

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia Moral e Política



**FICÇÕES REGULATIVAS, PSICOLOGIA DO *ERRO* E A QUESTÃO DOS
VALORES EM NIETZSCHE**

RAFAEL DOS SANTOS RAMOS

LINHA DE PESQUISA: FUNDAMENTAÇÃO E CRÍTICA DA MORAL

ORIENTADOR: CLADEMIR LUÍS ARALDI

PELOTAS – RS
JULHO 2019

Rafael dos Santos Ramos

**Ficções regulativas, psicologia do *erro* e a questão dos valores em
Nietzsche**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2019

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

R111f Ramos, Rafael dos Santos

Ficções regulativas, psicologia do erro e a questão dos valores em Nietzsche / Rafael dos Santos Ramos ; Clademir Luís Araldi, orientador. — Pelotas, 2019.

137 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2019.

1. Ficções-regulativas. 2. Racionalidade. 3. Erro. 4. Valores. 5. Psicologia. I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD : 100

Rafael dos Santos Ramos

Ficções Regulativas, psicologia do *erro* e a questão dos valores em Nietzsche

Dissertação, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 30/08/2019

Banca examinadora:

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (Orientador) Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Prof. Dr. Márcio José Silveira Lima Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Prof. Dr. Angelo Marinucci Doutor em Filosofia pela Universidade de Pisa.

A Jana, que durante a trajetória do mestrado compartilhou suas forças, possibilitando certo apoio imprescindível para a realização desta pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao professor Clademir Araldi que sempre me incentivou à pesquisa dos estudos Nietzsche. Pela paciência, atenção e compreensão durante toda minha trajetória acadêmica.

Aos professores Angelo Marinucci e Luís Rubira pelos preciosos comentários sobre os temas desta pesquisa. Bem como aos amigos do Grupo de Estudos Nietzsche da UFPEL (Alianna Cardoso, Bruno Dutra, Célia Dias, Cristiane Lopes, Danilo, Fabrício, Felipe Brião, Nicolle Lemos, Rafael Silveira, Paulo Rogério, Tiago Perdigão e Wagner França).

À professora do ensino básico Martha Adamy por me iniciar e instigar nas leituras e reflexões filosóficas, bem como também aos docentes do Departamento de Filosofia da UFPEL por contribuírem para minha formação, em especial, Flávia Chagas, Keberson Bresolin, Kelin Valeirão, Manoel Vasconcellos e Pedro Leite.

Minha Família, Janaína Zanetti, Lilian Polnow, Luiza Marques, Marina Peligrinoti, Marina Polnow, Marisa Ossanes, Mateus da Rosa, Sheila Ávila e Victor de Mattos por compartilharem suas alegres existências em consonância com a minha.

À dedicação e empenho dos amigos Celina Brod, Guilherme Nogueira e Martha Hirsch, que muito contribuíram para o aperfeiçoamento deste estudo.

A CAPES, pelo apoio financeiro recebido no primeiro ano desta investigação.

Amo, amo a mata! Porque nela não há preços. Amo o verde que me envolve... o verde sincero que me diz que a esperança, não é a última que morre. Quem morre por último é o herói. E o herói, é o cabra que não teve tempo de correr...

Arnaud Rodrigues / Chico Anísio, 1974.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. 1. Elementos para uma genealogia da razão (prática?)	21
I. 2. Ficções regulativas e a primeira expressão da “má consciência”	28
II.1. Perspectivismo e a emancipação nietzschiana do legado crítico kantiano	51
II. 2. Uma abordagem na psicologia moral de Kant	60
II. 3. Breves considerações sobre o perspectivismo, criticismo e inibição	78
III. 1. Psicologia do <i>erro</i>	85
III. 2. Ficções regulativas e a dinâmica das ações desinteressadas	95
III. 3. Ética, estética e a arte de criar valores em Nietzsche	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	132

RESUMO

RAMOS, Rafael dos Santos. **Ficções regulativas, psicologia do erro e a questão dos valores em Nietzsche.** 2019. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, 2019.

Esta pesquisa tem por objetivo expor certa articulação perspectivista do conhecimento, as implicações epistemológicas e éticas do pensamento tardio de Nietzsche segundo seu viés genealógico. Demonstraremos o processo da racionalidade, sua dinâmica a partir da noção de ficções regulativas e a crítica do autor à psicologia do erro, baseado em sua descrição dos sentimentos reativos. Assim, explicitaremos como Nietzsche articula essa crítica, para posteriormente efetivar sua emancipação filosófica. Adentraremos em alguns aspectos da psicologia moral de Kant, bem como em algumas nuances da descrição dos sentimentos morais a partir de Rée, a fim de apresentarmos a própria psicologia de Nietzsche e seu protagonismo para criação de novos valores. Deste modo, exploraremos três blocos dos problemas a serem enfrentados: 1º) Está o conhecimento racional (filosófico e científico), na base da construção da moral, ou seja, deriva dessa última?; 2º) Analisando o perspectivismo nietzschiano frente a possíveis aproximações e afastamentos em relação ao legado crítico kantiano, cabe atribuir a Nietzsche algum tipo de apriorismo?; 3º) A psicologia forjada por Nietzsche é condição de possibilidade para a criação dos valores afirmativos? Articularemos nossa investigação partindo destas indagações. Buscaremos, em consonância com alguns interesses da filosofia contemporânea, revisitar o pensamento de Nietzsche e demonstrar que sua relevância enquanto teórico está ainda mais garantido no cenário contemporâneo, não apenas pela crítica negativa, mas também por sua contribuição construtiva positiva. Para tal, enfatizaremos o vínculo estreito do perspectivismo em sua filosofia e psicologia, destacando sua importância para criação de novos valores, que implicam certa conclusão afirmativa, resultado da possível intersecção entre arte, ética, erro e perspectivismo.

PALAVRAS CHAVE: FICÇÕES-REGULATIVAS; RACIONALIDADE; ERRO; VALORES; PSICOLOGIA.

ABSTRACT

RAMOS, Rafael dos Santos. **Ficções regulativas, psicologia do erro e a questão dos valores em Nietzsche**. 2019. Dissertation (Master Degree) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, 2019.

This research main objective is to expose some perspectivist articulation of knowledge, its epistemological and ethical implications of Nietzsche's late period thinking from a genealogical point of view. We shall demonstrate the process of rationality, its dynamics from the regulative fictions notion and the author's criticism about the psychology of the error, based on his description of reactive feelings. So we're explaining how Nietzsche articulate this critics in order to, later on, achieve his philosophical emancipation. We will also explore some aspects of Kant's moral psychology and some nuances of the description of moral feelings by Rée in order to present Nietzsche's psychology itself and its protagonism to the creation of new values. Three sections of the problems to be faced will be explored: 1°) Is the rational (philosophical and scientific) knowledge in the base of the construction of moral, that is, it's derivated from the last one?; 2°) Is it possible to assign to Nietzsche any kind of apriorism after analyzing Nietzsche's perspectivism facing possible proximities and distances from Kant's legacy?; 3°) The Psychology forged by Nietzsche is condition of possibility for the criation of afirmative values? We will articulate this investigation starting form this questions. We will aim to revisit Nietzsche's thinking - in line with some interests of contemporary philosophy - and demonstrate its relevance as a theoretical basis is still assured in the contemporary scenario, not just by the negative criticism, but by the positive constructive contributions as well. In order to do so, we will emphasize the narrow bond of the perspectivism in he's philosophy and psychology, highlighting its importance for the creation of new values, what implies sort of an affirmative conclusion, result of the possible intersection amongs art, ethics, error and perspectivism.

KEY WORDS: REGULATIVE FICTIONS; RATIONALITY; ERROR; VALUES; PSYCOLOGY.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Em nosso texto adotamos como convenção para a citação das obras de Nietzsche a mesma utilizada no periódico *Cadernos Nietzsche*, no qual as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, como se segue:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1972.

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878.

M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881-1886.

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)* – 1883-1884.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)* – 1885-1886.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral)* – 1887.

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* – 1888.

INTRODUÇÃO

Nesse estudo buscamos expor certa articulação perspectivista do conhecimento, as implicações epistemológicas e éticas do pensamento de Nietzsche a partir de seu viés genealógico.

Destacando a noção de ficções regulativas, percebemos como o autor concebe o processo da racionalidade, bem como sua crítica à deturpação dos valores que afirmam a vida – consequência que advém da psicologia do *erro*. Segundo Nietzsche, a psicologia do *erro* seria responsável por forjar valores que norteiam às ações humanas a partir de sentimentos reativos, que dão-se numa estranha lógica que subverte os valores que afirmam a vida, para a partir deles, negá-la.

Essa matriz desagregadora dos impulsos vitais, ao afirmar a legitimidade das ações desinteressadas, como o altruísmo, apenas revelaria seu atrofiamento, pois no fundo a afirmativa desinteressada do altruísmo seria ainda certo egoísmo, o mais nefasto.

Nietzsche articula essa crítica, para posteriormente, efetivar sua emancipação em relação às suas principais influências, tidas como herança do criticismo kantiano. Neste terreno, adentraremos em alguns aspectos da psicologia moral de Kant, bem como algumas nuances da descrição dos sentimentos morais a partir de Rée.

Antes de apresentar a própria psicologia de Nietzsche, exporemos alguns impactos e a receptividade das teorias nietzschianas no cenário contemporâneo.

Dentre nossos objetivos, devemos também apresentar em diferentes contextos da literatura filosófica de Nietzsche certa tipificação¹ dos indivíduos a partir dos conceitos – forte (*stark*) e fraco (*schwach*).

Nosso esforço em relacioná-los a outros tão importantes para compreensão de suas obras, será em especial para examinar as noções nietzschianas de erro e ações desinteressadas, de modo a articular os

¹ Nessa tipificação Nietzsche faz uso dos conceitos de forte e fraco. Isso implica que devemos ter cuidado com as interpretações possíveis na leitura dos referidos termos. Ainda que seja correto dizer que o forte afirma a vida, precisamos sempre destacar que o indivíduo é forte enquanto afirma a vida e não que ele afirma a vida enquanto é forte. Disso podemos concluir que o forte é, num primeiro momento, um resultado de uma dinâmica sobre as relações entre seus instintos, ou seja, o forte não nasce forte.

problemas oriundos das demandas éticas e epistêmicas em certa dinâmica que nos permitirá destacar a complementariedade de sua filosofia com a psicologia que dela se segue.

Após uma breve apresentação sobre o conhecimento (*Erkenntniss*) e a moral, pesquisamos elementos para uma genealogia da razão. E, por conseguinte, também a noção de “razão prática”.

De porte da noção nietzschiana sobre o processo da racionalidade, lançamos mão de algumas evidências no pensamento do autor que apontam para uma concepção de ficções regulativas em relação a tudo que pretendemos dar unidade: aos signos e aos critérios que envolvem nossas pretensões de objetividade.

Tais ficções, sempre passíveis de reconfiguração de acordo com a necessidade da preservação e expansão da vida, regulam as práticas humanas, seja nas relações interpessoais ou mesmo com o mundo.

É no modo de relacionar-se e de (re) configurá-las que pode ser possível a partir da perspectiva humana, certa tipificação (forte/fraco) por um viés fisiológico advindo da teoria filosófica da vontade de potência. Teoria esta que é perspectivada e portanto, não pode responder às suas afirmativas em caráter absoluto, porque não há abstração capaz de efetivamente fixar o vir-a-ser de modo definitivo.

Apesar de Nietzsche conceber sua teoria como a melhor, se comparada às demais, ela propicia certa angústia, quando honestamente reconhece-se sua incompletude, falibilidade, etc. A fisiologia nietzschiana enquanto menção ao todo: ao corpo, seja de um indivíduo, ou do mundo com seus elementos. Isso, do ponto de vista filosófico, também requer a noção de parte.

Se sua teoria já é perspectivada (o que remete a certa parte performática), ou seja, apenas uma ótica sobre um fluxo contínuo do devir. Como estabelecer uma perspectiva enquanto parte – ponto de partida seguro – em relação ao todo fisiológico?

Refletindo sobre a indagação, consta lembrar que Nietzsche pensa em certa aristocracia na forma de organizar os impulsos, ou seja, não seria diferente ao tentar fixar a perspectiva enquanto parte – ponto de partida – em relação ao todo fisiológico.

Investiremos na hipótese de que a hierarquização na dinâmica da vontade de potência se dá num registro fisiopsicológico. Isso significa afirmar que é a perspectiva da psicologia que complementa a filosofia de Nietzsche, pois é só a partir da ótica da psicologia, retomada dos poetas trágicos, que o autor pode obter recursos que lhe possibilitam o diagnóstico para tipificação supramencionada.

Referir-se ao filosofar tardio de Nietzsche, cuja fisiologia amplamente mencionada pelo autor sustenta suas estratégias de argumentação, é também pressupor sua perspectiva de psicólogo – ponto de partida – para o todo. Vale lembrar que em GD/CI a menção aos temas que trata é explicitamente, não a do filósofo, mas sim as incursões de um psicólogo.

Em GM/GM, obra em que aludiremos para exposição e aplicação da teoria da vontade de potência, Nietzsche já menciona o que entende por a “mais antiga psicologia da terra”.

Ao concebê-la pelo viés de seu método genealógico, percebemos algumas nuances do pensamento nietzschiano que nos oferecem uma singular hipótese de como se formou, nos humanos, todo seu aparato cognitivo. A passagem da animalidade para cultura, da superação do esquecimento através de uma memória, das técnicas de memória à construção de uma consciência e desta última, a responsabilidade, para só posteriormente se forjar a razão. A capacidade de assenhorar-se diante de si, de comprometer-se em acordos, em certa dinâmica, isso supõe como organizaram-se as primeiras civilizações no transcorrer da história do mundo.

Após expor a teoria da vontade de potência, destacando sua aplicação a partir da análise genealógica, Nietzsche desenvolve sua indagação sobre o valor de todos os valores, faremos um recorte performático a partir da segunda dissertação de GM/GM, quando intentamos pinçar no texto do autor elementos que revelam em sua teoria como se dá nossa racionalidade, bem como a dinâmica do conhecimento perspectivista que deriva de seu filosofar.

É necessário entender como os valores dos valores estão condicionados na tipificação proposta por Nietzsche. Apenas desse modo é possível entender como a justiça, o belo, o bom e todos os valores tiveram sua origem deturpada a partir da inversão de paradigma decorrido e historicamente marcado com o nascimento da filosofia e a inserção do cristianismo no Ocidente.

Abordaremos a dinâmica humana entre passagem da animalidade para cultura, até esse momento histórico que marca tal inversão de valores. Para tal, demarcaremos duas formas de expressão de um mesmo conceito, a saber a “má consciência” que, grosso modo, carrega o peso da culpa em uma dimensão temporal, sentimento reativo que dura até o fim da vida. E a segunda expressão da “má consciência” concebida posteriormente à inversão de valores, que tem como característica principal o peso da culpa psicologicamente num registro eterno.

Esta última nuance não exploraremos de modo direto. Com isso, vislumbramos duas vantagens. A primeira, perscrutaremos por caminhos da filosofia do autor, que diz muito sobre suas respectivas teorias sem cair no que talvez pudéssemos chamar de certa obsessão de Nietzsche em criticar o cristianismo. Segunda, não nos comprometemos com o grande tema do ascetismo e do sacerdote asceta diretamente ligado à noção da segunda expressão da “má consciência”, pois isso demandaria uma outra pesquisa.

De porte da noção de ficções regulativas, seu papel na dinâmica do conhecimento e a partir da explicação do autor de como surgiu no mundo a mais horrível doença do homem: a “má consciência”, compreendemos seus argumentos sobre o que pensa em relação à falsa psicologia, criticando os psicólogos ingleses, e especialmente os escritos do alemão Dühring, que reclamava a origem da justiça a partir dos sentimentos reativos.

Nietzsche, assim se opõe e denuncia a deturpação da história e da psicologia pelas condições dos fracos que triunfaram sobre os fortes e de modo incipiente, propõe a sua transvaloração de todos os valores, proposta que exige uma espécie de autodeterminação radical. No terceiro capítulo dialogaremos com GM/GM, Za/ZA, e GD/CI, e assim destacaremos não apenas o caráter crítico de Nietzsche, mas também, as nuances construtivas do seu legado, especialmente sua descrição sobre a criação de valores afirmativos.

Analisaremos o traço perspectivista de sua filosofia, a fim de compreender os limites do conhecimento em Nietzsche e suas implicações com o que em GD/CI irá designar de psicologia do *erro*.

Nos defrontamos com vários estudos que atribuem ao perspectivismo nietzschiano, certa dívida ao criticismo kantiano. Devido às aproximações e afastamentos entre as teorias destes autores, dissertaremos sobre aqueles

trabalhos que julgamos os mais importantes nesse contexto, como estratégia para demonstrar a singularidade que defendemos em relação às teses de Nietzsche do legado kantiano.

Buscaremos demonstrar como se dá a dinâmica da inibição no paradigma da filosofia de Nietzsche, bem como a ideia de inibição cumpre seu papel na psicologia concebida por Kant. Procuraremos elementos diretamente do texto de Kant, pois de antemão supomos que o próprio Nietzsche teria feito uma leitura de Kant, sob forte influência de seu mestre Shopenhauer.

Outrossim, a diversidade de correntes e leituras que dispomos sobre os intérpretes e comentadores de Kant nos leva a analisar alguns aspectos do pensamento kantiano de modo a obter algum resultado que não apenas reproduza o que é consenso acadêmico, mas, talvez, detectar algum caminho ainda não explorado até então, de modo a contribuir também com um resultado produtivo para as prósperas investigações que nesse campo aportarem.

Julgamos que a partir desta pesquisa poderemos contribuir para continuar o ensejo humano por aprimorar ainda mais a busca pelo amor ao saber, bem como usufruir a nosso favor os resultados que dele advém.

Utilizaremos o pensamento nietzschiano para dialogar, criticar e construir novos e possíveis registros teóricos, usando parte de seu legado para forjar a ferramenta para o presente e também para um futuro de provável prosperidade das novas pesquisas. Em resumo, ensejamos, que tal ferramenta, servirá para as demandas existenciais e acadêmicas acerca dos estudos éticos e epistemológicos.

Alguns posicionamentos que tomamos nesta pesquisa, devem ser esclarecidos, pois são por si só a representação dos problemas a serem enfrentados.

Elencaremos em forma de questões para que as respostas possam articular nossa argumentação e dar escopo à proposta geral em considerações finais. Tais perguntas podem ser elaboradas em três blocos: 1º) Está o conhecimento racional, incluindo o científico, na base da construção da moral? Ou deriva dessa última?; 2º) Analisando o perspectivismo nietzschiano frente a possíveis aproximações e afastamentos em relação ao legado crítico kantiano, seria possível atribuir a Nietzsche algum tipo de apriorismo?; 3º) Se Nietzsche desenvolve no período tardio de suas teorias uma forte crítica à “psicologia do

erro”, para tal, conta com a perspectiva superior às demais para enfrentar os problemas da existência, a saber a sua própria psicologia, fortemente ligada à arte do período histórico da Grécia antiga e seus poetas trágicos. Seria possível afirmar que a ótica do psicólogo é condição de possibilidade para a criação dos valores afirmativos?

A fim de articular nossa investigação a partir de tais indagações, buscaremos, em consonância com alguns interesses da filosofia contemporânea, revisitar o pensamento de Nietzsche e demonstrar que seu protagonismo enquanto teórico está ainda mais garantido no cenário contemporâneo.

Para tal contamos com três capítulos.

No capítulo I, buscamos desenvolver um caminho sobre como podemos compreender a noção de racionalidade em Nietzsche apresentando alguns elementos de sua teoria da vontade de potência na segunda dissertação de GM/GM, destacando uma alusão humana da vontade de potência pelo viés da constituição construtiva e histórica de nosso aparato cognitivo – hipoteticamente pensado por Nietzsche – desde o que concebemos como pré-história: possível transição da animalidade humana para cultura.

Acentuamos o conceito de “má consciência” como um sentimento moral, inibidor, que em algum momento do transcorrer histórico permitiu objetividade para um saber ou uma “crença” determinante para a preservação da vida e que iria influenciar na própria dinâmica da linguagem e do que viríamos de modo comum, através da tradição filosófica, fixar como noção de conhecimento autêntico ou científico.

No capítulo II, trataremos da singularidade do perspectivismo nietzschiano, bem como sua dimensão crítica às teorias do conhecimento que o antecederam. Especialmente em sua possível e polêmica relação teórica com o criticismo kantiano, momento em que indagaremos em caráter provocativo se seria possível atribuir a Nietzsche algum tipo de apriorismo moderado em seu modo de conceber como é possível o nosso conhecimento.

Para esse intento, nos servimos da importante abordagem sobre a análise do perspectivismo em Nietzsche e suas nuances ao ser confrontado com o criticismo em Kant que Márcio José Silveira Lima vem desenvolvendo em suas pesquisas na última década.

Lima apresenta o desenvolvimento e alguns resultados de importantes intérpretes de Nietzsche no âmbito internacional contemporâneo que aproximam, comparam e sugerem relações entre aspectos do perspectivismo com o criticismo.

Julgamos haver mais amplitude de aprofundamento a ser explorado nesta temática, por essa razão passamos a explorar elementos da segunda crítica kantiana, *Crítica da razão prática*, onde buscaremos destacar semelhanças e sobretudo dessemelhanças da perspectiva kantiana em conceber o sentimento moral e seu caráter inibidor no que se refere a certa legitimidade de oferecer critérios para um determinado tipo de conhecimento se comparada à perspectiva nietzschiana sobre inibição, apuradas no capítulo anterior de nosso trabalho.

No capítulo III, acentuaremos o protagonismo da psicologia em Nietzsche como um saber complementar ao filosófico, especialmente quando efetivamente afirmativo trazer constatação de falta de sentido, não só para as esferas da epistemologia e da ética, mas para existência de modo geral. Então, apesar de sua psicologia estar impregnada de suas teorias filosóficas e por isso serem indissociáveis, é da perspectiva do psicólogo que Nietzsche parece dar escopo em *Crepúsculo dos ídolos*² em suas concepções de erro e de moral, que atravessam todo período de construção das suas obras.

Acenando para um possível registro empírico do qual Nietzsche talvez fosse herdeiro, ou em alguma medida carregasse algum resquício teórico, é que buscaremos demonstrar sua própria psicologia moral em “Os quatro grandes erros” (em GD/CI) e sua conclusão sobre um determinado sentimento moral, a

² De modo geral elencamos esta obra como principal fonte para encerrar nossos objetivos, e em particular por julgar que nela, Nietzsche parece facilitar de modo resumido o que ele mesmo deixara em aberto (exemplo disso a nosso ver é a resolução que dá ao problema das ações desinteressadas ao escrever sobre “O valor natural do egoísmo”). Destacamos a importante menção de Frezzatti a GD/CI em Os Livros publicados por Nietzsche. In *Dicionário Nietzsche*: “Sendo parte de seus últimos escritos, *Crepúsculo dos ídolos* é mais do que um resumo de suas ideias: Nietzsche o considera, apesar de ser uma pequena obra com dez seções, uma grande declaração de guerra. Uma guerra que nada mais é do que uma distração de uma pesada tarefa que o filósofo alemão se impôs, ou seja, um alívio para a seriedade da transvaloração de todos os valores. Tarefa própria de um psicólogo, cujo martelo não é utilizado apenas para demolir os ídolos eternos, mas para investigá-los, diagnosticá-los. (...) o martelo é um instrumento que toca os ídolos para ressoarem, como faz o médico que ausculta (*aushorchen*) o corpo do paciente, o músico com seu diapasão ou ainda o geólogo com sua pedra. Estamos diante do psicólogo que interroga o objeto de sua investigação acerca de seus sintomas. O som emitido pelos ídolos? Um ídolo que é considerado eterno, imutável e absoluto só pode emitir um tipo de som: o oco, ou seja, o vazio.” (FREZZATTI, 2016, p. 79).

saber, o altruísmo. Tema amplamente discutido com Paul Rée desde a obra *Humano demasiado humano*, mas como pretendemos mostrar, é apenas em GD/CI que Nietzsche o conclui definitivamente, ao afirmar o “*Valor natural do egoísmo*” (em cap. IX, 33), quando declara que não há como escaparmos do egoísmo e ainda, ao demonstrar sua “*Crítica da moral de decadence*” (em cap. IX, 35) que aponta para a expressão do mais genuíno tipo de altruísmo, afirma que este último seria em verdade, um tipo de egoísmo negativo, atrofiado fisiologicamente, ou ainda, um dos resultados de uma doença que advém deste tipo de moral, ou seja, a própria fórmula da moral de *decadence*.

