem ainda que não se saiba estar sendo enganado, mas as consequências decorrentes de certas formas de engano. E é no momento em que a perspectiva de avaliação muda do indivíduo para a comunidade, ou seja, na instauração da moralidade dos costumes que essa condenação ocorre, canalizando as formas menos nocivas de engano para outras esferas, como a *arte*. Cf. também: KSA-VII:19[253] 1872-3; VII:19[97] 1872-3; e ainda: VII:29[17] 1873. O viés utilitarista com que trata a questão é também percebido em MA/HH §54, 56 e também em: KSA-XI:40[43], 1885.

37 Devemos evitar uma associação precipitada entre “fraqueza” e “inferioridade”. Em vários de seus textos Nietzsche aponta para o oposto: são os seres superiores aqueles mesmos que precisam de maior proteção. Cf. por exemplo KSA, XIII:14[123], 1888: “Isso soa deveras estranho: há de armarem-se os fortes contra os fracos; os felizes contra os desafortunados; os sãos contra os deteriorados e desafortunados pela herança”. E ainda: KSA, XIII:14[133], 1888: “Também na humanidade os tipos superiores, os mais felizes casos de desenvolvimento, sucumbem mais facilmente sob cambiante favor e desfavor”. Cf. também: KSA, XIII:15[65].

38 WL/VM §1, 28; grifos nossos.

A analogia entre as formas de dissimulação humanas e o engano no mundo animal é retomada novamente em *Aurora*, dessa vez, incidindo nas práticas que moldam a moral social, bem como na própria tendência à verdade:

Animais e a moral. – As práticas que são requisitadas na sociedade refinada (...) – tudo isso que é a moral social encontra-se, grosso modo, em toda parte, até na profundidade do mundo animal (...): quer-se escapar aos perseguidores e ser favorecido na busca da presa. Por isso os animais aprendem a se dominar e a dissimular de tal modo que alguns, por exemplo, adéquam suas cores à cor do ambiente (mediante a chamada “função cromática”) (...). Também o sentido para a verdade, que é, no fundo, o sentido para a segurança, o homem tem em comum com os animais: não queremos nos deixar enganar, não queremos induzir a nós próprios o erro (...); tudo isso o animal entende como o homem, também nele o autodomínio nasce do sentido para o real (da prudência)³⁹.

Ora, em relação àqueles modos de vida ancestrais, “o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou”⁴⁰. Com o aumento de poder da comunidade, os “desvios do indivíduo” tornam-se menos “perigosos para a existência do todo” e aquela condenação tende a diminuir⁴¹. Porém, longe de implicar uma supressão das práticas subversivas, esse arrefecimento levaria ao seu refinamento na forma do *autodomínio* e da *prudência*⁴². A chamada *arte da dissimulação* reaparece aqui em pelo menos dois aspectos que, como procuraremos delinear, irão moldar duas formas distintas de individualidade em sua relação com o rebanho: a *vaidade* e seu papel na constituição dos *condutores de rebanho*, e o *refúgio* que vem a tornar possível o caráter do chamado *espírito livre*⁴³.

39 M/A §26, 29-30.

40 M/A §09, 19.

41 GM-II §10, 61.

42 M/A §26, 29-30.

43 Deixaremos aqui na sombra a tese no mínimo instigante de Derrida, que associa: *verdade, mulher, ceticismo e dissimulação*. Partindo da afirmação de Nietzsche, de que “a derradeira filosofia e o ceticismo da mulher se ancoram” (*die letzte Philosophie und Skepsis des Weibes an diesem Punkt ihre Anker wirft*), Derrida concluirá, entre outras coisas, que a mulher, enquanto *modelo da verdade*, seduz tanto o *filósofo dogmático* quanto o *artista impotente* e o *sedutor sem experiência*, sem entregar-se a nenhum deles. Pois ela, como verdade, não acredita mais nela, jogando com a

O primeiro aspecto ganha forma já no modo pelo qual o indivíduo se sobressai em relação à mediania: a loucura, ou a *impressão* de loucura que, em geral, “acometia” os homens superiores – dentre eles: o artista e o sacerdote – em seu “impulso à preponderância” frente aos demais⁴⁴. Retomando o aforismo de *Aurora* há pouco citado, temos que...

...todos os homens superiores, que eram irresistivelmente levados a romper o jugo de uma moralidade e instaurar novas leis, não tiveram alternativa, caso não fossem realmente loucos, senão tornar-se ou fazer-se de loucos – e isto vale para os inovadores em todos os campos, não apenas no uso da instituição sacerdotal e política: – até mesmo o inovador do metro poético teve de ser credenciar-se pela loucura. (...) “Loucura, para que eu finalmente creia em mim mesmo! Deem-me delírios e convulsões, luzes e trevas repentinas (...): mas que eu tenha fé em mim mesmo!”⁴⁵.

Esta forma de engano será interpretada em *O andarilho e sua sombra* a partir de uma genealogia da vaidade [*Eitelkeit*]:

Originalmente o indivíduo forte trata não só a natureza, mas também a sociedade e os indivíduos mais fracos como terrenos de uso intensivo: ele os explora ao máximo e depois segue adiante. (...) Sua manifestação de poder é também expressão de vingança contra seu estado de dor e de angústia: ele quer ser tido por mais poderoso do que é (...). Logo ele percebe o que o sustenta ou o derruba: não aquilo que *é*, mas aquilo pelo que *é tido* – eis a origem da *vaidade*. (...): originalmente ela é a grande utilidade, o mais forte meio de conservação. E a vaidade será tanto maior quanto mais sagaz for o indivíduo: pois o aumento da crença no poder é mais fácil que o aumento do poder, mas apenas para aquele que tem espírito – (.s.) que é *astuto* e *dissimulado*⁴⁶.

dissimulação, o enfeite, a mentira, a arte, a filosofia artista; ela é uma potencia de afirmação. Cf. DERRIDA, J. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo; Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.

44 MA-WS/HH-AS §31, 184.

45 M/A§14, 21-2.

46 MA-WS/HH-AS §181, 244-5.

Como autoconservação e subjugação por meio da astúcia e dissimulação, a *crença no próprio poder*, converte-se em efetivo aumento do poder. Em contrapartida, vê-se também ela enredada em uma forma peculiar de autoengano, enquanto *crença naquilo que se supõe e se diz ser*. Advém daí a chamada *hipocrisia moral*: “uma espécie de querer *distinguir-se* pela moral, mas pelas virtudes do rebanho (...) que, fora do domínio do rebanho, não são reconhecidas nem dignificadas”⁴⁷. Afetando os tipos senhoriais, a virtude do mando é aqui mendazmente convertida em ilusão de obediência. Em seu modo mais refinado, essa inocência mendaz configura a chamada *pia fraus* ou “mentira sagrada”, que Nietzsche vê como um meio de santificar ou tornar inconscientes os processos pelos quais a moralidade é gestada. Do artista ao político e ao sacerdote, a individualidade que daí surge vem a caracterizar o *condutor de rebanhos*.

Constituído como expoente, esse tipo de caráter acaba por se reinserir na moralidade e submeter-se, com a boa consciência de rebanho, aos valores e convicções por ele mesmo criados⁴⁸. Pela necessidade de se tornar crível a si e aos outros, sua formação envolve não só a “gélida circunspeção” pela qual a *pia fraus* é arquitetada, mas também a submissão às próprias convicções criadas e o autoengano acerca de si como “obra acabada”⁴⁹. Como vimos, é simulando também para si – por meio de uma *áskēsis*⁵⁰ – as virtudes que criou para o rebanho, que o *sacerdote asceta* pode aplicar-lhe o remédio da *culpa* contra a dor da má consciência. Como afirma Nietzsche alguns anos antes, “os homens creem na verdade daquilo que visivelmente é objeto de uma forte

47 KSA-XI:34[43] 1885.

48 KSA-XII:7[5] 1886-7.

49 KSA-XIII:15[45] 1888.

50 Voltando sua atenção à forma de ascese sacerdotal, Nietzsche a compreende em sentido próximo ao d a *áskēsis* [ἄσκησις] grega, na medida em que também ela envolve um penoso trabalho de *assenhoramento* de si [*Selbstbeherrschung*]. Porém, à diferença dos gregos, não é à plenificação dos instintos vitais que visa o exercício dos ideais ascéticos. A redução do sentimento vital, a atividade maquinal, as pequenas alegrias, a formação do rebanho e o excesso de sentimento (GM-III §19, 125-6) são os meios pelos quais o sacerdote, “artista dos sentimentos” (GM-III §20, 129) canaliza a má consciência em prol de uma sobrevida, da vingança sobre os instintos sãos e até de certo incremento momentâneo da vontade de poder. Isto, ao preço de instilar, em si e no rebanho, o veneno da vontade de nada.

crença”⁵¹. E “nenhum poder se impõe se tiver apenas hipócritas como representantes”⁵².

Ora, em um sentido diverso e até oposto ao do condutor de rebanhos, a compreensão de uma ética do *espírito livre* nos levaria a uma excepcionalidade pautada pelo permanente embate com os valores da moralidade⁵³ e “*extrema clarividência*” na qual as convicções não seriam fins, mas apenas meios para si próprio⁵⁴. Sob a sua ótica, as crenças não seriam sinal de força, mas de fraqueza – e a mudança de opiniões, uma “exigência de limpeza”⁵⁵. Também em seus últimos escritos, sob a ótica dos “espíritos tornados livres” [*freigewordenen Geister*]⁵⁶, enquanto a fé tem no “incondicional Sim e Não” um sintoma de fraqueza, a *grande paixão* “necessita, utiliza convicções [*Überzeugungen*], não se submete a elas – sabe-se soberana”⁵⁷. Para esse caráter, é a “inércia do espírito” que enrijece as convicções, daí a necessidade de “uma contínua mudança”⁵⁸, ou mesmo um *contínuo manusear*, pelo qual o espírito livre se mostra sempre senhor de suas virtudes, sem a elas se submeter.

Ora, nada mais danoso ao rebanho que a contínua mudança, ainda mais quando operada em nome de uma singularidade que se excetua em relação à moralidade. Por isso mesmo, se ao caráter do condutor de rebanhos seria necessário o autoengano acerca de si e das convicções que cria, o espírito livre requer, ao contrário, a atenção constante ao engano como sobrevivência *em meio a e a despeito da* moralidade. Mentimos, diz Nietzsche, “quando a astúcia e o fingimento são meios corretos para a autoconservação”⁵⁹. Como refúgio ou *proteção de si*, aquela “arte da dissimulação” assume a forma de engano que caracterizaria a postura ética do *espírito livre*. Para esses homens, “faz-se necessário envolver-se hábil e corajosamente no manto da solidão exterior e espacial”⁶⁰. E a melhor máscara que podem usar é a da mediocridade, que

51 MA/HH §52,55.

52 Idem, §55, 57.

53 MA/HH §225, 157.

54 MA/HH §637, 305.

55 MA-WS/HH-AS §346, 309.

56 AC§36-7, 42-3.

57 AC§54, 65-6.

58 MA/HH §637, 305.

59 MA/HH §104, 79.

60 KSA-XI:38[11] 1885.

disfarça o próprio mascaramento⁶¹. Tal “solidão de corpo presente”, manifesta no subtrair-se à moral e virtudes dominantes, é a falsidade necessária para que ele continue a permitir própria veracidade⁶², isto é, a construção das próprias virtudes.

Claro, em paralelo a essa forma de engano pautada pela dissimulação, que subverte os valores impostos pela moralidade, atua a *seletividade* própria do espírito nobre, pela qual ele “escolhe também os seus ouvintes; [e] ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra ‘os outros’”⁶³. Vem aqui à tona a “força plástica” artística que nele deve constantemente atuar: “Somos enganados e temos de ser enganadores”, diz Nietzsche⁶⁴. É bem verdade que essa força é também requerida pelo condutor de rebanhos, na domesticação dos próprios impulsos e incorporação dos valores por ele mesmo criados: “O que é simulado por longo tempo torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia”⁶⁵. Porém, se naquele, finda-se por incorporar um papel definitivo, no espírito livre, ao contrário, a força plástica estaria precisamente na *impermanência*, configurando e interpretando “a si mesmos e ao seu ambiente como *natureza livre*”⁶⁶. Daí a importância da *autodisciplina*, no sentido de permitir o *esquecimento artístico* pelo qual o artista mantém o *distanciamento* – ilusório, porém necessário – em relação a sua obra. Nietzsche a vê exemplificada no “‘pôr-se em cena’ para si mesmo” dos atores:

Pelo que deveríamos ser gratos. – Apenas os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinam a (...) arte de olhar a si mesmo como herói, à distância e como que simplificado e transfigurado – a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão-só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da

61 MA-WS/HH-AS §175, 242.

62 MA/HH, pr §1, 8.

63 FW/GC §381, 284-5.

64 MA/HH pr §3, 10.

65 M/A §248, 170-1.

66 FW/GC §290, 195-6.

ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma⁶⁷.

No espírito livre, insubmisso às convicções da moralidade, é então o constante interpretar e a incessante troca de papéis⁶⁸ que moldam, em um plano artístico, o seu caráter – um caráter de ator.

Consciência moral e processos conscientes

Chegando a esse ponto, poderíamos tecer a seguinte consideração: se a passagem do indivíduo a uma condição de moralidade implica enveredar por um estado de má consciência até que se chegue a uma boa consciência de rebanho, sob que condições se efetuará o caminho de volta, de uma má consciência de rebanho novamente à singularidade? Uma resposta a essa pergunta, a nosso ver, passaria por uma compreensão, no pensamento nietzscheano, acerca dos processos conscientes, ou da noção de *consciência* [*Bewusstsein*; *Bewusstheit*].

Epifenômeno de processos inconscientes, resumo ficcional de uma determinada configuração da “luta e tirania” entre impulsos [*Triebe*] cujos *páthos* é vontade de poder⁶⁹, a consciência, ou o “tornar-se-consciente-de-si da razão” [*des Sichbewußt-werdens der Vernunft*] seria um instrumento do rebanho, desenvolvido por uma necessidade de comunicação e de disseminação de códigos de conduta⁷⁰, sendo mesmo desnecessária à existência individual. Por outro lado, como o “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico”⁷¹, com as funções ainda imaturas, a consciência seria fonte de inúmeros erros que, se podem levar um organismo a sucumbir, por outro lado, teriam a vantagem de impedir o seu rápido desenvolvimento, gerando assim um perigo maior. Os processos conscientes, nesse sentido, aparecem a Nietzsche como algo

67 FW/GC §78, 106.

68 KSA-XI:25[374]1884.

69 KSA-XIII:14[79] 1888.

70 FW/GC §354, 248.

71 FW/GC §11, 62-3.

incipiente, e por isso mesmo dúbio⁷². Daí ser necessário, dirá em *Ecce homo*, “manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície [*Bewusstsein ist Oberfläche*] – limpa de qualquer dos grandes imperativos”⁷³. Sob esse enfoque, sua crítica nos indicaria, antes, uma reavaliação de tais processos como “consciência da aparência [*Bewusstsein vom Scheine*]”⁷⁴; ou ainda, diríamos, como *consciência de artista*.

Produzindo “resumos” de configurações atuais de impulsos e afetos, o *estar consciente* [*Bewusstsein*] é o “palco” ou a “crista de onda” de excitações nervosas que nos chegam como *memória*⁷⁵, a partir da qual antecipamos e simulamos a ação futura a partir do passado. Por isso sua atividade seria antes uma *re-atividade*, que se de um lado nos permite a *atenção* aos instintos e acasos, de outro nos subtrai a espontaneidade do ato. Não por acaso, o “tornar-se consciente” [*das Bewußtwerden*] é para Nietzsche “sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, (...) um esforço em que muita energia nervosa é gasta desnecessariamente” – motivo pelo qual nega “que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente”⁷⁶. Também em um fragmento tardio ele nos diz: “todo agir perfeito é justamente inconsciente e não mais querido”; “a consciência exprime um estado pessoal imperfeito e (...) doentio” que “torna mesmo impossível a perfeição”, sendo essa a “forma do jogo de cena”⁷⁷.

Tangenciamos aqui o problema nietzscheano da relação entre *memória* e *esquecimento*, que nos leva de volta à segunda dissertação de *Genealogia da moral*. É pela *dor* que se imprime uma memória, uma “crista”: “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória”⁷⁸. Reside aí o *valor do castigo*, naquilo que provoca de “intensificação da prudência” e “alargamento da memória”⁷⁹ – mas também, diríamos, pelo que intensifica de dissimulação, malícia e astúcia. Não por acaso, *mentiri*, em latim, carrega consigo as acepções de: “mentir”, “inventar”, “imaginar” e ainda, “pensar”⁸⁰. Mas para que cesse a reatividade diante da *dor* e se evite com isso o

72 KSA-XIII:11[83] 1887-8.

73 EH-II §9, 48-9.

74 FW/GC §54, 92

75 KSA-IX:2[80], 1880.

76 AC§ 14, 20.

77 KSA-XIII:14[128] 1888.

78 GM-II §3, 50.

79 GM-II §14, 69-71.

80 Cf. a nota do tradutor Paulo C. de Souza ao aforismo 157 de *A gaia ciência*, em que aponta para a

ressentimento [*Gewissensbisse*], é preciso que a consciência seja agora o “pano de fundo” para o *esquecimento*, ou seja: para o processo *digestivo* e também *seletivo*, pelo qual se chega finalmente a uma boa consciência [*gutes Gewissen*], estado de *inocência* [*Unschuld*] e *certeza de si* no qual se diz: “*Sim a si mesmo*”⁸¹ – seja como *rebanho*, seja como *indivíduo*. Trata-se, como já o vimos, da passagem de uma má [*schlechtes*] a uma boa consciência [*gutes Gewissen*] – ou, na moral cristã, de seu recrudescimento na forma da *culpa* [*Schuld*]⁸².

Aqui podemos lançar luz ao que nos parece ser um papel ambíguo da consciência: ao mesmo tempo instrumento do rebanho e da criação de si. Afinal, se a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano e está a serviço daquilo que nele é gregário, como poderia vir a ser um catalisador para a tarefa de *tornar-se o que se é*, ou seja, do *cultivo de si* [*Selbstzucht*] como singularidade? Com efeito, se por um lado, a consciência moral [*Gewissen*] confunde-se com a *inocência* e a *espontaneidade* dos instintos – e “[s]ó se age perfeitamente enquanto se age por instinto” – por outro lado, com o *tornar-se consciente* [*das Bewußtwerden*] “exprime-se um mal-estar do organismo”: “um sinal de que a moralidade propriamente dita, isto é, a certeza de instinto do agir, foi para o diabo...”⁸³.

Seguindo o pensamento de Nietzsche acerca da condição de *má consciência* [*Schlechtes Gewissen*] não seria de todo absurdo compreender os processos conscientes como um rearranjo de instintos em desuso que teria por fim restaurar a *boa consciência* [*Gutes Gewissen*], seja de rebanho, seja no indivíduo. A nosso ver, seria essa a “tarefa inteiramente nova” atribuída por Nietzsche à consciência [*Bewusstheit*]: caberia a ela “*incorporar o saber* [*das Wissen sich einzuverleiben*] e torná-lo instintivo” – “uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda a nossa consciência diz respeito a *erros!*”⁸⁴. Por meio da *atenção* e *incorporação* de acasos e instintos, e ainda que por trilhas erradas, o

relação entre “mentir” e “pensar”. *Mentiri*, em latim clássico, significa: “mentir”, “imaginar”, “inventar”, derivando do substantivo *mens* [mente]. NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*, nota 53, p. 324.

81 GM-II §3, 50.

82 GM-III §20, 129-130.

83 KSA-XIII:14[142]; 15[25] 1888.

84 FW/GC §11, 62-3.

tornar-se consciente nos permitiria trasladar entre estados de boa consciência ou de *inocência*⁸⁵ – agora não mais de rebanho, mas do *indivíduo* frente ao rebanho.

Todo “tornar-se consciente” *cria* o objeto – e também o sujeito – como *obra*⁸⁶, simplificando os impulsos e configurações de forças que se apresentam, sendo o “apresentar” mesmo uma *falsificação* e uma forma *assenhoramento*. É pela consciência que a *imaginação*, fruto da “força reprimida da dissimulação e do mentir”, recorre a situações e estados vividos anteriormente e transfigura pulsões de má consciência em “demônios aos quais se dá combate”⁸⁷. É por isso que, se a *consciência* é de certo modo uma forma de *má consciência*, ela o é “tal como a gravidez é uma doença”⁸⁸.

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência (...) que aqui (...) cria a má consciência e constrói ideais negativos. (...) Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, (...) em se impor a fogo e ferro uma vontade, (...) essa má consciência ativa também fez afinal (...) vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não tivesse dito a si mesma “eu sou feia”?⁸⁹.

Embora uma ferramenta do rebanho, portanto, a consciência poderia vir a se por contra esse mesmo rebanho, reconstituindo, assim, a *boa consciência da singularidade*. Para Nietzsche, são precisamente esses grandes homens, os espíritos livres, os *caracteres de exceção*, os responsáveis, por sua *exemplaridade e excepcionalidade*, pela condução de si e do próprio rebanho. Daí ser um “profundo mal-entendido” não compreender o *rebanho* como “meio” e atribuir-lhe “uma posição mais elevada que a do indivíduo isolado”⁹⁰.