Com o intento de demonstrar certo lugar de Nietzsche nas discussões contemporâneas acerca dos temas em filosofia moral, em especial na metaética e na ética normativa, contamos com o aporte teórico de Rogério Lopes, que nos últimos anos vem desenvolvendo excelente pesquisa neste campo.

Contamos com diversos intérpretes e comentadores, que nortearão os caminhos para nossas tomadas de posição. Em relação às possíveis aproximações e afastamentos do pensamento de Nietzsche, em se tratando dos textos de Kant e Rée, optamos não por fazer um estudo apenas comparado, articulando na mesma frase os distintos posicionamentos. E buscamos, em alguns momentos tratá-los de modo isolado, para posteriormente, efetivar as possíveis relações que julgamos colaborar para nossos principais argumentos.

Articulando a filosofia e a psicologia nietzschiana, pretendemos expor alguns dos resultados desta pesquisa. Intentamos explicitar que é a partir da vida gregária e das necessidades advindas da natureza, impondo ao ser humano – certa urgência – enquanto se organiza em suas primeiras comunidades estáveis e força a passagem da animalidade para cultura humana.

O processo genealógico que opera Nietzsche em GM/GM, sugere que é a partir dessas intempéries que a vontade de potência, observada da perspectiva humana, dispõe de certo impulso de artista, que possibilita criatividade para resolução dos problemas, que neste contexto, são obstáculos não apenas para a expansão da vida, mas sobretudo para a sua preservação.

Um certo estado em que as relações interpessoais são necessárias e que sua forma de organização estaria mais próximo de uma tirania. É possível notar que apenas a partir das relações interpessoais, não mais como instinto de

reprodução, ainda que primitivamente sistematizada, a partir de certa inteligência que ainda não dispõe de consciência, de responsabilidade ou de racionalidade.

Por isso inferimos que tanto o conhecimento como as abstrações as quais ele nos possibilita articular através das ficções regulativas, só foram possíveis a partir do solo moral.

Dado o exposto devemos entender em parte a palavra moral como a constituição dos primeiros hábitos e costumes que contribuíram para a delicada e também bruta passagem do animal homem para sua condição de cultura. No entanto, quando vamos a fundo em seus textos, podemos confirmar não apenas a asserção de que o conhecimento está na base da moral, mas também, como aludimos acima sobre a capacidade criadora humana a partir de certo impulso de artista, sendo possível afirmar ainda que a moral está de certo modo na base da estética.

Em vista da construção e aperfeiçoamento das capacidades cognitivas nos moldes do filosofar nietzschiano é possível destacar as técnicas de memória, bem como todo um processo histórico que traz à baila de nossa concepção de conhecimento contemporâneo, certa característica que possibilita sua reconfiguração sempre de modo criativo, pois segundo o autor o impulso artístico advindo desde a nossa pré-história, quando é descarregado para fora possibilita grandes avanços, mas quando descarregado para dentro, resulta em sintoma da doença da má consciência.

Para o autor tal mecanismo seria a fonte para toda a psicologia do erro, esta reivindica axiomas como: a verdade, a justiça, o belo, o bom, enquanto absolutos, imutáveis, em alguns casos até como algo dado, ou por uma natureza mitificada ou mesmo por um ser perfeito. Tais pretensões de objetividade são superadas por Nietzsche, especialmente ao conceber o conhecimento enquanto perspectivista.

Sendo sua filosofia perspectivada numa dimensão na qual a noção do todo é fisiológica; resulta que a multiplicidade de perspectivas de um todo fisiológico possa se organizar de forma hierarquizada. Havendo consciência de tais perspectivas para que do conhecimento emergja uma ampla concorrência entre as próprias perspectivas que competem entre si para dominarem as demais.

É a partir da dinâmica da vontade de potência que o perspectivismo se revela incompleto, falibilista, se comparado às teorias que, segundo o autor, advêm da psicologia do erro.

Estamos submetidos à nossa dimensão de animal inconsciente, a partir da afirmativa de Nietzsche de que nossa pré-história pode estar sempre presente.

Nesses moldes, desenvolveremos a hipótese que dentro da dimensão consciente de nossas capacidades cognitivas e considerando que sua constituição deu-se através de uma construção explicada na genealógica nietzschiana. Assim podemos afirmar certo moderado apriorismo na dinâmica que opera o nosso saber.

Nos marcos do presente estudo é justamente o caráter incompleto, falibilista, sempre presente em nossos mais confiáveis critérios de objetividade e em nossa possibilidade de conhecer que em muitos casos se destaca certo desamparo e sofrimento.

Diante disso, argumentaremos que a psicologia de Nietzsche oferece uma ótica para lidar com as referidas mazelas. Psicologia esta não tão nova, pois é explicitamente declarada pelo mestre do eterno retorno, em GD/CI, carregada das características da arte dionisíaca, dos poetas trágicos, a saber a psicologia do orgiástico.

I. Elementos para uma genealogia da razão (prática?)

A crença em construir algum conhecimento (*Erkenntniss*), ou mesmo qualquer ideia que se pretenda fixa, segundo Nietzsche é um erro (*Irrthum*)³

³ A concepção de conhecimento como erro em Nietzsche é alvo de muitas discussões contemporâneas acerca da relação entre os estudos na área do conhecimento e da moral. Se essa concepção nietzschiana não permite que o autor seja considerado um filósofo das teorias do erro, no mínimo deve corroborar com alguns estudos contemporâneos sobre epistemologia moral, pois ao dialogar com as problematizações desse âmbito, o pensamento nietzschiano parece oferecer interessantes alternativas. Essa afirmativa é possível notar na exposição do excelente comentário de Lima em *Perspectivismo e verdade em Nietzsche: Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo*, neste estudo Lima destaca algumas pesquisas sobre autores(as) intérpretes de Nietzsche na tradição analítica, bem como Maudemarie Clark em *Nietzsch on truth and philosophy*, que parece trazer uma interpretação limitada sobre o perspectivismo de Nietzsche, se comparada à objeção e à interpretação que faz Alexander Nehamas em *Nietzsche, life as literatur*. Partindo da limitação de Clark sobre o perspectivismo, aponta Lima: "(...) Gostaríamos de realçar três questões concernentes à interpretação que Maudemarie Clark faz do perspectivismo. Em primeiro lugar, a escolha do texto-referência para suas análises; em segundo lugar, a separação entre as esferas do conhecimento e dos valores, e; em terceiro, seus argumentos sobre os problemas do antifundacionalismo e da incomensurabilidade. Quanto ao primeiro ponto, ela elege o parágrafo 12 da terceira dissertação da Genealogia da moral a fim de combater que o perspectivismo admite a tese da falsificação; antes ela defende uma concepção de metáfora do perspectivismo, pois só num sentido metafórico poderia ser lido este texto, e, por conseguinte, o próprio perspectivismo. Acerca do segundo ponto, embora admita que o perspectivismo contenha uma discussão relativa aos valores e outra ao conhecimento, é para este que voltará sua atenção. No último ponto, se o perspectivismo é apenas um antifundacionalismo, isso não implica aceitar que ele postula a tese da falsificação, pois a questão de fundar o conhecimento relaciona-se com certeza, mas não com verdade: (...)". (Lima, 2010, p. 23) Para Clark apenas a verdade por correspondência à coisa em si, ou seja, a verdade metafísica seria combatida por Nietzsche, mas não a verdade mesma. Ao lidar com o problema da incomensurabilidade, Clark afirma que diante de algumas crenças que concorrem entre si, haveria por parte de quem acredita em tal conjunto de crenças certo padrão de aceitabilidade, isso possibilitaria certa superioridade entre as interpretações possíveis, ou seja, uma espécie de hierarquização que por um viés da aceitabilidade tornaria as interpretações comensuráveis. Este processo é explicado por Clark a partir de uma analogia entre a visão e o conhecimento, asseverando assim que apenas conhecemos por meio de metáforas, concluindo que todo conhecimento é perspectiva, particularmente uma visão de algo que se vista fora do conjunto de crenças de determinada perspectiva, seria como a visão de um olho para lugar nenhum. Daí o comentário de Lima "(...) Pretender fundar o conhecimento é como imaginar um olho voltado para nenhuma direção. A conclusão a que chega Maudemarie Clark é que o perspectivismo, com a metáfora da visão, é um antifundacionalismo, mas apenas isso; não significa, porém, que rejeita a existência de alguma verdade. Ser antifundacionalista é contrapor-se à certeza e à justificação, o que não implica necessariamente negar a verdade e afirmar a falsidade". (Lima, 2010, p. 25-26). Disso se pode concluir que uma tese da falsificação não pode ser confundida por perspectivismo em Nietzsche, pois o conjunto de crenças das interpretações não falsificam o que quer que seja observado na medida em que o observante carrega o status da verdade. Por outro lado, Nehamas quer provar que o perspectivismo vai além de um antifundacionalismo, isso significaria, grosso modo, que no perspectivismo não estaria em jogo apenas a justificação do conhecimento e as diferenças pensadas por Clark entre certeza e verdade, mas, se poderia inferir que as crenças simplificadoras poderiam sim ser verdadeiras ou falsas, isso implicaria (segundo Clark), que Nietzsche não teria critério para diferenciar verdade de falsidade, mas segundo Clark talvez não haja como afirmar aquilo que Nietzsche nega, a saber, de que não há oposição epistêmica entre verdade e falsidade. Destacando as vantagens da interpretação de Nehamas comenta Lima "Bastante diferente da leitura que Maudemarie Clark faz do perspectivismo, a de Nehamas propõe que duas visões formam sua base: o questionamento do valor da verdade e do conhecimento e a afirmação de que não há fatos, mas só interpretações. Por isso mesmo, não se pode querer minimamente compreendê-lo como uma teoria tradicional do conhecimento. Não fazendo uma interpretação reducionista do

necessário, que desde os tempos mais primitivos permitiram à espécie humana conservar-se e expandir-se no transcorrer histórico do mundo. O aspecto negativo desses erros, se dá em parte, pelo modo em que os filósofos da tradição conceberam o homem, não como Nietzsche o descreve, enquanto vontade de potência⁴ (*Wille zur Macht*), mas sim como uma dualidade razão/corpo. Segundo esses filósofos, a razão caracterizaria certa distinção e primazia da espécie em relação às outras, mas também desempenharia um controle legítimo sobre os instintos (o corpo). Para Nietzsche o corpo é prova do devir – o absoluto fluxo das forças. Isso torna toda pretensão humana de fixidez uma mera ilusão (*Illusion, Täuschung*).

O desenvolvimento da linguagem e da moral, quando analisadas de perto, expressariam minuciosamente algumas nuances de tais ilusões ou erros. A própria noção de consciência (*Bewußtsein*) é também um exemplo disso. Em FW/GC (livro I, §. 10 e §.11) Nietzsche apresenta seu projeto de “incorporação do saber”, onde explicita que durante a evolução e a história incorporamos erros fundamentais em nossa cognição:

Por acreditarem já terem a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente! A tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível – uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos *erros*, e que toda nossa consciência diz respeito a erros! (NIETZSCHE, 2001, p. 63).

As representações (erros) tendo a utilidade de conservação da vida, acenam para uma perspectiva positiva dos axiomas que se pretendiam

perspectivismo, a leitura de Nehamas tem o grande mérito de ligá-lo à crítica, aos valores que Nietzsche compreende. Essa ligação consiste na apresentação que o filósofo faz do espírito livre como um tipo cuja a caracterização está associada aos questionamentos e soluções contidos no próprio perspectivismo.” (Lima, 2010 p.29) Lima destaca ainda que a amplitude que Nehamas traz ao interpretar Nietzsche permite conectar os mais variados textos do filósofo alemão (não se limitando a um período específico como faz Clark), de modo a expressar em toda sua obra seu pensamento perspectivista. Voltaremos à esta discussão no capítulo II, por ora buscamos nos textos do próprio Nietzsche elementos para uma genealogia da razão o que nos permitirá maior abrangência para reflexão deste e outros temas filosóficos.

⁴ Essa expressão não pode ser concebida como mera unidade, essência, mas enquanto multiplicidade de forças que a todo tempo se reconfiguram no fluxo do eterno vir a ser, é força que faz, nas palavras de Marton: “Qualidade de todo acontecer, ela diz respeito ao efetivar-se das forças. Mais próximo da *arché* dos pré-socráticos que dá *entelechéia* de Aristóteles, o conceito nietzschiano de *vontade de potência* constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica” (Marton, 2016, p. 425).

absolutos. Não obstante, numa perspectiva negativa, o engendramento dessas ideias fixas teria contribuído para que o homem negasse aquela afirmativa que o põe no mesmo status de todos os outros seres vivos, ou seja, aquela de que a sua única realidade é o corpo, com suas pulsões organizadas hierarquicamente obedecendo assim, a dinâmica da vontade da potência, cuja concepção deve dar-se tanto na dimensão psicológica quanto na fisiológica. (Salanskis, 2016, p. 159).

Em JGB/BM §.23 Nietzsche funde psicologia e fisiologia em fisiopsicologia (*Physio-Psychologie*). Nessa acepção o corpo, se comparado à mera introspecção, ofereceria certo privilégio metodológico para uma análise filosófica. Na perspectiva fisiopsicológica o corpo é descrito como uma multiplicidade de almas cujas relações de mando e obediência teriam como critério de organização as condições que permitissem a constância da vida. Essas nuances, no transcorrer de sua filosofia, são de extrema relevância para sua genealogia e seu projeto de cultivo (Salanskis, 2016, p. 160), que concebe certa noção de indivíduo, cujo o conceito de razão dever-se-ia investigar frente à dinâmica da vontade de potência.

Em seu Za/ZA (Dos desprezadores do corpo §5, §6) Nietzsche menciona duas dimensões em se tratando do conceito de razão, pois o corpo seria a “grande razão”, e a outra, chamada de “pequena razão”:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho desta palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas, faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles. (NIETZSCHE, 2011, p. 35)

Esta pequena razão forjada pela tradição, não seria mais que um instrumento do corpo (Lima, 2016, pp. 352/354). Assim, destaca-se que qualquer significação atribuída ao corpo (*Leib*) é ilusão metodológica. Segundo Nietzsche a confusão em tornar tal ilusão numa certeza (*Gewissheit*) teve seu

ápice na filosofia cartesiana, especialmente na concepção dogmática do “eu” como uma unidade distinta e governante do corpo⁵.

Na GM/GM (segunda dissertação §1 e §2), Nietzsche remete M/A (livro I, §9), onde desenvolve o conceito de eticidade do costume (*Sittlichkeit der Sitte*) supondo que desde os tempos mais primitivos, as relações de mando e obediência, bem como o engendramento de valores e normas no transcorrer civilizatório fizeram o indivíduo sofrer e sacrificar-se, evidência esta que pode ser obtida ao comparar os modos de vida da humanidade de milênios passados com a sua contemporaneidade. Nietzsche afirma que seus contemporâneos vivem em um tempo que o costume exerce seu poder sobre o indivíduo com menos força, ou seja, se comparada a épocas passadas, a realidade do século XIX demonstraria também certa transformação no sentimento de moralidade entre os homens, sobre tal sentimento diz Nietzsche:

(...) tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatizou. Por isso vêm a ser difíceis para nós, que nascemos tardiamente, as percepções fundamentais sobre a gênese da moral; se apesar disso as alcançamos, elas nos ficam presas à garganta e não querem sair: porque soam grosseiras! Ou porque parecem caluniar a moralidade! Assim, por exemplo, este *axioma*: a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que a obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. (NIETZSCHE, 2004, p. 17)

Afirmar uma noção de indivíduo entendida a partir da dinâmica da vontade de potência, ou seja, que a unidade de uma identidade é, de certa forma atravessada, ou ainda composta por forças das quais derivam de seu contexto, pode soar grosseiro para algumas concepções de filosofia moral contemporânea, especialmente por estas nuances “que parecem caluniar a moralidade!”, apontarem para um registro epistemológico moral perspectivista⁶,

⁵ Marton comenta em seu texto *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*: “Ao contrário do que se supõe, o eu não comanda o corpo mas dele decorre; não executa as ações mas se constitui enquanto ‘efeito’ delas. Não se trata, pois, de inverter a relação tradicionalmente estabelecida entre corpo e alma, mas de mostrar que o homem é ‘todo corpo e nada além disso’.” (MARTON, 2009, p. 55).

⁶ O termo perspectivismo pode ser compreendido como superação definitiva da crítica nietzschiana (iniciada já em suas primeiras obras) ao criticismo kantiano, mas é importante destacar que este conceito aparece pouco nas obras de Nietzsche e ainda, como nos alerta Corbanezi, é a partir dos “(...) escritos da década de 1880, de palavras morfologicamente aparentadas ao vocábulo ‘perspectivismo’, tais como o substantivo ‘perspectiva’ e o adjetivo ‘perspectivístico’ – este aparecendo também em sua forma substantiva, ‘o perspectivístico’, o que reforça o seu caráter conceitual. (...) Nietzsche lança mão de outras palavras com teor semântico próximo ou até mesmo idêntico ao de ‘perspectiva’, como é o caso de ‘ótica’, além de

que pensa em certa construção de subjetividade considerando a singularidade de cada um como um resultado de disputas de forças em meio ao fenômeno em que se existe. Assim, o indivíduo enquanto um complexo de impulsos e afetos, reconfigura-se constantemente – num eterno fluxo no qual a luta de forças tem de esgotar-se para mais ou para menos. No embate o indivíduo ganha ou perde força vital, reconfigurando-se. O poder e o modo de um indivíduo em canalizar suas forças internas numa descarga salutar determinarão sua relação com as outras forças que com ele concorrem. Ambas forças se entre penetram e disso resulta certa dificuldade em se pensar a liberdade humana, pois mediante esse mecanismo é possível afirmar que não há uma separação entre natureza e mundo. Desse modo, questionar toda pretensão de objetividade para uma legítima reivindicação sobre o status dos critérios objetivos – que dispomos especialmente em nossas relações interpessoais. E se dissermos que tal indivíduo (como buscamos aludir) é impossibilitado de não ser egoísta, especialmente por não poder isentar-se de auto interesse em qualquer que seja a sua circunstância existencial, então do ponto de vista ético o pensamento nietzschiano seria colocado imediatamente em uma posição teórica cética ou relativista, mas Nietzsche não é cético nem tampouco dogmático, talvez um pouco criticista, mas não do modo kantiano, daí alguns interpretes apontar o perspectivismo nietzschiano como modo de superação de todo legado moderno.

É necessário expor como Nietzsche conceitua razão, pois em se tratando de disputa teórica, esse é o conceito mais caro da história da filosofia bem como também para o tratamento dos problemas que dela se erguem. Basta atentarmos aos estudos contemporâneos sobre teorias da ação, teorias do agente e sobre

uma miríade de imagens que bem poderiam aludir ao assim denominado perspectivismo. (...) Em reflexões epistemológicas, eles desempenham um papel relevante na crítica aos ideais de conhecimento e verdade em si. O que se denomina ‘conhecimento’, lemos em *Genealogia da Moral*, é sempre condicionado por uma determinada perspectiva. É o homem – ou melhor, seus impulsos e afetos – que, de sua própria ótica introduz interpretativamente no mundo aquilo que nele acredita simplesmente encontrar. Por isso, anota Nietzsche em um fragmento póstumo de 1885, o caráter perspectivístico do mundo que vai tão longe quanto nosso ‘entendimento’ a respeito dele, não sendo mais do que formas persperctivísticas as noções com que operam físicos e metafísicos, entre as quais se encontram causa e efeito, tempo e espaço, meio e fim, ativo e passivo, sujeito e objeto, além de átomo, número, substância, indivíduo, alma e faculdades da alma. Inevitavelmente construído a partir de uma determinada perspectiva, o que se chama “mundo” consiste em simplificação, falsificação, erro, ilusão, ficção, aparência. Mas é precisamente de um mundo perspectivístico que depende nossa conservação: sem ele, em todo caso, pereceríamos.” (CORBANEZI, 2016, pp. 336/337)

alguns dos principais problemas de epistemologia moral – para percebermos algo em comum em tais discussões, a saber, a atribuição protagonista da capacidade racional do ser humano, seja para destacar que a razão é instrumento das paixões; seja para destacar a soberania da razão em relação as capacidades de um certo sujeito entendido como causa da ação moral, etc.

Vista a multiplicidade e certa disputa sobre a concepção de razão nas reflexões filosóficas contemporâneas é que julgamos pertinente nos reportarmos ao pensamento nietzschiano. Como, por exemplo, interpretar a segunda dissertação de G/MGM, §3 onde o autor destaca aspectos cruéis na construção dos valores humanos forjados a ferro e fogo, entre eles a capacidade do homem de cumprir promessas, de assenhorar-se diante de si mesmo, sua responsabilidade; aspectos provenientes de uma necessidade primitiva, pois, foi preciso superar o esquecimento (*Vergessen*) – entendido como uma espécie de força orgânica oriunda da animalidade humana – a partir da construção de uma memória. Daí surge a responsabilidade como instinto dominante, que o homem teria chamado de sua consciência.

Para demonstrar este construto Nietzsche menciona a mais antiga e douradora psicologia da terra, explicada a partir do axioma “Gravasse algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (Nietzsche, 1998, p. 50). Ao argumentar sobre esse diagnóstico, destaca exemplos de punições que outrora eram tidos como normais: castrações, esquartejamentos etc. Aqui temos uma importante perspectiva de Nietzsche que aponta para uma genealogia da razão. Notemos o que diz o autor ao refletir sobre algumas imagens das punições no transcorrer histórico:

Com ajuda de tais imagens [castrações, esquartejamentos etc.] e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa*, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente “a razão”! – Ah a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!... (NIETZSCHE, 1998, p. 52).

A *mnemotécnica* (técnicas de memórias) como método na incorporação de axiomas se instituiria nas esferas jurídicas, religiosas e outras, até um ponto

em que nas relações humanas (que para o autor são no fundo de cunho “econômico”), numa lógica credor/devedor – internalizar-se-ia a noção de “dívida” transmutando-a em sentimento de culpa (*Schuld*). Tal sentimento – se pensado na dinâmica da vontade de potência, desembocaria numa espécie de descarga interna, promovendo assim, a doença da má consciência (*schlechtes Gewissen*) conforme explica Nietzsche, em sua primeira versão, decorreria do contexto das comunidades mais primitivas, nas quais se desdobram inicialmente os elementos do conceito de “eticidade do costume”, como apontado na § 9 de M/A. Ganha um contorno mais forte a partir das teorias de Parmênides e Platão, destaca-se neste último, a busca em um fora – no supra sensível, ideias fixas, reivindicando um lugar para verdade (*Wahrheit*) no âmbito da lógica (*Logik*), na tentativa de superar o saber mítico, e posteriormente – o desenvolvimento do monoteísmo, especialmente via cristianismo, seria para Nietzsche um platonismo para a plebe (o povo).

Essas formas de conceber o mundo se conciliariam, sobretudo a partir das teorias daqueles autores neoplatônicos e disso surgiria uma nova apresentação da “má consciência” na genealogia nietzschiana, aquela não mais do homem em geral que nos primórdios luta contra a sua animalidade, construindo uma espécie de segunda natureza⁷, mas sim a “má consciência” com a dimensão do sofrimento eterno, a noção de pecado operando em uma medida que tiraniza, desagrega os impulsos (*Trieb*), este entendido como um complexo de sentimentos, pensamentos e afetos. (Itararica, 2016, p. 271). Nesse sentido podemos inferir que a razão está intimamente ligada a construção da noção de segunda natureza.