Há decadência onde há fraqueza e desagregação; há ascensão onde há força

85 GM-II §3, 50.

86 KSA-XII:7[2] 1886-7.

87 KSA-XII:8[4] 1887.

88 GM, II §19, 76.

89 GM, II §18, 75-6.

90 KSA-XII:5[108] 1886-7.

e coordenação sob um impulso de comando⁹¹. Por isso a importância atribuída à *autodisciplina* [*Selbstdisziplin*] e ao *assenhoramento de si* [*Selbst-Beherrschung*] enquanto meios para a *criação* ou *cultivo de si* [*Selbstzucht*]. É certo que coordenação também implica, em contraposição ao *laissez aller*⁹², a *coerção* ou mesmo tirania dos instintos – que pode vir a ter como consequência o adoecimento e enfraquecimento de determinados impulsos, ou seja, a *má consciência* no rebanho como no indivíduo. Porém, foi graças a essa “tirania de leis arbitrárias” que se desenvolveu “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra (...) tanto nas artes como nos costumes. (...) O essencial (...) ao que parece, é, repito, que se obedeça por muito tempo e numa direção”⁹³. “Diretriz suprema: nem diante de si mesmo se deve ‘deixar-se ir’”⁹⁴ – é preciso, então, dominar “o caos que se é”⁹⁵. Poderíamos então apontar para uma analogia entre tais processos de assenhoramento e incorporação que ocorrem no organismo e os que ocorrem em uma coletividade; e que propiciam o desenvolvimento ou decadência de um indivíduo, casta, povo ou cultura⁹⁶. O indivíduo, nesse sentido, não é considerado senão em relação ao todo, seja esse todo: ele mesmo, a humanidade ou, em última instância, a vida – e não seria o caso de se universalizar essa excepcionalidade como norma, caso em que, evidentemente, não seria mais exceção. Por isso mesmo, a ética nietzscheana, como ele amiúde salienta: “dirigida à hierarquia: não a uma moral individualista”⁹⁷. Não uma hierarquia de indivíduos,

91 KSA-XIII:14[219] 1888.

92 Como diz Nehamas, “Nietzsche não é (como se tem pensado amiúde) um inimigo dos fins e dos propósitos claros, únicos e distintos”. O que não aceita “é a direção particular escolhida pelo cristianismo”, sua pretensão de verdade única. NEHAMAS, A. *La Vida como literatura*, p. 69.

93 GB/BM §188, 76-8.

94 GD/CI-IX §47, 96-7.

95 KSA-XIII:14[61] 1888.

96 Tal analogia justifica-se porque vida, humanidade, cultura etc. são perpassados pelo *quantum* de força comum da *vontade de poder*. No indivíduo, há que se pensar uma humanidade (KSA-XI:26[231], 1885; CI-IX §33, 81-2; GM-II §10, 61; §11, 65). Cf. também: FREZZATTI Jr., W. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche, p. 115-135. A tese do autor é a de que há em Nietzsche uma forte analogia entre os processos culturais e biológicos, tendo como ponto em comum os “impulsos ou forças: igualmente ao organismo humano, a cultura é expressão de forças que lutam entre si por mais potência”. Idem, p. 120. Tal analogia teria suas raízes na chamada “lei da filogenia” proposta pelo biólogo Ernst Haeckel, com a tese de que “a ontologia repete a filogenia”, ou seja, “em seu desenvolvimento individual, um ser vivo repete o desenvolvimento evolutivo de sua própria espécie” – lei que em Nietzsche (GB/BM§264) é transportada para o campo cultural. Cf. HAECKEL, E. H. *Les merveilles de la vie – Etudes de philosophie biologique*, p. 299-312, *apud* FREZZATTI, Jr., W. *Op.cit.*, p. 121.

97 KSA-XII:7[6] 1886-7.

classes ou pátrias, portanto, mas de *tipos*: *ascendente* e *decadente*, que bem podem, aliás, coexistir em uma mesma pessoa, de acordo com um maior ou menor estado de plenificação de instintos. E é também por isso, concluindo, que a criação e coexistência do indivíduo em meio ao rebanho não deve ser pressupor não uma, mas várias morais:

O sentido do rebanho deve imperar no rebanho, — mas não deve ultrapassá-lo; os condutores do rebanho precisam de uma valoração fundamentalmente distinta de suas próprias ações, o mesmo valendo para os independentes ou para os “animais de rapina” etc⁹⁸.

Em *Ecce homo* (“Por que escrevo livros tão bons”), e antes disso, em alguns fragmentos de 1885 e 1886, Nietzsche associa a necessidade de ser mal entendido a certa fidelidade a si mesmo, isto é, à própria individualidade. Toda compreensão seria uma forma velada de imposição de uma igualdade, e ser compreendido corresponderia a ser ofendido. Em certo sentido, essa compreensão viria a implicar que indivíduos não podem *compreender-se* enquanto indivíduos – embora possam *interpretar-se* –, senão enquanto seres de linguagem; ou seja: enquanto seres sociais, de rebanho, por assim dizer, mansos, que já não pastam soltos, nos campos. Se assim for, o indivíduo deve sempre permanecer um *incompreendido*: “Parece-me que é melhor ser mal-entendido do que não ser entendido: há algo que ofende nisso, a saber, ser entendido. Ser entendido? Vocês não sabem o que isso significa? – Comprendre c’est égal”⁹⁹.

98 Idem.

99 KSA-XI:35[76] 1885. A tradução desta passagem é de André Luís M. Garcia, com revisão de O. Giacóia Jr. Cf. STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, p. 138.

Referências

- COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.). *Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.
- NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal* (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *O anticristo* (A) - *Ditirambos de Dionísio* (DD). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Aurora* (M/A). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos* (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *A gaia ciência* (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Genealogia da moral* (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Humano demasiado humano* (MA/HH). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. *Humano demasiado humano II - Miscelânea de opiniões e sentenças* (MA-MS/HH-OS) / *O Andarilho e sua sombra* (MA-WS/HH-AS). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- _____. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: *Sobre verdade e mentira*. Trad. e Org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- DERRIDA, J. *Esporas*. Os estilos de Nietzsche. Trad. Rafael Haddock-Lobo; Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.
- LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

NEHAMAS, A. *Nietzsche – La vida como literatura*. Trad. esp. Ramón J. García. Madrid: Turner, 2002.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Trad. André Luis M. Garcia; Oswaldo Giacóia Jr. *et. al.* Petrópolis: Vozes, 2013.

A PROBLEMÁTICA DO HOMEM E A ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA

Ísis Zisels¹

RESUMO: O presente artigo examina a ideia de “homem” em Nietzsche contemplando o processo de autoconstrução do indivíduo ao lado do projeto de naturalização da moral, conforme as obras: *A Gaia Ciência*, *Assim Falou Zaratustra*, *Ecce Homo* e *O Viajante e sua Sombra*. Para tanto, dialoga com os artigos *O Cultivo da Arte do Estilo*, de Olímpio Pimenta e *The Eternal Return in Thus Spoke Zarathustra*, de Brusotti, compreendendo o eterno retorno enquanto a afirmação da existência e a possibilidade de interpretação da vida como o substrato para a criação de novos valores. A problemática abordada por Nietzsche reflete que o homem e a natureza se encontram amalgamados pelo mesmo querer dionisíaco. Porém, o ser humano abarca uma dimensão fragmentada, indeterminada, de modo que cabe a ele mesmo construir-se e aperfeiçoar-se, como se fosse ao mesmo tempo artista e obra de arte.

Palavras-chave: Arte do estilo, Homem, Natureza, Nietzsche.

ABSTRACT: This present paper studies the idea of “human being” in Nietzsche’s philosophy and analyzes the relation between the process of self-building and the project of naturalizing moral, discussed in these writings: *Ecce Homo*, *The Gay Science*, *The Wanderer and his Shadow* and *Thus Spoke Zarathustra*. This research also proposes the affirmation of existence through the possibility of the eternal return, understanding life as a substrate for the creation of new values, according to these papers: *The Dedication to the Art of the Style*, by Olímpio Pimenta, and *The Eternal Return in Thus Spoke Zarathustra*, by Brusotti. The problem addressed by Nietzsche reflects that human and nature are amalgamated by the same Will – symbolized by Dionysus. However, human is fragmented, unfinished and needs to improve yourself acting at the same time as an artist and a work of art.

Keywords: Human being, Nature, Nietzsche, The art of the style.

A physis

1 Mestranda e bolsista da CAPES pelo Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Nietzsche, ao referir-se à natureza, retoma a noção grega de *physis* presente na filosofia dos pré-socráticos, em peculiar, nos fragmentos de Heráclito acerca do devir. Aos olhos de grandes historiadores, como Karl Jaspers, a história da filosofia em seu conjunto não vai muito além de comentários à margem dos fragmentos dos pré-socráticos. Deste modo, o pensamento de Nietzsche constrói-se a partir de sua profunda admiração pelos filósofos naturalistas, que inauguraram com seus arquétipos o período mais poético do pensamento ocidental, onde mito e teoria integravam-se numa linguagem consonante. Imbuídos em admiração, curiosidade e criatividade, estes exímios pensadores propuseram, conjuntamente, diferentes perspectivas acerca do mesmo tema: a *physis*.

A noção grega de *physis* não pretendia dominar a natureza empregando-lhe uma técnica, portanto, ao contemplar a existência, os filósofos pré-socráticos perceberam a realidade de modo integrado, cosmológico, desvelando nela mesma uma força motriz, repleta de vida. Também o homem pertencia a esta unidade, de modo que sua lógica encontrava-se submetida à lógica transformadora do universo. Este princípio natural, *arché* (*ἀρχή*; origem), repleto de vida, foi metaforicamente traduzido de diversas formas pelos pensadores naturalistas. Heráclito, cuja perspectiva influenciou amplamente o pensamento filosófico de Nietzsche, definiu a *physis* como uma unidade de contrários.

Heráclito, em sua postura imanente, ao negar o ser, tal como concebia Parmênides, nega também a dualidade de dois mundos distintos, alegando que na *physis* somente o devir – o movimento do vir a ser, simbolizado pelo poder transformador do fogo – constitui a realidade. Ou seja, o ser corresponde à sua ação.

Ao assumir como verdade a constante impermanência das coisas, Heráclito, dotado de alegre ousadia, consegue reinterpretar o aspecto assombroso da existência como algo digno de admiração. A atitude afirmativa heraclitiana é retomada com apreciação por Nietzsche ao longo de sua filosofia, onde, frequentemente, reconhece-se na vida a fundamentação de todos os valores.

O devir origina-se sempre do conflito entre dois polos contrários que, no

entanto, tendem novamente um para o outro. A percepção do universo enquanto unidade de multiplicidades ou luta e confronto de forças, conduz à imagem de um jogo criativo e dinâmico que não possui nenhum propósito para além dele mesmo. Semelhante à ação do artista e da criança ao divertir-se, este jogo traduz, poeticamente, a guerra entre polaridades que compõe a sinfonia da natureza. Segundo Heráclito, esta relação pautada na transmutação das partes consiste na destruição do velho que abre as portas para a construção do novo.

Nietzsche incorpora a cosmologia heraclitiana em seu pensamento, analisando-a sob a ótica da vontade de potência. Afirma, assim, que também o homem está submetido ao devir da *physis*, logo, a vontade que o governa não contradiz a vontade por expansão que governa a natureza, impulsionando o aniquilamento e a instauração de novos mundos.

O ser humano não é essencialmente livre; ao contrário, age em conformidade à sua necessidade, de modo que o uso da linguagem nada mais é do que a busca pela satisfação de seus impulsos naturais. A força dionisíaca presente na natureza revela, por esta razão, a vontade de dominação mediante a qual se é possível interpretar a dinâmica valorativa da existência. Tal impulso encontra-se no modo como o ser humano percebe o mundo, impondo-lhe, constantemente, novos sentidos. Logo, a própria vida indica que a luta incessante de potências é a história a constituir, não apenas o homem, mas, também, a natureza:

A história de uma coisa é geralmente a sucessão das forças que dela se apoderam e a co-existência das forças que lutam para delas se apoderar. Um mesmo objeto, um mesmo fenômeno muda de sentido de acordo com a força que se apropria dela. A história é a variação dos sentidos (...) O sentido é então uma noção complexa: há sempre uma pluralidade de sentidos – uma constelação, um complexo de sucessões, mas também de coexistências – que faz da interpretação uma arte (...).²

O amálgama homem-natureza

2 DELEUZE. *Nietzsche e a Filosofia*, O sentido, p. 5.

Nietzsche expõe que o homem e a natureza encontram-se amalgamados pelo mesmo querer dionisíaco. O ser humano, no entanto, abarca uma dimensão fragmentada e indeterminada, de modo que cabe a ele mesmo construir-se e aperfeiçoar-se, como se fosse, simultaneamente, artista e obra de arte. Diante deste quadro de possibilidades, o que é o homem, afinal?

Em nenhum momento Nietzsche delimita o significado de “homem”. O que o autor explicita é que este não é nem animal e nem aquilo que está para além dele mesmo. Ou seja, o ser humano, enquanto projeto em aberto, necessita tomar consciência de suas potencialidades para se aperfeiçoar. Portanto, o foco da problemática não é exatamente “o que é o homem?”, mas “o que pode ser o homem?”.

O filósofo alemão constata que o homem de seu tempo é um experimento fracassado, pois está limitado por uma série de normas e preceitos morais que contradizem sua constituição fisiológica. Percebe, ainda, que o moralismo cristão, herança do platonismo, propõe sempre uma fuga à vida, cultivando nos indivíduos a fraqueza, e não a força. A recusa do enfrentamento das adversidades do mundo impede o fortalecimento do indivíduo, razão pela qual Olímpio Pimenta³ enfatiza a crítica nietzschiana à inversão de valores do cristianismo, lembrando os perigos, as contradições, os imprevistos e os sofrimentos da vida. A fraqueza, deste modo, é detectada naqueles que buscam conforto em uma crença externa ao mundo, que atua no sentido de abstrair os medos da existência. Identifica-se, neste caso, a tentativa de transpor conflitos para que não seja necessário vivenciá-los, o que acaba por atrofiar as potencialidades individuais.

Nietzsche alerta à importância de afastar-se da crença em uma verdade ontológica, uma vez que a negação do viver compreende a vontade fraca do nada querer, suprimindo a possibilidade trágica do fortalecimento. Os ideais ascéticos, diz o filósofo, impuseram inúmeras amarras ao homem para que este celebrasse a fraqueza e desaprendesse a se comportar como animal. Os indivíduos, assim, tornaram-se prisioneiros de valores hipócritas, negligenciando seus impulsos criativos e depreciando a vida, que, nessas circunstâncias, é esvaziada do seu caráter trágico.

3 PIMENTA. O cultivo da arte do estilo, *AISTHE*, nº 3, 2008.

Nietzsche deseja promover com seu pensamento a libertação das correntes moralistas, já que somente a liberdade de espírito, existente na criação, pode conferir ao homem o distanciamento do animal sem, contudo, negligenciar-lhe seu aspecto natural:

Essas correntes – repito – ainda e sempre, são, contudo, esses erros pesados e significativos das representações morais, religiosas e metafísicas. Somente quando a doença das correntes for superada é que o primeiro grande objetivo será alcançado: a separação entre o homem e o animal. ⁴

O autor retoma Horácio para argumentar que a tentativa de expulsar a natureza do homem é ineficiente, uma vez que ela, inexoravelmente, sempre retornará. Assim, ao refletir sobre a superação do animal, de forma alguma negligencia o caráter natural do ser humano, mas procura aperfeiçoá-lo por meio da luta de potências. Do mesmo modo, ao propor a superação do homem através da ruptura com os elementos decadentes da civilização, Nietzsche busca o surgimento de um indivíduo mais forte e capacitado para a vida; “além do bem e do mal”:

O homem é o não-animal e o super-animal; o homem superior é o não-humano e o super-humano: isto se mantém. Desde que o homem cresce em grandeza e em altura, também cresce para o baixo e o horrível; não se deve querer um sem o outro – ou melhor, quanto mais se quer essencialmente um, mais se atinge o outro. ⁵

O único método eficiente para a superação do animal requer, aos olhos do filósofo alemão, o aprofundamento do homem na natureza, visto que este movimento é capaz de suscitar uma nova moral, fisiológica, constituída por valores que se orientam conforme a vida. Para tanto, é preciso repensar a questão do corpo de um patamar biológico, tal como uma máquina pouco conhecida, independente do fenômeno religioso e moral.

Com efeito, Nietzsche vislumbra no estado fisiológico da alegria a única meta existencial possível. Através deste sentimento, capaz de simbolizar o impulso

4 NIETZSCHE. *O viajante e sua sombra*, p. 143.

5 NIETZSCHE. *Fragmentos póstumos*, outono de 1887, XVIII, 9 [164].

dionisíaco, a vida é exaltada e, por conseguinte, o próprio indivíduo despojado do arcabouço artificial das representações ontológicas e satisfeito com o mundo, apesar de todas as suas contradições:

Somente ao homem enobrecido é que a liberdade de espírito pode ser conferida; só ele é tocado pelo alívio da vida que põe bálsamo nas feridas; é o primeiro a poder dizer que vive por causa da alegria e de nenhum outro objetivo.⁶

Em outras palavras, a vida se justifica por ela mesma, de modo que nisso consiste a satisfação do homem. Ao afirmar a vida através da alegria, o indivíduo é capaz de encontrar plenitude em suas ações presentes, não necessitando de outro mundo para realizar-se – razão pela qual, este sentimento dionisíaco apresenta-se como uma ameaça à Igreja, cujo poder constrói-se e sustenta-se a partir da utilidade de uma crença metafísica. Este júbilo de Dionísio é um sinal de saúde e sabedoria trágica. Representa a aceitação da natureza, a superação da civilização e a satisfação do indivíduo em relação à vida.

Para Nietzsche a civilização é um mecanismo de repressão que contradiz a natureza, pois procura dominar o homem, impondo-lhe ideais ascéticos decadentes. Deste modo, ao invés de contribuir para o fortalecimento do indivíduo, atua no sentido de promover-lhe a fadiga dos impulsos vitais. É, contudo, inoperante qualquer tentativa de eliminar este processo nocivo de controle ao qual está submetido o povo. A decadência da civilização, porém, é capaz de agir como um estimulante através do qual, determinados indivíduos, que se apresentam como exceções, conseguem destruir padrões doentes e ultrapassar seus estados. Tais homens superiores – espíritos livres, dotados de força e capacidade de superação – surgem aleatoriamente na história. Esta ideia de acaso, ou fruto da colisão dos impulsos por mais potência reconhece que os gênios não refletem uma evolução cronológica da natureza ou das civilizações.

A cultura, por sua vez, embora não seja um fenômeno biológico, não contradiz, necessariamente, a dimensão natural do ser humano. Ao contrário, caso cumpra o seu papel de servir como um instrumento para a autossuperação, ela mostra-se

6 NIETZSCHE. *O viajante e sua sombra*, p.153.

afirmativa e eficiente no que diz respeito ao aprimoramento da natureza. Nietzsche, assim, enaltece como elevada a cultura jovial dos helenos, educados para e pela arte.

A estilística da existência

O filósofo concebe a vida numa dimensão estética, propondo que o homem seja artista de si mesmo. É imprescindível, para tanto, que o indivíduo atente-se às pequenas escolhas (as mais primordiais, que compõe o cotidiano), já que cada um representa a luta das partes por elementos que condicionam a existência, como a nutrição e o espaço. Diante disso, surge uma nova questão: como saber escolher? O parâmetro é uma criação aberta que se dá mediante experiências relacionadas à percepção aguçada que o indivíduo possui sobre seu próprio corpo. Portanto, somente através do cuidado e do amor próprio, é possível ao homem libertar-se de tudo o que lhe causa fadiga e doença.

Em outras palavras, abandonar as perspectivas idealistas e olhar para o que há de mais íntimo e necessário é base da ética nietzschiana. Aos olhos da metafísica clássica, tal proposta implica numa espécie de “profanação” da filosofia, pois seu objeto encontra-se no dia-a-dia e no indivíduo, que, sendo fruto de suas percepções e vivências, aparece como parâmetro da reflexão. Os versos de Heine (*Die Heimkehr*, LVIII) ilustram perfeitamente a imagem do filósofo ao qual Nietzsche contrapõe-se em sua ética do cuidar de si: “*Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen/ Stopft er die Lücken des Weltenbaus*”, traduzindo: “com seus barretes de dormir e com os trapos de seu roupão de noite ele remenda as falhas do edifício do universo”⁷. Podemos associar a imagem pensada pelo poeta Heine à proposta do otimismo dialético socrático que pretende, através da razão, corrigir o Ser.

Nietzsche, por sua vez, observa que o próprio corpo e a própria história, embora não revelem essência alguma, são fatores dinâmicos que, quando priorizados, constituem o tônico para o surgimento de um homem mais capacitado para o mundo.