⁷ Entenda-se aqui por “segunda natureza” a concepção de realidade humana após sua inserção necessária à produção de sua própria cultura, ou seja, um certo tipo de transfiguração entre o animal homem para a noção tradicional de “ser humano”. Há muitos autores que aprofundam uma importante discussão acerca do naturalismo em Nietzsche, o que permite ampliar a noção mesma de natureza em Nietzsche – podemos destacar a leitura de cunho cientificista de B. Leiter em seu “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado” (*Cadernos Nietzsche*, 2011) e também a leitura mais abrangente de R. Schacht em seu “O naturalismo de Nietzsche”. (*Cadernos Nietzsche*, 2011), este último reivindica outras dimensões como a cultura a história etc. A nossa perspectiva de abordagem concorda de certa forma com as teses de Schacht, mas para nosso intento nesta pesquisa daremos ênfase a noção de segunda natureza, levando em conta as formas mais primitivas de conhecimento como expressão de certa ruptura com uma primeira (natureza). Retornaremos nesta temática no capítulo III.

Do ponto de vista histórico a ilustração de Nietzsche referente à vitória do tipo fraco sobre o tipo forte em GM/GM, representaria com clareza a inversão de valores que nas bases do platonismo e cristianismo viriam reconfigurar os modos de avaliações⁸ predominantes na cultura. Esse exame hipotético proposto por Nietzsche permitiria certo desvelamento e demonstraria o desenvolvimento de alguns axiomas funestos, que ainda nos dias de hoje resistem de modo surpreendente.

I. 2. Ficções regulativas e a primeira expressão da “má consciência”

Perscrutar as nuances do pensamento de Nietzsche, apontadas até aqui, possibilitará algumas condições para compreensão da reflexão que o autor faz sobre o conceito de razão, pois em vez de ser algo dado e essencial à categoria humana, segundo Nietzsche teria se construído ao longo de muito tempo ao passo que o homem, por necessidade, a forjou e a incorporou – até um ponto em que se tornou instinto dominante, uma espécie de força na multiplicidade da vontade de potência e que desempenha um papel instrumental muito importante, em especial, sua utilidade de facilitar a vida por exemplo, a partir da noção de nossa capacidade em produzir ficções regulativas.

Nesse sentido, em sua gênese a razão já carregaria uma dimensão prática por necessidade e todo conhecimento teórico que em alguns casos os chamam de puro, para Nietzsche seriam ficções regulativas – qualquer signo, pretensão de objetividade, unidade etc. seriam forjadas por necessidade e por isso estariam sempre passíveis de novas configurações, as trocas de paradigmas científicos na história do mundo seriam exemplos dessa afirmativa. Levando em conta o que apuramos até aqui, podemos passar a desenvolver

⁸ O que faz surgir um valor é a própria perspectiva interpretativa, Nietzsche ao questionar o valor de todos os valores – opõe dois modos de proceder as avaliações remetendo a um tipo *forte* e a um tipo *fraco*, no primeiro é possível associar a aristocracia grega que concebe o conceito de “bom” como algo nobre, belo, feliz. Diferente da perspectiva avaliadora dos fracos da qual Nietzsche relaciona e compara ao cristianismo que teria (no sentido de inverter os valores anteriores), dado uma conotação ao “bom” enquanto aquilo que padece, sofre, é miserável, o viés religioso desta interpretação também destacaria, em oposto ao que é “bom”, ou seja, enquanto os fortes opostamente ao conceito de “bom” designavam o “ruim” (num sentido técnico instrumental), por outro lado, os fracos designariam opondo ao “bom” o conceito de “mal” (diferente de “ruim”, com amplo sentido de ressentimento – o fraco pressupõe que: se ele é “bom”, logo, o forte é “mal”).

elementos que busquem corroborar para a tese hipotética de que em Nietzsche o conhecimento tem sua gênese na base da moral, em especial, nos sentimentos, pois uma vez que os seres humanos desenvolveram suas capacidades cognitivas a partir das necessidades em suas relações interpessoais, sempre condicionados por lutas de forças que buscam em sua singularidade expandir o seu poder. Diante disso, é possível afirmar que se não fosse a partir de uma organização “ética” (ainda que de modo primitivo) entre os seres humanos o conhecimento (como o entendemos hoje) não teria emergido.

Mostramos em linhas gerais a primeira formação da má consciência⁹, entendida como uma descarga de força que desemboca para dentro dos indivíduos, assim ela caracterizar-se-ia como uma doença, em um período chamado por alguns pesquisadores como pré-moral. Esse diagnóstico oferecido por Nietzsche, especialmente na segunda dissertação de GM/GM, é apresentado por um viés em que a temática central parece concentrar-se mais nas esferas da moral e do direito. Isso pode dificultar, numa primeira leitura, a

⁹ Enquanto doença a má consciência apresenta como principal sintoma a característica de amansar a vitalidade humana, sobre seu surgimento aponta Azeredo “(...) tem por base um rompimento, um salto, uma adaptação involuntária que se processa quando o animal homem precisa desligar-se propriamente do que há de animal em si, isto é, frear os seus impulsos para viver em sociedade. (...) passagem da condição animal para cultural/social. A explicação da má consciência pressupõe duas questões concernentes ao estatuto da mudança enquanto cisão radical. Primeiramente, a impossibilidade de sua associação a um processo gradativo de evolução, apresentando-se, pois, como ruptura. Em segundo lugar, que uma ação violenta foi exercitada sobre uma população livre a fim de submetê-la a normas. Ao animal homem foi dada uma forma, através de uma ação violenta que lhe estabeleceu novas condições de existência. A mudança se deve à imposição de normas a uma população que vivia sem elas, através da ação de um grupo de conquistadores e senhores – na interpretação nietzschiana, artistas, por tomarem uma matéria informe como algo que precisa ser trabalhado e transformado, propriamente formado – que, à custa de violência, se domesticou e se deu forma ao animal homem. O homem deixou de liberar seus impulsos: todo o seu passado de guerras e atribulações, em que via no perigo um bem-estar e na paz um perigo, teve de ser deixado para trás. Esse homem, outrora, se deixava guiar pelos seus impulsos e tinha neles o guia certo de sua ação. Toda via, ao serem inseridos no âmbito da sociedade e da paz, os homens foram obrigados a desenvolver as habilidades do espírito, foram reduzidos à sua consciência, considerada pelo filósofo alemão como órgão mais falível e fraco. Não havia possibilidade de liberação dos impulsos, mas eles continuaram a existir e, mais ainda, permaneceram como algo latente que necessita extravasar. Devido aos obstáculos colocados pelas imposições sociais, esses impulsos foram interiorizados. Processa-se, nesse momento, a interiorização do homem, desenvolvendo-se, a partir disso, aquilo que se denomina alma. Quanto mais os impulsos foram sendo obrigados a se retrair, maior foi o desenvolvimento da interiorização humana. À medida que o mundo interior vai se desenvolvendo, que o homem livre e selvagem percebe os obstáculos aos seus impulsos, esses se voltam contra o homem interior. O mesmo homem selvagem, cuja força tentam domesticar, passa a se perseguir e a se devorar. Não tendo inimigos exteriores se viu forçado a maltratar-se, inventando, então, a má consciência. Veio, assim, ao mundo a pior das doenças, que caracteriza o homem como doente dele mesmo. (AZEREDO, 2016, pp. 294-295)

evidência dos elementos epistemológicos que o autor oferece. Entretanto se “pinçarmos” no texto conceitos caros aos estudos contemporâneos em epistemologia moral como por exemplo: memória (como superação do esquecimento), consciência, responsabilidade, razão e etc. Notemos, que a relação da má consciência (enquanto uma súbita ruptura do homem com alguns de seus laços naturais mais primitivos), especialmente, quando observamos a gênese da subserviência do homem a partir da ficção que se expressa na figura da lei. Daí o aspecto positivo a partir dessa primeira expressão da má consciência, no qual talvez podemos lançar mão da seguinte afirmativa, a saber – o desenvolvimento de nosso aparato cognitivo, nossa tecnologia e etc. Nesse sentido também é possível afirmar que as coisas boas não estão desassociadas das ruins, por isso Nietzsche, em tom irônico, concebe a origem da razão e destaca (como vimos acima) “Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’!...” (Nietzsche, 1998, p. 52).

Já a segunda formação da má consciência se dá quando o tipo fraco ressentido¹⁰, consegue vencer o tipo forte. Isso ocorre especialmente num momento histórico em que a noção de verificação de uma crença base do conhecimento, ou seja, a verdade é reclamada no âmbito da lógica, especialmente a partir de Parmênides, Sócrates, Platão e Aristóteles. O conhecimento erguido em nossa tradição ocidental e marcadamente definido na obra *Teeteto* de Platão como crença verdadeira e justificada, demanda uma “verdade” não mais mitificada ou com caráter “sofístico”, mas sim uma verdade racionalmente justificada, cuja justificação tem de cumprir tanto as exigências necessárias bem como as de suficiência. Essa segunda nuance da má consciência (mais nefasta!) se desenvolve ainda sobre os paradigmas teológicos cristãos e posteriormente a partir do paradigma científico presente nas “ideias modernas”.

¹⁰ O conceito de ressentimento em Nietzsche é considerado um estado patológico, um modo de doença (disfunção entre consciência e memória) decorrente da troca de direção das forças em meio ao fluxo da dinâmica do efetivar da *vontade de potência* (Azeredo, 2016, pp. 364-365); é possível aprofundar outros aspectos sobre os desdobramentos do conceito de ressentimento em: AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo, Ijuí: Humanitas, Fapesp, Unijuí, 2008.

A partir do que introduzimos, destacamos como Nietzsche lidar com o problema suscitado na seção quatro da segunda dissertação de GM/GM, onde se lê: “Mas como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência da culpa, a ‘má consciência’? – (...)” (Nietzsche, 1998, p. 52).

Antes de dar resposta à pergunta supracitada (o que ocorrerá na seção 16) Nietzsche constrói um cenário que revela certa “genealogia do direito”, especialmente ao expor a seu modo, a origem da lei e da justiça, daí o autor descrever algo mais sobre a tipologia humana forte/fraco mencionada na primeira dissertação da GM/GM, ao passo que demonstra que – na dinâmica do surgimento da má consciência o forte dispõe de afetos ativos e o fraco de afetos reativos.

Para nosso intento destacamos a seção oito (na segunda dissertação da GM/GM), onde o sentimento de culpa enquanto obrigação pessoal, é reafirmado como tendo sua gênese segundo Nietzsche “(...) na relação entre comprador e devedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. (...)” (Nietzsche, 1998, 59). Esse tipo de relação para o autor estaria presente (ainda que em partes) em todos os níveis de civilização. Assim o autor lança mão de uma pré-história sugerida como hipótese psicológica sem muitos elementos empíricos em que sugere, alguns aspectos sobre esse tipo de relação, tais como:

Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. (...) o homem designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como “o animal avaliador”. Comprar e vender justamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [schuld], direito, obrigação, compensação, foi transposto para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular, um poder e outro. (...) (NIETZSCHE, 1998, pp.59-60)

Considerando, nesse ínterim, que o humano está com olhar fixo nessa perspectiva (do sentimento de troca) e, que por sua coerência rudimentar seu pensamento tem dificuldades de mover-se. No entanto, é neste momento que se fortifica a noção de seguir algum caminho escolhido e inicia-se assim certa

capacidade de estabelecer metas. Dessa forma Nietzsche conclui que a partir do “sentimento de troca” chegamos a nossa capacidade de generalização, da qual cada particular tem seu preço, logo tudo pode ser pago, eis a gênese também dos signos, dos critérios objetivos que organizaram as esferas da moral e do direito. Após apresentar a sentença de que “tudo pode ser pago” Nietzsche explica:

(...) – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra. Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de “entender-se” mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si. (NIETZSCHE, 1998, p. 60)

A lógica organizacional do credor e devedor também se estende para os primeiros modos de se conceber as comunidades. Ao oferecer benefícios como proteção, paz etc. a comunidade desenvolve o castigo como forma de punição e ressarcimento do que ela (enquanto credor) dispõe, ao passo em que se um particular inflige às normas estabelecidas, terá de pagar, sem direito à graça e jogado para fora (expulso da comunidade) pela ira de seu credor. O “fora da lei” (enquanto imagem), segundo Nietzsche demonstraria como o castigo (perante o inimigo) revelaria o ódio, a crueldade que atravessa a história das guerras, que contam também a história dos castigos. Já num segundo momento da história das comunidades, quando elas estão mais fortes Nietzsche explica certa mudança em relação ao castigo a se atribuir como pena ao devedor, pois ao atingir confiança em si a comunidade não mais expulsa os criminosos, mas (em certa segunda dinâmica do castigo), os abriga. Nesse sentido a ira coletiva já não se descarrega livremente no devedor, assim aqueles particulares que teriam sido violados pelo criminoso devedor não mais poderiam obter vingança imediata, daí surgiria na história dos castigos a ideia humana de que todo crime pode ser:

(...) *resgatável* de algum modo, e assim *isolar*, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcam cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal. Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, tornasse mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar (...). (NIETZSCHE, 1998, p.61)

Após descrever as possíveis intensidades do direito penal nas comunidades primeiras, o autor afirma que a humanidade do credor estará de acordo com sua riqueza, ou seja, o tamanho de injúrias que o credor pode suportar é sempre proporcional ao tamanho de sua riqueza. É nesse sentido que o autor afirma que a pré-história está sempre presente ou sempre pode voltar, pois o perfil de castigo – ódio e sentimentos afins, dependerá da consciência de poder que a sociedade alcança, sobre esta última (consciência de poder) Nietzsche chama de:

(...) seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. “Que me importam meus parasitas?”, diria ela. “Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!” ... A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, terminou como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A autossupressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é obvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito”. (NIETZSCHE, 1998, p. 62)

A subversão a que a ideia de justiça apresentada acima opera em relação a condição de economia que o credor ou a comunidade dispõem, relativiza o modo de castigo que receberá o devedor. Como vimos acima, o nível de crueldade está ligado à quantidade de riqueza do credor. Essa explicação sobre a justiça é a base para em seguida Nietzsche lançar mão da crítica aos psicólogos de seu tempo, que buscam a origem da justiça no terreno do ressentimento¹¹, pois na base dos afetos reativos (subestimados pelos psicólogos) estaria o que Nietzsche denuncia de “(...) nova nuance de equidade científica (em favor do ódio, do despeito, da inveja, da suspeita, do rancor, da vingança) [que] nasce do próprio espírito do ressentimento. (...)” (Nietzsche, 1998, p. 63). Neste íterim o autor sugere que o problema biológico dos afetos ativos (antagônicos dos reativos) deveriam ser avaliados cientificamente. Em especial menciona a “ânsia de domínio” e “a sede de posse” (como exemplo de

¹¹ Aqui Nietzsche compara a conceito de ressentimento a uma planta, alertando os psicólogos dos quais encaminha sua crítica diz sobre o ressentimento: “(...) hoje está planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e antissemitas, aliás onde sempre floresceu, na sombra, como a violeta, embora com outro cheiro. E como do que é igual sempre brotarão iguais, não surpreende ver surgir, precisamente desses círculos, tentativas como já houve bastantes (...) – de sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido – e depois promover, com a vingança, todos os *afetos* reativos. (...)” (Nietzsche, 1998, p. 62)

afetos ativos). A partir dessa exposição pessoaliza sua crítica a E. Dühring¹², referindo-se a proposição de que para Dühring a origem da justiça advém dos sentimentos reativos, daí Nietzsche contrapor-lhe bruscamente ao dizer:

(...) o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo! Quando realmente acontece de o homem justo ser justo até mesmo com os que o prejudicam (e não apenas frio, comedido, distante, indiferente: ser justo é sempre uma atitude *positiva*), quando a elevada, clara, branda e também profunda objetividade do olho justo, do olho *que julga*, não se turva se quer sob o assalto da injúria pessoal, da derrisão e da calúnia, isto é sinal de perfeição e suprema mestria – algo, inclusive, que prudentemente não se deve esperar, em que não se deve facilmente acreditar. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 63)

O homem ativo é o que extravasa sua imparcialidade sem a nuance da vingança, ainda que de modo violento e excessivo, segundo Nietzsche é esse tipo que possibilita a objeção quanto à afirmação de que a justiça nasce dos sentimentos reativos. Nesse sentido percebemos que o conceito de justiça para o autor, tem de passar pelo crivo da investigação sobre o valor de todos os valores, assim se pode detectar que a doutrina da vingança enquanto pensada por Dühring não pode ser a única resposta sobre a gênese da justiça, pois o homem reativo segundo Nietzsche avaliaria seus objetos de modo falso e parcial, designando a própria expressão da má consciência. Ao contrário deste último, o homem ativo, descreve Nietzsche:

(...) ele não necessita em absoluto avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como faz, como tem que fazer o homem reativo. Efetivamente por isso o homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho *mais livre*, a consciência *melhor*: inversamente, já se sabe quem carrega na consciência a invenção da “má consciência” – o homem do ressentimento! (...) (NIETZSCHE, 1998, pp.63/64)

Em seguida Nietzsche delega a consulta da História¹³ como uma investigação capaz de revelar os aspectos que sugere enquanto origem da

¹² Karl Eugen Dühring foi um filósofo e economista alemão. Neste ponto da crítica de Nietzsche são mencionadas as obras de Dühring intituladas *Valor da vida*; *Curso de Filosofia* e ainda destaca Nietzsche “(...) e no fundo em todas as suas obras (...)” (Nietzsche, 1998, p. 63).

¹³ O termo História é muito caro na filosofia de Nietzsche e a muitos intérpretes que o discutem como um importante tema contemporâneo, nas obras do autor o conceito ganha diferentes nuances de acordo com a divisão amplamente aceita sobre seus escritos, a saber, primeiros escritos, período intermediário e obras tardias, nesta última cabe destacar para nosso intento o comentário de Azeredo no verbete História em Dicionário Nietzsche onde se lê: “(...) A partir do momento em que Nietzsche coloca a questão moral em termos de valores, compreende a história com oscilação das relações de potência, de modo que recorrer à história requer a elucidação do imenso texto hieróglifo do passado humano em que se encontram as lutas entre os tipos forte e fraco, senhor e escravo, na determinação dos valores. A história efetiva é a das interpretações

justiça, mas enfatiza sobre a autenticidade histórica ao problematizar sobre como foi a administração deste saber, assim acusa o direito de ter exigido certo controle da História, especialmente o direito forjado na base dos afetos reativos. Segundo Nietzsche quando vista a História dos homens ativos, fortes, agressivos – revelaria:

(...) justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo. Em toda parte onde se exerce e se mantêm a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento (...) (NIEZTSCHKE, 1998, p. 64)

Por esse viés sugerido por Nietzsche, ou seja, sob uma análise histórica de um direito na base dos afetos ativos, cumpriria a esse direito as quatro funções de: (1) “retirar da vingança o objeto do ressentimento”; (2) “em lugar da vingança [pôr] a luta contra os inimigos da paz e da ordem”; (3) imaginar, sugerir ou forçar “compromissos”; (4) elevar “certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma”. Segundo o autor é para esta última categoria de normas que definitivamente passa-se a dirigir o ressentimento. Para Nietzsche o construto decisivo para a incorporação da justiça seria, em suas palavras:

(...) é a instituição da lei, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo e proibido, injusto: após a instituição da *lei*, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas a lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado –: daí em diante o olho é treinado para uma avaliação sempre *mais impessoal* do ato, até mesmo o olho do prejudicado (mas este por último, como já se observou). – Segue-se que “justo” e “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei (...) (NIEZTSCHKE, 1998, p. 64)

Essa passagem talvez seja a mais importante para nossos objetivos nessa pesquisa. Em especial destacamos duas nuances para mais adiante elucidarmos certas características do perspectivismo em relação ao criticismo onde se percebe (1) como é uma norma para Nietzsche bem como também se deu (2) a internalização da lei e, por conseguinte sua própria concepção de justiça. Esta última, como vimos não pode existir por si mesma, pois ela só

inscritas no decurso do tempo como resultado das disputas entre os tipos em termos de avaliações que expressam uma determinada condição de vida em crescimento ou em declínio”. (Azeredo, 2016, p. 257)

emerge a partir do processo dinâmico que buscamos descrever sobre a lógica pré-histórica do confronto entre credor e devedor... Luta, essa que representa a própria lógica da vontade de poder (especialmente em sua dimensão humana). Vimos também que a estética (ou modo de se apresentar) do castigo depende da condição do credor, ou seja, os níveis de crueldade para com aqueles que cometem desobediência a lei.

Para Nietzsche não há sentido algum dizer que isso ou aquilo é justo ou injusto, pois essas categorias não existem em si. Pelo contrário afirma o autor:

(...) *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo “injusto”, na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como meio na luta entre complexos de poder, mas como meio *contra* toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada. – (NIETZSCHE, 1998, p. 65)

Com essa passagem percebemos como Nietzsche chega à sua conclusão sobre a impossibilidade de a justiça ter sua origem nos sentimentos reativos como sugere Dühring, pois se as funções básicas da vida envolvem atos reguladores tais como a ofensa, a violência, a exploração e a destruição; a instituição da lei e, portanto, posteriormente a justiça, que serviria de certa regulação entre os humanos, apenas poderiam emergir dos sentimentos ativos. Nietzsche ainda enfatiza as “restrições parciais da vontade de vida que visa o poder”, aludindo que o próprio estado de direito não seria mais do que estado de exceção, até um ponto em que a esfera do direito se tornaria um “meio *contra* toda luta” ao passo em que igualaria os seres humanos o que para Nietzsche seria uma hostilização da vida, uma grande ameaça, a qual encaminharia a humanidade para o niilismo, ou seja, para “um caminho sinuoso para o nada”.

Na seção doze, da segunda dissertação de GM/GM, o autor retorna a problematizar as questões do castigo, em especial destacando sua origem e finalidade, assim denuncia certa ingenuidade dos genealogistas que o

antecederam, ao passo em que estes últimos derivam do castigo uma finalidade, ou seja, colocam imprudentemente a vingança ou intimidação, que deveria ser visto como finalidade – no começo! Assim chegam de modo simplório a causa da origem (do castigo) e dão a questão como encerrada. Por isso alerta Nietzsche:

(...) Mas a “finalidade do direito” é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito: pois não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que também *deveria* estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existe, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformando e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo *orgânico* é um subjugar e *assenhorar-se*, e todo subjugar e *assenhorar-se* é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 66)

Notemos, mais uma vez, a importância da ciência histórica como desvelamento da gênese do direito destacada pelo autor, mas o que mais nos chama atenção é que com esta passagem, destaca-se ainda, o uso de sua teoria das forças na expressão da dinâmica da vontade de potência, pois ao diferenciar as noções de causa da gênese de alguma coisa e a sua utilidade final enquanto algo diferente de algo que existe, o autor lança mão de sua noção cara ao perspectivismo e portanto, suas implicações no campo da epistemologia, a saber a noção de reinterpretação para novos fins, uma vez que a interpretação traz ao mundo uma “maneira nova” para uma nova utilidade “por um poder que lhe é superior”. Desse modo – a partir da dinâmica do castigo e a gênese do direito, percebe-se o papel da interpretação que é condicionada “por um poder que lhe é superior” e por último, ao elucidar a seu ver a dinâmica dos acontecimentos do mundo orgânico, descreve que tal dinâmica “é um subjugar e *assenhorar-se* e todo subjugar e *assenhorar-se* é uma nova interpretação” com estas palavras Nietzsche descreve um aspecto positivo e não apenas crítico, ao trazer uma perspectiva de uma nova configuração possível, pois ainda que tal “ajuste” obscureça o sentido e finalidade de algo que foi reconfigurado é essa dinâmica que resulta no alargamento de nossas capacidades.