7 HEINE, H. *Die Heimkehr*, LVIII, apud FREUD, S. *A questão de uma Weltanschauung: Conferência XXV*, p. 196.

Expõe, ainda, a necessidade de cultivar o *amor fati*; o amor à própria vida, tal como ela se apresenta em sua variedade. Através do sentimento de apreciação do momento, o artista de si mesmo consegue concretizar o melhor para sua existência, dentro de suas possibilidades. Ademais, a vivência tanto do prazer quanto da dor é fundamental à autoconstrução:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor. — E se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: “Gosto de ti, felicidade! Volve depressa, momento!”, então quisestes tudo — Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado, enlaçado pelo amor, então, amastes o mundo. — Ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: “passa momento, mas volta!” Pois todo prazer quer eternidade!⁸

O pensamento de Nietzsche induz ao *eterno retorno* enquanto afirmação da existência. A ideia de repetição no tempo, referente aos ciclos ressonantes da vida, é influenciada pelo pensamento heraclítico, uma das mais importantes bases do estoicismo, e estende-se ao universo ético e cosmológico de Nietzsche como o “eterno retorno do mesmo”. Entretanto, esta é uma noção inacabada que o filósofo alemão intui ao longo de sua obra; não como uma verdade efetiva, mas como uma experimentação filosófica ou uma possibilidade que acentua o aspecto múltiplo e conflituoso do emaranhamento de forças que compõe a realidade:

Em um primeiro momento Zarathustra reprime este pensamento; ele teme se confrontar com a mais terrível das possibilidades. Mas sua vontade de verdade resiste a todo esquivar-se. Ela exige que Zarathustra antecipe experimentalmente a mais terrível das possibilidades como se ela fosse verdadeira.⁹

A expressão “eterno retorno” aparece pela primeira vez em escritos que

8 NIETZSCHE, *Assim falou Zarathustra*, IV, O canto ébrio.

9 BRUSOTTI, M. The eternal return in Thus spoke Zarathustra. *Estudos Nietzsche*, n° 2, 2012, p. 162.

antecedem A Gaia ciência e representa, no âmbito da ética, uma possibilidade fértil para a criação de novos valores. A ideia identificada é viável somente aos homens de “espírito livre”; aqueles capazes de afirmar e abraçar a vida em sua multiplicidade; dotados de “uma alegria e uma força de soberania (...) em que o espírito recusaria toda fé, todo desejo de certeza, tendo prática em manter-se sobre as cordas leves de todas as possibilidades e até mesmo em dançar a beira do abismo”¹⁰.

Quem não possui habilidade para enfrentar as adversidades da vida através da postura criativa de reconciliação com o passado – ressignificando a própria trajetória –, acaba por conceber o eterno retorno como uma experiência opressora.

A dificuldade de ‘redimir’ o passado é o principal problema na confrontação de Zaratustra com o pensamento do eterno retorno. ‘Redimir’ o passado, reinterpreta-lo, conferir sentido a ele e então afirma-lo é em Assim falou Zaratustra uma tarefa infinitamente difícil, quase além do humano.¹¹

Ora, a vida deve servir como substrato para todos os valores, conduzindo o homem ao cuidado de si mesmo e viabilizando a criação de novos significados para o mundo. É imprescindível, com efeito, desconstruir os ideais que negam ou tentam eliminar os aspectos mais naturais da existência que são a multiplicidade e a contradição. O devir, afinal, é precondição para toda criação humana, razão pela qual jamais será produtivo um pensamento que se ponha a negligenciar a mudança. É importante, ainda, que a compreensão deste termo heraclítico jamais se confunda com qualquer atividade vinculada à moral, já que não há finalidade no devir a não ser o próprio movimento de transformação; a luta ou jogo mediante o qual a vida se desdobra.

Estamos presentes no mundo e ele está presente em nós – o que cumpre é arranjar essa relação como quem arranja uma música, que soará bonita ou feia, agradável ou desafinada, conforme uma maestria que nunca é propriedade nossa, embora possamos exercê-la (...) eis o ambiente propício para a tarefa moral mais alta, a transvaloração de todos os valores.¹²

10 NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §347.

11 BRUSOTTI. The eternal return in Thus spoke Zaratustra. *Estudos Nietzsche*, nº 2, 2012, p. 157.

12 PIMENTA. O cultivo da arte do estilo. *AISTHE*, nº 3, 2008, p. 65.

A ideia de transvaloração aliada à proposta do homem como obra de arte conduz ao cuidado de si, que é reflexo do amor próprio. O cuidado não implica em negligenciar as paixões, como fizeram os estoicos, mas, sim, torná-las um viés para a amplificação das experiências pessoais. Quando a afirmação da vida está em destaque, há a assunção tanto do prazer quanto do sofrimento, visto que ambos compreendem “duas faces da mesma moeda”. Logo, o que a fuga das paixões oculta é o medo do enfrentamento da dor.

Embasado pela preocupação em relação às escolhas mais fundamentais que compõe o cotidiano e denotam o cuidado e a responsabilidade do indivíduo para com ele mesmo, Nietzsche afirma a necessidade de se viver com a arte do estilo. Parafraseando Olímpio Pimenta¹³, vale destacar que a arte do estilo não pode se confundir com uma mera estetização da existência, pois a proposta nietzschiana não abarca embelezar ou disfarçar hábitos e vivência arraigados, porém reconhecer na atividade artística um suporte para a autoconstrução na medida em que esta possibilita o direcionamento de um olhar mais profundo ao aspecto terrível da realidade. A máscara do artista, conseqüentemente, viabiliza a atribuição de um novo significado à vida mediante o qual é possível vivenciá-la em sua plenitude. Do sofrimento, portanto, advém algo bom que não se restringe ao prazer estético, mas se estende à capacidade trágica de fortalecimento.

Nietzsche preocupa-se com a questão ética embasada pela arte, uma vez que a existência implica num processo inesgotável e criativo de atribuição de sentido – fato que reflete a inviabilidade de uma resposta exata e permanente para a indagação “*o que é o homem?*”. Este ser encontra-se fragmentado, em constante construção e experiência. Cabe, pois, a cada indivíduo testar um projeto novo de si mesmo – razão pela qual o autor sugere como critério o *estilo*.

Em sua autobiografia tardia, *Ecce homo*, o filósofo aborda a arte do *estilo* como uma possibilidade da comunicação do sentimento de paixão (correspondente ao impulso natural dionisíaco) através do processo de simbolização que se dá no universo dos gestos e aparências. Esta atividade é orientada pela vontade de potência, que

13 PIMENTA. O cultivo da arte do estilo. *AISTHE*, n° 3, 2008.

impulsiona o indivíduo a escolher ou criar as máscaras mediante as quais representará a si mesmo nos “palcos” da vida.

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos... Bom estilo em si – pura estupidez, mero idealismo, algo assim como o belo em si, como o bom em si, como a coisa em si.¹⁴

Retomando os comentários de Olímpio Pimenta: “Se a arte do estilo é sinal de algo, o que ela traduz é amor pela existência sob todos os ângulos. O mais importante de tudo, feitas as contas, é ter algo a dizer.”¹⁵ Com efeito, somente quem se rende ao mundo, reconhecendo-se em sua fatalidade, é capaz de dar-se ao cultivo do *estilo*. Sem o *amor fati* – essa disposição de alegria em relação à vida – é impossível transformar-se em um artista de si mesmo, conquistando a unidade de uma forma em meio à intensidade das inúmeras emoções:

Como o Dioniso helênico, o artista é aquele que joga com as aparências: um *deformador*. Mas se ele não cessa de falsificar, é porque se esforça para imprimir, naquilo que deforma, a mesma marca ou a mesma medida, ou seja, forjando um *estilo*.¹⁶

Nietzsche propõe em *Ecce homo* a máxima, anteriormente dita por Píndaro, “torna-te o que és” – não com a intenção de desvelar uma essência, já que ele mesmo rompe com os ideais metafísicos com o intuito de fazer compreender que não há diferença entre o ser e a ação, ou, que para ser é necessário vir-a-ser. Em outras palavras: atuar no mundo, representar a si e viver conforme o devir é uma arte que

14 NIETZSCHE. *Ecce Homo*, p. 57.

15 PIMENTA. O cultivo da arte do estilo. *AISTHE*, nº 3, 2008.

16 LEBRUN. *A filosofia e sua história*. “*Quem era Dioniso?*”, p. 370.

requer o cultivo do amor à vida. Este gesto afirmativo potencializa a força e abre as portas para um novo projeto que, segundo o autor, ultrapassa o “homem” de sua contemporaneidade.

A possibilidade de atuação do indivíduo no campo das artes, por sua vez, é viável somente na presença de um excedente de forças. Dedicar-se à produção artística, segundo Nietzsche, é um meio de extravazar o impulso para a dominação. A técnica do artista, com efeito, é útil ao processo de autoconstrução porque a obra manifesta o modo como o gosto particular pôde configurar o caráter de cada indivíduo. Não interessa, contudo, elaborar um juízo acerca da qualidade do gosto, mas verificar se o gosto representa um parâmetro autêntico de criação, ou seja, em outras palavras, um estilo próprio.

Nietzsche observa, desde *O Nascimento da tragédia*, que os gregos não distinguem a arte da vida, pois não destinam um espaço segregado do cotidiano para a contemplação artística. O *ethos* do povo heleno é determinado pela arte. Todavia, somente após a elaboração de “O Viajante e sua sombra”, o filósofo repensa a arte como sendo a capacidade de criar-se a si mesmo, embelezando a existência e impondo-lhe cortesia e *estilo* único. A criatividade artística não procura simplesmente revestir o horror e o mistério com o véu da ilusão; pretende, no âmbito da ética, transformar o homem em sua própria obra de arte.

Referências

BRUSOTTI, M. *The eternal return in Thus spoke Zarathustra*. Trad. de prof. Dr. Rogério Lopes (Departamento de Filosofia/ UFMG). *Estudos Nietzsche*, Curitiba, vol. 3, nº 2, p. 149-167, jul./dez, 2012.

DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. De Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.

DIAS, R. Nietzsche, *vida como obra de arte*. Coleção contemporânea: Filosofia, literatura e artes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FREUD, S. *A questão de uma Weltanschauung: Conferência XXV*. Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. Edição standard das obras completas. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

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

LEBRUN, G. *A Filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

NIETZSCHE, F. *A Filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. de Fernando R. de Moraes Barros, São Paulo: Editora Hedra, 2008.

_____. *Assim Falava Zaratustra*. Trad. de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Ecce Homo*. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

_____. *Fragmentos póstumos*. Trad. de Oswaldo Giacóia Júnior. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP, 2002.

_____. *Obras Incompletas*. Col. “Os Pensadores”. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. “Os Pensadores”, 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad., notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O Viajante e sua Sombra*. Trad. de Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2007.

PIMENTA, O. *O cultivo da arte do estilo*. *AISTHE* (ISSN 1981-7827), nº 3, 2008.

O ETERNO RETORNO E A ESTILÍSTICA DA EXISTÊNCIA

Laurici Vagner Gomes¹

RESUMO: O aforismo 341 de *Gaia Ciência* revela que o interesse nietzschiano pelos efeitos éticos do eterno retorno está profundamente ligado a ideia de que a vida na completude de seu desdobramento temporal se repetirá eternamente na mesma sequência e ordem. Com isso, a hipótese demoníaca nos encaminha para o dramático desafio que envolve a caracterização do eterno retorno como uma doutrina ética: querer aquilo que se sabe. Para que se efetivem as potencialidades éticas do retorno, não basta encontrar fundamentos teóricos que sustentem a ideia de que a vida se repetirá na mesma sequência e ordem, não basta a prova científica, é necessário querer essa repetição. Dessa forma, a questão crucial que Nietzsche encaminha ao seu leitor no aforismo 341 de *Gaia Ciência* é como viver de modo a querer que a vida se repita eternamente na totalidade de seu desdobramento temporal. Nesse contexto, o objetivo desse presente artigo é discutir o investimento nietzschiano nos desdobramentos éticos do eterno retorno e sua relação com a estilística da existência que emerge entre os escritos do filósofo ao fim do segundo período de sua produção.

Palavras-chave: Eterno retorno, Estilística da existência, Arte, Vida, Ética.

ABSTRACT: The aphorism 341 of *The Gay Science* reveals that Nietzsche's interest by the ethical effects of the eternal recurrence is deeply attached to the idea that life on completion of its temporal unfolding will repeat again and again in the same sequence and order. Thus, the demon hypothesis lead us to the dramatic challenge that involves the characterization of the eternal recurrence as an ethical doctrine: to want what one knows. In order to make effective the ethical potential of return it's not enough to find theoretical basis to support the idea that life will be repeated in the same sequence and order, neither scientific proof, you must want this repetition. Therefore, the crucial question that Nietzsche forwards to his reader in aphorism 341 of *The Gay Science* is like living in a way of wanting life repeated eternally in all of its temporal unfolding. In this context, the aim of this article is to discuss Nietzsche's investment in ethical ramifications of eternal recurrence and its relation to the stylistic of existence that emerges from the writings of the philosopher in the end of the second period of his production.

¹ Doutorando em Filosofia pela UFMG. Professor de Filosofia da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais FAE/UEMG.

Keywords: Eternal recurrence, Stylistics of existence, Art, Life, Ethics.

O eterno retorno aparece pela primeira vez nos escritos nietzschianos num caderno de anotações que acompanhava o filósofo em suas solitárias caminhadas em Surlei entre a primavera e outono de 1881, cujo conteúdo integral somente foi publicado em 1973, na edição crítica de Colli e Montinari. Seguindo este caderno e os livros que acompanharam Nietzsche no contexto de emergência do eterno retorno, Paolo D'Iorio defende que este pensamento foi se formando gradativamente no interior de um debate no qual o filósofo conhecia muito bem os temas e os protagonistas: o debate acerca da dissipação de energia e da morte térmica do universo, no interior do qual se renovou o quadro teórico de onde, na época moderna, o conflito entre a concepção circular e a linear do tempo foi recolocado². Uma investigação atenta do caderno de anotações nos permite não somente acompanhar como a emergência do eterno retorno está vinculada a esse debate cosmológico, mas também entender o cenário no qual esse pensamento encontra sua gênese³. Esse cenário é povoado por uma série de reflexões dispersas de Nietzsche, que perpassam o desenvolvimento gradual do eterno retorno, mas é possível encontrarmos fios condutores que estabelecem conexões entre as diversas constelações de fragmentos, sendo que entre os mais constantes e significativos se encontram aqueles nos quais o filósofo realiza uma discussão sobre a vida orgânica. Na medida em que compreendemos esse cenário mais panorâmico, podemos observar que o desenvolvimento gradual desse pensamento é marcado por uma série de tensões, típicas da filosofia nietzschiana na época de *Aurora* e *Gaia Ciência*, como a tensão entre a paixão do conhecimento e a teoria do erro, que nesse contexto se soma à radicalização da abordagem crítica do antropomorfismo. Esse caderno nos mostra também que o eterno retorno nasce e se desenvolve marcado pelo dilema da compatibilização entre dois programas: a mudança nos valores e a

2 Cf. D'IORIO. "Cosmologia e Filosofia do eterno Retorno". In: MARTON, Scarlet (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*, p. 229-230

3 Todas as vezes que fizemos menção ao caderno de anotações estamos nos referindo ao caderno catalogado com a sigla M III 1 que se encontra na KSA 9.

desumanização da natureza.

A posição assumida pelo filósofo nesse contexto é a de que a vida orgânica, compreendida como exceção, não pode ser tomada como modelo da totalidade natural, pois nesta deve ser incluída a “natureza morta”, o inorgânico. Por outro lado, Nietzsche toma a vida orgânica como modelo para a compreensão do mundo humano, não sem antes, porém, afirmar que esta forma de vida é caracterizada pelo erro e pelo engano. No caderno de anotações, o filósofo articula sua concepção de vida orgânica com a teoria do erro e adota o organismo como modelo de uma teoria social que aponta para a emancipação do indivíduo de seus laços gregários. Nietzsche esboça uma espécie de genealogia do indivíduo dono de si, soberano, defendendo que uma individualidade em sentido real, não gregária, ainda estaria por vir. Neste contexto, o filósofo nos apresenta o itinerário do indivíduo que procura romper os laços com a gregariedade, que luta contra o gosto universal, por uma posição relativamente única diante das coisas, mas acaba por descobrir que não há indivíduo e sim algo que se transforma a cada instante.

A espécie é o mais grosseiro dos erros; o indivíduo, o mais delicado, e vem *depois*. Luta por sua existência, por um gosto novo, por uma posição relativamente *única* sobre as coisas – considera-a melhor que o gosto universal, que despreza. Quer *dominar*. Mas então descobre que ele mesmo é algo que se transforma e que seu gosto vai mudando, com sua delicadeza penetra no segredo de que não há indivíduo, de que em cada instante é algo distinto do seguinte e de que as condições de sua existência são as de um sem número de indivíduos: o *instante infinitamente pequeno* (*der unendlich kleine Augenblick*) é a realidade e verdade suprema, uma imagem relâmpago (*Blitzbild*) extraída do fluir perpétuo.⁴

Nietzsche descreve o trágico percurso do indivíduo dono de si que, depois de uma longa habituação gregária, sente as propriedades orgânicas e se depara com a

4 *KSA 9 II[156]*. Com relação aos fragmentos póstumos aqui citados, as traduções foram feitas a partir do texto original em alemão com consulta as versões francesa e espanhola da edição crítica da obra de Nietzsche.

fonte de todo erro: a impossibilidade do vivente em assimilar o devir. O indivíduo descobre que todo conhecimento incorporado até agora “se apoia no grosseiro erro da espécie, nos erros mais delicados do indivíduo e no mais delicado dos erros, que é o instante criador (*schöpferischen Augenblicks*)”⁵. Somente depois que surgiu um mundo imaginário contraposto ao fluxo absoluto se vislumbrou que o erro é o modo de ser do vivo, erro que só pode ser eliminado com a morte, com o retorno ao insensível⁶. A teoria do erro formulada por Nietzsche é construída a partir da tese da incompatibilidade entre a verdade última do devir e a atividade orgânica de assimilação, de igualação do não igual: “a verdade última do fluxo das coisas não é algo que se pode incorporar, nossos ORGÃOS (para viver) estão condicionados para o erro.”⁷. Impor uma forma ao devir é a fonte de todo erro, mas esta atividade está na base de constituição própria de todo vivente. No entanto, diante da tese de que viver é falsificar, Nietzsche faz a defesa de duas “tendências principais” (*Haupttendenzen*): 1) Implantar de toda maneira o amor pela vida, à própria vida; 2) Lutar contra todos que pretendem por em dúvida o valor da vida⁸. Afirmando ser o erro a condição de existência do vivo, Nietzsche caracteriza a arte como “o cuidado da ilusão” e defende a necessidade de se atribuir à existência uma “significação estética” como “condição fundamental de toda paixão pelo conhecimento”⁹.

Na primeira aparição do eterno retorno no caderno de anotações podemos observar que o filósofo não faz alusão direta a aspectos cosmológicos. O eterno retorno do igual (*Die Wiederkunft des Gleichen*) é apresentado como “o novo centro gravidade” (*Das neue Schwergewicht*) e acompanhado por uma série de prescrições que mais se aproximam de um programa existencial. Porém, é clara a correlação destes tópicos com o pensamento nietzschiano acerca da vida orgânica e também com esse itinerário emancipatório do indivíduo.

O eterno retorno do igual

5 Idem.

6 Cf. *KSA 9 11[162]*.

7 Idem.

8 Cf. *KSA 9 11[183]*

9 *KSA 9 11[162]*

Esboço

- 1) A incorporação dos erros fundamentais
- 2) A incorporação das paixões
- 3) A incorporação do saber e do saber que renuncia.
(Paixão do conhecimento)
- 4) O inocente. O particular enquanto experimento. A
facilitação da vida, rebaixamento, debilitação – transição.
- 5) O novo centro de gravidade: o eterno retorno do mesmo.
A infinita importância do nosso saber, do nosso errar, dos
nossos hábitos e maneiras de viver, para tudo o que está para
vir. Que fazemos nós do resto da nossa vida – nós que passamos
a maior parte dela na mais essencial ignorância? Ensinamos a
doutrina – é o meio mais poderoso de a incorporarmos nós
próprios. O nosso gênero de felicidade, como doutores da maior
doutrina¹⁰.

Desde esse primeiro momento, o filósofo já acentua a capacidade do eterno retorno em produzir uma nova forma de vida, porém, entende que este potencial somente se efetivará na medida em que esse pensamento, o peso mais pesado (*das größte Schwergewicht*), puder ser incorporado, o que está vinculado à disposição de querer a repetição¹¹. Ao final desse primeiro esboço, o filósofo faz uma breve indicação de que deseja escrever uma obra para ilustrar o seu ideal¹². O fragmento 11[197] nos traz um plano para uma obra em quatro capítulos, intitulado ““ Para o “esboço de uma nova forma de vida” (*Zum „Entwurf einer neuen Art zu leben“*), onde fica evidente o interesse de Nietzsche em articular as principais questões trabalhadas no caderno de anotações: a desumanização da natureza, a vida orgânica como erro, a emancipação do indivíduo dono de si, e, por fim, o eterno retorno.

No fragmento 11[148] nos deparamos com a primeira exposição cosmológica do eterno retorno no caderno de anotações. Num tempo infinito, um determinado instante retorna e com ele também toda a cadeia de instantes que lhe são anteriores e posteriores ao seu aparecimento. Este encadeamento dos instantes e seu

10 *KSA 9 II[141]*.

11 *Cf. KSA 9 II[143]*.

12 “O que equilibrar: os distintos estados elevados que tenho tido, que sirvam de base aos diferentes capítulos e matérias – como regulador da expressão, exposição, pathos dominante em cada capítulo – e obter assim uma ilustração de meu ideal, como se disséssemos, por adição. Então, para cima!” *KSA 9 II[141]*.

eterno retorno fazem com que as próprias condições que produziram uma determinada vida se “reúnam outra vez no curso circular do mundo”¹³. A partir disso, Nietzsche argumenta que o transcorrido numa vida inteira se repetirá e com isso a “inteira conexão de todas as coisas”¹⁴. Dessa forma, o curso circular do mundo repercute no transcorrer da vida humana. Na redação do aforismo 341 de *Gaia Ciência*, o filósofo utiliza parte desse fragmento. Nesta primeira comunicação do eterno retorno na obra publicada, o autor de *Zaratustra* utiliza somente a passagem do fragmento 11[148] que se refere à eterna repetição dos eventos transcorridos numa vida, inserindo-a, porém, no contexto dramático de configuração da hipótese demoníaca, praticamente ocultando a tese cosmológica que lhe dá sustentação no texto que a antecede. Nesse aforismo, Nietzsche substitui o argumento da *infinitude a parte ante* e a teoria das forças, importantes pilares através dos quais a tese cosmológica do eterno retorno é erigida, por uma ficção que investe na imaginação e na fantasia do leitor. A idéia de que existe um vínculo entre a transitoriedade da vida humana e o eterno devir do mundo persegue o pensamento nietzschiano desde seu período de juventude¹⁵, mas, na primeira comunicação do eterno retorno, essa vinculação é apenas timidamente insinuada, a não ser pela menção a um certo instante descomunal no qual a hipótese demoníaca seria aceita.

Se no fragmento 11[148] a tese da repetição da vida se encontra vinculada à cosmologia do eterno retorno, tornando evidente seu impacto ético existencial, o que se vê nos fragmentos subsequentes onde essa tese cosmológica é exposta no caderno de anotações é a tentativa nietzschiana de afirmar a efetiva realidade daquilo que se encontra na vigência do instante. Em seu ataque ao organicismo, o filósofo acaba adotando a tese cosmológica do retorno do instante como um critério para discriminar o

13 *KSA 9 11[148]*.

14 *Idem*.

15 Em um de seus primeiros escritos *Fatum e História*, redigido em 1862, o jovem filósofo falando das dissimuladas molas que movem o vir a ser, afirma: “São dissimuladas, mas são as mesmas que movem esse grande relógio que se denomina história. O mostrador marca os acontecimentos. A cada hora avança o ponteiro, para recomeçar sua ronda após as doze; inicia uma nova era do mundo”. Num fragmento póstumo do verão de 1872 e início de 1873 diz o filósofo: “Considerar a filosofia como a astrologia: isto é, ligar o destino do mundo com o do homem, ou seja, encarar a suprema evolução do homem como a suprema evolução do mundo”. *KSA 7, 19[151]*.

que é possível, imaginado, pensado, do que é efetivo, real. O realismo para o qual Nietzsche dá sinais que pretende atingir através da tese cosmológica é condizente com a tarefa que o filósofo se propõe em meio à elaboração do eterno retorno, a desumanização da natureza, em nome da qual o filósofo empreende uma radical crítica aos antropomorfismos. No entanto, esse realismo entra cada vez mais em tensão com as teses acerca da vida orgânica que o filósofo sustenta, o que dificulta pensar num vínculo entre o devir circular do mundo e o desdobrar temporal da vida humana e, assim, conseqüentemente, nos efeitos ético-existenciais da tese cosmológica do eterno retorno.

Podemos dizer que o encontro do indivíduo dono de si com a tese cosmológica do eterno retorno, esboçada no caderno de anotações, é sugerido no cenário dramático do aforismo 341 de *Gaia Ciência*. Porém, acreditamos que a discreta menção a cosmologia do retorno, nesse contexto, não significa simplesmente sua dispensabilidade para o efeito que Nietzsche quer provocar com esse pensamento, mas em grande parte devido a estes antagonismos. Por outro lado, podemos encontrar também no próprio caderno de anotações elementos que indicam que a tese cosmológica não é suficiente para gerar o efeito ético esperado. Mesmo que essa tese apresente o necessário retorno de todas as coisas, inclusive da própria vida, a doutrina somente produz seus efeitos éticos na medida em que o vivente deseje viver novamente, o que demonstra que esse efeito não é um desdobramento intrínseco da tese cosmológica e, sendo assim, não basta encontrar fundamentos teóricos que sustentem a idéia de que a vida repetirá na mesma seqüência e ordem, não basta a prova científica, é necessário querer aquilo que se sabe, como apresentará posteriormente o processo formativo de Zarathustra.

Como observa Peter Bornedal, os comentadores de Nietzsche tipicamente se perguntam acerca do que é recorrente no eterno retorno e respondem escolhendo uma das possíveis “taxas de retorno” (*rates of return*) a partir da qual as interpretações são construídas¹⁶. O ciclo da eternidade pode ter diferentes taxas: uma vida, bilhões de

16 Cf. BORNEDAL. *The Surface and the Abyss*, p. 440-441.

anos, um ano, um milênio. Na primeira enunciação do eterno retorno na obra publicada, esta medida é uma vida na completude de seu desdobramento temporal. A hipótese demoníaca é enunciada em meio ao desdobrar temporal da vida, e é neste contexto que produz efeito, inicialmente causando pavor. Imediatamente a enunciação suscita a memória do já vivido, que exibe um papel crucial na vivência do presente e do futuro. É neste registro, onde a experiência da repetição é determinada por essa memória, que a hipótese demoníaca é amaldiçoada. Como podemos observar, na medida em que analisamos a sutileza do texto nietzschiano, a aquiescência à hipótese demoníaca ocorre através de uma mudança de registro informada pela experiência do instante imenso ou descomunal (*ungeheuren Augenblick*). É neste registro que o interlocutor de Nietzsche compreenderia que essa hipótese não aponta para a eterna recorrência do já vivido até o momento em que é enunciada, mas para o retorno de todos os eventos que compõem o desdobrar temporal completo de uma vida. A hipótese demoníaca causaria pavor, paralisaria e aniquilaria o vivente, se houvesse memória das vidas passadas, mas como apresenta a tese cosmológica, nada permanece como um substrato para além do eterno retorno do instante. Nietzsche comunica essa idéia através de metáforas: “A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”¹⁷. O que despertaria então o desejo de querer novamente o desdobrar temporal da vida é a aquiescência incondicional do vivente ao conjunto de tudo que se viveu, se vive e ainda se viverá.

O eterno retorno como uma doutrina ético-existencial está fundamentalmente ligada à geração de uma orientação temporal que seria capaz de produzir essa afirmação da vida. Segundo Higgins, esse pensamento se volta mais a esse propósito do que à constituição de uma teoria da própria temporalidade¹⁸. Dessa forma, a questão crucial que Nietzsche encaminha ao seu leitor no aforismo 341 é como viver de modo a querer que a vida se repita eternamente na totalidade de seu desdobramento temporal. No entanto, podemos nos questionar acerca da importância da tese cosmológica na produção dessa orientação, tendo em vista sua instrumentalização

17 *FW/GC* §341

18 Cf. HIGGINS. *Nietzsche's Zarathustra*, p. 165-166.

no radical embate nietzschiano contra o antropomorfismo. Num sugestivo fragmento do caderno de anotações o filósofo constrói a partir de outro viés a possibilidade de gerar essa orientação temporal.

Uma obra de arte é algo que sempre queremos voltar a experimentar! Assim deve alguém conformar sua vida, que diante de suas distintas partes concretas tenha alguém o mesmo desejo! Esta é a idéia principal! Só ao final se apresentará a doutrina da repetição de todo o acontecido, uma vez que se tenha implantado a tendência a criar algo, o que à luz desta doutrina poderá florescer cem vezes mais forte!¹⁹.

Nesse fragmento o filósofo afirma a necessidade de conformação (*gestalten*) da vida como uma obra de arte para que o desejo de repeti-la seja gerado, sendo este um trabalho prévio à doutrina da repetição. Diante disso, Nietzsche demarca o contexto temporal no qual esta doutrina deve ser formulada. É somente no final da travessia, do desdobrar temporal completo da vida, que se apresentará essa doutrina. Este fragmento nos convida a uma análise do eterno retorno à luz dos elementos que envolvem a reorientação estética exibida pelo pensamento de Nietzsche a partir das obras do segundo período, caracterizada comumente por grande parte de seus intérpretes como uma adesão ao classicismo, apontando para uma significativa conexão entre a sua configuração como uma doutrina ética e a idéia de vida como obra de arte. Nesse contexto nos leva a examinar o vínculo entre o eterno retorno e a configuração nietzschiana de uma estilística da existência, o que, por sua vez, torna compreensível que este pensamento apareça pela primeira vez na obra publicada no final do livro IV de *Gaia Ciência*. Este livro apresenta vários aforismos que discutem, recorrentemente, o desdobrar temporal da vida e sua transformação em meio de conhecimento, além da criação de si mesmo e a auto-observação²⁰.

19 *KSA 9 II[165]*.

20 Antes mesmo da publicação de *Aurora*, no final de 1881, Nietzsche já trabalhava naquilo que seria a segunda parte dessa obra, num projeto onde estava previsto a produção de cinco livros que lhe dariam continuidade. Esses cinco livros, então, se vinculariam tematicamente aos cinco livros anteriores já publicados e seriam, dessa forma, dedicados ao problema moral. Mas, o filósofo alterou esse plano inicial e, essa mudança, segundo Salaquarda, se explica justamente pelo fato de que o

O filósofo abre o livro IV afirmando a necessidade de todos os acontecimentos que caracterizam uma vida²¹ e fazendo um chamamento ao *Amor Fati*, a ver a beleza no que é necessário²². No decorrer do livro, podemos localizar um grupo de aforismos que apresentam a preocupação do filósofo com a proximidade da morte, o que é lembrado no prefácio que escreve para *Gaia Ciência* no outono de 1886. Nietzsche declara-se feliz com os homens que, apesar da inevitabilidade, não querem ter o pensamento da morte²³; caracteriza os mestres de primeira categoria como aqueles que sabem terminar, que não se inquietam com a aproximação do fim²⁴ e medita sobre sua última hora²⁵. No aforismo 299, ao falar do desejo de tornar-se poeta-autor da própria existência, Nietzsche afirma que, para que isso ocorra, o procedimento artístico de fazer aparecer as coisas em perspectiva deve ser aplicado à própria vida. No aforismo 301, o filósofo defende a necessária vinculação entre o poder de contemplação (*vis contemplativa*), o olhar respectivo sobre a obra, e o poder criador (*vis creativa*), reivindicando que os homens superiores, enquanto naturezas contemplativas, devem se assumir enquanto autores de suas vidas, enquanto criadores. Nos aforismos 303 e 306, Nietzsche caracteriza três posturas diferentes que se apresentam na relação do homem com o acaso da existência (*Zufall des Daseins*): a assumida pelos homens cuja grande habilidade é encaixar o casual na totalidade dos eventos, a improvisação da vida²⁶, a assumida pelo epicureo que “escolhe a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto”²⁷,

filósofo não desejava dispensar, em sua próxima publicação, o “insight” do eterno retorno. Nesse novo plano, o prosseguimento da temática moral ocorreria nos livros um, dois e três, sendo que o quarto e o quinto livro seriam destinados ao desenvolvimento do pensamento do eterno retorno e a explicitação de seu significado e função para o pensar futuro. No entanto, ao finalizar os três primeiros livros, Nietzsche abandonou também esse projeto porque ainda não se sentia maduro para essa tarefa. Em carta a Gast de janeiro de 1882, o filósofo confidencia sua falta de coragem em comunicar esse pensamento: “Aí se encontra um pensamento que, em verdade, carece de ‘milênios’ para se tornar alguma coisa. De onde tomo coragem para pronunciar-lo!”. Destes dois derradeiros livros que o filósofo havia planejado anteriormente, resultou apenas um, o livro IV de *Gaia Ciência* intitulado *Sanctus Januarius*.

21 Cf. *FW/GC* §277.

22 Cf. *Idem*, §276.

23 Cf. *Idem*, §278.

24 Cf. *Idem*, §281.

25 Cf. *Idem*, §315.

26 Cf. *Idem*, §303.

27 Cf. *Idem*, §306.

e a assumida pelo estóico, que torna-se “indiferente a tudo o que o acaso da existência nele despeja”²⁸.

Dois aforismos do livro IV de *Gaia Ciência*, no entanto, são extremamente significativos para análise dessa relação entre o eterno retorno como doutrina ético-existencial e a estilística da existência: o 290 e o 340. No aforismo 290 intitulado “Uma coisa é necessária” (*Eins ist Noth*), Nietzsche oferece elementos para pensarmos na correspondência entre caracterizações como a de poeta-autor da própria vida, de criação de si, com a orientação estética assumida pelo filósofo nesse período. Através da concepção de estilo apresentada nesse aforismo é possível analisar o grau de comprometimento dessas caracterizações com a própria concepção de arte adotada pelo filósofo, principalmente no que se refere à compreensão da criação artística. Desejo de dominar, de impor uma medida, de dar forma, de subjugar, são as características atribuídas por Nietzsche à criação artística que se tornam cada vez mais contundentes a partir de *Humano, demasiado, Humano*. Se num primeiro momento esta caracterização da arte é tomada no interior de um projeto de desmistificação da metafísica de artista, nos subterrâneos desse empreendimento, no qual chega inclusive a preconizar o fim melancólico das obras de arte, assistimos a caracterização nietzschiana da vida como obra de arte. Como podemos observar nesse aforismo, ao invés de realizar uma discussão acerca do estilo voltado para a arte das obras de arte, Nietzsche o desloca para uma discussão acerca de uma espécie de auto-composição do caráter, resultante de uma auto-criação. A ideia de obra não desaparece, mas essa é pensada como sendo a própria vida. O processo de criação requer a existência de regras, envolve a auto-coação, dar uma lei a si mesmo e se submeter a ela, um traço do assim chamado “classicismo” de Nietzsche que emerge no segundo período de sua produção.

Depois de apresentar como opera o estilo na formação do caráter, Nietzsche afirma que as naturezas que lhe são afeitas são aquelas “sequiosas de domínio”. São estas naturezas que fruirão com alegria a coação auto-imposta e que aliviam seu querer diante da natureza serviçal, estilizada. Ao contrário, para os fracos, que quando servem

28 Idem.

se tornam escravos, as leis e o constrangimento do estilo representam um fardo. Estes homens somente se satisfazem ao se interpretarem como natureza livre. Podemos observar que essa distinção entre fortes e fracos não somente repercute a própria tipificação nietzschiana do romantismo e do classicismo, como também, vinculada a essa, a diferenciação entre uma determinada concepção moderna de Gênio e a figura nietzschiana do artista deformador, ou seja, entre o artista que cria seu artefato como se fosse natureza, sem que as regras envolvidas nessa produção transpareçam, sem que os vestígios da criação humana sejam vislumbrados no produto artístico, e o artista que deforma, que sente prazer no domínio da natureza, cujo produto criado traz as marcas de sua engenhosidade, o que demarca a ruptura de Nietzsche com a concepção de criação advinda do kantismo. Criar é dar forma e isso significa subjugar, sendo que aquilo que não pode ser subjogado ou removido de nossa natureza, o feio, deve ser reinterpretado como sublime. Nietzsche finaliza o aforismo dizendo que o homem deve estar satisfeito consigo mesmo em sua criação e sua arte, pois, do contrário, procura se vingar, atitude que o filósofo identifica na base de toda arte e criação romântica. A arte como narcose é um sintoma dessa insatisfação consigo mesmo. Dessa forma, podemos vislumbrar que o conceito de estilo aqui apresentado repercute essa reorientação estética que se desenvolve ao longo do segundo período da produção nietzschiana, bem como se articula com concepções que são recorrentes em *Gaia Ciência*, como as já mencionadas ideias de autoria da vida e criação de si mesmo, na configuração de uma estilística da existência, apontando para os desdobramentos éticos e existenciais presentes na concepção de vida como obra de arte.

Se a doutrina do eterno retorno, como afirma Nietzsche no fragmento 11[165] do caderno de anotações, somente se apresenta no final do desdobrar temporal completo de uma vida, o leito de morte é um momento decisivo. No aforismo 340 de *Gaia Ciência*, o filósofo retoma estrategicamente a figura de Sócrates em seu leito de morte. Essa célebre passagem da história da filosofia, retratada por Platão no *Fédon*, mobiliza a atenção de Nietzsche desde o período de juventude, sendo tematizada em *O Nascimento da tragédia*²⁹ e retomada, também, no último período de sua produção em

29 Cf. *GT/NT*§13-14.

*Crepúsculo dos Ídolos*³⁰. Sócrates na prisão resolveu, enquanto aguardava a consumação de sua vida, atender a um sonho recorrente que lhe incitava a fazer música, algo que nunca praticara. Diz Nietzsche em *O Nascimento da tragédia*, que em relação à arte, Sócrates tinha o “sentimento de uma lacuna, de um vazio, de meia censura, de um dever talvez negligenciado”³¹. Até seus últimos dias, Sócrates se sentia tranquilo de que seu filosofar era a mais elevada arte das musas. Essa aparição onírica no leito de morte que o mestre de Platão relata, é segundo Nietzsche o único sinal de uma dúvida sua acerca dos limites da natureza lógica. No entanto, Platão descreve seu mestre como um homem sereno até o seu ultimo momento. No aforismo 340 de *Gaia Ciência*, Nietzsche problematiza as últimas palavras do filósofo, já sob efeito da cicuta.

Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”³².

Em suas últimas palavras Sócrates condenou a vida, sua sentença final caracteriza-a como uma doença e, assim, o filósofo se vingou. Como diz Nietzsche, Sócrates ocultou por todo o tempo seu último juízo, seu “íntimo sentimento” (*innerstes Gefühl*); Sócrates “sofreu da vida”, apesar de aparentar jovialidade à vista de todos, era um pessimista. As últimas palavras de Sócrates revelam que desejava morrer e, sendo assim, sua serenidade deve ser reinterpretada. Como diz Nietzsche no *Crepúsculos dos Ídolos*, o mestre de Platão forçou Atenas a lhe dar o copo de veneno³³. Segundo Loeb, este antepenúltimo aforismo do livro IV de *Gaia Ciência*, no qual Nietzsche faz referência ao leito de morte de Sócrates, possui uma ligação estrutural com os outros dois aforismos que encerram este livro, justamente aqueles onde pela primeira vez aparece na obra publicada o pensamento do eterno retorno (FW/GC§341) e a figura de

30 Cf. *GD/CI* “O problema de Sócrates”.

31 *GT/NT* §14.

32 *FW/GC* §340.

33 Cf. *GD/CI* “O problema de Sócrates”§12.

Zaratustra (FW/GC§ 342)³⁴. Encontra-se em jogo duas respostas possíveis à hipótese demoníaca do eterno retorno da vida. Se um demônio viesse visitar no leito de morte aquele que sofreu da vida e anseia por libertar-se de seu fardo, dizendo que essa mesma vida seria vivida novamente na mesma sequência e ordem, isso significaria o maior dos pesadelos. Do contrario, conforme sugere Nietzsche, o homem que no leito de morte divinizará o demônio que assim diz é aquele que desenvolveu anteriormente a tendência à criação, a conformação de todas as partes de sua vida como obra de arte. Se a doutrina do eterno retorno afirma o encadeamento de todos os instantes que compõe o desdobrar temporal de uma vida e sua repetição, para querer que a vida se repita na mesma sequência e ordem é necessário vivê-la como obra de arte, ou seja, experimentar a unidade de todos os eventos que a compõe, assim como a unidade de uma obra é produzida pela interdependência de todas as suas partes. Vista sobre esse prisma a doutrina do eterno retorno é a consumação de uma estilística da existência que se orienta pela experimentação da vida como uma unidade que se perfaz temporalmente, e que, dessa forma, não pode ser compreendida através de categorias como ser, sujeito, por nenhuma identidade fixa. A vida é vontade de poder, como aparece caracterizada na narrativa dramática de *Assim Falava Zaratustra*, no interior da qual aparece como um de seus personagens centrais³⁵.

Como diz Müller-Lauter, com a vontade de poder, o filósofo procura eliminar o mal entendido de que a multiplicidade remete a uma “unidade” última da qual ela surge no sentido de uma arché³⁶. Segundo o filósofo, somente podemos falar em unidade como organização e concerto, como formação de domínio³⁷. Há um imbricamento entre o conceito de estilo, que se apresenta já em *Gaia Ciência*, e essa concepção de unidade como formação de domínio que ganhará contornos mais precisos

34 Esta ligação é um das chaves de leitura que Loeb se utiliza para desenvolver sua interpretação da relação entre o pensamento do eterno retorno e *Assim Falava Zaratustra* em sua obra *The Death of Nietzsche's Zarathustra*.

35 Cf. Za/ZA “Da superação de si mesmo” e “O canto da dança”.

36 Como bem observa o intérprete: “Com seu discurso da unidade do múltiplo, Nietzsche não visa a uma raiz metafísica, mas a uma relação recíproca: dependência dos múltiplos entre si que se dá no conjunto de um mundo único”. MÜLLER-LAUTER. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 67.