Nietzsche se utiliza da terminologia fisiológico ao mencionar um “mundo orgânico”, mas nos arriscamos a inferir que na medida em que também traz os

estados de coisas como os conceitos de justiça, direito, lei e etc. estando estes calcados em sentimentos ativos e reativos, supomos que Nietzsche está operando com sua noção de fisiopsicologia (apresentada em JGM/BM), o que a nosso ver permite ao autor uma posição filosófica mais forte se comparada a mero reducionismo fisiológico, ou seja, defendemos que o autor esteja descrevendo sua teoria por um viés naturalista ao comparar aspectos da natureza não humana para referir sua teoria das forças na dinâmica daquilo que ele próprio entende como vontade de potência. Mas, cabe lembrar que a abordagem de aplicação de sua teoria não se limita, se quer a esta obra GM/GM, com isso queremos alertar que esta amostragem (que chamamos de cunho naturalista) não é a única, ou seja, nos apropriamos exclusivamente desta descrição em particular (da segunda dissertação de GM) visando no desfecho deste trabalho, ter bases para dialogar com a noção de “valor natural do egoísmo” apresentada em GD/CI.

Ainda sobre a dinâmica da vontade de potência e dialogando com a gênese de algo que fora incorporado pela condição humana no transcorrer da história do mundo, Nietzsche afirma:

(...) Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu de sua gênese: por mais molesto e desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos – pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 66)

O autor assevera sobre os fins e as utilidades, destacando-as que são apenas indicadores de que uma vontade de potência se apodera de algo mais fraco que si e, por conseguinte, lhe atribuir uma função de acordo com seus intentos. E ainda continua, agora, referindo algo sobre a história de tudo que se pretenda como “coisa”, uso, um órgão... Essas proposições não passariam de um grupo de signos, que sem interrupção passariam, de tempos em tempos por novas configurações, das quais suas causas sequer necessitariam se relacionar. Isso significa que sua sucessão e substituição estariam passíveis de ocorrer de modo casual. Nietzsche coloca em xeque a possibilidade do desenvolvimento de uma coisa, um órgão, um uso, seja um “*progressus* em direção a uma meta” (daí

explicar um pouco mais sobre a dinâmica da vontade de potência ao dizer), tal desenvolvimento é:

(...) menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem sucedidas. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais – em certas circunstâncias a sua ruína parcial, a sua diminuição em número (pela destruição dos componentes intermediários, por exemplo) pode ser um signo de crescente força e perfeição. (...) (NIETZSCHE, 1998, pp. 66-67)

Notemos a crítica de Nietzsche à noção de progresso. Nesse sentido é visível seu afastamento do positivismo lógico, que de certa forma o influenciará em seu período intermediário de produção filosófica. Isso só é possível porque sua teoria da vontade de potência está madura o suficiente para ser aplicada; daí o autor nos demonstrar a dinâmica de uma “coisa”, um uso, um órgão e etc. (como destacamos anteriormente, aqui Nietzsche o faz pelo viés do método histórico e genealógico aludindo a gênese da justiça, mas obviamente nossa exposição é apenas uma das maneiras de encontrar sua teoria). Mas, não obstante, Nietzsche tem sua própria noção de “progressus”, ainda que suas ideias sobre este não estejam em conformidade com a tradição filosófica (razão pela qual podemos notar no autor sua singularidade no tocante ao que se pode aludir de construtivo em seu desenvolvimento filosófico e não apenas crítico)¹⁴, mas – se em GM/GM Nietzsche não nos diz qual é o verdadeiro *progressus*, ele pretende nos mostrar quais as condições para tal. Em suas palavras:

¹⁴ Cabe destacar que em GD/CI (cap. 9, 48) Nietzsche direciona uma forte crítica à ideia de igualdade promovida pela modernidade, em especial a Rousseau que de modo degenerativo o antecederia na proposta de “retornar à natureza”, daí Nietzsche escrever: “*Progresso no meu sentido*. – Também eu falo de ‘retorno à natureza’, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas... Usando uma *imagem*: Napoleão foi um fragmento de ‘retorno à natureza’, tal como a entendo (*in rebus tacticis* [em questões táticas], por exemplo; mais ainda em estratégia, como sabem os militares). Mas Rousseau – para onde queria esse voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que necessitava de ‘dignidade’ moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo. Também esse aborto, que se colocou no umbral da época moderna, queria ‘retorno a natureza’ – para onde, repito, queria Rousseau retornar? – Também odeio Rousseau na revolução: ela é a expressão universal dessa dualidade de idealista e *canaille*. (...)” (NIETZSCHE, 2017, pp. 81-82).

(...) Quero dizer também que a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*, e é sempre imposto à custa de inúmeros poderes menores. A magnitude de um “avanço”, inclusive, se *mede* pela massa daquilo que teve de ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma espécie de uma *mais forte* espécie de homem – *isto* seria um avanço...
(...) (NIETZSCHE, 1998, p. 67)

Nesse ínterim, Nietzsche admite que suas conclusões apenas são possíveis pelo viés do método histórico e por sua teoria que opera em todo acontecer, a saber a vontade de potência – que seria, segundo o autor, um modo de desvelamento de todo “misarquismo” que desde a modernidade penetra via a idiossincrasia democrática em toda objetividade científica, ou seja, uma força contra tudo que domina e quer dominar, segundo Nietzsche tal força:

(...) já se apossou de toda a fisiologia e teoria da vida, com prejuízo dela, já se entende, ao lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*. Sob influência dessa idiossincrasia, colocou-se em primeiro plano a “*adaptação*”, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas (Herbert Spencer). Mas com isso se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a “*adaptação*”; com isto se nega, no próprio organismo, o papel dominante dos mais altos funcionários, aqueles nos quais a vontade de vida aparece ativa e conformadora. Recorde-se o que Huxley criticou em Spencer – o seu “*nihilismo administrativo*”: mas trata-se de bem mais que de mera “*administração*”¹⁵ (NIETZSCHE, 1998, pp. 66-67)

Nesta citação destaca-se a crítica aos ingleses darwinistas, em especial a Spencer, no mesmo pacote pode-se incluir Paul Rée (cujas ideias buscaremos contrastar com as de Nietzsche em nosso capítulo III). Como vimos acima, na concepção de Nietzsche, esses autores, ao reduzirem de certa forma a noção de vida em mera adaptação, operam uma inversão do caráter de atividade da vida em reatividade da mesma, o que segundo Nietzsche é fonte de prejuízo à própria vida. Explica ainda o autor que esse engano ocorre pelo desconhecimento “a essência da vida”, a saber, a sua vontade de potência. Ao

¹⁵ Reproduzimos aqui a nota mencionada por Paulo Cesar de Souza tradutor da edição que nos servimos aqui, “Thomas H. Huxley (1825-95): biólogo inglês, partidário de Darwin; avô do romancista Aldous Huxley e do também biólogo Julian Huxley. Herbert Spencer (1820-1903): pensador inglês; usou a teoria da evolução no estudo da sociologia e psicologia.” (NIETZSCHE, 1998, p. 157 [PCS]).

usar o termo essência estaria Nietzsche contra Nietzsche, ao passo que parece sugerir um caráter metafísico ou ontológico o qual remete a palavra essência? O que Nietzsche compreende por essência?

Obviamente essa não é uma pergunta simples e esse não é nosso problema central. A título de esclarecimento da citação acima, cabe destacar o que Nietzsche entende por essência, para isso retornamos às considerações feitas anteriormente – sobre o em si da vida, que justamente é o caráter do qual foi negligenciado pelos genealogistas da justiça. Lembremos as palavras de Nietzsche ao mencionar certas funções básicas da vida:

(...) *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo 'injusto', na medida em que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. (...) (Nietzsche, 1998, p. 65).

Aqui nos parece claro como devemos entender o conceito de essência ou essencial em Nietzsche, pois cumpre à palavra empregada apenas uma função de facilitadora da expressão, na medida que o autor atribui um significado singular se comparado à tradição filosófica. Nesse sentido, é possível também notar que Nietzsche expande sua teoria, pois apesar de neste contexto estar aludindo a um problema demasiadamente humano (em se tratando do que é justo ou injusto), notemos que o caráter ao qual menciona como essência não se restringe apenas à espécie humana.

Voltando ao nosso interesse inicial de explorar a noção de conhecimento enquanto erro e destacar algumas de suas relações com a noção nietzschiana de sentimentos morais, é que julgamos importante o conteúdo apurado até aqui, pois, de porte da dinâmica da vontade de potência conforme dissertamos, tendo como principal referência a segunda dissertação de GM/GM, podemos entender com maior abrangência teórica o que sugerimos no começo enquanto uma possível genealogia da razão em Nietzsche. É preciso explorar ainda as seções dezesseis e dezessete, pois é neste ínterim que Nietzsche esclarece a questão levantada na seção quatro, sobre a origem da má consciência. A Resposta do autor será de suma importância para destacarmos certa singularidade naquilo que se pode afirmar (se é que se pode afirmar) de naturalismo em Nietzsche.

Buscamos demonstrar alguns traços da moralidade pré-histórica na perspectiva de Nietzsche, pois julgamos que isso nos auxilia a construir um cenário para melhor compreender as seções dezesseis e dezessete, das quais evidenciamos certa resposta direta à questão levantada na seção quatro – sobre: “como veio ao mundo a má consciência?”. É na seção dezesseis, em que Nietzsche pela primeira vez lança mão de sua hipótese, ainda que provisória, sobre a origem da “má consciência”, destacando que oferecer uma resposta não é tarefa fácil, assim menciona que a sua hipótese deve ser recebida pelo(a) leitor(a) de modo em que se possa pensá-la, pesá-la e ainda ponderá-la. Em seguida nos diz:

Vejo a má consciência como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente encerrado no âmbito da sociedade e da paz. O mesmo que deve ter sucedido aos animais aquáticos, quando foram obrigados a tornar-se animais terrestres ou perecer, ocorreu a esses semianimais adaptados de modo feliz à natureza selvagem, à vida errante, à guerra, à aventura – subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos”. A partir de então deveriam andar com os pés e “carregar a si mesmos”, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles. Para funções mais simples sentiam-se canhestros, nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (...) (NIEZSCHE, 1998, pp. 72-73)

Na medida em que percebemos, na citação acima, certa comparação com os animais, é possível notar uma influência darwinista no modo em que Nietzsche deixa escapar também a origem dos valores, que mais tarde, chamará de niilistas. Essa imagem comparativa oferecida pelo autor, demonstraria que pela primeira vez na terra ocorreu o maior sentimento de desgraça e grande mal-estar, e ainda que, apesar disso, os instintos mais antigos não deixaram de existir e exigir. No entanto, tais instintos não tinham como satisfazer-se, de modo que passaram a procurar novas formas de se afirmarem, formas estas, as quais, segundo Nietzsche, podemos chamar de gratificações subterrâneas. Por isso Nietzsche afirma:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se

protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 73)

Sem encontrar alguma resistência contra suas forças e já acostumado com certa opressiva passividade, o homem passa a direcionar contra si próprio todo instinto, que outrora era liberado para fora em sua liberdade irresponsável. Já amansado, o homem produz o sentimento reativo, com sua ânsia e desespero, torna-se o criador da má consciência, doença que segundo Nietzsche a humanidade ainda não se livrou, e que teve seu início em uma súbita mudança violenta que rechaça a passagem de sua animalidade à cultura: instaurando-se na terra algo novo. É nesse sentido que há de se atribuir para primeira formação da má consciência – que fala do homem em geral – certa interpretação positiva, em se tratando de sua internalização. Aspecto esse que Nietzsche concebe como uma “grande promessa”.

Tal passagem, de certa animalidade para cultura, reprime do humano seu instinto de liberdade e assim constrói um tipo homem capaz de obedecer. Sobre essa hipótese em relação à gênese da má consciência, segundo o autor deve se pressupor:

(...) em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 74)

Na primeira pressuposição, notemos que o fenômeno da má consciência, em seu início foi algo que ocorreu de súbito e ainda, não foi algo que representou “um crescimento orgânico no interior de novas condições”, no entanto, julgamos que é a partir dessa “fatalidade inevitável” que se altera os modos de legitimar uma crença, pois uma vez que este fenômeno possibilitou não só a inserção da produção humana de cultura, mas também inaugurou uma espécie de inibição da liberdade – própria da condição humana anterior à passagem sugerida por

Nietzsche da animalidade à cultura. Como veremos adiante e já entrando na segunda pressuposição sobre a origem da má consciência, o que possibilitou uma população estável ou o mais antigo Estado, segundo Nietzsche, foi uma força artística, certa plasticidade, que num primeiro momento se revela sob uma forma tirânica, elemento que permite o autor a inferir o modo como se relacionavam as primeiras populações estáveis com as outras populações ainda informes e nômades, estas últimas tiveram, inevitavelmente, de submeter-se à imposição de força dos primeiros. Neste ínterim, Nietzsche aponta sua crítica à tradição contratualista, alegando que tal corrente de pensamento buscava justificar a legitimidade do Estado a partir de certo sentimentalismo ao começar um pacto, pois, na concepção do autor, os modernos teriam cometido um grande engano ao usar a palavra “Estado” como emprestada para referir o primeiro cenário em que se deram as relações humanas estáveis e que, por conseguinte, possibilitaram o forjamento dos sentimentos reativos. Para Nietzsche é importante destacar certas características sobre a formação do “Estado”:

(...) – um bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que fazia começar com um “contrato”. Quem pode dar ordens, quem por natureza é “senhor”, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos! (...) (NIETZSCHE, 1998, pp. 74-75)

Nietzsche destaca ainda que estes senhores surgem como o destino, são imprevisíveis, há neles ausência de motivos, razões, considerações, em suma, a efetividade de seu acontecer se dá como um raio, assim, não se pode prever – por isso, nem sequer podem ser odiados. Neste ponto podemos afirmar que a moral em Nietzsche está na base da estética. Uma vez em que notemos o autor afirmar que é pelo viés de uma força instintivamente artística, dos tipos superiores (que se promoveu a origem da má consciência e, portanto, dos sentimentos morais naqueles tipos inferiores, informes e nômades), que podemos nos aproximar com mais precisão de seus pressupostos. Notemos, na passagem que se segue, o que Nietzsche afirma também sobre essa primeira espécie de dominadores:

(...) Sua obra consiste em instintivamente criar formas, imprimir formas, eles são os mais involuntários e inconscientes artistas – logo há algo novo onde eles aparecem, uma estrutura de domínio *que vive*, na qual

as partes e as funções foram delimitadas e relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um “sentido” em relação ao todo. Eles não sabem o que é culpa, responsabilidade, consideração esses organizadores natos; são regidos por aquele tremendo egoísmo de artista (...) *Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 75)

Notemos que a dinâmica da supressão da liberdade imposta por certa plasticidade artística de um tipo de indivíduos sobre outros, descreve com certa precisão as diferenças entre os reativos dos ativos, pois se a má consciência inibe a reação imediata de um tipo sobre o outro, ela o faz por um tipo de nova configuração por parte do mais fraco ou pelo viés de interpretação que promoveria a própria inibição. Ponto de partida do sentimento reativo, na medida em que traz ao mundo uma espécie de segunda natureza, transforma assim – substancialmente o todo. Neste sentido, destacamos mais uma vez, que segundo o autor é a repressão da liberdade que o animal homem antes gozava que acarreta o começo da má consciência:

(...) Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos –, esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encerrado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*. (Nietzsche, 1998, p. 75)

Nietzsche atribui a esse fenômeno as qualidades de feiura e de dor, mas destaca que nem por isso devemos dar-lhes pouca importância, pois em última instância trata-se de uma mesma força ativa que se efetiva a partir do instinto artístico e violento dos construtores de Estado. Tal força ativa quando dirigida para trás – como vimos na descrição do fenômeno das primeiras relações entre os primeiros povos estáveis com os povos nômades, acaba por dar escopo à primeira expressão da má consciência e assim, passa-se a construir ideais negativos, os quais Nietzsche iguala ao que entende por “instinto de liberdade” que fora reprimido por meio de uma inibição. Julgamos aqui que essa inibição obviamente não serve como verificação de uma crença, mas é útil na medida em que preserva a vida do subjugado, por isso intentamos demonstrar neste trabalho que há muito a ser explorado na questão epistemológica em Nietzsche, especialmente a dimensão que antecede a verificação de uma crença ou ainda, sua veracidade. Nesse ponto não nos furtamos em afirmar que apenas a partir do surgimento da má consciência é que podemos inferir certo dualismo

antropológico, ou seja, a tipificação de um tipo forte e outro fraco, ou ainda, o surgimento de um sentimento reativo em contraste com aquele que antes de tal surgimento, mais ou menos era comum a todos, a saber o sentimento ativo, o qual Nietzsche refere como sendo origem da justiça.

O próprio estilo da escrita de Nietzsche e, talvez, também em função de seu método genealógico, corrobora para que façamos algum recorte temático (como por exemplo ensejamos buscar elementos de epistemologia e da moral), pois na medida em que o autor explora ao mesmo tempo muitos temas e com certo aprofundamento singular no uso dos conceitos caros a tradição filosófica, bem como a complexidade de sua própria linguagem. Ou seja, as leituras dos textos nietzschianos implicam, inevitavelmente, certa exploração interdisciplinar, multidisciplinar, pois conforme vamos desenvolvendo os argumentos do autor transitamos por várias esferas. Por isso, destacamos certa dificuldade metodológica; um surpreendente resultado que nos revela uma multiplicidade de saberes filosóficos, sempre expresso de forma complexa e não menos coerente.

Neste sentido, falar de conhecimento e moral nas obras em que elencamos para essa pesquisa é também dizer algo sobre direito, política, e etc. Se o conhecimento é erro, e como buscamos afirmar aqui, está na base da moral, é preciso destacar que Nietzsche parece reduzir a moral a estética. Como vimos na última citação – a arte instintiva e também a própria plasticidade e efetividade das forças na dinâmica da vontade de potência –, revelam um lugar de protagonismo da estética no pensamento de Nietzsche. Notemos ainda, o desenvolvimento da argumentação do autor, sobre o que cria a má consciência e, posteriormente, constrói ideais negativos:

(...) é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, *outros homens*. Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não (...) essa “má consciência” *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria do “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiura não houvesse dito a si mesma: sou feia? (...) (NIETZSCHE, 1998, p. 76)

Nietzsche pretende resolver o enigma de como se instaurou nas relações humanas as noções de beleza, em condições extremamente contraditórias. O modo em que opera tal desvelamento, também vale para noção de justiça e todos os valores dos quais se ergueram a partir do sentimento reativo. Com esse entrelaçamento perceptível entre estética e moral no pensamento de Nietzsche, julgamos que há muito a se explorar sobre a legitimidade de uma crença, ou ainda, sobre as diferentes formas de uso de uma crença como critério objetivo para vida. Antes de se reivindicar sua verificação no âmbito da lógica, como se supõe que ocorreu no início da filosofia, e; mesmo da verdade em relação a uma crença, posteriormente em termos teológicos, especialmente pelo viés do cristianismo ou do platonismo para o povo.

Dentro desse recorte que descreve apenas a primeira expressão da má consciência, julgamos conseguir, neste primeiro capítulo, afastar-nos de certa obsessão pelo cristianismo, que pode ser atribuída à filosofia de Nietzsche. Uma vez que, para nosso intento, performaticamente, não tratamos aqui com mesmo empenho da segunda formação da má consciência. Com o cenário aludido, destacamos o caráter inibidor que se desenvolve a partir do surgimento dos sentimentos reativos, ou seja, do sentimento moral que forja uma forma peculiar de avaliar o mundo, permitindo, com isso, ainda que de forma hipotética, analisarmos as primeiras formas de organização social, bem como também as formas mais primitivas de conhecimento ou erro. Como Nietzsche explica importantes noções como a de beleza (justiça etc.) se erguer em condições extremamente contraditórias?

(...) Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como a *ausência de si*, *abnegação*, *sacrifício*; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. – Apenas isso, no momento, sobre a origem do “não-egoísmo” como valor *moral*, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu: somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo. (NIETZSCHE, 1998, p. 76)

Encerramos aqui, nossa abordagem sobre a primeira forma de expressão da má consciência, descrevendo a sua gênese e parte de alguns elementos históricos após seu surgimento. Assim, podemos desvelar, a partir da ótica da

filosofia de Nietzsche, algumas condições que permitiram nossas capacidades cognitivas se desenvolverem na base ou a partir de sentimentos morais.

Buscamos demonstrar que a má consciência, em sua primeira formação é também a via de acesso para um certo tipo de sentimento moral, sentimento reativo – ao nosso ver, necessário para a construção do aparato mental que dispomos nos dias de hoje, como a constituição da consciência, a superação do esquecimento, etc. Tal aparato foi produzido num processo que Nietzsche chamou de eticidade do costume. Lançando mão desse aporte teórico, julgamos reunir nesse texto elementos que nos permitam afirmar que o próprio aperfeiçoamento da linguagem, bem como a racionalidade abstrata, ergueram-se, inicialmente, por uma necessidade humana de sobreviver - de modo a facilitar a vida - exclusivamente numa dinâmica gregária. Assim, pleiteamos endossar, que antes do homem ser capaz de dar razões para seu agir, ele as forjou à base de sentimentos morais, a partir de certa inibição que viria a servir para legitimar suas crenças (como por exemplo acreditar em não reagir a uma ordem externa, a fim de preservar a própria vida, o que, por conseguinte resultaria em sua força ativa voltar-se contra si próprio). Com o surgimento da má consciência, antes de dar razões para seu agir, criou-se certa inibição que podemos usar como palavra emprestada (igual a): “motivo”. Posteriormente, tais “motivos” transmutaram-se em proposições racionais em conformidade com a gramática. Surgindo a noção de obediência a partir de um sentimento “moral”, legitimado por ordem de uma força superior, como por exemplo o mando, a lei exterior; sendo o consenso de uma comunidade ou exigência de um senhor, justificadas pela força. Logo, esse mando é aceito pelo indivíduo subjugado, proporcionando certa internalização da lei, esse tipo homem (do sentimento reativo), que nesse ínterim é incapaz de lutar contra aquilo que o subjuga, desiste de combater. Assim, tal indivíduo molda-se e torna-se apenas mais um no rebanho de uma comunidade. Desse modo, a força de sua animalidade que deveria ser canalizada para fora, descarrega-se para dentro, caracterizando uma descarga de força interna, geradora da má consciência e ponto de partida do niilismo. Tal sentimento, além de influenciar nossa formação epistemológica, como vimos acima, teve seu protagonismo também, na medida em que foi capaz de constranger as inclinações patológicas em prol de uma vida em comum.

No capítulo III, entre outras alusões do pensamento nietzschiano, desenvolveremos um pouco mais sobre as ações desinteressadas, bem como o modo em que Nietzsche lida com os sentimentos morais, em particular a sua concepção de altruísmo. Abordaremos a segunda formação da má consciência, mas de forma indireta, dando ênfase à discussão de Nietzsche com Paul Rée. No entanto, se esses autores do século XIX estão tratando dos sentimentos morais, antes, em caráter propedêutico, julgamos importante nos remeter ao século anterior¹⁶, especialmente à filosofia de Kant. Uma vez que são muitos os estudos que reivindicam certa herança teórica do século XVIII a tudo que se produziu no século XIX, elencamos aqui algumas possíveis implicações do construto kantiano no solo da filosofia de Nietzsche.

Sabemos, de antemão, que a leitura de Nietzsche sobre Kant foi extremamente influenciada pela interpretação de Schopenhauer. Por isso, em vez de fazer uma mera descrição do que Nietzsche expõe em suas obras sobre Kant ou apenas fazer um estudo comparado, iremos diretamente a alguns pontos que julgamos importantes para nossa abordagem sobre os sentimentos morais e seu caráter inibidor na obra de Kant, buscando o mínimo possível de entendimento de seus intérpretes. Não são poucas as correntes filosóficas que divergem sobre a filosofia de Kant. Tentaremos isentarmos dessas influências no intuito de trazer para essa pesquisa uma interpretação mais singular possível, mas não menos exegética que outras. No próximo capítulo intentamos elucidar em Kant sua psicologia moral e seu caráter inibidor, a fim de destacar a emancipação e a singularidade nietzschiana em relação ao legado do criticismo, para logo, no último capítulo, passarmos a dissertar destacando a própria psicologia moral nietzschiana e assim, dar escopo para nossa articulação entre erro e moral em

¹⁶ Considerando o legado moderno para filosofia do século XIX, não podemos deixar de mencionar a forte influência de D. Hume, especialmente pela relevância e protagonismo da experiência e do necessário destacados no empirismo inglês, ideias estas que direta e indiretamente viriam a influenciar o darwinismo e toda discussão acerca da ciência de século XIX. No entanto, entendemos que para nosso intento, visto que já apuramos como se dá a inibição através da “má consciência” como um certo critério, que objetiva a fixidez de uma tomada de posição ou uma crença, especialmente nas primeiras relações gregárias segundo Nietzsche. Assim, destacamos que em se tratando de sentimentos morais e psicologia moral, Hume provavelmente estaria mais próximo das teorias do século XIX. No entanto, é vislumbrando que a psicologia moral de Kant representa um maior grau sobre o que poderíamos chamar, a partir dos escritos nietzschianos de “falsa psicologia” é que nos servimos aqui do paradigma iluminista a partir de Kant e não de Hume, embora admitimos neste último maior relevância enquanto inspiração para o próprio filosofar de Nietzsche.

Nietzsche destacando o papel da arte em seu modo de pensar a criação dos valores.

II. Perspectivismo e a emancipação nietzschiana do legado crítico kantiano

Na tradição filosófica, especialmente em Kant, em sua obra *Crítica da razão pura*, a razão operaria sob diferentes interesses e nisso é marcado o ponto de ruptura entre o uso da razão pura e o uso da razão prática.

Na primeira, com o interesse de estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento válido, o que para Kant só é possível se dar na esfera dos fenômenos, onde atribui o conceito de causa como constitutivo do conhecimento; já em seu uso prático, a razão lidaria com princípios regulativos dos quais ela não seria legitimada a conferir alguma intuição via intelecto aos objetos que nesse âmbito ela postula enquanto pensamento e, assim o autor forja o conceito de nômene. Pode-se interpretar nos escritos kantianos que o interesse ou uso prático da razão, se dá na dimensão em que Kant suprime o conhecimento, delimitando seu alcance aos objetos dos fenômenos, para dar espaço aos “erros” – crenças que não podem ser verificadas via uma intuição intelectual como no caso dos fenômenos. Nesse âmbito nomênico dos postulados ou das ideias da razão, enquanto princípios regulativos – assim como Deus, imortalidade da alma, mundo ou liberdade seriam (se comparados ao que se pode conhecer pelas possíveis formulações em que produzimos juízos) erros da razão – entendidos como impossibilidade de conferir conhecimento a certos objetos. Kant chamou de nômenos, os objetos os quais não podemos conhecer. No entanto, exercendo certa legitimidade que a razão atribui a tais erros, esses postulados pela razão – podem ser pensados¹⁷ e por conseguinte, funcionariam como princípios regulativos.

Essa marca kantiana, que expressa a distinção daquilo que podemos conhecer, separando daquilo que podemos pensar, deve nos auxiliar se comparada à concepção nietzschiana sobre o que chamamos aqui (no capítulo I) de ficções regulativas ou ainda conhecimento enquanto “o erro mais profundo”, pois, como já afirmamos acima, Nietzsche nega a possibilidade de algum tipo de

¹⁷ Para maior aprofundamento nestes desdobramentos sobre essa comparação entre Kant e Nietzsche pode-se explorar o comentário de LIMA, Márcio José Silveira. Em, *Funções regulativas em Kant e Nietzsche. Kriterion*, v. 54, p. 367-382, 2013.

conhecimento totalmente puro¹⁸, que seja isento das demandas práticas¹⁹. E ainda assevera que o conhecimento é sempre perspectiva de uma parte interessada, em JGB/BM destaca logo no prólogo que a “perspectiva” é condição de toda vida, em GM/GM ao retomar a ideia do perspectivismo Nietzsche afirma que:

(...) (Dito de passagem: mesmo no conceito kantiano de “caráter inteligível das coisas” resta ainda algo desta lasciva desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois, “caráter inteligível” significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*.) – Devemos afinal, como homens do

¹⁸ É possível detectar uma espécie de dualismo epistêmico em Kant, ou seja, um certo saber puro e outro prático puro, neste último se pode notar certa peculiaridade – ao passo em que este autor, em se tratando de nossas pretensões de objetividade nas ações morais, busca colocar antes do interesse da razão, formular juízos cognitivos. Ela, a razão, lança mão de um motivo para ação moral, a saber um sentimento da razão pela lei, capaz de constranger qualquer outro sentimento patológico que venha concorrer enquanto inclinação – seja para a felicidade própria ou solipcismo. Isso significa um interesse diferenciado da razão se comparado à capacidade cognitiva. Desse modo Kant busca demonstrar em a *Crítica da razão prática* que é possível haver uma razão prática pura, pois o sujeito enquanto causa da ação moral encontrar-se-ia em certa encruzilhada: de um lado, as inclinações patológicas e do outro o constrangimento sobre tais inclinações. Segundo Kant, esse constrangimento seria possível pelo único sentimento capaz de servir para elaboração do fundamento determinante da vontade – um interesse da razão, que no seu aspecto conativo, devido ao “factum da razão” e reconhecimento da lei moral geraria o sentimento de respeito. Tal conjuntura Kant chama de sentimento moral, que tem sua origem a partir de uma motivação moral. Isso permitiria ao sujeito cognitivo perceber que em se tratando de dilemas morais sua dimensão conativa não é menos importante que sua dimensão cognitiva, pois ao estabelecer o que é correto fazer na ação moral, o que é o bem ou o normativo; a unidade da consciência, apesar de a capacidade cognitiva fornecer a forma, na expressão do imperativo categórico, não pode dar substância ao bem. Essa última função cumpre a dimensão conativa, que alcança a plenitude do agir moralmente bem em cada caso em particular, pelo viés de uma motivação oriunda de um sentimento da razão ocorrido no sujeito, que é entendido como causa da ação moral. Assim é possível tomar interesse por algo que supere suas inclinações patológicas, nesse caso, tomar interesse pela lei moral que traz à baila o sentimento de respeito. Se podemos afirmar que a forma do imperativo categórico, deduzida pelo viés dos princípios constitutivos, é basilar para toda ação moral, então devemos destacar que não menos importante é a substância ou “carne” do que temos de fazer para agir moralmente, dimensão do que é o bem em cada caso em particular. Como veremos adiante, segundo Kant esta é a tarefa da razão em seu uso prático, ou seja, possível pelo viés dos princípios regulativos.

¹⁹ Atenuando isso destacamos o comentário de Corbanezi: “(...) Nenhum conhecimento repousa em uma necessidade puramente teórica e abstrata, isolada de interesses práticos; revela-se, antes, funesta a pretensa distinção entre teoria e prática, conforme ressaltam anotações póstumas de 1888. (...) Impossível em um mundo que vem a ser o conhecimento pressupõe como sua condição necessária um mundo fictício, criado e arranjado de modo a nos aparecer como ‘cognoscível’. Assim, o conhecimento repousa na crença, na identidade, na permanência, na igualdade e muitas outras noções por nós inventadas, as quais, como esquemas reguladores, forjam um mundo calculável e formulável para nós. Da aplicação dessas ficções decorrem apenas simplificações e falsificações: se são muitas vezes consideradas verdades absolutas, é porque possibilitam a conservação de uma determinada espécie de vida. Eis, contudo, o maior erro: tomar aquele mundo de ilusões como um mundo verdadeiro e atribuir-lhe valor supremo.” (CORBANEZI, 2016, pp. 152-153)

conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para sua futura “objetividade” – a qual não é entendida como “observação desinteressada” (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de se ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas. (...). (NIETZSCHE, 1998, pp. 108-109)

Em seguida Nietzsche alerta os filósofos para estarem atentos em relação à velha fábula de produzir conceitos em dimensões puras e desinteressadas, pois nisso estaria o perigo de castrar o intelecto, inibir grosseiramente nossa única possibilidade efetiva de produzir conhecimento em dimensões concretas; ainda que não de modo absoluto e constantemente com uma dimensão de certa incerteza no que se refere à plena pretensão de objetividade, pois na concepção do conhecimento perspectivístico, temos de lidar com certa implicação da mudança, ou seja, aquilo que dispomos como conhecimento rigorosamente objetivo deve manter-se em estado de alerta, pois sempre será passível de reconfiguração, sobretudo na medida que sua fixidez está a serviço da manutenção e expansão da vida, conserva-se praticamente por osmose. Do mesmo modo, quando não mais útil, a mudança é imprescindível.

O medo do desconhecido talvez seja o maior aliado para aqueles pensadores que não podem conviver sem um conhecimento absoluto, claro, distinto, seguro; em resumo: sem uma bengala metafísica, como o “sujeito puro do conhecimento” sua projeção de mundo ficaria insuportável. Ora, se não dispormos de plena objetividade na cognição humana, como saberíamos sobre as coisas, sobre os valores práticos etc.? Eis aí, o que talvez poderíamos chamar de caráter trágico da existência em Nietzsche, a saber, a limitação humana em ter de assumir uma capacidade cognitiva possível, sempre incompleta, pois, não alcançamos mais do que perspectivas daquilo que buscamos conhecer:

(...) “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguimos:

Como? – não seria *castrar* o intelecto? ... (NIETZSCHE, 1998, p. 109)

Nietzsche parece sugerir certa multiplicidade de perspectivas sobre aquilo que se pretenda “conhecer”, ou seja, saber usar as diferentes possíveis visões sobre algo. Em seguida, destaca que deste modo “mais completo será nosso ‘conceito’ dela” ou do que quer que se intente conhecer; “nossa ‘objetividade’”. Notemos que ao ler “mais completo será”, implica em considerar que devemos compreender que jamais será possível o “completo” plenamente ou absoluto, mesmo em se tratando das abstrações mais objetivas, pois como buscamos demonstrar, são em última análise, ficções regulativas.

Como buscamos mostrar, para Nietzsche a razão tem uma história e ao contrário da tradição filosófica, que a concebe como elemento puro em certos aspectos em que se dá nossa capacidade de formular juízos, pois por trás de toda abstração, formulações e usos possíveis entre os signos, a razão, na concepção nietzschiana é prática, especialmente por ela ter emergido sob circunstâncias de necessidade da relação do humano com o mundo, bem como também da exigência contingencial da relação com outrem. Assim sendo, podemos afirmar que a filosofia nietzschiana concebe a noção de razão restringindo o seu uso, em última análise – como uso prático. Neste ínterim (dentre outras funções) seria também a filosofia de Nietzsche uma certa desconstrução do dualismo epistêmico de Kant? Em que sentido haveria um “Kant oculto” enquanto certa herança do criticismo no modo em que Nietzsche concebe a racionalidade, o conhecimento humano, pelo viés de seu perspectivismo? Seria legítimo acusar no pensamento de Nietzsche algum apriorismo moderado?

É defendendo que para Nietzsche nossas capacidades mentais abstratas estão assentadas na base dos sentimentos morais, que julgamos pertinente certa aproximação entre o conceito de má consciência – em sua primeira formação, com a ideia kantiana de sentimento moral – sentimento de respeito pela lei moral na obra *Crítica da razão prática*. Assim, pretendemos oferecer um possível resultado à hipótese sobre se é possível conceber um apriorismo

moderado²⁰ em Nietzsche. Não são poucos os estudos que fazem aproximações entre Kant e Nietzsche. Recentemente, Márcio José Silveira Lima em *As artes*

²⁰ Para este intento nos apropriamos da exposição de Lima, ainda que em caráter introdutório, destaca em *As artes de Proteu*, algumas dificuldades de Antônio Marques na obra *A filosofia perspectivista de Nietzsche*, este último, ao aproximar o perspectivismo de Nietzsche do criticismo de Kant, afirmaria que compreender o perspectivismo enquanto superação ao dogmatismo cartesiano e também o próprio criticismo em Kant só seria possível se analisado no solo deste último. Asseverando também, que ao ignorar os purismos da razão, sobraria a Nietzsche a herança kantiana da dimensão prática, da qual o criticismo, haveria pela primeira vez na tradição filosófica introduzido certo lugar para “erros”, pois em se tratando da tentativa de nossa mente conhecer os objetos do nômemo a intuição sobre tais objetos falharia, dando lugar aos erros, no entanto tais objetos teriam a legitimidade de serem pensados e usados não como princípios constitutivos, mas sim como princípios regulativos. Ao analisar o estudo de Marques, Lima comenta “(...) Em seu entender, o perspectivismo ocupa um lugar na tentativa de autoafirmação do sujeito moderno e não há como entendê-lo sem uma rigorosa investigação de sua genealogia no solo kantiano. Essa genealogia encontra na revolução copernicana do idealismo transcendental a fonte principal do perspectivismo. Ao colocar a lei, o universal, do lado do sujeito, e não mais do ser, do em si, Kant teria dado o passo decisivo na autoafirmação do sujeito, passo que ecoará na teoria da vontade de potência em Nietzsche. Este, radicalizando a crítica kantiana, afirmará que as categorias e a busca pela verdade não são purismos da razão, mas imposições de uma vontade de potência que se apropria do mundo por meio dessas ficções – categorias e verdade – úteis à vida. (...) Radicalização do criticismo kantiano, o perspectivismo [segundo Marques, aponta Lima] designaria um conjunto de quatro teses: as categorias teriam um caráter ficcional a serviço da vontade de viver; aceitar a existência da coisa-em-si; toda interpretação é uma ficção reguladora; tais ficções não servirão ao projeto de transvaloração, mas antes para descobrir singularidades” (LIMA, 2018, p. 28). Preocupado com os impasses gerados pela radicalização do perspectivismo, Lima se afasta de algumas teses de Marques (ver p. 29), mas destaca que o perspectivismo busca algo em comum com os modernos, a saber, a autoafirmação, por isso a saída nietzschiana pelo viés do perspectivismo seria capaz de superar o relativismo e niilismo. Daí Lima explicar a interpretação de Marques do seguinte modo: “(...) Eis porque Nietzsche, segundo Antônio Marques, mantém ainda um certo apriorismo depois de denunciar toda categorização como estando a serviço da vontade de viver. Somente assim haveria algum critério de avaliar as interpretações. Nietzsche anteciparia um problema comum às filosofias contemporâneas, que seria o de suprimir o caráter *a priori* ao mesmo tempo em que quer conservar condições de possibilidade da experiência. A manutenção dessa possibilidade estaria na existência ainda, para Nietzsche, de uma coisa-em-si que orientasse a disposição das perspectivas, estabelecendo os critérios para decidir quais são superiores e quais são inferiores. A existência de interpretações superiores rechaça tanto o relativismo quanto o niilismo, uma vez que elas devem dar novamente sentido a um mundo esvaziado pelas categorias do ser, da verdade *etc.* [Em seguida Lima cita A. Marques] ‘Se identificarmos *a priori* com necessário, universal, verdadeiro, então não existirá no perspectivismo nietzschiano qualquer ligação com o idealismo da modernidade. No entanto, se se considerar que, com a revolução copernicana operada com o criticismo kantiano, é possível e mesmo necessário distinguir entre *mais do que um tipo de a priori*, nomeadamente entre um *a priori* constitutivo e um outro meramente regulador, então torna-se imprescindível rever o tipo de radicalidade e a natureza da ruptura atribuída a Nietzsche.’ [(ANTÔNIO MARQUES, 2003, p. 770)]” (LIMA, 2018, p.29). É na relação do perspectivismo com o *a priori* regulativo - possível herança kantiana atribuída à ideia de ficções regulativas em Nietzsche, que A. Marques atribui a Nietzsche um tipo de apriorismo. Em nossa dissertação, buscamos escapar de defender alguma tese forte, mas sim buscamos descrever e apontar para alguns estudos que julgamos importantes. Ao passo em que descobrimos fundamentação, especialmente a partir do trabalho de Lima, para supor que haja em Nietzsche certo apriorismo moderado; assim, lançamos mão – com os resultados que tivemos até este momento, destacando o caráter prático da noção de razão em Nietzsche bem como foi a história do surgimento de tal noção. Supondo que o conhecimento e seu dinamismo no humano está assentado na base dos sentimentos morais, como demonstramos a partir da primeira formação da má consciência, é que partimos para o aprofundamento do papel dos sentimentos morais no

de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche reúne uma gama de estudos importantes no cenário mundial²¹ que tentam essa aproximação no entanto, tais estudos no mais das vezes com ênfase epistemológica relacionando o pensamento de Nietzsche com a primeira crítica kantiana. Antes de adentrarmos no modo como Kant concebe o sentimento moral em sua segunda crítica, como função propedêutica passamos a apresentar alguns elementos dos quais Lima desenvolve na busca em demonstrar a emancipação de Nietzsche com o seu perspectivismo, em relação a Kant e seu criticismo:

Pela defesa radical da interpretação e do caráter fenomênico da consciência, o perspectivismo acaba por ocupar um lugar central na filosofia de Nietzsche. Com efeito, o escrutínio dos textos nos mostra que o perspectivismo se destaca de tal modo que podemos caracterizar a própria filosofia de Nietzsche como perspectivista. Ou seja, da mesma forma como Kant denomina sua filosofia crítica, podemos conceber a de Nietzsche como perspectivista. A comparação aqui não é gratuita, uma vez que, em nossa leitura, a constante interpretação que Nietzsche faz de Kant acaba por ser decisiva para o delineamento do perspectivismo. Com efeito, contestando a motivação crítica de Kant segundo a qual é possível ao intelecto estabelecer um conhecimento seguro de si para assim limitar seu uso, Nietzsche afirma que, nesse caso, o olhar já seria restrito a uma visão perspectivista, uma compreensão limitada pela própria interpretação que a limita. (LIMA, 2018, p. 24)

Em seguida, Lima destaca, ainda, que associar o perspectivismo nietzschiano, bem como desconfiar do criticismo kantiano, são tarefas da filosofia tardia de Nietzsche, cuja persecução é a transvaloração de todos os valores. A crença na verdade, mesmo no âmbito científico, repousaria na herança ocidental, ou seja, uma crença metafísica, uma vontade de verdade que faz de nossa disposição científica para o conhecimento aportar na esfera da moral, pois na medida em que não tomamos o devido cuidado com as convicções perdemos de vista a sua utilidade para a vida, ou seja, uma vontade de verdade quando não mais útil à vida – é no fundo uma vontade de morte, daí Nietzsche nos alertar em FW/GC sobre o perigo de nossa devoção em nossas convicções, ainda que científicas:

(...) Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à

criticismo kantiano, bem como posteriormente, também com as ideias de Paul Rée em que Nietzsche irá se afastar definitivamente em seu período de produção filosófica tardio.

²¹ Além dos que já destacamos Márcio Lima trabalha entre outros com: Ch. Cox; A. Schrift; G. Lebrun; S. Marton.

modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. (...) (NIETZSCHE, 2001, pp. 234-235)

A primeira tese defendida por Lima é a de que desde o período jovem da filosofia nietzschiana são retomados problemas e questões da filosofia kantiana, Neste contexto, destaca-se a indagação promovida por Kant de como podemos “saber” O entusiasmo de Nietzsche se revelaria no combate ao dogmatismo efetivado pelo criticismo kantiano, que objetou à verdade, tanto das concepções religiosas de sua época, quanto às teorias do conhecimento do racionalismo dogmático e do empirismo cético.

Lima assevera que o combate à verdade e o dogmatismo atravessam toda filosofia de Nietzsche, sendo que no primeiro momento, especialmente na obra de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* Nietzsche não teria sido bem sucedido ao empreender suas críticas. Isso seria possível notar, ao passo em que o autor buscou trocar uma compreensão lógica da linguagem por uma retórica, com esta mudança de análise, a verdade para Nietzsche equivaleria a uma multiplicidade de metáforas em movimento, daí, neste contexto, Nietzsche sugerir que a crença na verdade não é nada outro do que o *pathos* da verdade. Já no período tardio a crença na verdade é tratada como “vontade de verdade” e aparece concomitantemente com a noção de perspectivismo, corroborando para emancipação e singularidade teórica de Nietzsche em relação à tradição que o antecederia. Nesse momento do filosofar nietzschiano inauguram-se novas nuances que permitiriam uma crítica radical e mais eficiente por parte de Nietzsche:

(...) Por isso o perspectivismo, aparecendo nas obras tardias, a partir de fragmentos do ano de 1882, apresenta soluções para questões que a abordagem inicial à verdade não consegue resolver, fazendo emergir uma série de problemas referentes a recepção kantiana na obra de Nietzsche. (...) Afirmando que somos nós que introduzimos nossas interpretações em toda efetividade e em todo acontecer, Nietzsche denuncia que a vontade de verdade expressa sempre a tentativa de tornar-fixo [*Fest-maschen*], de fazer do vir a ser algo verdadeiro-permanente [*Wahr-Dauerhaft*]. Assim, ele rejeita o critério lógico cartesiano de transparência, ou seja, clareza e evidência, assim como todas as categorias que trabalham em prol da teoria do conhecimento e da metafísica, como sujeito, objeto, coisa-em-si, substância, átomo, matéria, espírito, fenômeno, etc. (LIMA, 2018, pp. 26-27)

Cabe ressaltar o alerta que Lima faz ao conceber o perspectivismo como uma abordagem da questão das condições de possibilidade de nosso “saber”, pois não se trata de uma teoria do conhecimento, antes é o confronto e por fim o rompimento com esta tradição. A partir dessas considerações, o comentador e intérprete de Nietzsche revela que seus objetivos são: caracterizar o perspectivismo na obra de Nietzsche defendendo um lugar central ao perspectivismo enquanto ferramenta de combate ao dogmatismo, bem como desvelar o que se oculta por trás da vontade de verdade²². Para tal empreitada, Lima menciona cinco teses das quais se propõe defender em relação ao perspectivismo: a primeira, já mencionada acima, da qual Nietzsche retorna às indagações suscitadas por Kant; a segunda, que o perspectivismo emerge do período tardio para resolver o que antes ficou em aberto; a terceira, afirma que rejeitando a noção de verdade é possível assegurar que todos pontos de vistas são interpretações; a quarta, que ao associar o perspectivismo com a vontade de potência se obtém certa noção de hierarquia sobre as interpretações²³ (isso

²² Neste sentido julgamos que o estudo sobre a inibição (num primeiro momento como motivo ou certo sentimento moral) oriundas das prescrições que se efetivaram nas relações humanas, enquanto certo critério para legitimar ou fazer valer uma crença ou critério para o agir – é um campo aberto para ampliar ainda mais os estudos Nietzsche em consonância com as demandas contemporâneas, tanto do âmbito da epistemologia como na ética. Deste modo parece se abrir uma perspectiva psicológica de estudo sobre crença epistêmica/moral, pois antes da possível verificação da mesma (do ponto de vista histórico), como procede a lógica proposicional, se poderia constatar um certo saber (conhecimento) que advém de um sentimento de censura, inibição como buscamos sublinhar (no primeiro capítulo) ao mostrarmos a dinâmica da origem da “má consciência”. Daí elencarmos em Nietzsche sua ótica de psicólogo (na possível hierarquia das demais possibilidades de apreciação dos problemas do conhecimento), bem como sua obra que ao nosso entender definitiva em se tratando de resolução dos problemas lançados por sua ótica de filósofo, a saber a obra *Crepúsculo dos ídolos* da qual buscaremos elucidar adiante como suporte teórico para o escopo desta pesquisa.