37 Cf. KSA 12 2[87].

com o desenvolvimento da vontade de poder, que na época de Zaratustra se constitui como uma doutrina acerca da vida. A partir do segundo período da produção nietzschiana podemos observar o desenvolvimento de uma nova configuração significativa da relação entre arte e vida, que deixa de ser orientada pela metafísica de artista, conforme se apresenta em *O nascimento da tragédia*, e passa ser orientada por uma estética da criação que tem na noção de poder um de seus principais princípios. Apesar da doutrina da vontade de poder ainda não se apresentar em *Gaia Ciência*, podemos observar como a noção de domínio já se encontra presente no conceito nietzschiano de estilo. Analisando a mudança nas posições estéticas nietzschianas, Gérard Lebrun argumenta que sem a análise da noção de estilo, Nietzsche não teria “detectado no domínio (*Herrschaft*) o segredo da “grande Arte”³⁸. O estilo é concebido, como podemos observar nas obras do último período, como expressão da vontade de poder, caracterização que está diretamente envolvida na distinção entre o clássico e o romântico, onde o primeiro é definido como o estilo no qual está concentrado o sentimento supremo de poder, por sua concisão e simplificação, e o segundo como *estilo da decadence*, que é o sintoma da perda da capacidade organizativa, que se manifesta, por exemplo, no minimalismo wagneriano.

Dessa forma, se a estilística da existência nietzschiana está ligada a experimentação da vida como unidade, podemos dizer que entre as artes, a música é a que mais se aproxima dessa experimentação, pois, assim como vida, sua unidade se desdobra temporalmente; nenhum “foi assim” do tempo pode ser suprimido de uma dada melodia, sem que deixe de ser o que é, assim como ocorre com uma vida singular. Se o eterno retorno é a corroboração dessa estilística da existência, podemos dizer que seu efeito ético advém dessa experiência da unidade temporal de uma vida, da qual nenhum evento pode ser suprimido. O que faremos diante disso? Procederemos como Sócrates, cujas últimas palavras o revelam como um homem que sofria da vida, ou então dançaremos com a vida, como Zaratustra, afirmando o Amor Fati?

38 LEBRUN. “Quem era Dioniso?”, in *Kriterion*; Belo Horizonte, 74-75, p. 64.

Abreviações

GT/NT *O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo.*

FW/GC *A Gaia Ciência.*

GD/CI *Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo.*

Za/ZA *Assim Falava Zaratustra*

KSA *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Edição em 15 volumes das obras de Nietzsche por Colli e Montinari)

Referências

BORNEDAL, P. *The Surface and the Abyss: Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge*. Berlin/New York: De Gruyter, 2010.

D’IORIO, P. “Cosmologia e Filosofia do eterno Retorno”. In: MARTON, S. (org.) *Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana*. São Paulo: Coleção Sendas & Veredas; GEN/Discurso Editorial/Editora Unijuí, 2007.

_____. *La linea e il circolo. Cosmologia e Filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*. Gênova: Pantograf, CNR, 1995.

HIGGINS, K. M. *Nietzsche’s Zarathustra*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LEBRUN, G. “Quem era Dioniso?”, in *Kriterion*; Belo Horizonte, 74-75, 1985: 39-66.

LOEB, P. *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*. New York: Cambridge University Press, 2010.

LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l’éternel retour du même*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio

Colli e Mazzino Montinari. Berlim; New York: Gruyter & Co., 1967-1977. 15 vol.
Tradução Francesa: Oeuvres Philosophiques Complètes. Écrits Posthumes. Paris:
Gallimard, 1977.

_____. *Fragmentos Póstumos* (1875-1882). Volumen II. Traducción, introducción
y notas de Manuel Barrios (Universidad de Sevilla) y Jaime Aspiunza (Universidad del
País Vasco). Tecnos, 2008. (Edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca).

_____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo:
Companhia das Letras, 1993.

_____. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crepúsculos dos Ídolos*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. *Obras Incompletas*. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Obras Incompletas*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SALAQUARDA, J. “A última fase de surgimento de A Gaia Ciência”. *Cadernos
Nietzsche*. Departamento de Filosofia da USP, São Paulo, nº6, 1999, p. 75-93.

**A DISSOLUÇÃO DO ANTAGONISMO LIBERDADE X DETERMINISMO:
A CONTRIBUIÇÃO COMPATIBILISTA DE NIETZSCHE**

Leonardo Camacho de Oliveira¹

RESUMO: O objeto do presente trabalho é apresentar o posicionamento de Nietzsche com relação ao problema da liberdade, centrado, fundamentalmente, nos escritos tardios (1885 – 1889) do autor. Defendo que o referido problema se apresenta como um antagonismo que se forma entre: (i) as afirmações de cunho determinista de Nietzsche, que negam a existência de uma liberdade de optar entre contrários na ação, e (ii) a afirmação de noções de positivas de liberdade e responsabilidade. O problema coloca-se dada a afirmação simultânea de (i) e (ii); como pode Nietzsche criticar veementemente os conceitos de liberdade e responsabilidade e ainda assim utilizá-los em suas colocações propositivas? Inspirado no método de Wolfgang Müller-Lauter, intentarei mostrar que o antagonismo entre (i) e (ii) não é essencial mas aparente. Observar-se-á que a noção de liberdade defendida por Nietzsche mostra-se compatível com o determinismo, pois ressalta o papel ativo do “sujeito” enquanto “pedaço do destino”, sendo simultaneamente determinado e determinante para o todo. Ao eliminar a separação entre “sujeito” e mundo o filósofo dissolve o antagonismo entre determinismo e liberdade, de modo que desse compatibilismo advém uma interessante noção de “liberdade responsável”, pois o “sujeito” não mais é o “dono” de sua ação – nos moldes da liberdade enquanto espontaneidade, mas é responsável por ela e por sua repercussão no todo.

Palavras-chave: Compatibilismo, Liberdade da vontade, Responsabilidade moral, Vontade de poder.

ABSTRACT: This paper analyzes the free will problem in Nietzsche’s philosophy, especially in his later writings (1885-1889). I believe that such problem appears in the form of an antagonism between: (i) the criticism and determinist approach towards the existence of a freedom to do otherwise in human action; and, (ii) Nietzsche’s use of positive notions of freedom and responsibility. The issue at stake comes from the simultaneous statement of (i) and (ii), how can Nietzsche criticize so heavily the concepts of freedom and responsibility and still use them in his positive agenda? Nevertheless, inspired in Wolfgang Müller-Lauter methodology, I intent to show that such antagonism is not essential, but merely an apparent one. It will be seen that

¹ Bacharel em Direito e Filosofia e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: leocamacho@globo.com.

Nietzsche's notion of freedom is compatible with determinism, for it enhances the active role of the "subject" as a "piece of fatefulness", being himself at the same time determined and determining for the whole. When Nietzsche eliminates the separation between "subject" and world, he dissolves the antagonism between freedom and determinism, and from such compatibilism arises an interesting notion of "responsible freedom", for the "subject" is no longer "the owner" of his actions – as it was under the freedom to do otherwise paradigm – but is responsible for it, and for its repercussion in the whole.

Keywords: Compatibilism, Free will, Moral responsibility, Will to power.

Para que o antagonismo que pretendemos analisar seja colocado adequadamente se faz necessário investigar, ainda que brevemente, a questão do determinismo no pensamento nietzschiano.

Posicionar o pensador alemão entre os deterministas talvez não seja a forma mais apropriada de abordar a referida questão, isso nos levaria ao candente debate em torno do estatuto da "cosmologia" de Nietzsche, desviando o nosso curso para outro antagonismo, esse entre a epistemologia perspectivista defendida por ele em *Para Além do Bem e do Mal*² § 22 e a interpretação cosmológica da vontade de poder em BM/JGB § 36. Reconhecendo o caráter hercúleo de abordar o antagonismo que tal desvio de curso acarreta, optamos por modificar a questão, ao invés de indagarmos se o pensamento de Nietzsche implica uma cosmologia determinista, questionaremos se uma noção de liberdade enquanto abertura aos contrários – que permita ao agente escolher, dada uma mesma conformação interna e circunstâncias externas, entre cursos alternativos de ação – pode prosperar em sua visão de mundo; pois, para que o antagonismo que pretendemos investigar seja colocado, basta a refutação de uma noção de liberdade nesses termos. Com efeito, ao afirmarmos que Nietzsche é determinista nesse texto, não é nossa intenção afirmar que ele defende uma cosmologia com uma noção forte de causalidade determinista, mas sim que sua visão de mundo é incompatível com a liberdade enquanto abertura aos contrários.

2 Doravante BM/JGB.

Isto posto, voltemos nossa atenção para a obra *Genealogia da moral*³ onde encontramos uma afirmação de grande importância: “Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força”⁴. Grosso modo, o que a passagem nos diz é que uma força – ou uma ordenação de forças – é incapaz de se expressar de forma contrária ao que ela é⁵. Ora, parece adequado pensarmos que dada uma determinada configuração de forças, relacionando-se de uma determinada forma com o fluxo global de forças, só pode advir um determinado evento. Em razão de Nietzsche compreender o sujeito enquanto ordenação de forças, a dinâmica apresentada pode muito bem ser expandida para o âmbito da ação humana, eliminando assim uma possível liberdade de escolha do agente, pois ele age em conformidade com o que ele é e devido às circunstâncias que o cercam.

O que é dito de forma comprimida e breve na obra publicada é consideravelmente ampliado no seguinte fragmento póstumo do período do outono de 1885 ao outono de 1886, no qual Nietzsche, ao tratar da criação de leis a partir de regularidades, nos diz o seguinte:

Mas precisamente esse “assim e não de outro modo” poderia ser proveniente desse ser mesmo, que não se comportaria de uma determinada maneira somente em função de uma lei, senão por ser constituído de uma determinada maneira. Isto quer dizer simplesmente: que uma coisa não pode ser diferente do que ela é, não pode fazer isto ou aquilo, não é livre nem não livre, senão é precisamente de determinada maneira⁶.

3 Doravante GM/GM.

4 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, I §13.

5 Tal posição apresentada na GM/GM também pode ser vista no GD/CI, onde o pensador afirma: “primeiro exemplo de minha ‘transvaloração de todos os valores’: um ser que vingou, um ‘feliz’, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para as suas relações com as pessoas e as coisas”. NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI § 2. Além de reforçar a posição da GM, pois esse ser que vingou não possui possibilidade alternativa de se comportar diferentemente, a passagem citada ilustra que tal postura permanece nos escritos de 1888 e em consonância com o projeto da transvaloração de todos os valores.

6 “Aber gerade jenes So-und-nicht-anders könnte aus dem Wesen selbst stammen, das nicht in Hinsicht erst auf ein Gesetz sich so und so verhielte, sondern als so und so beschaffen. Es heißt nur: etwas kann nicht auch etwas anderes sein, kann nicht bald dies, bald anderes thun, ist weder frei, noch unfrei,

O fragmento, apesar de confuso, reforça a ideia de que uma força manifesta-se em conformidade com o que ela é; da mesma forma ocorre com o conjunto de forças que forma o “sujeito”: tal conjunto atua em conformidade com o que ele é, não havendo, portanto, espaço para que se comporte de outra maneira. Vemos, não obstante, reforçada a postura determinista de Nietzsche, pois dado um determinado sujeito e uma determinada relação deste com o exterior, temos apenas uma ação possível, não havendo espaço para contingência. Podemos, portanto, afirmar com segurança que todos os acontecimentos do mundo são necessários, uma vez que resultam de uma determinada combinação de forças, sendo que tal combinação é determinante e dela só pode resultar um determinado acontecimento; um evento contingente, desta forma, é um evento impossível:

A absoluta necessidade de um mesmo acontecer em um processo cósmico, como em todos os demais, por toda a eternidade, *não* é um determinismo acerca do acontecer, mas meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa que não precisamente essa força determinada; de que ante um *quantum* de resistência de força não se expressa de outro modo que não como o correspondente a sua própria força⁷ – acontecer e acontecer necessário são uma tautologia⁸.

sondern eben so und so”. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 2 [142] outono de 1885/ outono de 1886.

- 7 Discordamos, com efeito, da afirmação de Azeredo de que as forças combinar-se-iam de forma fortuita: “Simultaneamente, o acaso e a necessidade estão presentes no agir em Nietzsche, pois o acaso expressa o caráter fortuito das combinações de força. A multiplicidade de vontades de potência, que o filósofo interpreta enquanto acontecer, corresponde ao céu acaso”. AZEREDO, 2008, p. 259. Resta claro, diante das afirmações nas obras publicadas e reforçadas nos póstumos, que as forças combinam-se no fluxo que é a efetividade de forma determinada, onde uma combinação condiciona as demais. Não esqueçamos que os *quanta* de força não se ordenam aleatoriamente, mas em função de um *quale*: a busca por poder. Ademais, admitir o caráter fortuito da vontade de poder é tornar inútil a pretensão genealógica de Nietzsche, pois o que o pensador se esmera em constatar através de uma análise dos acontecimentos históricos com a lente da luta pelo domínio, poderia ser simplesmente resultado de uma combinação de forças aleatória. As menções do filósofo ao “céu acaso” ou o uso de metáforas como “o jogar de dados” aponta apenas para a limitação humana perspectivista, sob cuja visão certos eventos podem parecer aleatórios tais como um jogar de dados, mas não representa em absoluto a afirmação de um caráter fortuito no fluxo de forças e suas respectivas combinações.
- 8 “die absolute Necessität des gleichen Geschehens in einem Weltlauf wie in allen übrigen in Ewigkeit, nicht ein Determinismus über dem Geschehen, sondern bloß der Ausdruck dessen, daß das Unmögliche nicht möglich ist... daß eine bestimmte Kraft eben nichts anderes sein kann als eben

Vemos como a afirmação de GM/GM I § 13 é solidificada e argumentativamente ampliada nos póstumos a tal ponto de o filósofo afirmar que não há diferença alguma entre acontecer e acontecer necessário, restando óbvia a conclusão de que todo o acontecer é necessário, sendo assim vemos sepultada a possibilidade de eventos contingentes e, por consequência, uma liberdade enquanto abertura aos contrários é incompatível com o pensamento de Nietzsche⁹.

Uma vez tendo sido consolidada a refutação da liberdade enquanto abertura aos contrários no pensamento nietzschiano, podemos esboçar o antagonismo que motiva esse trabalho de forma definitiva. O problema é constituído pela tensão entre duas afirmações presentes na obra de Nietzsche no período delimitado: (i) de um lado, vemos a proposição de uma visão de mundo determinista, o mundo é apresentado como vir-a-ser de forças em constante conflito, no qual não há espaço para acontecimentos contingentes; (ii) por outro lado, vemos constantes afirmações de tarefas e projetos e uma preocupação por parte do filósofo em alterar os rumos da humanidade, ele chega mesmo a arrogar-se a prerrogativa de ter “partido a história da humanidade em duas” e ainda clama por aqueles que possam carregar a “grande responsabilidade”. Resta a questão fundamental, qual o sentido das propostas e afirmações de (ii) se a ação humana é determinada, se não cabe ao sujeito escolha alguma, ou seja, se (i) também é afirmado? A afirmação simultânea de (i) e (ii) coloca o nosso antagonismo, cabe, doravante, investigá-lo, a fim de demonstrar sua natureza aparente ou sacramentá-lo.

* * *

diese bestimmte Kraft; daß sie sich an einem Quantum Kraft-Widerstand nicht anders ausläßt, als ihrer Stärke gemäß ist — Geschehen und Nothwendig-Geschehen ist eine Tautologie”. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 10 [138] outono de 1887.

9 Soma-se a argumentação apresentada em favor do determinismo da ação em Nietzsche as várias críticas do filósofo a noção de liberdade da vontade *Freiheit des Willens*. Por serem tais críticas notórias e já significativamente trabalhadas optamos por apenas referendá-las; o leitor as encontrará em passagens tais como JGB/BM § 21, onde a noção de *causa sui* é apresentada como disparate, GM/GM I § 13 em que a noção de um substrato livre subjacente à ação é desconstruído, em GD/CI onde temos a liberdade da vontade colocada enquanto um dos quatro grandes erros, isto para apresentar apenas um rol ilustrativo.

Iniciemos a tentativa de dissolver esse antagonismo analisando uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*¹⁰, na qual Nietzsche afirma uma interessante relação entre “sujeito” e destino:

Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!*¹¹

Na passagem encontramos uma relação importante para a questão antes colocada, qual seja a de que o “sujeito” é um pedaço do destino, de modo que cada um de nós compõe o destino. Todavia, a afirmação citada está conectada com outra afirmação que lhe é anterior no texto: “Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será”¹². Vemos que o objetivo do pensador no § é desconstruir a noção de responsabilidade, o que se coloca na ordem do capítulo logo após da desconstrução da liberdade negativa, liberdade enquanto abertura aos contrários. Essa liberdade pressupõe uma separação causal entre homem e mundo, pois ele, para ser livre nesse sentido deve ser causa de si mesmo, o que sabemos tratar-se de um absurdo. Com efeito, o homem enquanto necessariamente conectado com o todo e por ele determinado é um destino. Mas na passagem citada tal afirmação parece tornar incompatível o fato de o homem ser um destino com o fato de ele ser responsável, pois o filósofo inicia afirmando justamente que ninguém é responsável. Contudo, a afirmação desta total irresponsabilidade parece ir de encontro ao próprio conceito de liberdade positiva defendido por Nietzsche, lembremos: “Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade por si próprio”¹³. Ora, mas como pode o homem ser um destino, ser determinado pelo todo e, portanto, não responsável e ter a vontade de responsabilidade por si próprio? Não parece justamente que tais noções são excludentes?

10 Doravante CI/GD.

11 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, § 8.

12 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, VI, § 8.

13 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, IX, § 38.

Que ser um destino é incompatível com ser responsável por si próprio?

Parece que quanto mais nos aproximamos do amago do problema da liberdade, mais somos tomados por questões e confrontados por paradoxos, mas não nos enganemos, é justamente neste ponto que a resposta para o problema da liberdade de Nietzsche surge. Antes de mais nada, é preciso compreender que responsabilidade e destino são incompatíveis apenas enquanto operamos com um conceito de reponsabilidade específico, se compreendemos responsabilidade como conectada com a noção negativa de liberdade, ou seja, que alguém só é responsável se for causa única e original de suas ações, e para tal terá de ser também causa de si mesmo, então responsabilidade e determinismo são incompatíveis. Mas não esqueçamos que tal noção de liberdade já foi devidamente sepultada pela crítica nietzschiana. Logo, a noção de reponsabilidade apresentada em GD/CI, IX, §38 não é a mesma que está presente em GD/CI, VI, §8¹⁴.

Com relação ainda ao paradigma refutado de liberdade e reponsabilidade, vejamos como essas noções funcionam. Lembremos que elas pressupõe um sujeito, um “eu” verdadeiro, que deve estar apartado do mundo, pois ele não pode sofrer determinação causal deste. Logo, de acordo com essa visão, o destino age enquanto força externa que coage este “eu” e impede que ele aja livremente, de forma que temos um antagonismo entre “sujeito” e destino. Notemos, é este antagonismo que está na base do problema de nosso trabalho e que reside justamente na incompatibilidade entre responsabilidade (e qualquer proposta positiva do pensamento nietzschiano) e o determinismo.

A chave para resolvermos o tão fatídico antagonismo é notar que ele

14 Oswaldo Giacoia Junior já nos alerta para a oposição entre uma responsabilidade enquanto culpa e uma responsabilidade enquanto inocência: “O jogo entre necessidade e liberdade, entre despertar do verdadeiro Si-Próprio e ilusão onírica da pseudosubjetividade, tem como contrapartida ética a oposição entre inocência e culpa ou responsabilidade. Em sentido moral, o autodespertar implicaria na coincidência entre a absoluta autodeterminação libertária – com a mais irrestrita responsabilidade por si, pelos próprios pensamentos, sentimentos e ações, por um lado – e a mais completa (auto)supressão de toda perspectiva de culpa e responsabilidade”. GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 247/248. Com efeito, ao despertar-se da ilusão da pseudosubjetividade e compreender-se como parte do todo, o sujeito livra-se da noção de culpa, ao mesmo tempo que se habilita a uma reponsabilidade irrestrita por si: “somente eu, em cada aqui e agora, sou responsável por tudo aquilo que aqui e agora penso, sinto e faço”. GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 249.

pressupõe uma noção de destino que age externamente e coage o “sujeito”, é aí que reside o cerne do antagonismo. Não obstante, Nietzsche não vai defender uma noção de determinismo nestes termos, chegando mesmo a criticá-la em um fragmento póstumo, de suma relevância:

Para combater o *determinismo*

De que algo ocorra de forma regular e calculável não resulta que ocorra *necessariamente*. Que um *quantum* de força se determine e se comporte em cada caso determinado de uma maneira única não faz dele uma “vontade não livre”. A “necessidade mecânica” não é um fato: fomos *nós* que a introduzimos no acontecer por meio de nossa interpretação. Interpretamos a *formulabilidade* do acontecer como consequência de uma necessidade que impera sobre o acontecer. Mas de que eu faça algo determinado não se segue de nenhuma maneira que eu esteja constringido a fazê-lo. A *coação* não é demonstrável¹⁵ nas coisas: a regra só demonstra que um e o mesmo acontecimento não é também outro acontecimento¹⁶.

Vemos que Nietzsche se insurge justamente contra a noção de um determinismo que implique coação, em outras palavras, ele ataca a ideia de um destino que força o agente. Contudo, a noção de determinismo enquanto ausência de eventos contingentes é mantida e mesmo afirmada, os homens é que a interpretaram de forma errônea e afirmam haver coação onde não há. Um sujeito com uma determinada configuração, dada determinada circunstância, só poderá agir de uma única forma, não obstante, age sem ser coagido, age de acordo com a sua própria constituição e não contrariamente a ela.

Para que se dê o antagonismo entre “sujeito” e destino, todavia, é necessária

15 Reforçam essa postura os fragmentos KSA 1 [44] de outono de 1885/ primavera 1886 e KSA 1 [114] do mesmo período.

16 “Zur Bekämpfung des Determinismus. Daraus, daß Etwas regelmäßig erfolgt und berechenbar erfolgt, ergibt sich nicht, daß es nothwendig erfolgt. Daß ein Quantum Kraft sich in jedem bestimmten Falle auf eine einzige Art und Weise bestimmt und benimmt, macht ihn nicht zum „unfreien Willen“. Die „mechanische Nothwendigkeit“ ist kein Thatbestand: wir erst haben sie in das Geschehn hinein interpretirt. Wir haben die Formulirbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer über dem Geschehen waltenden Necessität. Aber daraus, daß ich etwas Bestimmtes thue, folgt keineswegs, daß ich es gezwungen thue. Der Zwang ist in den Dingen gar nicht nachweisbar: die Regel beweist nur, daß ein und dasselbe Geschehn nicht auch ein anderes Geschehn ist”. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 9 [91] outono de 1887.

a afirmação de uma cosmologia dualista, pois temos um lado o mundo, ou seja, o destino que coage e de outro o “eu” o “sujeito” que é coagido. Mas tal dualismo não existe dentro da visão do mundo enquanto vontade de poder, nesta visão não há dualismos, pois: “O mundo visto dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais”¹⁷. Logo, o destino deixa de ser compreendido enquanto agente externo que determina o “sujeito” e é entendido como vir-a-ser e fluxo constante de forças, do qual o “sujeito” é parte integrante enquanto ordenamento momentâneo de forças¹⁸. Com efeito, o antagonismo mostra-se como sendo *aparente* e é justamente neste sentido que Nietzsche afirma que o homem é um destino, pois o homem é um centro de forças dentro da dinâmica global das forças e nesse sentido é determinante para ela, tanto quanto é determinado por ela: “O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *factum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será”¹⁹. O filósofo abraça uma cosmologia na qual uma modificação em uma parte, por mais ínfima que seja, condiciona todo o restante do cosmos²⁰: “Supondo que o mundo dispusesse de um determinado *quantum* de força, é evidente que todo o deslocamento de força em um sítio qualquer condiciona o sistema completo²¹”. O que era colocado como suposição em 1885/1886 é afirmado em fragmentos de 1888²²:

17 NIETZSCHE. *Além do Bem e do Mal*, §36.

18 Cabe notar, todavia, que a dissolução do sujeito na totalidade não representa uma anulação da singularidade do indivíduo: “Além disso, a pseudounidade do eu é dissolvida na fusão com o todo da natureza ou do cosmos. Essa fusão da singularidade ao todo, entretanto, não anula ou elimina a singularidade do indivíduo, antes a encerra numa vivência ainda mais radical”. GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 227. A noção metafísica de um sujeito apartado do mundo e capaz de ser causa de si mesmo é que é refutada, abrindo-se, com isso, espaço para se pensar o sujeito enquanto parte do todo e permitindo que as tradicionais noções de liberdade e responsabilidade possam ser superadas.

19 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, V, § 6.

20 Não podemos fechar os olhos para cenários profundamente contra intuitivos compatíveis com a cosmovisão nietzschiana, por exemplo, temos que admitir que um sentimento de felicidade, ainda que mantido em absoluto segredo, consiste em uma alteração na disposição das forças de um sujeito e, por consequência, representa uma alteração que irá repercutir no todo. Parece-nos, não obstante, que esse é um preço a pagar pela postura cosmológica adotada por Nietzsche; em defesa do filósofo, pergunte-se o quão intuitivas são as atuais concepções de mundo da física teórica, e ter-se-á mais simpatia pela proposta nietzschiana.

21 “Gesetzt, die Welt verfügte über Ein Quantum von Kraft, so liegt auf der Hand, daß jede Macht-Verschiebung an irgend einer Stelle das ganze System bedingt”. NIETZSCHE. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 2 [143] outono de 1885/ outono de 1886.

22 Serve ainda de reforço o fragmento KSA 14 [31] primavera de 1888.

Um *quantum* de poder se define pelo efeito que produz e pelo efeito ao qual resiste. Falta a *adiaforia* [indiferença]: a qual, em si, seria pensável. É essencialmente uma vontade de violação e de defender-se de violações. Não é autoconservação: todo átomo produz efeitos em todo o ser inteiro, - se ele é suprimido, se suprime essa radiação de querer/poder²³.

Quanta de força, cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de forças²⁴.

Vemos então que o “sujeito”, enquanto ordenação de forças, exerce influência (produz efeito) em todo o acontecer, ou seja, em todo o ordenamento global de forças, que para Nietzsche é o mundo; restando incontestável o fato de o antagonismo “sujeito” x destino ter se dissolvido, pois o “sujeito”, não só é parte, como exerce influência no todo, ao invés de ser coagido pelo destino (fluxo global das forças) é co-determinante para ele.

E a partir da dissolução deste antagonismo aparente que podemos compreender a nova noção de responsabilidade que Nietzsche está propondo, noção esta que não só é compatível com o destino mas é definida justamente pelo fato de o homem ser um destino²⁵. O homem é responsável enquanto parcela de *factum*, enquanto centro

23 “Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die Adiaforie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, — es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt”. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 14 [79] primavera de 1888.

24 “Kraft-Quanta, deren Wesen darin besteht, auf alle anderen Kraft-Quanta Macht auszuüben”. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 14 [81] primavera de 1888.

25 Barrenechea apresenta uma abordagem existencial do problema da liberdade no livro *Nietzsche e a liberdade*; nele o autor defende que a liberdade é alcançada no momento da afirmação do pensamento do eterno retorno, tendo como centro de gravidade de sua análise o Zaratustra de Nietzsche. Contudo, afirma que o próprio Nietzsche logrou realizar o percurso de seu Zaratustra, tornando-se livre ao “tornar-se o que ele é”, o que estaria documentado na autobiografia do filósofo *Ecce homo*: “A liberdade para Nietzsche é um caminho único e singular a ser desvelado por cada corpo. A indicação genérica – ‘chega a ser o que tu és’ – assinala que cada um deve dar-se a própria norma – ‘chega a ser’ –, atendendo a sua ‘natureza’ – ‘o que tu és’. Nietzsche mostrou, na análise de sua própria vida, como conseguiu tornar-se livre, ao afirmar a necessidade”. BARRENECHEA, 2008, p. 138. Embora concordemos que a liberdade para Nietzsche está ligada a uma libertação da moralidade cristã e a uma, conseqüente, aceitação, por parte do homem, de sua natureza pulsional (do que ele é). Acreditamos que o referido trabalho perde de vista os contornos cosmológicos fundamentais ao problema da liberdade, pois o agir livre do homem constitui justamente na sua participação ativa no mundo, pois ele também é um destino, fato que permite uma nova e interessante compreensão da responsabilidade e acaba por dar corpo ao compatibilismo nietzschiano e trazer respostas mais

de forças dentro da dinâmica global das forças²⁶, não por ser causa de si mesmo ou ter abertura aos contrários em seu agir, mas por ser determinante para o todo.

Portanto, podemos concluir que a atuação do “sujeito” (e mesmo a atuação do próprio Nietzsche), embora determinada, não se confunde com uma mera reação passiva; podemos observar isto quando Nietzsche recomenda ao homem: “subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito e como que suspender sua ‘liberdade’, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente”²⁷. Logo, o homem não é apenas reagente, mas lembremos, o homem é um destino e por tal razão ele é responsável; ele é responsável pois será determinante para o todo, daí o pensador falar que: “conforme a *altura*, a vida se torna mais dura – o frio aumenta, a responsabilidade aumenta”²⁸. Quanto mais forte o “sujeito”, quanto mais forças consegue aglutinar em seu ser, mais impacto terá na economia global das forças e, portanto, mais responsabilidade.

Podemos concluir, não obstante, que Nietzsche tem uma postura que atualmente poderíamos chamar de compatibilista, pois afirma noções de liberdade e responsabilidade compatíveis com o determinismo. Acreditamos que ao mesmo tempo que critica uma noção de liberdade enquanto abertura aos contrários, bem como uma noção de responsabilidade a ela atrelada, o filósofo propõe uma noção de liberdade responsável. Uma vez que a liberdade do “sujeito” consiste justamente no seu impacto no todo, pelo qual ele não pode deixar de ser responsável. Abandona-se o paradigma do sujeito apartado do mundo e dono de sua ação e passa-se a operar com uma noção de sujeito parte do todo, determinante e determinado pelo todo e que, principalmente, é responsável por ser determinante para o todo. Tal noção é capaz de fazer jus à liberdade afirmada em CI/GD “Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade por si próprio”²⁹.

concretas, de modo que “tornar-se o que se é” consiste em apenas uma parte do complexo problema da liberdade em Nietzsche.

26 Como o próprio Nietzsche diz: “somos mais que o indivíduo, somos toda a cadeia, com a adição das tarefas de todo o futuro da cadeia” “Wir sind mehr als das Individuum, wir sind die ganze Kette noch mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette”. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, KSA 9 [7] outono de 1887.

27 NIETZSCHE. *Ecce Homo* – por que sou tão inteligente, §8.

28 NIETZSCHE. *O Anticristo*, §57.

29 NIETZSCHE. *Crepúsculo dos Ídolos*, IX, §38.

* * *

Antes de encerrar essa investigação gostaria de mostrar em umas poucas linhas sua importância para os nossos dias. Tenho consciência do caráter exegético de minha pesquisa, procurei como meta a fidelidade aos escritos nietzschianos para tentar chegar o mais próximo possível de uma resposta ao problema da liberdade. Assim o fiz ao investigar a hipótese norteadora desse trabalho.

Não obstante, acredito que esse trabalho tem um potencial que transcende ao mero valor exegético, dada a atualidade da questão em análise e a resposta inovadora descoberta. A filosofia de Nietzsche é determinada, fortemente, pelo evento da “morte de Deus”, ele foi possivelmente o primeiro³⁰ a dar-se conta da seriedade desse evento, da importância que representa a derrocada de uma moral metafísica fundacionalista de inspiração platônico-cristã, que imperou por mais de vinte séculos. Não podemos negar que ainda hoje, na aurora do século XXI, continuamos nos confrontando com o vazio deixado pela queda desse soberbo edifício metafísico. Ainda estamos a nos aperceber do quanto de crentes temos, ou seja, de quão metafísica é ainda nossa autocompreensão. Possivelmente a esmagadora maioria dos mais de seis bilhões de pessoas que habitam esse planeta ainda se vê como sujeito livre, acreditando ser a *causa sui* de suas ações.

Os mais recentes estudos de neurociência³¹, no entanto, cada vez mais apontam para a falsidade dessa crença, de modo que sua justificação seja apenas a força de um costume de quase dois mil anos. Nietzsche estava consciente da magnitude que

30 Com relação a originalidade da crítica nietzschiana à metafísica platônico-cristã e a profundidade dada a mesma, referimos ao leitor o texto “*Nietzsche e a completude do ateísmo*” de Karl Löwith.

31 Referente a tais estudos merece destaque o experimento de Benjamin Libet *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious wil in voluntary action*, de 1985 e o experimento publicado em 2008, feito por um grupo de pesquisadores e intitulado *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*. Ambos os estudos focam na comprovação empírica de atividades cerebrais que antecipam a escolha consciente, chegando mesmo a tornar possível prever a decisão a ser tomada em até 10 segundos antes de que a mesma torne-se consciente. Obras referendadas: BRASS; HAYNES; HEINZE; SOON. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature neuroscience*. 2008, p. 1-3. Disponível em: <http://www.nature.com/natureneuroscience/>. LIBET, B. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious wil in voluntary action. *The behavioral and brain sciences*. V. 8, 1985, p. 529-566.

representa o abandono de um tal costume.

Tenho consciência que a “morte de Deus” é um evento que abrange uma ampla gama de noções e crenças, não podendo ser reduzido à destruição da crença na liberdade absoluta. Todavia, penso que essa liberdade é um elemento central, pois sobre ela repousa a mais amplamente divulgada noção de responsabilidade, de modo que, todo nosso sistema jurídico e nossas relações morais passam por uma noção de reponsabilidade que, no mais das vezes, se atrela à “cem vezes refutada” crença na liberdade da vontade. Portanto, não pode haver dúvida da atualidade e grandeza que tem o problema da liberdade, não só para o Nietzsche do final do século XIX, mas para nós na aurora do século XXI.

Em segundo lugar, creio que o filósofo alemão enfrentou tal problema, tendo em vista toda uma série de variáveis fundamentais, que ainda hoje, talvez, não tenham recebido a devida atenção. Nietzsche debruçou-se sobre a questão da liberdade pensando o ser humano enquanto “carne e osso”, ou seja, ele estava a par das instigantes, e ao mesmo tempo preocupantes, implicações da fisiologia sobre nós. Ao abrir as portas para uma reflexão filosófica da fisiologia, permitiu questionar o quanto essa última é capaz de influencia/determinar o que somos. Pensemos agora o quanto isso torna complexa a questão da liberdade, pois que liberdade posso ter se minhas ações e mesmo minha personalidade é afetada diretamente pelas relações fisiológicas de meu corpo, ou posto de forma mais crua, até que ponto essa liberdade é algo mais que uma simples relação físico-química no meu cérebro?

Mas não só relativamente a questão da fisiologia, Nietzsche elevou a questão psicológica a outro patamar, ao desencravar das entranhas do “eu” toda uma gama de impulsos inconscientes, cuja luta também é determinante para o que somos. E, novamente a questão se aprofunda, como posso me dizer livre se toda minha atuação racional e consciente não passa da superfície de um interior profundo de impulsos em luta.

Por tudo isso é que acredito na importância que a resposta nietzschiana ao problema da liberdade tem, foi com o pensamento de Nietzsche que o problema da liberdade se confrontou com as variáveis fundamentais, as quais nos forçam a revisitar a

nossa própria autocompreensão. Vemos nas considerações de Nietzsche sobre a liberdade um guia inestimável para enfrentar o vazio da “morte de Deus”, juntando os cacos de nossa “natureza humana” mais profunda e paradoxal e buscando, nas ruínas das catedrais que dois mil anos de metafísica construíram, os fragmentos de nossos ser, que quiçá permitam tornarmo-nos aquilo que somos.

Referências

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

BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2008.

GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*. São Paulo: Editora Casa do Saber, 2012.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2011.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

_____. *O Anticristo. Maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dioniso*. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. *Sämtliche Werke: Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of*

**a dissolução do antagonismo liberdade x determinismo:
a contribuição compatibilista de nietzsche**

the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli andazzino Montinari. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.

SE NIETZSCHE, ENTÃO SOFÍSTICA?¹

Rodrigo Francisco Barbosa²

RESUMO: A hipótese deste trabalho é a de demonstrar que há no texto de Nietzsche o que podemos denominar de *Gesto Sofista*. Para legitimar esse hipótese discutimos brevemente o “problema” da sofística como objeto de estudo no sentido de tentar deslocar qualquer possibilidade de assimilação da sofística como “doutrina filosófica”. Esse aspecto, conseqüentemente, delimitou nosso escopo metodológico junto ao que tomamos como sofística: *sofística como discursividade*. Com o auxílio da interpretação de Barbara Cassin, tentamos analisar dois exemplos da discursividade do texto de Nietzsche em comparação com a discursividade sofística.

Palavras-chave: Nietzsche, Performativo, Linguagem, Sofística, Cassin.

ABSTRACT: The hypothesis of this work is to demonstrate that there is in the text of Nietzsche what may be called the *Sophist Gesture*. To legitimize this hypothesis briefly discuss the "problem" of sophistry as study object to try to move any possibility of assimilation of sophistry as "philosophical doctrine." This aspect therefore our methodological scope outlined by the sophistry that we take: *sophistic as discursivity*. With the help of interpretation of Barbara Cassin, try to look at two examples of discourse Nietzsche's text compared to the sophistic discursivity.

Keywords: Nietzsche, Performative, Language, Sophistic, Cassin.

Sofística como *discursividade*

a sofística é essa outra espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforça em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem³.

Junto à Hegel, Nietzsche pode ser identificado como um dos filósofos que

1 Este título faz alusão ao título da tese de doutoramento de Barbara Cassin: “*Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*”.

2 Doutorando em Filosofia pela PUCPR. E-mail: semcentro@gmail.com.

3 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 18.

“inicia uma positiva avaliação da contribuição dos sofistas para o meio social intelectual dos gregos antigos”⁴. Somado a isso, podemos considerar ainda o juízo *positivo* emitido pelo próprio filósofo alemão de que os sofistas “tangenciam a moral”, bem como passagens de sua obra em que Nietzsche, além de tecer elogios à *cultura dos sofistas*, identifica o historiador Tucídides como o maior representante dessa cultura⁵. Entretanto, essa mesma posição de identificar uma irrestrita e “positiva” avaliação que Nietzsche faz dos sofistas em sua obra já foi identificada como uma espécie de “visão geral ou padrão” de compreender essa relação repleta de nuances⁶. A principal objeção à essa visão que compreende Nietzsche como um “entusiasta” dos sofistas é refletida no trabalho de Thomas Brobjer que, desde meados de 1999, tem publicado uma série de artigos acerca dessa discussão⁷. Em um de seus mais recentes trabalhos intitulado “*Nietzsche's relation to the greek sophists*” de 2005, Brobjer discute algumas objeções realizadas por Joel E. Mann dois anos antes⁸, reiterando contra Mann sua principal hipótese de contraposição àquela “visão geral ou padrão” acerca do relacionamento de Nietzsche com os sofistas. Nesse texto, uma das principais ferramentas de Brobjer é o *cuidado metodológico* que consiste na estratégia investigativa de “evitar interpretar para trás”, ou seja, de “extrair conclusões dos enunciados afirmativos de Nietzsche de 1888 e aplicar isso para suas primeiras concepções”⁹. Por meio dessa acuidade metodológica,

4 “One can find in the writings of Hegel (1914) and Friedrich Nietzsche (...) the beginnings of a more positive assesment of the Sophists contribution to the intellectual milieu of ancienne Greece” SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University, 1999, p. 08, bem como nota 5 “(...) the first to begin to take the Sophists seriously and to atribute to them at least some positive value”. BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 257. Tradução nossa.

5 Em especial: CI, *O que devo aos antigos*, 2.

6 “This has led to the existence of general or standard view that Nietzsche affirmed and praised the Sophists in general”. BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 256.

7 Apenas para citar os mais importantes: BROBJER, T. *Nietzsche's Desinterest and Ambivalence towards the Greek Sophists*. *International Studies in Philosophy* 33 (Fall 2001), p. 5-23; “*German Nineteenth Century Views of the Sophists*” apresentado na Fourth Meeting of the International Society for the Classical Tradition, Tübingen, 29 Juli-2 Aug, 1998, aguardando publicação; “*Nietzsche's Wrestling with Plato*” In: BISCHOP, P. (ed.) *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Woodbridge, 2004, p. 241-259; “*Beiträge zur Quellenforschung*” In: Nietzsche-Studien 26 (1997), p. 574-579.

8 MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003.

9 “One needs to be careful and not interpret backwards, that is, draw conclusions from Nietzsche's affirmative statements in 1888 and apply this to his earlier view”. BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 260. Tradução nossa.

além de demonstrar “a ausência dos sofistas até 1888” no texto de Nietzsche e assim, *desorientar* uma possível visão geral do “entusiasmo” do filósofo, Brobjer traz a tona a discussão acerca das fontes que possivelmente demarcaram esse relacionamento de Nietzsche com os sofistas, de modo especial, a leitura de “*Les sceptiques grecs*” de “Victor Brochard” em 1888¹⁰. Nessa querela entre Brobjer e Mann de tentar justificar se há “entusiasmo” ou “desinteresse” de Nietzsche em relação aos sofistas no decorrer de sua obra, respectivamente argumentando que, “os sofistas são completamente ausentes até 1888” ou, que “o interesse de Nietzsche em relação aos sofistas é anterior à 1888”¹¹, é possível constatar um primeiro elemento de fundamental importância para o enfrentamento do tema com o qual realizamos aqui: a partir de toda essa controvérsia parece inegável a importância do relacionamento de Nietzsche com a sofística (ou sofistas) seja no âmbito de reconhecer o filósofo alemão como crítico mordaz ou entusiasta que recebe a influência daqueles. Todavia, é preciso salientar o aspecto de ressalva que une esses objetos de estudo (o pensamento de Nietzsche e a sofística) que é o inteiro *confisco* e *regulação* com a qual “a filosofia”, incluindo aqui o campo da “ciência rigorosa” da filologia, encerraram tais “objetos” junto a uma imagem de um “muro de silêncio e hostilidade” que se ergueu na história das ideias em torno disso que chamamos sofística e o pensamento de Nietzsche¹². O “ostracismo” de Nietzsche ante o círculo dos homens da “ciência rigorosa” da filologia de seu tempo parece ter sido um dos fatores decisivos para uma interpretação pejorativa de seu trabalho filológico, por exemplo, (e por extensão, seu pensamento filosófico) que o concebe, junto ao peso do juízo de Willamowitz-Möllendorf, como “inimigo da ciência”¹³. Por outro lado, a própria sofística deixada de lado sob o manto daquilo que Barbara Cassin chama de “paleontologia da perversão” parece ter sido o exemplo “par excellence” da *história de*

10 “(...) the Sophists are completely absent until 1888”. Idem, p. 257.