²³ Em relação à obtenção de hierarquia ao relacionar vontade de potência com perspectivismo, seja talvez, a tarefa mais desafiadora de Lima, pois como alerta Araldi ao prefaciar o texto referido de Lima: “(...) é necessário questionar se a vontade de potência, como vontade de ilusão, de engano não propicia uma recaída no relativismo. Isso porque quando trata da ‘lógica do nihilismo’, Nietzsche parece questionar até que ponto a vontade de potência é propriamente um critério para hierarquizar as interpretações. Por mais que Márcio [Lima] se esforce por superar as limitações conceituais e argumentativas da filosofia nietzschiana, é importante salientar as dificuldades consideráveis que emergem dos textos do filósofo (...) Se o homem só pode falar de mundo do vir a ser a partir de seu caráter perspectivista, ele não pode pensar nem expressar nada de definitivo acerca do fluxo eterno das coisas. O caráter perspectivista do mundo está estreitamente ligado às aparências e à relatividade de tudo o que ocorre no mundo. O perspectivismo seria inerente ao mundo, pois ‘todo centro de força, e não somente o homem – constrói, a partir de si mesmo, o mundo inteiro restante’ (FP 1888, 14[186]). Com isso, é preciso admitir o caráter interpretativo e relacional de todo o acontecer.

afastaria o relativismo), e; quinta, ao superar a vontade de verdade o filosofar nietzschiano se efetivaria como perspectivismo.

Em nossa pesquisa não gratuitamente concordamos com a primeira e a segunda tese de Lima, pois julgamos que especialmente sua segunda tese - em se tratando do perspectivismo como resolução dos problemas em aberto, que antecederam o filosofar nietzschiano tardio, está fortemente ligada à quinta tese, especialmente no aspecto que afirma o próprio filosofar nietzschiano como perspectivista. Assim, sugerimos certo alargamento na possível relação do perspectivismo com o criticismo, sobretudo quando recortamos o caráter inibidor da primeira expressão da “má consciência”, enquanto sentimento moral para demonstrar alguns traços daquilo que Nietzsche entende como a mais antiga psicologia da terra (na GM/GM), da qual, se aproximada às noções de sentimento moral, em Kant, bem como alguns aspectos da dinâmica de seu apriorismo, a partir do uso prático da razão e seu caráter inibidor em relação a todas inclinações patológicas, – podemos desse modo, almejar mais elementos para declarar a total emancipação nietzschiana do legado criticista, especialmente pelo viés do perspectivismo. No entanto, este último, por carregar muitas dificuldades para o âmbito filosófico do ponto de vista epistemológico e ético. Podemos dizer, dificuldades existenciais, por seu caráter de incompletude ou ainda “falibilista”; corroborando para a falta de sentido que assola a Europa do século XIX. Ao nosso ver, o perspectivismo garante o aspecto da quinta tese defendida por Lima, a saber de que o próprio filosofar de Nietzsche é perspectivista.

Ao compreender a vontade de potência como interpretação, Nietzsche se detém no horizonte perspectivista, errôneo, e relativo da interpretação. Mesmo que ele afirme que a interpretação não é exclusiva do homem, na medida em que a interpretação humana, assim como em todos os seres, é uma fixação de perspectivas no jogo de forças do mundo, é forçoso admitir o caráter próprio das interpretações humanas: somente o homem pode *compreender* a interpretação como um horizonte perspectivista e limitado. Nem mesmo a interpretação da vontade de potência poderia romper essa limitação perspectivista. Apesar disso, Márcio pretende fazer uso da vontade de potência para ‘hierarquizar’ perspectivas, no horizonte limitado do ser humano.” (ARALDI. In: LIMA, 2018, pp. 19-20).

Endossamos que não se trata de qualquer perspectiva a que se deve sobrepor às demais (em um conjunto de perspectivas), mas sim daquela que interroga a própria filosofia e percebe que nesta última sempre se encontra, em alguma medida, a vontade de verdade, mesmo que de modo inconsciente tal vontade de verdade pode não estar a serviço da vida, com essas considerações é que Nietzsche assume a perspectiva do psicólogo – enquanto a mais elevada forma de saber.

Obviamente, sobre essa última, na concepção de Nietzsche, poderíamos inferir que está calcada em sua teoria filosófica da vontade de potência. Cabe mais uma vez destacar, que em se tratando de um saber mais elevado e forte, capaz de tratar da falta de sentido e as mais profundas mazelas humanas, para Nietzsche só tem de ser a psicologia, a seu modo. Nesse sentido, julgamos que a maior expressão da aplicação de sua psicologia e a mais importante para o nosso intento se encontra em *Crepúsculo dos Ídolos*, obra da qual visamos dar escopo a esse trabalho no capítulo III. Antes, se faz necessário adentrar no terreno kantiano e, ainda que brevemente, analisarmos alguns dos elementos da psicologia kantiana que nos possibilitam um recorte performático sobre o que pensou Kant sobre o sentimento moral e a inibição como fruto deste, servindo como certo critério, ao seu ver, para a vida prática, ou ainda, um critério para certo tipo de saber.

II. 2. Uma abordagem na psicologia moral de Kant

Sempre que estudamos Kant (1724-1804) somos levados a lidar com certo cenário contextual com relação à imagem do Iluminismo na História. O filósofo de Königsberg lida com questões teóricas e práticas em sua época e ao não se contentar com as perspectivas filosóficas do racionalismo dogmático e do empirismo cético, forjou, a seu modo, um sistema de pensamento que busca escapar destas posições vacilantes, contribuindo assim, com uma corrente de pensadores que emergiam naquele momento histórico em busca de uma filosofia crítica. Por isso Kant representa, em muitos manuais contemporâneos, o principal autor do criticismo moderno e um autêntico iluminista que deseja justificar pela razão humana toda fonte de nosso conhecer, nossa capacidade

de tomar interesse pela lei, bem como nossas condições de possibilidades de formar e atribuir juízos.

Herdeiro do subjetivismo cartesiano e do empreendimento humeniano, que defendia a primazia da experiência como justificativa última nas teorias epistêmicas, bem como o princípio de simpatia, oriundo da natureza humana; e, a teoria do espectador judicioso, da qual buscava demonstrar a capacidade antropológica de cultivo de virtudes artificiais. Assim Kant percebe que, se por um lado a metafísica se encontra em estado vacilante com os modelos teóricos do racionalismo no renascimento, por outro lado, com iluminismo britânico de Hume especialmente, a metafísica estaria destruída. Isso o leva a desenvolver sua noção de apriorismo para salvaguardar a possibilidade de se ter uma metafísica como ciência. Kant ocupou-se em demonstrar os limites daquilo que podemos conhecer e a relação de toda objetividade desse conhecimento com a subjetividade daquilo que não necessariamente podemos conhecer, exemplo dos objetos no mundo, mas sim, podemos pensar.

Com o intento de posicionar a razão no tribunal da própria razão é que Kant denuncia certa carência da mesma, especialmente em relação à possibilidade de se conhecer os objetos da metafísica – como queriam os racionalistas e religiosos do renascimento. Para Kant apenas podemos pensar esses últimos objetos e postulá-los como ideias da razão. Tais ideias cumpririam um papel de princípios regulativos.

Na medida em que Kant irá tirar a justificação do uso correto da racionalidade humana do céus e da terra, o autor passa a desenvolver um conceito em sua teoria que deve ser protagonista para tal intento – a autonomia mesma em Kant depende da base de tal conceito a saber, o conceito de “*factum da razão*”²⁴. Não aprofundaremos esse conceito e performativamente, devido

²⁴ Como não iremos tratar neste texto sobre o “*factum da razão*”, lançamos mão desta nota para demonstrar uma das discussões a qual se aplica na filosofia contemporânea a interpretação deste importante conceito. Em Valerio Rohden, na tradução que nos servimos aqui da *Crítica da razão prática* se destaca que – os critérios de justificação de uma racionalidade kantiana bem como seus aspectos internos, não possuem menos autoridade moral que a tradicional concepção de Deus. Daí Rohden trazer uma importante nota onde se lê: “BITTNER, R. Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der sitten, p. 27. Tugendhat, em seus textos éticos, tem insistido na atribuição de um caráter teológico-substantivo à razão kantiana, caracterizada pela acentuação, em vez do caráter intersubjetivo, de um caráter puro e absoluto das obrigações. Neste sentido voltou recentemente a afirmar: ‘Eu não sou o primeiro que considera a razão pura

sua complexidade iremos evitar relacioná-lo com o que vamos desenvolver neste trabalho. Exporemos algumas considerações de sua primeira crítica na obra *Crítica da razão pura* onde abordaremos de modo introdutório, a noção apriorística de Kant, bem como seu pensamento metafísico ao almejar uma metafísica como ciência, particularmente ao tratá-la na introdução (b) seção VI intitulada: “Problema Geral da Razão Pura”.

Após apresentar certo dualismo epistemológico enquanto propedêutica para seu pensamento prático, apontaremos alguns elementos de sua segunda crítica na obra *Crítica da razão prática*, na qual Kant desenvolve certo escopo de sua teoria moral. Para este trabalho nos servimos aqui apenas do terceiro capítulo da primeira parte, intitulada: “Dos motivos da razão prática pura”. Ao analisar este texto, intentamos evidenciar o que move a ação moral na teoria kantiana, acentuando a própria interpretação de Kant. Evitaremos ao máximo as discussões de intérpretes e comentadores, assim, dentro de nossos limites e confiando na tradução de que nos servimos aqui, ensejamos experimentar o texto de Kant pelo próprio Kant para destacar o protagonismo da inibição dos sentimentos patológicos, como um tipo de legitimidade do saber prático. Deste modo julgamos que a expedição no terreno teórico kantiano poderá facilitar a expressão da crítica de Nietzsche à psicologia falsificadora da moral e o estabelecimento de sua psicologia moral própria, esta última, buscaremos destacar no capítulo III, especialmente a partir da descrição e comentários do texto “*Os quatro grandes erros*” em GD/CI.

Para nosso estudo em Kant, há de se ter em mente pelo menos três preocupações fundamentais nas quais o autor se debruçou. A primeira trata de uma preocupação sobre a epistemologia, neste âmbito o problema trabalhado por Kant pode ser exposto a partir da pergunta “como eu sei o que eu devo

em Kant o substituto de Deus’ (TUGENDHAT, E. Ética e justificação. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, nº 1, p. 8, mar. 1999). Veja-se, no entanto, o que Kant escreveu a respeito em suas lições *Sobre pedagogia*: ‘Quão infinitamente importante, porém, é ensinar às crianças desde a infância a detestar o vício, não somente pelo fato de que Deus o proibiu, mas porque ele é em si mesmo detestável’ (KANT, I. *Über Pädagogik*, A 24-25). Em resumo, a moral não é fundamentalmente uma questão de Teologia mas de razão. É o que nos ensina a própria *KpV* em A 232. [Rohden segue no corpo do texto] (...) Por esse motivo a ética de Kant não pode ter outra base que a autonomia, demonstrada na *Crítica da razão prática* a partir de um *factum* da razão.” (KANT, 2003, p. XIV)

fazer?”, Dessa problematização Kant destaca a sua noção de “fato da razão”. Na segunda preocupação o cuidado kantiano se dá a partir da questão “como devo ajuizar?”, problema da judicção moral: nesse caso destaca Kant “tu deves” fazer um uso correto da tua razão! Perpassando a relevância em como chegamos as máximas kantianas. E na terceira, o problema da motivação moral, uma espécie de psicologia moral. É enfatizando esta última e de modo ponderado como ela se relaciona com as demais preocupações de Kant citadas aqui, que passamos a desenvolver nosso trabalho com a meta de buscar elucidar como se dá a dinâmica da inibição, capaz de servir como critério de objetividade para fixação de uma crença no terreno prático.

Na obra *Crítica da Razão Pura*, Kant traz uma nova perspectiva para as questões epistêmicas, ao conceber à sua maneira, a relação do sujeito que conhece e o objeto que é conhecido. O autor revoluciona o estudo do conhecimento em sua época com seu famoso apriorismo. Sua singularidade tem fortes resquícios, tanto do racionalismo como do empirismo. No entanto, em seu criticismo aparece um tipo de juízo próprio da mente humana que nenhuma corrente filosófica havia ainda detectado a saber: os juízos sintéticos a priori. O próprio Kant comparou seu papel na filosofia ao de Copérnico na astronomia²⁵.

Levando em conta que para Kant todo o conhecimento se dá na experiência, mas que nem todo o conhecimento deriva dela, seguimos nossa investigação. Em seu sistema, possuímos dois tipos de conhecimento: um *a priori* (antecede a experiência) e outro *a posteriori* (experiência empírica).

A origem do nosso conhecimento tem dois troncos: a *sensibilidade* (espaço e tempo) e o *entendimento* (doze categorias). *Sensibilidade*: são as receptividades das sensações; ela só recebe, quem organiza é o *entendimento*, este último ordena o múltiplo desordenado para construir o conceito.

²⁵ Sobre isso comenta Cotrim e Fernandes no manual *Fundamentos de Filosofia*: “Quando a teoria geocêntrica não mais conseguia explicar o conjunto de movimentos dos astros, Copérnico vislumbrou a necessidade de tirar da Terra do centro do Universo e fazer-nos, como espectadores, girar em torno dos astros. Assim lançando o modelo heliocêntrico, resolveu os impasses da astronomia da época. Algo semelhante realizou o filósofo alemão, ao inverter a questão tradicional do conhecimento: antes se propunha que tudo o conhecimento era regulado pelos objetos; com Kant, os objetos passaram a ser regulados pelas formas a priori de nosso conhecimento.” (Cotrim/Fernandes, 2010, p. 247).

Os juízos entre sujeito e predicado são dados de duas formas: (1) Juízos analíticos – são pensados por identidade e são explicativos, por exemplo: $A=B$ sendo eu = eu mesmo, ou seja, na proposição: a bola (sujeito) é redonda (predicado), notamos que emitimos um juízo ao sujeito bola que já está contido no predicado redondo, pois já se pressupõe que a bola é redonda. Trata-se de um tipo de juízo que nada acrescenta de novo. (2) Juízo sintético – este acrescenta ao sujeito algo novo, juízo de ampliação, por exemplo: a bola é azul onde o predicado não está contido no conceito do sujeito.

Após analisar o valor desses juízos, o autor define-os em três categorias, a saber: (1) *Juízo analítico* – sendo este um juízo universal e necessário, porém serve apenas para explicitar algo que já se conhece do sujeito; (2) *Juízo sintético a posteriori* – amplia o conhecimento sobre o sujeito, mas sua validade é condicionada ao tempo e ao espaço sensibilidade; e, (3) *Juízo sintético a priori* – acrescenta novas informações ao sujeito, ampliando a possibilidade de conhecer. Não sendo este limitado pela experiência é um juízo universal e necessário, suas leis são dadas pela mente humana, por isso e por outras razões, como veremos adiante ele é o juízo mais importante para Kant.

Kant está propondo um sujeito “artificial”, um “eu” transcendental, ou seja, não fisiológico, procura as condições de possibilidades transcendentais de criar juízos e analisar como isso é possível – pensando em como se organizam as faculdades humanas, ele as coloca em subdivisões: entendimento (conhecimento); sentimento (prazer e desprazer – juízo estético); e, razão (moralidade liberdade). Ao explicar esse sujeito transcendental que conhece e pensa, o autor nos diz que captamos os objetos como nos aparecem, e não o objeto em si (enquanto uma coisa em si), a isso chamou de fenômeno, ou seja, aquilo que se mostra do objeto e não ele próprio. Já a coisa em si, o autor concebe como nômene, isto é, o que não podemos conhecer, no entanto podemos pensar, assim como os objetos da metafísica: Deus; a imortalidade da alma; e, a liberdade.

Na introdução (b) seção VI intitulada “PROBLEMA GERAL DA RAZÃO PURA” onde Kant mostra que a solução do problema: “como são possíveis os

juízos sintéticos a priori?”²⁶ (Kant, 2010, p. 49), o autor sugere que pode tirar a metafísica do estado vacilante que tanto os racionalistas quanto os empiristas a legaram. Segundo Kant tal estado vacilante decorre das incertezas e contradições, isso porque os teóricos não pensaram mais cedo nesta questão.

Para Kant a metafísica depende da resolução deste problema, ou deve-se demonstrar satisfatoriamente que não há possibilidade de solução em esclarecer o que ela pretende ver iluminado. Kant comenta que entre os teóricos, Hume foi o que mais se aproximou de tal problema, porém estava longe de determiná-lo rigorosamente e de conceber sua universalidade devida, ocupou-se “apenas na proposição sintética do efeito com as causas (*principium causalitatis*)” (Kant, 2001, p. 49). Na concepção de Hume é impossível tal proposição a priori e ainda, tudo que chamamos de metafísica são ilusões simples que extraímos da experiência e adquirimos pelo hábito, aparentando-nos necessidade. Kant afirma que tal noção de Hume demoliu inteiramente a filosofia pura e que sua principal falha foi não se preocupar com o problema em toda sua generalidade.

Kant continua expondo sobre o uso da razão pura nas ciências dadas, ao refletir como são as possibilidades da matemática e da física pura. Segundo Kant, as respostas oferecidas sobre o uso puro da razão dadas pela tradição filosófica, deixaram o estudo sobre a metafísica em um escasso progresso. Até seu tempo nenhuma metafísica havia chegado a seu propósito essencial. Por isso existem muitos argumentos para duvidar de sua possibilidade. Ao refletir entre como são possíveis a matemática pura e a física pura, e na noção de metafísica obtida através do que se poderia conferir na história da filosofia, Kant destaca:

Em certo sentido, contudo, esta *espécie de conhecimento* também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve e sempre continuará a haver uma metafísica. (KANT, 2001, p. 50)

²⁶ Segundo Kant, nesta pergunta encontra-se o verdadeiro problema da razão pura.

Em seguida Kant passa a perguntar: “como é possível a *metafísica* enquanto disposição natural?” (Kant, 2001, p. 51). Em resposta diz que não podemos considerar satisfatório a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, pois é da faculdade pura da razão que nasce sempre um tipo de metafísica. Devemos então considerar ser possível atingir uma certeza: seja do conhecimento, seja da ignorância dos objetos. O autor destaca que para conduzir a razão pura a limites seguros e determinados, precisamos fazer a seguinte pergunta: “como é possível a metafísica como ciência?” (Kant, 2001, p. 51)

Kant reflete dizendo que a crítica da razão nos conduz à ciência, tal ciência não se ocupa dos objetos da razão, ocupa-se apenas com a própria razão, “(...) de problemas todos eles engendrados em seu seio e que lhe são propostos não pela natureza das coisas que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; (...)” (Kant, 2001 p. 51). Kant ainda conclui mostrando que desde que aprendemos a conhecer nossas capacidades em relação aos objetos apresentados na experiência passa a ser fácil determinar um método garantido e que é necessário para tratar das questões além das fronteiras da experiência.

Kant considera um preliminar para a autêntica metafísica; tudo o que há de analítico na decomposição de conceitos residentes a priori na razão, mas destaca que não é a sua finalidade. A noção kantiana da autêntica metafísica alargará sinteticamente o conhecimento a priori, essa certa “decomposição” é imprópria para ela, pois apenas mostra o que está contido nos conceitos. Segundo Kant, devemos mostrar como alcançamos os conceitos a priori e só assim determinaríamos sua aplicabilidade válida em relação aos objetos em geral do conhecer.

Kant destaca que os resquícios inevitáveis do processo dogmático no percurso do estudo do conhecimento destroem todo o prestígio da metafísica. Por isso, para se constituir uma autêntica metafísica:

Será necessária maior firmeza para não nos deixarmos tolher pela dificuldade intrínseca e pela resistência externa e, deste modo, estimularmos, finalmente, graças a um tratamento diferente e em total oposição ao seguido até agora, o crescimento próspero e fecundo de uma ciência imprescindível à razão humana, a que se podem cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes. (KANT, 2001, p. 52)

Buscamos demonstrar que Kant, apesar de criticar a metafísica em sua época, foi também um autor metafísico. Sua concepção teórica pura, bem como os objetos da metafísica que ele entende como sendo possível de se pensar, e portanto, legítimo de que a razão os postule para fins de princípios regulativos da própria razão. Essa exigência sistemática traz para tradição filosófica um novo status: a metafísica, que no sistema kantiano desempenha um papel propedêutico em sua filosofia prática.

A exemplo disso, temos a ideia de liberdade – objeto da metafísica. A qual carrega certo antagonismo com a natureza no sistema kantiano apenas pode ser explicada a partir da tese do idealismo transcendental. Não vamos aqui tratar de como a efetivação da liberdade relaciona de modo complexo os diferentes usos possíveis da razão, ou seja, como a liberdade transita entre fenômeno e nômeno. Visto como funciona o sistema kantiano e sua concepção metafísica em seu(s) apriorismo(s) epistêmico(s), demonstrado em sua primeira crítica, passamos a explorar a dimensão do uso prático da razão, aludindo, a sua noção de motivação moral. Destacaremos a função da inibição também como critério de objetividade para fixação de uma crença, que possivelmente neste caso, é legitimada por um sentimento e não por uma verificação ou pela verdade.

Kant mostra ser possível uma fundação determinante e suficiente da vontade. Destaca que o importante de todo valor moral no agir racional é que devem estar condicionados à certa determinação imediata da lei moral. Para tal, não basta a mera formalidade que é inerente à lei, mas especialmente o sentimento, sem ele a lei moral se tornaria um fundamento necessário e suficiente.

Para o autor é possível agir em conformidade pela lei e ainda, a mesma ação não acontecer moralmente. É o caráter de intencionalidade do agir do sujeito moral que demonstra na teoria kantiana a famosa distinção que se encontra nos mais variados manuais de filosofia. Distinção entre o agir conforme o dever que contém legalidade e do agir por dever: ação propriamente moral.

Kant não afirma que é possível provar se uma ação de algum indivíduo foi ou não moral, mas ao explicar o efeito negativo que a lei produz no sujeito que faz uso correto de sua capacidade racional, demonstra que tal efeito é sim um

sentimento que gera o motivo,²⁷ capaz de servir como princípio de uma ação moral de modo:

(...) que o fundamento determinante objetivo tem de ser sempre e unicamente o fundamento determinante ao mesmo tempo subjetivamente suficiente da ação, desde que esta não deva satisfazer apenas a **letra** da lei sem conter seu **espírito**. (KANT, 2003, p. 249)

Podemos notar que o autor afirma que é a lei moral e não só sua letra, mas também seu espírito o único motivo para ação. Se não o fosse, seria tão somente “hipocrisia sem efetividade”. Kant levanta a questão de saber como esta lei se torna motivo destacando também que tal questão é tão insolúvel quanto o problema de “como é possível uma vontade livre?”

(...) Pois o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que com efeito é o essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à {questão}: como é possível uma vontade livre. Portanto não temos que indicar a priori o fundamento a partir do qual a lei moral produz em si um motivo mas, na medida em que ela o é, o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo. (KANT, 2003 p. 251)

Para Kant a vontade apenas é vontade livre ou pode ser livre pela lei! Sendo vontade livre não concorre com impulsos sensíveis, mas sim cria uma “ruptura com todas as inclinações”, ou seja, a vontade livre é determinada exclusivamente pela lei, pois permite que o sujeito (causa da ação), efetive suas disposições em tomar interesse por algo, a saber interesse pela lei.

Disso Kant conclui que o efeito da lei moral, enquanto motivo, é em um primeiro momento apenas negativo. Tal motivo diz Kant:

(...) pode ser conhecido a priori, pois toda a inclinação e cada impulso sensível é fundado sobre um sentimento, e o efeito negativo sobre o sentimento (pela ruptura com as inclinações) é ele mesmo um sentimento (...). (KANT, 2003, p. 253)

²⁷ Usamos aqui a tradução de Rohden que parece não distinguir as diferenças das possíveis traduções do conceito de motivo do alemão para o brasileiro, por isso mencionamos certa distinção entre móbil e motivo apontado por Chagas em seu texto *O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática*, onde se lê: “(...) O conceito de **móbil**, em alemão **Triebfeder**, significa literalmente mola propulsora; enquanto que **motivo**, em alemão **Bewegungsgrund**, significa razão movente. Na GMS é estabelecida a distinção entre móbil, ou princípio **subjetivo** do **desejar**, e motivo, ou princípio **objetivo** do **querer**; sendo que enquanto o primeiro está ligado com princípios empíricos de determinação da vontade, o segundo é visto como válido para todo ser racional na medida em que independe de condições empíricas. (...)” (CHAGAS, 2009, p. 119)

Kant destaca a partir do conhecimento a priori da lei moral e de sua significância enquanto motivo, ou seja, a lei enquanto fundamento determinante da vontade livre, que nos é causado certo dano a todas nossas inclinações. A consequência disso é a produção de um sentimento que causa dor e/ou desprazer. Tal sentimento seria o primeiro caso e “talvez o único” diz Kant, em que se poderia determinar a partir de conceitos a priori a relação de um conhecimento da Razão Prática Pura com sentimento de prazer e desprazer.