11 Idem, p. 257, e MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 407.

12 Sem dúvida esse aspecto se aprofunda em relação a sofística e tende a diminuir em relação ao pensamento de Nietzsche devido ao esforços de intérpretes desde a publicação da edição crítica das obras do filósofo, a KSA.

13 Apenas para citar alguns, veja-se o juízo de *Hemann Diels* na Festrede de 1902 na Academia de ciências de Berlin, o juízo também negativo de Herman Usener, e até mesmo Colli, um dos editores da obra crítica dos textos de Nietzsche: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II, Escritos filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 16.

*um confisco*¹⁴. Esse problema se amplia na medida em que a própria recepção que Nietzsche faz da sofística revela também o decisivo problema filológico-filosófico pelo qual tem origem nossa investigação: qual o estatuto da sofística? Quais os problemas envolvidos na recepção e leitura da sofística que permitem assumi-la hoje, como objeto de estudo? Em que medida a identificação de tais problemas permite-nos uma chave de leitura fundamental para tornar plausíveis nossas hipóteses? Para além de explicitar todas as nuances do desdobramento dos argumentos dos intérpretes mencionados – que não é o caso a realizar neste trabalho – esta constatação nos fornece um primeiro elemento de enfrentamento de uma pergunta acerca do estatuto da própria sofística como objeto de estudo: *por que alguém deveria estar interessado em sofística hoje?*¹⁵

Essa questão nos direciona ao outro elemento de enfrentamento que diz respeito a própria resposta à pergunta em relação a pensar os “por quês” de tomar a sofística como objeto de estudo no âmbito de seu relacionamento com o pensamento de Nietzsche: o “objeto” da sofística, e com ela seus partícipes, parece não ser discutido por Nietzsche na medida em que seu elemento mais fundamental, a *discursividade* que a constitui, só pode, antes de tudo, ser “castastroficamente mimetizado”, no sentido de essa “imitação sofista” só “poder ser demonstrada” apenas “usando mais evidências indiretas” - se pudermos usar as palavras de Mann¹⁶. Em outras palavras, ler a recepção de Nietzsche da sofística buscando encontrar ou não relações de influência sem reconhecer o *problema da sofística* como “objeto” parece-nos extremamente problemático. Uma vez que, conforme salienta Mann, em termos de materialidade dos textos da sofística, não estejamos numa posição muito diferente da de Nietzsche no contexto da filologia do século XIX¹⁷, e considerando que uma das contribuições de Nietzsche para a filologia clássica consiste em um trabalho de discussão de fontes de um “livre exercício de sofística” o “*Certamen*” atribuído ao discípulo de Górgias,

14 CASSIN, B. *Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness*. Hypatia, Vol. 5 Number 4, 2000, p. 104. (Tradução nossa). Expressão utilizada por Nietzsche a partir de 1885 (livro V de *A Gaia Ciência*) no original francês “par excellence”: GC, 347, 357, 361, 365; ABM, 48; GM I, 16; GM III, 24, 28.

15 “The question is, why should one be interested in sophistic today?”. CASSIN, B. *Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness*. Hypatia, Vol. 5 Number 4, 2000, p. 104. (Tradução nossa).

16 MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 414.

17 Idem, 2003, p. 409.

Alcidamas¹⁸, bem como se reconhecemos ainda o fato de que o próprio filósofo alemão parece reconhecer como filologicamente “perigoso” tecer “elogios” aos sofistas graças a precariedade metodológica da ausência de fontes e o “caráter sempre relativo das reconstruções históricas” que o trabalho filológico encerra¹⁹, conforme gostaríamos de sugerir, trata-se não de estabelecer as relações entre Nietzsche e a sofística via “conteúdo”, mas pensar alguma similaridade, a partir da própria problematização do objeto da sofística como *discursividade*, pelos quais aquilo que Cassin chama de “argumentos estilísticos determinantes” possa proporcionar o reconhecimento de alguma similaridade no âmbito da “imitação catastrófica” da discursividade sofística por parte de Nietzsche²⁰. O que tentamos realizar aqui é partir de Nietzsche e de sua *discursividade* para chegar na sofística enquanto *discursividade* e assim investigar, na esteira da interpretação de Barbara Cassin, o “estatuto sofístico da linguagem”²¹. O fato de elencarmos o elemento da *discursividade* para explicitar nossas escolhas metodológicas em relação a sofística pode ser esclarecido a partir da crítica a três critérios simples que remontam a um processo de “reabilitação da sofística” da qual evitamos: a) Interpretação a partir de critérios de conteúdo; b) A dificuldade de classificação do que seja a sofística por parte dos interpretes de Nietzsche e, finalmente, c) O problema da escassa leitura da sofística.

a) Se observarmos atentamente essa mesma querela mencionada acima (Mann e Brobjer - provavelmente a mais importante relacionada ao tema), podemos reconhecer a estratégia argumentativa de ambos os autores de alicerçar seus argumentos sob a base de critérios de conteúdo e temas. O fato da chamada “sofística” ser considerada um “fato histórico” pelo qual temos um “conceito filosófico” que é caracterizado pelo “modelo” de uma “prática real” a partir da qual os *assim*

18 “*Tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua origem e seu Certamen*”. KGW, II-1, In: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II, Escritos filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 247-338.

19 Respectivamente: MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 410; e Introdução de “La práctica filológica de Nietzsche: ensaios y cursos universitarios”. In: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II Escritos Filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 50. Veja-se ainda a assimilação/debate de Nietzsche junto à leitura de Valentin Rose.

20 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 270.

21 Idem.

denominados “sofistas” se intitulam²², permite-nos compreender apenas aspectos *teóricos* de uma incorporação (ou não) realizada por Nietzsche no âmbito de uma incompreensão do “estatuto sofisticado da linguagem” e, incompreensão da sofística junto a uma tradição platônica-aristotélica de “reabilitação”²³. O *Gesto Sofista* pelo qual evocamos como critério comparativo das “discursividades” vai além do simples *reconhecimento comparativo* da *presença* e da importância da “sofística” no pensamento de Nietzsche enquanto “doutrina”. Seja pelo fato de Mann elencar a “imagem do espírito livre”, a capacidade para “verdades duras” ou o “ideal de desenvolvimento espiritual dos gregos” como “temas” de similaridade²⁴, seja no “princípio de *homo mensura*” que Brobjer salienta em conexão com Protágoras²⁵, em todas essas análises o que é tomado como ponto central é um estatuto já determinado do que seja a sofística e, com isso, toda a reiteração do *confisco* e *regulação* produzido pela filosofia à sofística²⁶.

b) Embora esse debate dos intérpretes nos pareça extremamente profícuo em certa medida, o que essa querela apresenta de mais especial (por exemplo, no que se refere a determinação e estima de Tucídides como um sofista para Nietzsche) é a *dificuldade de classificação* de qual autor é ou não propriamente sofista. Essa constatação indica-nos a precisão maior do argumento de Mann ao reconhecer o espinhoso problema filológico que Nietzsche parece ter de enfrentar em sua relação com a sofística e a escassez de evidencia textual dessa: *o perigo filológico de um elogio aos sofistas* na própria esteira de um “projeto sem esperança” pelo qual o “*error veritate simplicior*” seria “filologicamente irrefutável” e, basicamente, uma “causa perdida”

22 “The 'doctrine of the sophists' is a philosophical concept, whose model is truly provided by the real practice of those who called themselves, and were called, sophists (individuals such as Protagoras, Gorgias, and Antiphon)”. CASSIN, B. *Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness*. Indiana University Press. Hypatia, Volume 15, Number 4, Fall 2000, p. 105.

23 Devido às limitações deste trabalho não discutiremos a amplitude dessa problemática questão. Veja-se o debate entre Edward Schiapa e Scott Consigny e a querela entre “fundacionalistas” e “neosofistas”.

24 MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 410.

25 BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, 2005, p. 266.

26 “sophistic doctrine, which is a historical reality, is at the same time artificially produced by philosophy”. CASSIN, B. *Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness*. Indiana University Press. Hypatia, Volume 15, Number 4, Fall 2000, p. 105.

desde Platão²⁷. A dificuldade em estabelecer uma classificação de que autor é ou não sofista parece-nos auxiliar ainda mais no argumento de que uma possível comparação entre esses “objetos” que assuma o compromisso de reconhecer o problema do estatuto da sofística, só pode obter efeitos distintos ao de uma “reabilitação” na medida em que deixa de lado critérios de “conteúdo” e “temas” que cristalizem a sofística enquanto “doutrina filosófica” classificável.

c) Embora seja possível reconhecer que Nietzsche tenha tido uma “favorável predisposição em torno dos sofistas” como afirma Mann²⁸, e tenha desenvolvido trabalhos filológicos em torno das fontes da sofística como no caso do *Certamen* já mencionado²⁹, a ausência de fontes dos textos da sofística tanto no século XIX como contemporaneamente, parece ainda um problema em certa medida incontornável, talvez, devido a uma fatalidade histórica³⁰. Isso implica o reconhecimento da própria condição de Nietzsche frente ao estudo das fontes da Antiguidade em debate com Valentin Rose, com cuja identificação permite-nos desestruturar a credibilidade unívoca da interpretação *via* conteúdo de comparação: o “caráter sempre relativo das reconstruções históricas” é exatamente o elemento crucial reivindicado, por exemplo, por alguns intérpretes contemporâneos da sofística em que a “*ipsissima verba*” seria “estabelecida retoricamente”³¹. Assim, no que se refere a escassa presença da sofística no texto de Nietzsche como destaca Brobjer, isso parece implicar por um lado, a cautela do filósofo alemão em relação a um objeto de estudo problemático que desde Platão já traria o peso da “irrefutabilidade filológica”, bem como, por outro lado, e de forma especial, o fato de

27 Segue o trecho de Mann em que ele cita Aurora 168: “...as he proclaims, 'let the ancient error (*error veritate simplicior*) continue to run its ancient course!'. Nietzsche sees the Platonic depiction of the Sophists as philologically irrefutable, and thus the cause as hopeless”. MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 412.

28 Idem, p. 410.

29 “*Tratado florentino sobre Homero e Hesíodo, sua origem e seu Certamen*”. KGW, II-1, In: NIETZSCHE, F. *Obras completas*. Volumen II, Escritos filológicos. Tecnos, Madrid, 2013, p. 247-338.

30 “Nietzsche did not have very much at all in the way of meaningful information about the Sophists, nor do we today, largely because their written texts were neglected by generations of Platonists, Neo-Platonists, Aristotelians and Christians”. MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 409-10.

31 Especialmente, CONSIGNY, S. *Edward Schiappa's reading of the Sophists*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2, Spring, 1996, p. 253-269. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4658555>> Acesso em outubro de 2014; e ainda SCHIAPPA, E. *Some of my best friend are Neosophists: A response to Scott Consigny*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2, Spring, 1996, p. 272-279. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4658556>> Acesso em outubro de 2014.

que apenas como “stimuli” o reconhecimento da discursividade da sofística parece ser importante para a instrumentalização material da linguagem realizada por Nietzsche em sua obra.

Portanto, quando procuramos compreender a sofística enquanto discursividade temos como “pano de fundo” o fato de que “o discurso sofisticado é o paradigma de um discurso que faz coisas com as palavras”³² e que ao remontar qualquer tentativa de “determinação da sofística” temos que reconhecer a amplitude da noção de “performativo” em relação aos “efeitos catastróficos” do discurso³³. Assumir a sofística como discursividade como quer Cassin a partir de sua tese sobre o “Tratado do não-ser”³⁴, significa reinterpretar o potencial do discurso para além do *confisco* e regulação ontológica produzidos pela tradição aristotélico-platônica, levando adiante – em nosso caso específico – os “efeitos catastróficos” da discursividade do texto de Nietzsche.

A “imitação catastrófica”

Escrever precisa ser uma imitação³⁵.

Aquilo que denominamos *Gesto Sofista* no interior da discursividade de Nietzsche pode ser inicialmente identificado³⁶ a partir de dois “efeitos catastróficos” de

32 “le discours sophistique est le paradigme d'un discours qui fait choses avec des mots”. CASSIN, B. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 n° 6, 2009, p. 02. Tradução nossa.

33 “O imperativo de fazer valer o momento sensível-performativo da linguagem contém, porém, ainda outro aspecto...o estilo sensível tem também um impulso expositivo, reprodutivo: 'escrever deve ser uma imitação’”. SIMONIS, Linda In: NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 190. Veja-se também nossas considerações acerca da interpretação do performativo em Nietzsche”. BARBOSA, F. R *Nietzsche e a linguagem performativa: performativos explícitos e a fala do martelo*”. In: Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche – 1º semestre de 2013 – Vol. 6 – n° 1 – p. 1-13. Disponível em <<http://tragica.org/artigos/v6n1/barbosa.pdf>>; e “BARBOSA, F. R. *O símile da mulher e a figura de Circe como “mimesis retórica” em Nietzsche*” In: Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência– 2º quadrimestre de 2014 – Vol. 7 – n° 2 – p. 50-69. Disponível em <<http://tragica.org/artigos/v7n2/barbosa.pdf>>.

34 CASSIN, B. *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Université de Lille III. Vol. 4. France, sem data. e explicitado na introdução a sua tradução do texto “O tratado do não-ser”.

35 KSA 10, 1, [109], p. 38, anotações de Tautenburg a Lou Salomé de 1882.

36 Trata-se de um trabalho ainda em desenvolvimento como tese de doutoramento e tornado público

uma espécie de “imitação sofista”, como se segue: 1) “o poema de nossa invenção’ no verbo 'ser” como puzzle sofista-gramatical e, 2) “pseudoepigrafia de 'Ecce Homo' .

1) Esse primeiro elemento trata-se de uma interpretação pontual de um trecho de “O regresso” do livro terceiro de *Assim Falou Zaratustra*. O texto como um todo é extenso e o momento do trecho em especial pode ser lido, como faremos, em conexão com o aforismo 3 de *Ecce Homo* em que Nietzsche descreve a *inspiração* acerca da gênese do livro *Zaratustra*³⁷. O trecho é o seguinte: “aqui se abrem para mim as palavras e arcas de palavras de todo o ser: todo o ser quer vir a ser palavra, todo vir-a-ser quer comigo aprender a falar”³⁸. Neste trecho podemos observar que o ponto central das duas partes do período é a noção de “ser” e, posteriormente, a de “vir-a-ser” que no jogo poético construído por Nietzsche permite-nos extrair daí as sutilezas. O termo no original para “ser” é “*Sein*” substantivado que indica o “Ser” da tradição filosófica. Por outro lado, na segunda parte do período há um *jogo* peculiar com o verbo “*werden*” que após a vírgula aparece de forma substantivada: “*alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen*”. O que é importante nesse procedimento de *concatenação* poética dos termos é o fato de observarmos que o “Ser” do início da sentença que “quer vir a ser palavra” num sentido tradicional de subsunção do *Ser* como essência apreendida das coisas à uma linguagem que *represente* essa apreensão, é diluído e substituído após a vírgula pelo termo “*Werden*” substantivado que indica, em conexão com um certo *heraclitismo* do pensamento de Nietzsche, a noção fundamental de “vir-a-ser” como *transformação* constante e inapreensível pela razão humana. Ademais, o próprio verbo “*werden*” que indica um “tornar-se” palavra do “Ser” pode ter um sentido particular de *significar* o “Ser”. Todo esse empreendimento sutil com os termos de uma sentença, parece revelar-nos de que modo aquele “comigo aprender a falar” em certa medida destaca uma espécie de inversão da *doação ontológica* inicial, ou seja, se há um “Ser” ali *significado* é, ainda, não um “Ser” como essência metafísica da realidade das coisas, mas um “vir-a-ser” transitório *criado e significado pela* linguagem. Assim, de “Ser” à “vir-a-ser” à “produção discursiva” a

aqui como forma de ensaio e experimentação.

37 EH, Za 3.

38 Utilizaremos a tradução em português de Paulo César de Souza. NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 176.

inversão sutil da *doação ontológica* inicial é criada/constituída pelo falar (*reden*) do discurso (*Rede*). Em outras palavras o “Ser” inicial é *diluído* a um fluxo pelo qual a própria palavra institui ao *constituir* e *significar* esse deslocamento ao *Devir*: isto quer dizer que essa *marca discursiva* de Nietzsche de quase sempre intervir sintaticamente produzindo *puzzles linguísticos*, além de acentuar o aspecto performativo da linguagem especialmente no que se refere a “materialidade de sua própria realização”³⁹, constitui o *Gesto* mais contundente da *sofística*, aquele “gesto” de, como destaca Cassin, se *esforçar* “em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem”⁴⁰.

2) Se, como afirma Viesenteiner, *Ecce Homo* constitui-se como uma espécie de “auto-genealogia filosófica”⁴¹ então, isto nos parece plausível apenas enquanto um *exercício de pseudoepigrafia sofista*. Como um “testemunho”, conforme descrevem as primeiras linhas do prólogo de *Ecce Homo*, o Nietzsche *doxógrafo* elabora uma espécie de “crítica do doxógrafo que não se contenta em 'anotar as opiniões’”⁴² e, assim, cria um *efeito catastrófico* de “reversão da tese que ele mesmo expõe”, ou seja, “como efeito de uma retomada do adversário, 'de acordo com o que ele mesmo diz’”, o Nietzsche *doxógrafo fabula* sobre o Nietzsche *filósofo* para extrair daí algum “desequilíbrio”, alguma “refutação” enquanto veracidade das “condições genealógicas de seu pensamento” como produção discursiva⁴³. Isso nos parece também compreensível na medida em que podemos reconhecer que *Ecce Homo* não se trata de um livro necessariamente “auto-biográfico”⁴⁴. Neste sentido, uma das maneiras de interpretar “um livro de excessos” como *Ecce Homo*, “saturado com a hiper-identidade de um Eu inflado” e repleto de “incongruências, contradições e discrepâncias” e que ainda “convida continuamente” a ser lido “como a história de uma vida” como salienta Siemens⁴⁵ seria, interpretar pelo menos alguns de seus “signos” e marcas discursivas

39 SIMONIS, L. In: NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014, p. 189.

40 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 18.

41 VIESENTEINER, J. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da razão da minha vida” em Nietzsche*. In: v. 1 n. 2 Jul./Dez. 2010, p. 327-353.

42 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 271.

43 Idem, p. 271.

44 VIESENTEINER, J. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Editora: Phi, Campinas, SP, 2013, p. 12.

45 SIEMENS, H. *Umwertung Nietzsche's “war-praxis” and the problem of yes-saying and no-saying in Ecce Homo*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, 2009, p. 183.

como um “gesto sofista”, mais especificamente, como uma “epigrafia sofista” conforme sugerimos. O título, por exemplo, suscita a velha *imitação* do “gesto discursivo de Górgias” em aplicar títulos que são ao mesmo tempo “provocativos” e também uma “exata inversão”⁴⁶: *provocação* enquanto alusão a uma oposição à figura de Cristo a partir das palavras de seu acusador Pilatos e, *inversão* na medida em que há a intenção de uma descrição doxográfica burlesca do filósofo em questão, o “sr. Nietzsche”⁴⁷. Para além das movimentações conceituais internas do texto, e ainda reconhecendo os diferentes compromissos e estratégias teóricas de Nietzsche, a façanha propriamente sofista que nos interessa identificar nesses elementos discursivos do texto do filósofo alemão é o esforço de por em prática “o funcionamento deliberado de um recurso da língua, onde o que está em jogo é tornar manifesta a maneira pela qual esse mesmo recurso já é explorado, mas de modo subreptício...”⁴⁸ na figura dos antípodas da tradição filosófica que Nietzsche aplica seu debate e interlocução: no caso de Górgias isso é realizado em oposição ao “texto fundador de Parmênides”. Em Nietzsche, todavia, tanto a realização não é a mesma de Górgias, quanto seu oponente não é apenas a figura de Parmênides. Desse modo, o que configura o *Gesto* de similaridade parece ser não o enquadramento comparativo de conteúdos do texto de Nietzsche junto aos sofistas como “doutrina filosófica” conforme as reabilitações a descrevem, tampouco nos parece que a similaridade enquanto *Gesto* reside na vinculação de “assimilações” realizadas por Nietzsche de “incorporar” o suposto pensamento de um sofista, mas, o *Gesto sofista* enquanto similaridade possível entre Nietzsche e a sofística consiste na façanha do “funcionamento deliberado de um recurso da língua” pelo qual Nietzsche, conscientemente ou não, toca com as “mãos e ouvidos” de “suas verdades” o problema fundamental que, futuramente, permita-nos contar a história de um *confisco*: o problema do “*estatuto sofístico da linguagem*”.

Referências

46 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 16.

47 Vale ressaltar neste ponto a compreensão cética de Nietzsche em relação a história em recepção a leitura de Valentin Rose.

48 CASSIN, B. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34. 2005, p. 22.

- BROBJER, T. *Nietzsche's relation to the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 34, Pages 256-277, 2005.
- CASSIN, B. *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Université de Lille III. Vol. 4. France, sem data.
- _____. *Who's afraid of the sophists? Against ethical correctness*. Hypatia, Vol. 5 Number 4, 2000.
- _____. *Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. *Sophistique, performance, performatif*. In: ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 3 nº 6, 2009.
- CONSIGNY, S. *Edward Schiappa's reading of the Sophists*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2 (Spring, 1996), pp. 253-269. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4658555>> Acesso em Janeiro de 2015.
- MANN, J. E. *Nietzsche's interest and enthusiasm for the greek sophists*. In: Nietzsche-Studien. Band 42, 2003, p. 406-428.
- NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014.
- NIETZSCHE, F. W. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em: 9 Jan. 2015.
- _____. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1980.
- _____. *Obras completas*. Volumen II, Escritos Filológicos. Tecnos, Madrid, 2013.
- _____. *Assim Falou Zarathustra*. Companhia das Letras, São Paulo, 2011.
- NIEMEYER, C. (Org). *Léxico Nietzsche*. Edições Loyola, São Paulo, 2014.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. Yale University, 1999.
- _____. *Some of my best friend are Neosophists: A response to Scott Consigny*. Rethoric Review, Vol. 14, Nº. 2 (Spring, 1996), p. 272-279. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/465856>> Acesso em Janeiro de 2015.
- SIEMENS, H. *Umwertung Nietzsche's "war-praxis" and the problem of yes-saying and no saying in Ecce Homo*. In: Nietzsche-Studien. Band 38, Pages 182-206, 2009.

VIESENTEINER, J. *Nietzsche e a vivência de tornar-se o que se é*. Editora: Phi, Campinas, SP, 2013.

_____. *Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a “crítica da ‘razão da minha vida’” em Nietzsche*. In: v. 1 n. 2 Jul./Dez. 2010, p. 327-353.

SCHOPENHAUER, O FILÓSOFO DOS NILISTAS¹

Vitor Cei²

RESUMO: O objetivo deste artigo é examinar o sentido da anotação do verão de 1880 na qual Nietzsche afirma que “Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo” (KSA 9.125). Para Nietzsche, o valor da filosofia schopenhaueriana consiste precisamente em tornar pela primeira vez explícita a essência niilista da interpretação moral de mundo ao conduzi-la às suas últimas consequências. É isso que faz do filósofo de Danzig um interlocutor privilegiado dos niilistas do século XIX. Essa interpretação nietzschiana pode ser sustentada tendo-se em vista que Schopenhauer funda o pessimismo enquanto tema filosófico, ao atribuir-lhe um caráter metafísico, que diz respeito à essência última do universo, encerrando o sistema com um claro niilismo.

Palavras-chave: Nietzsche, Schopenhauer, Ascetismo, Niilismo, Pessimismo.

ABSTRACT: This paper aims at an examination and understanding of the meaning of Nietzsche’s unpublished note from the summer of 1880 which states that “The nihilists had Schopenhauer as philosopher” (KSA 9.125). According to Nietzsche, the value of Schopenhauer’s philosophy is precisely to make explicit the nihilistic essence of the moral interpretation of the world. That’s what makes the philosopher from Danzig a privileged interlocutor of the nihilists. Nietzsche’s interpretation can be sustained keeping in view that Schopenhauer is the founder of the pessimism as a philosophical theme, giving it a metaphysical characterization, regarding to the ultimate essence of the universe, in a way that he close his system with an evident nihilism.

Keywords: Nietzsche, Schopenhauer, Asceticism, Nihilism, Pessimism.

Arthur Schopenhauer, após publicar sua obra-prima *O mundo como vontade e como representação*, em 1818 (datado de 1819), custeou uma série de outras publicações, sem repercussão. Durante três décadas o filósofo de Danzig viveu no mais

1 Este artigo é uma versão ligeiramente modificada de uma seção do segundo capítulo de minha tese de doutorado – *A voluptuosidade do nada: o niilismo na prosa de Machado de Assis* – defendida na Faculdade de Letras da UFMG em fevereiro de 2015, sob a orientação do Prof. Dr. Marcus Vinicius de Freitas.

2 Doutor em Estudos Literários (UFMG) e bacharel em Filosofia (UFES). Atualmente é professor-pesquisador II do curso de licenciatura em Filosofia EAD da SEAD-UFES.

completo ostracismo, como um autor sem público e sem reconhecimento dos pares. Após 1851, quando publicou a coletânea de ensaios *Parerga e Paralipomena* (apêndices e omissões, em grego), ele continuou ignorado pelos acadêmicos, mas conseguiu atrair a atenção do público não-especializado – artistas, escritores e jornalistas. A notoriedade do autor espalhou-se pela Europa Ocidental e depois por todo o mundo, influenciando os niilistas do século XIX: “Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo”³, assevera Nietzsche em uma anotação do verão de 1880, primeiro texto em que emprega o conceito de niilismo.

O nosso objetivo é avaliar o significado da assertiva de Nietzsche, buscando na obra de Schopenhauer as razões pelas quais ela se justifica. Nesse sentido, foge ao escopo deste artigo uma caracterização do niilismo nas obras de Nietzsche e dos niilistas russos, temas que demandam outros trabalhos⁴.

Vale lembrar que se Schopenhauer emprega o termo latino *nihil* (nada), as palavras alemãs *Nihilismus* (niilismo) e *Nihilist* (niilista) não aparecem sequer uma vez em sua obra. “Trata-se de uma interpretação tardia, sobretudo devido à influência nietzschiana, descrever a filosofia schopenhaueriana como niilista”⁵. Mas a avaliação de que o filósofo pessimista é o mentor dos niilistas foi sugerida originalmente pelo escritor Prosper Mérimée, em seu prefácio da edição francesa do livro *Pais e Filhos*, de Turguêniev⁶. E Schopenhauer era, de fato, uma das leituras constantes do romancista russo, cuja obra mostra um claro diálogo com *O mundo como vontade e como representação*.

Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, após abordar o modo como os gregos pensaram e superaram o pessimismo na tragédia, salta para o seu século e julga encontrar em Schopenhauer o ressurgimento tanto da consideração pessimista do mundo quanto da tragédia. A leitura do quarto livro de *O mundo como vontade e como representação* (inclusive dos suplementos de 1844) teria sido determinante para a compreensão nietzschiana do pessimismo⁷.

3 NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, p. 125 (tradução minha).

4 Temas discutidos em SANTOS. *A voluptuosidade do nada*.

5 DE PAULA. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano*, p. 73.

6 Sobre a admiração de Nietzsche pelo escritor Mérimée, cf. CHAVES. *A arte das paixões*.

7 Cf. ARALDI. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 143.

Para Nietzsche, o valor da filosofia schopenhaueriana consiste precisamente em tornar pela primeira vez explícita a essência niilista da interpretação moral de mundo ao conduzi-la às suas últimas consequências. É isso que faz dele um interlocutor privilegiado dos niilistas. Essa interpretação nietzschiana pode ser sustentada tendo-se em vista que Schopenhauer funda o pessimismo enquanto tema filosófico, ao atribuir-lhe um caráter metafísico, que diz respeito à essência última do universo: “em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO”⁸.

O sofrimento seria o sentido mais próximo e imediato de nosso viver. A dor infinita, de que o mundo estaria pleno, seria originária da necessidade essencial à vida. Nossa receptividade para a dor seria quase infinita, enquanto aquela para o prazer possuiria limites estreitos. Nesse sentido, a infelicidade em geral constituiria a regra, avalia o filósofo de Danzig: “o Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível”⁹.

O pessimista alemão considera que toda forma de satisfação é o ponto de partida para um novo esforço, o qual, por sua vez, gera um novo sofrimento. Não haveria, pois, prazer duradouro, tampouco fim do padecimento: “Todo QUERER nasce de uma necessidade, de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”¹⁰.

Para Schopenhauer, a essência íntima da natureza – humana e animal – é o querer, manifesto num esforço interminável e sem repouso, comparável a uma sede insaciável. E a base de todo querer é necessidade e carência, logo, padecimento. Por isso, o homem está destinado originariamente ao sofrimento:

No espaço e no tempo infinitos o indivíduo humano encontra a si mesmo como finito, em consequência, como uma grandeza desvanecendo se comparada àquelas, nelas imergido e, devido à imensidão sem limites delas, tendo sempre apenas um

8 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §56, p. 400.

9 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §52, p. 350. Não cabe aqui analisar a concepção metafísica schopenhaueriana da vontade e sua relação com o mundo da representação, segundo a qual o mundo inteiro é uma mera representação do sujeito que o conhece, e todo o universo é a manifestação de uma vontade original.

10 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §38, p. 266.

QUANDO e um ONDE relativos de sua existência, não absolutos. Pois o lugar e duração do indivíduo são partes finitas de um infinito, de um ilimitado. Sua existência propriamente dita se encontra apenas no presente, e seu escoar sem obstáculos no passado é uma transição contínua na morte, um sucumbir sem interrupção; visto que sua vida passada, tirante suas eventuais consequências para o presente, e tirante também o testemunho sobre sua vontade ali impresso, já terminou por inteiro, morreu e não mais existe. Eis por que, racionalmente, tem de lhe ser indiferente se o conteúdo daquele passado foram tormentos ou prazeres. O presente, entretanto, em suas mãos sempre se torna o passado; já o futuro é completamente incerto e sempre rápido. Nesse sentido, sua existência, mesmo se considerada do lado formal, é uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante. Se vemos a isso também do ponto de vista físico, é então manifesto que, assim como o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada. Por fim, até mesmo a atividade lúcida de nosso espírito é um tédio constantemente postergado. Cada respiração nos defende da morte que constantemente nos aflige e contra a qual, desse modo, lutamos a cada segundo, bem como lutamos nos maiores espaços de tempo mediante a refeição, o sono, o aquecimento corpóreo etc. Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar¹¹.

A base material sob a qual o prazer e o sofrimento dos animais e a felicidade e a infelicidade dos humanos se apresentam é muito reduzida: saúde, alimento, satisfação sexual e proteção do frio e da umidade, ou então a carência dessas coisas. A diferença entre o ser humano e os animais é que o sistema nervoso do primeiro, de potência superior, amplia a sensação de prazer, mas também a de dor. Ao pensar no passado e imaginar o futuro, nós humanos temos o poderoso acréscimo de preocupação, temor e esperança, que atuam sobre nós com muito mais intensidade do que a sensação dos prazeres ou sofrimentos a que está restrito o animal:

11 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 400-401.

A este falta, com a reflexão, o condensador das alegrias e dos sofrimentos, que destarte não são passíveis de acumulação, como sucede no homem, por meio da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente, mesmo repetido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar. Daí a invejável despreocupação e tranquilidade dos animais. Por outro lado, mediante a reflexão e o que a ela se prende, desenvolve-se no homem, a partir daqueles elementos do prazer e do sofrimento, que o animal possui com ele em comum, um acréscimo da sensação de sua felicidade e infelicidade, que pode conduzir ao encantamento momentâneo, até mesmo fatal, ou ao suicídio desesperado¹².

Ao contrário dos animais, que viveriam exclusivamente no presente, nós vivemos ao mesmo tempo no passado e no futuro. Por isso, a nossa compreensão do tempo faz com que nosso sofrimento esteja expresso na sua forma mais desenvolvida. O tempo é, em suma, a forma pela qual todas as coisas nos são apresentadas como nada; com o que elas perdem todo o seu real valor. A vida animal, no gozo tranquilo e imperturbável do presente, encerra menos sofrimento, mas também menos alegrias do que a humana. Enquanto os animais são afetados pelos males e benefícios somente com seu peso real e próprio, em nós o temor e a esperança frequentemente o decuplicam.

Tão logo a necessidade e o sofrimento deem algum descanso ao homem, de imediato o tédio se aproxima. Para matar o tempo, isto é, resistir ao tédio, nós recorremos a passatempos. Entediados, nos tornamos um peso para nós mesmos, com o desespero pintado no rosto:

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe o vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio¹³.

12 SCHOPENHAUER. *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*, §153, p. 279-280.

13 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 401-402.

Para Schopenhauer, o tédio é um motor das ações humanas. Se a vontade é, por um lado, sofrimento e, portanto, uma busca por satisfação de carências, ela também é caracterizada pelo enfado que surge entre um desejo e outro. Por isso a metáfora da vida humana enquanto um pêndulo entre a dor e o tédio. Este surge no momento em que o homem percebe que a vida não tem nenhum valor intrínseco e que é constituída apenas por desejo e ilusão. Surge daí uma espécie de estado indolor, que é caracterizado não pela satisfação, mas pelo tédio.

Oscilando entre a dor e o tédio, o homem encontra-se sobre a face da terra abandonado a si mesmo, incerto sobre tudo, menos em relação à sua carência e miséria. Assim, a vida da maioria das pessoas é somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza da derrota. O que as faz lutar não é tanto o amor à vida, mas sim o medo da morte:

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e arte o leve a se desviar com sucesso deles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a MORTE. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou¹⁴.

A única certeza que temos na vida é que nós vamos morrer. Diante disso nós tendemos a temer a morte, sem nenhum bom motivo racional, avalia Schopenhauer. É compreensível temer o sofrimento de uma morte dolorosa, mas nesse caso o medo seria em relação à dor. Temer a morte em si mesma – ou seja, o fim do sofrimento da vida – seria irracional.

Filho de um próspero comerciante, criado para seguir a carreira do pai, Schopenhauer sabe bem o significado de um negócio mal gerenciado. Se “a vida é um negócio que não cobre seus custos”¹⁵, cedo ou tarde, sabemos, vem a bancarrota. Por isso, o filósofo conclui que toda biografia (*Lebensgeschichte*) é na verdade uma “patografia” (*Leidensgeschichte*), “história de sofrimento”. Assim sendo, para aqueles

14 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 403.

15 SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación II*, XXVIII, p. 439.

que sentem a vida mesma como uma doença, a despedida dela lhes caem como uma cura da enfermidade que seria o próprio viver¹⁶.

Ao fundamentar filosoficamente a tese de que não há justificação para a existência, pois o mundo é uma sucessão de sofrimentos infindáveis, intercalados por satisfações momentâneas seguidas de tédio, Schopenhauer conclui que a única saída seria a cessão do querer, isto é, a ascese. O ascetismo – via para deixar de querer e liberar-se do sofrimento que é a existência – seria o único remédio eficiente para a doença da vida, enquanto que todos os outros seriam meros placebos.

A palavra grega *áskēsis*, traduzida como “ascese”, apresenta o sentido originário de exercício prático, treino, referindo-se tanto aos atletas quanto aos filósofos e suas atividades e regras de vida. Por conseguinte, o *askētēs*, “asceta”, é aquele que, por meio de instrução, disciplina ou exercício, se qualifica para a prática perfeita em determinada atividade, seja física ou intelectual. Com os pitagóricos, os cínicos e os estoicos, essa palavra começou a ser aplicada à vida moral na medida em que a realização da virtude implica um conjunto de práticas e disciplinas caracterizadas pela austeridade e autocontrole do corpo e do espírito, com limitação dos desejos e renúncia aos prazeres.

A partir das filosofias platônica e cristã o sentido de renúncia e de mortificação tornou-se predominante, dando origem a um conjunto de práticas austeras, evitações morais e comportamentos disciplinados prescritos aos fiéis, tendo em vista, no cristianismo, a realização de desígnios divinos e leis sagradas, e, no platonismo, a especulação teórica em busca da verdade.

Segundo Nietzsche, o ascetismo socrático, precursor do cristianismo, promoveu a hipertrofia do mundo interior, transformando e redirecionando o valor da atividade pulsional. Posteriormente, a figura de Jesus Cristo representará a atitude ascética da negação da vontade da vida. A metafísica cristã, “platonismo para o povo”, passou a operar no sentido moral de desnaturalização e espiritualização das paixões e dos valores, substituindo as noções de bom e ruim, no sentido de apto e inapto, pelas de bom e mau, no sentido de beato e herege¹⁷.

16 Cf. SALVIANO. *Labirintos do nada*, p. 50.

17 Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §§ 16-22.

Schopenhauer deu novo significado metafísico à ascese, condenando a ideia de deus como uma falsificação que mascara a profanidade da existência, o sem-sentido da vida, a ausência de valores absolutos e a falta de uma ordenação moral do mundo. Sendo falso o sentido sustentado pela ideia de deus, existiria algum sentido para a existência humana? Nietzsche avalia que Schopenhauer teve o mérito de colocar essa importante questão, que ainda precisaria de séculos para ser compreendida e respondida:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo de sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua compostura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... (...) Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparecemos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – que isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele *colocou* a questão¹⁸.

O mérito de Schopenhauer seria o de ter constatado como um fato indubitável a não-divindade e a não-racionalidade da existência. O pessimismo schopenhaueriano, por sua honestidade intelectual de colocar a pergunta pelo sentido da existência sem dogmatismo ou preconceito religioso, refutando a crença numa ordenação moral do mundo, teria ido além de todas as formas anteriores de pessimismo.

Enquanto Nietzsche reduz a três as “palavras de pompa do ideal ascético:

18 NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §357, p. 255-256. Grifos originais.

humildade, pobreza, castidade”¹⁹, Schopenhauer estabelece quatro etapas em que o processo do ascetismo se desenvolve: 1) castidade; 2) pobreza voluntária; 3) aceitação do sofrimento, casual ou provocado por outra pessoa; e 4) mortificação do corpo, que não pode ser ativa e violenta, como no “suicídio vulgar”, mas deve ser passiva, uma espécie de inanição (como a despreocupação com a alimentação, por exemplo). Eis aí, segundo Jarlee Salviano, o “consolo” oferecido pelo niilismo schopenhaueriano – um paradoxal querer o nada, a vontade de nada²⁰.

A primeira etapa do ascetismo é a castidade. Segundo Schopenhauer, o corpo saudável e forte do asceta exprime o impulso sexual pelos genitais; porém, ele se mortifica, nega a vontade e desmente o corpo, pois não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição:

Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime. A natureza, sempre verdadeira e ingênua, assevera que, caso esta máxima se tornasse universal, o gênero humano se extingiria²¹.

A castidade, abstinência completa dos prazeres do amor, renúncia dos prazeres carnis e de tudo que a eles se refere, é uma quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido, tendo em vista a mortificação contínua da vontade.

A pobreza voluntária, por sua vez, pertenceria por inteiro à vida de São Francisco de Assis, verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges mendicantes. Como paralelo oriental, Schopenhauer menciona a vida do Buda, que mostra a mesma coisa, porém sob uma vestimenta diferente.

A aceitação do sofrimento e a mortificação do corpo – que não pode ser ativa e violenta, como no suicídio, mas passiva, uma espécie de inanição – são consequências da pobreza voluntária. O asceta, devoto dedicado a orações (ou

19 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, p. 98.

20 Cf. SALVIANO. *Labirintos do nada*, p. 51-52.

21 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, IV, §68, p. 483.

meditações), privações e mortificações, pratica o jejum, a autopunição, o autoflagelo e a castidade, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que ele reconhece como a fonte de sofrimento da própria existência.

Após descrever o ideal ascético, Schopenhauer conclui que os homens mais ditosos são os ascetas, aqueles raros que se libertam de si mesmos, isto é, de todo querer, de todos os desejos e preocupações, não apenas por instantes, mas para sempre, tendo a sua vontade inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada:

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a 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 máscaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. A vida com suas figuras flutuam diante dele semelhante a um fenômeno fugidio, semelhante ao sonho matinal e ligeiro de um semidesperto que já entrevê a realidade e não pode mais ser enganado; igual ao que ocorre neste sonho matinal, a vida com suas figuras desaparecem, sem transição violenta (...) Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem-aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá essa floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a

face da terra ninguém pode ter paz duradoura²².

A formulação, por Schopenhauer, da pergunta pelo valor da existência, só pôde emergir em um contexto de esgotamento das fontes que alimentavam a solução moral para o problema da normatividade no Ocidente, ainda que esse esgotamento não tenha se tornado perceptível a todos, sequer aos autores que se diziam pessimistas. Na forma como a encontramos, a ética schopenhaueriana da negação da vontade de viver encerra o sistema com um niilismo declarado. Ao revelar o conflito insolúvel entre valores vitais e valores morais, ele teria sido o mais consequente dos moralistas²³.

Referências

ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/Ijuí: GEN; Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2004.

CHAVES, E. A arte das paixões: Nietzsche, leitor de Prosper Mérimée. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 43-61, 2013.

DE PAULA, W. A. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica*. Tese de doutorado em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese de doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

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

_____. Nachgelassene Fragmente 1880-1882. In _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 9).

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das

22 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, IV, §68, p. 495-496.

23 Cf. LOPES. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 115.

Letras, 2001.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SALVIANO, J. O. S. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. Tese de doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, V. C. *A voluptuosidade do nada: o niilismo na prosa de Machado de Assis*. Tese de doutorado em Estudos Literários. Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*. In *Os pensadores*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *O mundo como vontade e como representação I*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Eduardo Ovejero Y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.

TURGUÊNIEV, I. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

outra **margem**
revista de filosofia