Deixando por ora suspenso o rigor que se deve ter na leitura de Kant em se tratando da tradução correta da língua alemã, podemos dizer que na esfera da moralidade, temos dois tipos de sentimentos ou interesses. O que se refere às nossas inclinações patológicas (dor e prazer); e, o outro, o sentimento que advém da consciência, ou ainda, do conhecimento da lei moral. Este último tipo de sentimento constrange e humilha toda a influência que o primeiro pode efetivar no sujeito.

Para o autor, o sentimento oriundo do conhecimento a priori da lei é capaz de desobstruir todas as inclinações que por ventura impediriam o ato moral. Essas inclinações patológicas, se não combatidas pelo sentimento gerado pela representação da lei moral poderiam fazer um sujeito racional buscar sua felicidade própria e assim cair em um solipsismo²⁸.

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o solipsismo {*Selbstsucht*} (solipsismus). Este consiste ou no solipsismo do amor de si, como uma benevolência para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da complacência em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especificamente amor-próprio e este, presunção. A razão prática pura apenas causa dano ao amor-próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso então ele denomina-se amor de si racional. Mas ela com certeza abate a presunção, na medida em que todas as exigências de autoestima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas, na medida precisamente em que a certeza de uma disposição que concorda com essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa (como logo o esclareceremos melhor), e toda a impertinência ante a mesma é falsa e contrária a lei. Ora, a propensão à autoestima copertence às inclinações, com as quais a lei moral

²⁸ Vale destacar nessa pesquisa que o termo solipsismo (*Selbstsucht*) em Kant pode ser entendido como egoísmo, mas em Nietzsche talvez possamos compreendê-lo como busca de si, o que não supõe, necessariamente, em aprisionamento em si mesmo. Nesse sentido, salientamos certo distanciamento de Nietzsche em relação a Kant.

rompe, na medida em que a autoestima depende meramente da moralidade. Portanto a lei moral abate a presunção. Porém, visto que esta lei é algo em si positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade, assim, na medida em que ela, em contraste com uma contra atuação subjetiva, a saber, as inclinações em nós, enfraquece a presunção, é ao mesmo tempo um objeto de respeito e, na medida em que ela até a abate, isto é, a humilha, é um objeto do máximo respeito, por conseguinte também o fundamento de um sentimento positivo que não possui origem empírica e será conhecido *a priori*. Logo, o respeito pela lei moral é um sentimento produzido por um fundamento intelectual, e esse sentimento é o único que conhecemos de modo inteiramente *a priori* e de cuja necessidade podemos ter perspicácia. (KANT, 2003, pp. 253-255)

Após essa importante passagem, cujas últimas linhas destacam as principais características que diferem o único sentimento que se opõe às inclinações, por não ser empiricamente condicionado. Kant, que no capítulo anterior já havia antecipado em sua análise que tudo que se oferece “como objeto da vontade” antes de comparar-se à lei moral, é excluído por ela. Assim, Kant concebe a lei moral, entendida como condição suprema da razão prática e dos fundamentos da determinação da vontade, como “o bem incondicionado”, destacando o aspecto positivo do efeito desta lei, que possibilitará a liberdade no agir moral²⁹. Menciona que por “nossa natureza de entes sensíveis” sabemos que os objetos da esperança ou do medo se impõem em primeiro lugar.

Kant passa a questionar o nosso “si mesmo” determinado patologicamente. Demonstrando que “o amor por si mesmo” precisa ser controlado. Isso pode influenciar o sujeito a ponto de impossibilitar o uso correto de sua racionalidade, bem como a efetivação de suas condições de possibilidades para o agir moral. Logo a lei moral desempenha um duplo papel: por um lado freia os desejos das inclinações patológicas, e por outro lado promove a efetivação da existência da liberdade do sujeito na medida em que é conhecida a priori. Podendo ser fundamento basilar da vontade, gerando um sentimento que advém da razão e, portanto, não do fisiológico (na terminologia kantiana patológico).

²⁹ Dentre os vários trabalhos que exploram a questão da liberdade moral em Kant, aqui destacamos Rohden em seu texto *Interesse da razão e liberdade*. Onde se lê: “(...) a consciência da liberdade atesta uma relação recíproca entre liberdade e leis práticas e conduzem à suposição, participada pelo próprio Kant, de que uma lei incondicionada seja simplesmente a autoconsciência de uma razão prática pura, e que esta, por sua vez seja totalmente idêntica com o conceito positivo de liberdade (...)” (ROHDEN, 1981, p 43).

Disso temos a seguinte exposição de Kant sobre a lei moral ser ponto de partida do respeito:

(...) Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si. O que, pois, em nosso próprio juízo rompe com a nossa presunção humilha. Portanto, a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza. Aquilo cuja representação, enquanto fundamento determinante de nossa vontade, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si respeito. Logo, a lei moral é também subjetivamente um fundamento de respeito. (...) (KANT, 2003, pp. 257-259)

A lei moral exerce efeito duplo sobre a integridade do sujeito. Por um lado, é negativo por gerar uma limitação imediata nos desejos empiricamente condicionados e constringer o interesse do amor de si, o que pode desembocar em solipsismo.

Por outro lado, tal lei moral é positiva e “forja o respeito”, na medida em que é o “fundamento limitante da razão prática pura”. Nenhum sentimento anterior à lei moral advém do juízo da razão tendo o poder de excluir os obstáculos que se impõem na experiência da própria vida do sujeito, que é entendido, no sistema da filosofia moral kantiana como causa da ação moral.

Assim, Kant formula a ideia de “sentimento de respeito pela lei moral”, porém, a partir de ambos os fundamentos (ou seja, o aspecto patológico e o puro), como resultado do conflito entre os sentimentos patológicos em contraposição ao sentimento da razão oriundo da representação da lei moral, assim temos o sentimento moral. De porte das informações até aqui exploradas, tendemos a compreender com mais clareza parte do longo parágrafo que se segue:

Portanto a lei moral, assim como ela mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau, do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento que é favorável à influência da lei sobre a vontade. Não há aqui no sujeito nenhum sentimento **antecedente** que tendesse à moralidade. Pois isto é impossível, uma vez que todo o sentimento é sensível; o motivo da disposição moral, porém, tem que ser livre de toda a condição sensível. Muito antes, o sentimento sensorial que funda todas as nossas inclinações é, na verdade, a condição daquela sensação que

chamamos respeito, mas a causa da determinação desse sentimento encontra-se na razão prática pura e por isso esta sensação não pode, em virtude de sua origem, chamar-se de patologicamente produzida e sim de **praticamente produzida**; pois, pelo fato de que a representação da lei moral impede a influência do amor de si e a ilusão da presunção, é diminuído o obstáculo à razão prática pura e é produzida, no juízo da razão, a representação da superioridade de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade e, por conseguinte, pela eliminação do seu contrapeso, é relativamente aumentado o peso da lei (concernente a uma vontade afetada pela sensibilidade). E assim o respeito pela lei não é um motivo para a moralidade mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência. (...) (KANT, 2003, pp. 261-263)

A forma neutra da lei (segundo Kant, visto o nosso caráter de sensibilidade e de finitude) não serve para o ajuizamento das ações, apenas como motivo, por isso, da noção de neutralidade da forma da lei não se trata de derivar o fundamento da lei objetiva, mas oferecer o motivo para fazer a partir desta lei objetiva à sua máxima³⁰ para a ação moral possível pela liberdade.

Kant enfatiza que apenas um sentimento que não seja empiricamente condicionado pode ser possível para a motivação moral: o sentimento da razão.

Até aqui Kant já mencionou como pretendeu explicar tal sentimento, mas para nos estimular a concatenar a partir do construto de suas ideias lança mão da seguinte pergunta:

(...) Mas que nome poderia se cunhar este “estranho sentimento” que não pode ser patológico? Ele é de natureza tão peculiar, que parece estar à disposição unicamente da razão pura prática.

Respeito sempre tem a ver somente com pessoas e nunca com coisas. Estas podem despertar em nós **inclinações** e, tratando-se de animais (por exemplo, cavalos, cães etc.), até **amor** ou também **medo**, como o mar, um vulcão, um animal de rapina, mas jamais **respeito**. Algo que se aproxima mais deste sentimento é a **admiração**, e esta enquanto afeto, o assombro, também pode ter a ver com coisas, por exemplo, com montanhas que se elevam até o céu, a magnitude, o grande número e a distância dos corpos celestes, a força e velocidade

³⁰ Em relação às máximas temos que ter em mente sempre que em Kant, para tornar as máximas efetivas precisa-se de interesses (empírico e moral). Um exemplo de formulação de Máximas: “se eu quero (conativo) X, então devo fazer (aspecto cognitivo) Y”. Assim as máximas enquanto representam princípios têm um aspecto conativo e outro cognitivo. Elas são a expressão dos fundamentos de determinação subjetiva da vontade (ou seja, o sujeito não age determinado em leis, mas sim por representações de leis), é a consciência que media a representação de leis através da expressão das máximas. Oliveira oferece um bom texto que esclarece a concepção de máximas em Kant em *O escopo das máximas na ética Kantiana*, consultado 7 de agosto, 2017 em:

de muitos animais etc. Mas tudo isso não é respeito. Um homem pode ser também um objeto de amor, de medo ou de admiração até o assombro e nem por isso ser um objeto de respeito. Seu humor brincalhão, sua coragem e força, seu poder pela posição que desfruta entre outros podem inspirar-me semelhantes sensações, mas falta sempre ainda respeito para com ele. (...) (KANT, 2003, pp. 265-267)

O sentimento de respeito é posto por Kant como algo especificamente humano, seja um nobre ou um humilde cidadão. O mérito do respeito não se limita a inclinações como “admiração, coragem, força etc.”. Como certo “tributo que não podemos recusar”, em última instância podemos exteriormente fazer os outros pensarem que não nos importamos com seu mérito, mas internamente “não podemos evitar de senti-lo” e, tal sentimento que humilha nossas inclinações nos coloca sempre em busca de algo para nos aliviar de seu fardo. Menciona ainda que nem os mortos estão isentos do crivo do respeito, até mesmo à lei moral “solene majestade” está “exposta a essa tendência de precaver-se do respeito”.

Como vimos acima, o respeito aproxima-se muito da admiração, mas vistos de perto podemos distingui-los. Em seguida, Kant retoma o aspecto negativo da lei moral, relacionando-a à liberdade. A lei moral, enquanto causa intelectual é notada como algo positivo. Seu efeito também, embora indireto, é positivo, pois ela enfraquece a influência prejudicial das inclinações pela humilhação da presunção. Disso seguem dois fatores relevantes. Primeiro o efeito do sentimento de respeito (enquanto motivo para o cumprimento da lei). Segundo, o fundamento de máximas de uma conduta (conforme a ela – a lei.). Por isso devemos sempre ter em mente certa ordem entre alguns conceitos que permitem a compreensão da teoria kantiana:

(...) Do conceito de motivo surge o de **interesse**, que jamais pode ser atribuído se não a um ente dotado de razão e significa um **motivo** da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**. Visto que numa vontade moral boa a própria lei tem que ser o motivo, o **interesse moral** é um interesse não sensorial puro da simples razão prática. Sobre o conceito de **interesse** fundasse também o de **máxima**. Esta, portanto, somente é autenticamente moral se depende do mero interesse que se toma pela observância da lei. Mas todos os três conceitos, o de **motivo**, o de interesse e o de **máxima**, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõem no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva de seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; uma carência de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Por tanto eles não podem aplicar-se à vontade divina (...) (KANT, 2003, p. 277)

O sentido interno que se difere do patológico, permite que a lei moral seja capaz de ser conhecida a priori, de modo que essa lei é tomada por uma capacidade inerente a todo sujeito racional, este último, capaz de sentir o constrangimento advindo de tal lei que é dada (não por uma divindade), mas pelo próprio sujeito que faz uso correto de suas faculdades, bem como sua condição de racionalidade.

O sujeito entendido como causa de todo seu próprio agir moral, dispõe de “capacidade de tomar um tal interesse pela lei (ou o respeito pela própria lei moral).” (Kant, 2003, p. 279). Assim, a ação moral ganha um status de dever moral que eleva o sujeito em relação às suas condições de possibilidade empiricamente condicionadas, a saber – as inclinações patológicas. Como efeito da lei, segundo Kant, sofremos diretamente certa coerção em nosso ânimo em relação (ou se contrapondo) a todos os sentimentos oriundos das nossas inclinações, ou seja, nossa dimensão patológica. Entretanto, indiretamente tal “coerção” possibilita certa libertação da nossa dimensão empiricamente condicionada. Isso ocorre quando o sentimento de respeito se eleva em nosso ânimo sobretudo aos outros sentimentos existentes que nos condicionam na experiência e por isso, nos causa desprazer e dor, mas não apenas isso:

(...) Contrariamente, porém, visto que essa coerção é exercida simplesmente pela legislação da razão de **cada um**, tal sentimento contém inclusive **elevação**, e o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão prática pura é sua única causa, pode, portanto, chamar-se simplesmente **auto aprovação** em relação à última, enquanto sem nenhum interesse reconhecemo-nos como determinados unicamente pela lei. Desde então tomamos consciência de um interesse totalmente diverso, produzido subjetivamente através dela, que é puramente prático e **livre** e não é obra eventual de uma inclinação que nos aconselha a assumi-lo em uma ação conforme ao dever, mas que a razão ordena absolutamente pela lei prática e também efetivamente realiza; mas por isso leva um nome totalmente peculiar, ou seja, o de respeito. (KANT, 2003, p. 281-283)

De posse dessa explanação sobre a motivação moral, Kant retoma as distinções entre o agir conforme o dever (ênfatisando a legalidade), do agir por dever (ação moral). Daí conclui duas exigências de sua noção de agir por dever. Na primeira exige “objetiva concordância com a lei”; e, na segunda exigência, destaca que tal dever, precisa conter na sua máxima subjetiva o respeito pela lei.

O autor explica que o respeito à lei pode garantir a legalidade da ação, mas é a ação por causa da lei que possibilita a moralidade. O sentimento de respeito como buscamos elucidar no pensamento kantiano é o único princípio subjetivo como motivo do agir moral. Kant acentua sua ideia de que não somos seres perfeitos e em vez de venerar a santidade da lei, comum na perspectiva religiosa de sua época, propõe a lei do dever, cujas ações são determinadas pelo respeito pela lei (representada pela razão). Logo, segundo Kant devemos venerar o dever que advém da lei, na medida em que somos seres finitos; nos cabe compreender quais os usos corretos de nossa razão. O que significa agir de acordo com as nossas condições de possibilidade perante a representação da lei.

Propondo certa “disciplina da razão”, Kant busca elucidar as únicas coisas que devem ter o mérito de nossa subordinação no agir moral:

(...) Nós estamos subordinados a uma disciplina da razão, e em todas as nossas máximas não temos de nos esquecer-nos da nossa sujeição à mesma, de nada subtrair-lhe ou de, por uma ilusão de amor próprio, restringir a reputação da lei (embora ela seja dada pela nossa própria razão) pelo fato de que pomos o fundamento determinante de nossa vontade, ainda que conforme a lei, em algo diverso da própria lei e do respeito por ela. Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral. De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano, e o desconhecimento de nossa posição inferior como criaturas, bem como a negação, por presunção, de respeito à lei santa é já, segundo o espírito, uma deserção dela, mesmo que a sua letra fosse observada. (KANT, 2003, p. 289)

Kant passa a tratar das concepções teológicas em relação às possibilidades humanas de lidar com a lógica de mando e obediência do reino moral, mostrando que no melhor dos casos o cristão tradicional de sua época está desenvolvendo uma ideia de um amor prático. Para Kant obediência nos termos de amar a Deus acima de tudo significa um mero “agir de bom grado”, – o que seria uma contradição. Em suma: para a concepção kantiana amor à lei não basta, ou então deixaria de ser mandamento. Assim Kant quer escapar daquilo que entende por fanatismo religioso em relação ao amor a Deus.

A partir da temática sobre o fanatismo religioso Kant amplia sua crítica ao fanatismo moral. Este último seria também difundido por muitos educadores e romancistas. É neste ínterim que o autor reverência o dever, pois com as bases

a que seu engenho (sistema filosófico) se prestou, demonstra certa confiança neste ponto. E inaugura na tradição filosófica uma teoria moral, internalista e de cunho universal, que concebe um novo status à lei moral efetivada a partir de seus efeitos e de máximas que ao seu ver, seriam capazes de cunhar um autêntico imperativo categórico. Ao conversar com dever, Kant traz uma importante problematização demonstrando um traço poético no modo em que expressa sua veneração:

Oh dever! Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada de benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo, e que, todavia, mesmo a contragosto granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela: qual é a origem digna de ti e onde se encontra a raiz de tua nobre linhagem, que ativamente rejeita todo o parentesco com inclinações e de cuja raiz descender constitui a condição indispensável daquele valor que unicamente os homens podem dar a si mesmos? (KANT, 2003, p. 303)

Logo após, pergunta: “mas qual origem do dever?”, sua resposta é a personalidade, pois toda pessoa presente no mundo, segundo o autor, pode usufruir de suas capacidades racionais que lhe dão a lei pura. Essa condição permitiria elevar o homem em relação a todos seus condicionamentos oriundos das suas inclinações. É ao superar esta encruzilhada de sentimentos e tomando interesse pela lei moral, que o sujeito, uma vez que é livre, efetiva sua singularidade. Na terminologia de Kant a personalidade, está entendida como origem do dever. “(...) a pessoa enquanto pertencente ao mundo sensorial está submetida a sua própria personalidade. (...)” (Kant, 2003, p.305).

O autor destaca ser possível conceber a lei enquanto santa, não por uma imposição externa, mas apenas na medida em que cada sujeito carrega a humanidade em sua pessoa, pois de todos os seres no mundo o ser humano, para Kant é o único que pode ser considerado fim em si mesmo.

(...) Ou seja, ele é o sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia de sua liberdade. Por causa dela justamente toda vontade, mesmo a vontade própria de cada pessoa voltada para si mesma, é limitada à condição da concordância com a autonomia do ente racional, ou seja, de não se submeter a nenhum objetivo que não seja possível segundo uma lei que pudesse surgir da vontade do próprio sujeito que a padece; portanto de jamais usar este como simplesmente como meio mas ao mesmo tempo como fim. (...) (KANT, 2003, p. 307)

No início de nossa abordagem sobre o texto kantiano em relação à motivação moral, apresentamos certa antropologia negativa, no sentido em que o sentimento de respeito pela representação da lei nos causa algum tipo de dor e desprazer. Porém no transcorrer de seu texto o autor apresenta também certa passagem ao positivo, pois, declara que o espírito se eleva por conta dessa lei moral a que acessamos a priori e percebermos que a obediência a mesma não é nada além de um dever que tem sua origem, não em uma divindade, mas sim na personalidade do ser humano. Daí a veneração ao dever por Kant:

(...) A venerabilidade do dever não tem nada a ver com o gozo da vida; ela tem sua lei peculiar, como também seu foro peculiar, e, por mais que se quisesse verter ambos em uma mesma vasilha, para, misturados, oferecê-los por assim dizer como medicamento à alma doente, ambos imediatamente se separam por si e, se assim não procedem, o primeiro não faz absolutamente efeito, e, por mais que a vida física ganhasse com isso alguma força, a vida moral desvanecer-se-ia irreparavelmente. (KANT, 2003, pp. 311-313)

Notamos Kant elaborando um novo paradigma que buscava emancipar os indivíduos de toda metafísica vacilante que assombrava sua época, quando ao conceber uma noção de obediência à lei moral apenas em conformidade com o dever, assim constatando, no sentido do intento de uma ação moral, isso seria praticar um abuso das capacidades humanas. Daí o autor enunciar a necessidade de cada um desenvolver suas capacidades racionais plenamente para obtenção de sua autonomia e, por conseguinte, a efetivação de sua voz pública.

Na primeira crítica os *juízos sintéticos a priori* são de muita importância por serem eles, entre todos os outros tipos de juízos, os únicos tipos que acrescentam algo de novo, não dependendo da experiência, porque ao explicar como eles são possíveis, Kant afirma que damos lugar digno a uma autêntica metafísica, cujos objetos não podem ser conhecidos via intuições mentais, mas, podem ser pensados.

Disso concluímos que todo engenho de Kant a respeito de sua tese do “idealismo transcendental”, no que se refere como é possível o conhecimento, é uma preparação para sua filosofia prática, onde o autor trabalha com a noção de liberdade – objeto da metafísica – sendo essa inexistente do ponto de vista ontológico, mas, totalmente possível enquanto exercício da razão prática pura. Os objetos da metafísica podem ser pensados de modo a servir de princípios

regulativos. Vemos daí a importância de termos clara a distinção entre o *fenômeno* e *nômeno*, o que nos permite identificar o apriorismo kantiano como certo idealismo subjetivo.

Compreendendo as condições de possibilidade na esfera prática, como as condições de possibilidade da esfera pura, é possível identificar no sentimento de respeito ou “respeito”, que não é meramente um conceito produzido pela faculdade do entendimento como se pode notar o uso de nossas capacidades cognitivas para dar nome aos objetos do fenômeno, mas é sim certa explicação de um instrumental em dinâmica especificamente útil, para dar corpo ao que seria correto fazer moralmente em caso a caso, ou seja, ao nosso ver, pode-se dizer que o respeito em Kant revela também, uma dimensão particular que tem de derivar-se do registro universal que advém das máximas morais, enquanto condição de possibilidade para esfera prática. Como vimos – único motivador da ação moral. De modo que o ponto de partida da ação moral em Kant é movido por um sentimento, que segundo o autor teria sua origem na razão, e assim, possibilitar certas capacidades diante de dilemas práticos. Neste ínterim especialmente se destaca, que podemos tomar interesse pela lei moral, na medida em que tal lei, desobstrui toda inclinação patológica quando comparada a representação da lei moral.

Se seguirmos a leitura do texto de Kant, isentando-nos o quanto possível das influências interpretativas de seus pesquisadores, percebemos que a origem da obediência da lei moral se dá por dever, que advém da personalidade do sujeito, característica que, segundo Kant, garantiria que a lei moral não estivesse submetida a uma posição dogmática (especialmente no sentido religioso). Isso também nos auxilia a compreender o internalismo subjetivista de Kant, seja da perspectiva teórica ou da prática. Por último demonstramos que a dignidade da veneração pelo dever se dar não pelo aproveitamento da vida, no sentido de gozar os prazeres que ela possa oferecer, mas sim porque o dever garante que a vida moral não se desfaça.

II. 3. Breves considerações sobre o perspectivismo, criticismo e inibição

Após essa expedição no terreno kantiano podemos concluir que há um tipo de saber que se trata de sentir, no caso, o efeito da lei e assim, obtermos uma inibição em relação às inclinações patológicas. Não se trata, pois, de demonstrar uma passagem histórica de um estágio animal para o cultural, como vimos em Nietzsche. O caráter da inibição no forjamento das próprias condições de possibilidade para nosso raciocínio, tem em Kant o caráter de compreender a inibição, de assumir um tipo de conhecimento a priori distinto ao de formular juízos cognitivos sobre os objetos do fenômeno, ou seja, um saber que advém de um constrangimento, de uma inibição, que confere legitimidade para o agir moral.

Esse sentimento de respeito, entendido como sentimento moral está fundamentado num sistema que propõe uma noção de racionalidade pura, capaz de realizar a dedução das categorias e, por conseguinte, pressupor a lei por um viés exclusivamente internalista. É o uso prático da razão, segundo Kant, que marca os limites³¹ entre uma lógica da verdade e da lógica da aparência, que constitui o que nos regula. Tudo que se pode conhecer através dos juízos cognitivos diferencia-se daquilo que apenas se pode pensar, em suma distingue-se o fenômeno do nômene. Daí, poderemos dizer que, em vez de um dualismo metafísico, como operou a maioria dos filósofos da tradição, Kant aponta em direção de um dualismo epistêmico.

Na perspectiva da dimensão prática dos princípios regulativos kantianos é que na exposição de Lima, ao mencionar A. Marques, este último destacando nos escritos de Nietzsche certa dívida nietzschiana pelo legado kantiano,

³¹ Esse limite marca com ênfase o que poderíamos atribuir a Nietzsche como sendo certa apropriação do legado kantiano. Nas palavras de Lima: "(...) julgamos que Nietzsche, mais uma vez, se apropria de Kant, radicalizando a concepção de idealismo transcendental em sua divisão entre uma lógica da verdade [*Logik der Wahrheit*] e uma lógica da aparência [*Logik des Scheins*]. Essa radicalização visa a fazer desaparecer também as distinções promovidas tradicionalmente entre teoria e prática, bem como a cisão, correlata à anterior, entre princípios constituintes e regulativos do conhecimento, própria da filosofia crítica de Kant. Tal como subsumira a noção de verdade na concepção de erros como perspectivas impostas pelo fenomenalismo da consciência, Nietzsche vai adotar a mesma estratégia para fazer desaparecer a cisão efetuada por Kant entre princípios constitutivos e regulativos, pois os primeiros serão absorvidos por estes últimos. De fato, pensar em verdade e constituição do conhecimento já é uma necessidade regulativa. Não existe verdade, como deseja o dogmático, como também não existe princípio constitutivo, como postula Kant. Por isso, os juízos sintéticos *a priori*, que o filósofo crítico julgar serem verdadeiros e mostrarem como se dá a constituição do conhecimento, serem, para Nietzsche, falsos. No entanto, tais juízos têm valor porque servem à vida, ou seja, porque têm valor regulativo para o homem." (LIMA, 2018, p. 98)

especialmente no que se refere à crítica ao dogmatismo, em que Marques sugere dois tipos de a priori em Kant: constitutivo e regulativo. Dos quais um deles, o filosofar nietzschiano estaria fortemente interligado, na medida que em última análise, para Nietzsche, toda nossa pretensão de objetividade jamais pode almejar o absoluto. Em relação aos signos do conhecimento, tais pretensões seriam, nada mais que ficções regulativas!

Lima desenvolve com maestria nos estudos do jovem Nietzsche as apropriações e afastamentos do pensar nietzschiano em relação ao criticismo kantiano, destacando posteriormente o perspectivismo como ponto central de emancipação do filosofar nietzschiano.

Se ao contrário de Kant em sua teoria do conhecimento, que concebe as condições de possibilidade do nosso saber, nossa racionalidade a partir das categorias apriorísticas da espécie humana, reivindicando assim, os limites do conhecimento e ao mesmo tempo uma autêntica metafísica como ciência. Por outro viés Nietzsche com seu perspectivismo, à luz de sua teoria das forças, expressa no conceito de vontade de potência e seu método genealógico, busca trazer uma noção de racionalidade em um registro fisiopsicológico, onde delega certo protagonismo à história no transcorrer do mundo como fonte de argumentação contra qualquer pretensão de sustentar alguma metafísica.

Com os informes apurados até aqui podemos responder, com certa propriedade o problema suscitado no início desse capítulo, a saber, se é possível identificar no pensamento de Nietzsche algum tipo de apriorismo moderado?

Por precaução e em respeito aos intérpretes de Nietzsche, antes de dizer sim, preferimos inverter o enunciado em: moderado apriorismo. E ainda, concordar com esse último, se e somente se pudermos ensejar afirmativamente que seria possível derivar algum apriorismo distinto daquele constitutivo visto em Kant, de modo que a partir de um apriorismo de cunho regulador, daí sim concordaríamos em atribuir a Nietzsche um certo moderado apriorismo, do qual considere-se que a função de nossas ficções regulativas teriam se efetivado na história do mundo a partir de uma superação do esquecimento oriundo de nossa dimensão animal pré-histórica, como já vimos no capítulo anterior ao

elucidarmos uma genealogia da razão, ou seja, a construção de nossa memória, consciência, responsabilidade etc.

É necessária certa complementação das condições mencionadas. É preciso apontar o que julgamos constatar enquanto alguns limites filosóficos do perspectivismo, pois considerando que o indivíduo encerra uma multiplicidade incompleta de perspectiva ou ótica daquilo que enseja conhecer, a partir de ficções reguladoras – que estão sempre passíveis de mudança. Desse modo, caberia inferir, que se abre uma brecha para uma leitura dogmática atribuindo certo ceticismo ou até relativismo em se tratando de conhecimento, incluindo o conhecimento sobre as normas morais, etc. Pois, o que se tem como resultado de um conhecimento perspectivístico, independente do que se obtenha como critério de hierarquia para elencar certa ordem das perspectivas³² – é sempre um recorte incompleto sobre o alvo a ser concebido como conhecido, ao passo em que o indivíduo depende das limitações de sua singularidade e por isso, na busca por objetividade se abre mão de algumas perspectivas em prol de outras.

De posse desta “hipótese suspeita” (em conceber o perspectivismo temerário enquanto uma posição teórica forte), julgamos que não é gratuitamente que Nietzsche desfere sua crítica aos filósofos, salvando raras exceções e sempre com ponderações e até mesmo a própria filosofia que, ao se

³² Márcio Lima busca resolver o problema da hierarquia das interpretações, aproximando o perspectivismo da vontade de potência, pois a seu ver, seria esta última o critério definidor para a possibilidade de o perspectivismo não buscar uma verdade dada como pronta e acabada (típica do dogmatismo), mas sim propiciar uma resposta aos problemas relativos ao conhecimento e a moral de uma perspectiva multifacetada que reconheça sempre o papel ficcional de tudo que se pretenda universal, etc. Neste ínterim Lima chama atenção sobre como se dá seu proceder na interpretação que faz de Nietzsche ao relacionar o perspectivismo com a vontade de potência: “Não se deve pensar que a vontade de potência pode escapar ao próprio perspectivismo, como se ele estivesse situado para além das perspectivas a fim de avaliar as outras interpretações. Ainda que Nietzsche avalie as outras filosofias como sintomas da vontade de potência, ele não dá esse passo para fora de seu pensamento perspectivista. Intrinsecamente vinculado ao perspectivismo, a vontade de potência é o critério da hierarquia no interior da própria possibilidade infinita de se interpretar. Ao considerar as múltiplas interpretações como expressão da vontade de potência, Nietzsche só pode reconhecer essa avaliação como uma perspectiva. Esse critério nos permite pensar Nietzsche como um filósofo antidogmático, uma vez que dissolve qualquer tentativa de reivindicar a verdade, ao mesmo tempo em que essa dissolução não deve conduzir ao relativismo. (...) é preciso postular um lugar privilegiado para a vontade de potência quando se trata de avaliar as interpretações que se confrontam com ela, mas considerá-la uma interpretação que fornece um critério da hierarquia para as outras perspectivas. (...)” (LIMA, 2018, p. 142). Lima segue desenvolvendo seus argumentos sobre a tese do “critério da hierarquia” atenuando o caráter antidogmático que se apresenta desde os primeiros escritos de Nietzsche e que permeia até o período tardio de seu filosofar.

ocupar apenas pela vontade de verdade, estaria no fundo (em alguma medida) efetivando certa negação da vida. Ao elevar a psicologia como o saber mais relevante, sem falsa modéstia e arraigado na sua filosofia, Nietzsche considera-se o primeiro psicólogo. A incerteza e a angústia que emergem do erro em geral ou do conhecimento necessita de um tratamento médico para o problema da falta de sentido do niilismo.

Se o conhecimento também se caracteriza como a incorporação da linguagem, entre outros aperfeiçoamentos para manutenção e expansão da vida humana, e assim, marca certa passagem da pré-história para a história antiga, bem como certa passagem da animalidade para cultura, cabe lembrarmos o que apuramos da segunda dissertação de GM/GM, quando Nietzsche assevera que a pré-história está sempre presente ou pode estar, ou seja, julgamos com isso, poder afirmar que a efetivação do perspectivismo de Nietzsche, parece reservar espaço para algumas forças (da dinâmica da vontade de potência) que ainda não possuem cidadania no âmbito da consciência. Mas tais forças [“semicultas”] concorreriam com a multiplicidade de perspectivas cognoscíveis enquanto um dos possíveis “olhares sobre algo” como menciona o autor, ainda que não pudessem expressar-se pela linguagem e consciência?

Ao buscar resposta a esta última pergunta, nos conduzimos definitivamente a concordar com a quinta tese de Lima, quando afirma que o próprio filosofar de Nietzsche é perspectivista. Dessa forma podemos inferir que da perspectiva de um psicólogo, o autor encontra segurança para enfrentar o problema do niilismo. Assim o estudo filosófico que o conduziu à sua teoria das forças, especialmente àquelas análogas à “pré-história que pode estar sempre presente” chega a seu limite, e por isso mesmo delega à psicologia o protagonismo para o curso de seu projeto de transvaloração dos valores. Outrossim, destaca-se também, num possível desconhecido porvir – a criatividade humana, instinto de artista que não chega, não pode chegar plenamente na consciência. Desse modo o erro – enquanto ponto de partida e resultado de um conhecimento perspectivístico, assumiria um caráter angustiante em nossa pretensão de objetividade na existência, pois ao obtermos conhecimento a partir de ficções reguladoras cujas operações de inferência, dedução, indução e todas demais cognições possíveis, as quais como vimos da

perspectiva genealógica, nem sempre estiveram presentes no humano, ou seja, todas essas coisas foram incorporadas no transcorrer histórico do mundo.

Isso implica reconhecer que as ficções regulativas estão a todo instante passíveis de reconfigurações. Se por um lado isso traz certa insegurança em conviver com a possível chegada do que é desconhecido, por outro lado, essa dinâmica parece garantir a dimensão de criatividade humana, daí Nietzsche sugerir amar o erro enquanto ponto de partida do conhecimento, na perspectiva de ensiná-lo por uma alegre ciência.

A partir da perspectiva do psicólogo Nietzsche (como veremos adiante) – antes do ser humano desenvolver a moral e o conhecimento foi “artista” assim como vimos na segunda dissertação da GM/GM, quando as bestas loiras por “impulso de artistas” se sobrepuseram em relação aos nômades. “Impulso de artista” esse que antecede a tipificação nietzschiana: forte, fraco e que posteriormente, de modo distinto, se expressa em ambos. Com base nessas ponderações afirmamos um moderado apriorismo em Nietzsche, forjado a ferro e fogo, como toda àquela já referida, mais antiga psicologia da terra em GM/GM segunda dissertação.

Dispondo de muitos estudos que vinculam o perspectivismo ao criticismo, tivemos a impressão de que este tema estava esgotado e que em qualquer intuição sobre o assunto esbarraríamos em mera replicação do que já foi feito. Havendo possibilidade de um campo de ampliação ao que mencionamos aqui como “moderado apriorismo”, para melhor compreensão e fundamentação da ideia de moderado apresentada aqui. Chamamos atenção ao recorte específico de nosso capítulo I, quando demonstramos como veio ao mundo a “má consciência” e seu caráter inibidor (sentimento moral) enquanto legitimação de uma crença (de um saber). Por isso, julgamos que ao aproximar o perspectivismo do criticismo, alguns comentadores e intérpretes de Nietzsche, talvez se ocuparam demasiadamente em relação ao problema da verdade, sem perceber que nos primórdios da história dos humanos, as primeiras crenças ao emergirem, ganharam sua legitimidade a partir da inibição, e não por verificação ou revisão. No entanto, asseveramos, que esta última intuição sobre isolar de certa forma o estudo da objetividade de uma crença, sem lavar em cona a verificação, só é possível no pensamento tardio de Nietzsche quanto o autor já

dispõe de sua teoria da vontade de potência, da qual buscamos demonstrar sua aplicação em GM/GM.

Com isso afirmamos que em vez de uma operação cognitiva que atribuísse cidadania à crença epistêmica, o que teria ocorrido quando utilizamos os estudos de Nietzsche mostrados aqui, seria um sentimento moral, a “má consciência” na sua primeira formulação. Enquanto o primeiro critério de pretensão de objetividade daquilo que mais tarde seria acordado pela linguagem como uma crença nos moldes do que hoje entendemos por conhecimento racional, científico e filosófico.

No entanto, é importante salientar: se Nietzsche traz a história como ferramenta para desenvolver e explicar sua hipótese genealógica da vida humana em seu perspectivismo e sua psicologia moral, por outro lado no criticismo, Kant aposta na metafísica como ciência para a partir do seu esquematismo dos limites do conhecimento, estabelecer sua crítica. Embora o status da inibição entre os autores seja completamente distinto, como buscamos evidenciar, há de se lhe atribuir certa semelhança ao pensar o conhecimento, ou no caso de Kant algum tipo de conhecimento, e sua possível implicação com a inibição, especialmente quando lidamos com a efetivação da crença enquanto pretensão de objetividade de um saber ou tipo de conhecimento: ainda que em sua forma primitiva no caso de Nietzsche, ou na forma de um a priori regulador em Kant quando se trata de um saber moral por exemplo.

III. Psicologia do erro

A crítica nietzschiana ao conhecimento é também uma crítica à moral. A forma como o ser humano desenvolveu sua linguagem (construção dos signos; crenças básicas, o modo de dar unidade a multiplicidade dos sentidos através de signos, palavras, etc.) e a própria justificação e busca de fundamentação da verdade, derivariam do âmbito da valoração moral.

É possível aferir que foram nas demandas de necessidades das relações interpessoais, segundo a hipótese genealógica de Nietzsche que a construção de conhecimento ergueu-se na história do mundo.

Assim, a distinção entre os interesses da razão, evidenciada na filosofia de Kant em seu uso prático e uso puro – em Nietzsche não procede. Ao operar sobre as regras da linguagem e concluir, a partir de conceitos que visam estancar o fluxo do vir a ser (*werden*), dando unidade ao caos da multiplicidade obtida por nossos sentidos, pode-se afirmar que a razão apenas ofereceria adequação discursiva a um interesse maior do que ela poderia desenvolver por conta própria, ou seja, a razão enquanto uma força na multiplicidade da vontade de potência teria uma atuação a partir de erros, dos quais estão sempre passíveis de novas configurações.

Dessa forma, a razão, até mesmo quando estivesse operando mais abstratamente, estaria no fundo, atuando sob algum interesse prático. Sem nada de puro que não seja concebido como ficções regulativas; a saber, aquele interesse conforme às condições de uma determinada perspectiva interpretativa que pode afirmar (tipo forte) ou negar (tipo fraco) certa dinâmica no fluxo de forças do próprio corpo (vida).

É importante mencionar o projeto de transvaloração de todos os valores, pois, a moral e o conhecimento teriam sido superestimados como soluções dos problemas existenciais a ponto de seus valores, ficções que regulariam as diferentes perspectivas interpretativas de avaliações, em algum momento tornaram-se ideias absolutas chamadas por Nietzsche de “ídolos”, ou seja, metodologicamente seria possível inferir que o homem teria inventado uma mentira (uma causa imaginária) para poder obter uma verdade, algo fixo, absoluto, universal. Tais invenções, como por exemplo, a dicotomia puro-prático fictícias, teriam a utilidade de trazer objetividade para a manutenção e a

constância da vida. Então, segundo o que até aqui foi estudado, podemos concluir o conhecimento como um erro?

Viver é a condição para conhecer. Errar é a condição para viver, e na verdade errar profundamente. Conhecer é o erro que não elimina o erro. Ele não é nada de amargo! Temos que amar e tomar conta do erro; ele é a origem do conhecimento. (NITZSCHE, 1881, FP MIII1 11[162])

Em *Crepúsculo dos ídolos*³³ Nietzsche acredita demonstrar que os ídolos (concebidos como o que até seu tempo foi entendido como verdade) aproximam-se de seu fim, pois da perspectiva de um psicólogo que busca diagnosticar alguns problemas nas esferas filosóficas do conhecimento e da moral, expõe sua tese de que não existem fatos morais, pois o que temos são interpretações morais do que acontece. Para desenvolver sua argumentação, em parte o filósofo alemão retoma o termo erro no capítulo VI intitulado “Os quatro grandes erros”³⁴, onde no primeiro aponta para “confusão de causa e consequência” este seria o erro mais perigoso, pois inverter a consequência e lhe dar o status de causa é o que Nietzsche chama de:

(...) a verdadeira ruína da razão. Porém esse erro está entre os mais antigos e mais novos hábitos da humanidade, ele é até santificado entre nós, leva o nome de “religião”, “moral”. Cada tese formulada pela religião e pela moral o contém; sacerdotes e legisladores da moral são os autores dessa corrupção da razão. (...) (Nietzsche, 2006, p. 39)

Nietzsche, diagnosticando psicologicamente a filosofia, detecta o que entende por ruína e corrupção da razão. Preocupado em restabelecer a ordem do primeiro grande erro, argumenta sobre como é possível notar a asserção de sua tese, ao passo em que lança mão de exemplos, como a dieta proposta por

³³ Obra de 1888 em que o autor explica de modo simples as duas formulações do critério de avaliação das avaliações, demonstrando algumas diferenças e estreita relação entre as noções de vida e de valor, o que lhe daria bases e o permitiria desenvolver seu projeto de tresvaloração de todos os valores, possível após o desvelamento dos ídolos, neste interim comenta Marton “(...) Nietzsche tratará de auscultar os ídolos, fazê-los falar a golpes de martelo e levá-los a dizer o que queriam dissimular.” (Marton, 2014, p. 207)

³⁴ Frezzatti em *Dicionário Nietzsche* resume brilhantemente este tópico em um parágrafo, em suas palavras: “Os quatro grandes erros’ se remetem todos à noção de causalidade, e não estão apenas no âmbito da lógica, mas também no da moral, o que reflete o pensamento de Nietzsche que a verdade é um preconceito moral. São eles: confusão entre causa e consequência; falsa causalidade; causas imaginárias; o livre-arbítrio. O filósofo alemão traz uma elucidação psicológica para esses erros: o medo, sendo que qualquer explicação é melhor do que nenhuma. O homem sente necessidade de dar sentido para as coisas, porém, segundo Nietzsche, ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem seus ancestrais, nem a sociedade, nem ele próprio. Enfim, o homem não é algo separado do mundo.” (Frezzatti, 2016, p. 82)

um “perito” no assunto, o Italiano Cornaro, que prescrevia “faça isto, não faça aquilo” e assim, acabou por abreviar muitas vidas. Uma vez que o metabolismo de alguns indivíduos não pode ser comparado ao de outros.

Nietzsche explica que o consumo e a demanda de energia variam e nada têm de comum. E uma dieta restritiva para todos, como a que pretendia Cornaro, expressaria uma imagem da confusão entre causa e efeito e demonstraria semelhança no procedimento geral de prescrever nas bases da moral e da religião:

A fórmula geral que se encontra na base de toda a 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 receia 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... (...) (NIETZSCHE, 2006, p.40)

Após mencionar outros exemplos de como notar este primeiro tipo de erro e, sugerir certa restauração da razão. Destacamos que tal restauração, possibilita colocá-lo em uma perspectiva capaz de diagnosticar o primeiro grande erro dos quais investe sua análise. Apontando para a confusão em conceber o efeito como causa, aludindo aos possíveis aspectos detectáveis nas esferas da política e da saúde.

Aqui ressaltamos que pelo fato da observação do autor ser feita em primeira pessoa, não se trata, diretamente, de uma máxima moral de cunho normativa.

Consideramos, ainda que indiretamente, haver uma sugestão implícita que resulta no modo como deve operar a racionalidade para que se possa observar com certa honestidade a dinâmica fisiológica do ser humano, e também as implicações epistêmicas que advêm deste primeiro grande erro supracitado. Por essas e outras nuances do pensamento de Nietzsche é que entendemos nessa pesquisa, de acordo com a própria dinâmica entre mando e obediência, que se pôde constatar no interior, ou ainda, na lógica econômica (credor/devedor) da vontade de potência.

Deste modo detectamos certa força normativa³⁵ no interior do discurso nietzschiano. Observamos que o autor não está prescrevendo algo para todos, ao falar de si mesmo acaba por oferecer uma alternativa para seu leitor daquilo que ele próprio entende como se deve proceder.

Se não diz explicitamente o que é o bom – atividade típica da ética normativa, o autor alude ao seu método enquanto ferramenta possível para corrigir como podemos agir na dimensão em que desenvolvemos nossa racionalidade e mesmo o nosso saber:

(...) Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, seguem-se daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais frequentes, como sabe toda natureza esgotada). Um homem jovem fica prematuramente pálido e murcho. Seus amigos dizem: tal e tal doença e responsável por isso. Eu digo: o fato de ele adoecer, de não resistir a doença, já foi consequência de uma vida debilitada, de um esgotamento hereditário. O leitor de jornais diz: esse partido se arruína cometendo tal erro. Minha política *mais elevada* diz: um partido que comete tais erros está no fim – já não tem sua segurança de instinto.

³⁵ Tomar uma posição que fixe Nietzsche como um autor de uma ética normativa, especialmente a partir das definições dos manuais de filosofia contemporânea é algo arriscado e pode nos levar a cometer certo anacronismo, pois a subdivisão dos estudos em filosofia moral encontradas amplamente em tais manuais (ética substantiva ou descritiva; metaética; ética normativa, e; ética aplicada), não é um modo comum de organizar abordagens filosóficas no século XIX. Some-se a isso que no século de Nietzsche qualquer proposição no âmbito da ética que contivesse um quantificador particular na forma de suas máximas e sentenças era considerada pela tradição uma argumentação de cunho relativista, cético e até imoral, não que ainda hoje em alguma medida, assim não seja considerado por alguns autores de filosofia moral, mas especialmente no século XX, após as abordagens metaéticas e sobretudo a retomada de Aristóteles no movimento ocorrido na segunda metade do século XX, através de posicionamentos normativos a partir da ética das virtudes, que se passou a ampliar o âmbito dos estudos em filosofia moral, relacionando e/ou implicando este último com a Estética, assim o protagonismo das emoções, do corpo em geral passaram a ganhar espaço nas discussões acadêmicas e em seus respectivos currículos. Neste ponto que julgamos o destaque em, com devido cuidado, retomar a filosofia de Nietzsche não apenas como ferramenta crítica, mas também construtiva. Uma importante passagem que pode aludir em Nietzsche certo caráter normativo e um possível vínculo com o naturalismo do século XIX, lemos na Apresentação de *As origens dos sentimentos morais*, recentemente traduzida no Brasil por Itaparica e Araldi onde estes interpretes mencionam o intento da obra de Rée em relação a certa diferença deste último com Nietzsche, sobre o livro de Rée destacam: “Tudo isso numa prosa clara e contida, em que ficam evidentes seu propósito exclusivamente descritivo e sua completa ausência de pretensão em oferecer uma moral normativa, talvez o aspecto desta obra que revela a maior diferença entre Rée e Nietzsche. Mas, para além do interesse dos estudiosos de Nietzsche, A origem dos sentimentos morais é exemplo de uma posição naturalista no século XIX, e pode ser considerada uma das primeiras obras de um campo de pesquisa que atualmente é chamado de sociobiologia, psicologia evolutiva ou ética evolucionista, motivo pelo qual guarda um valor próprio em termos históricos e filosóficos.” ([Itaparica/Araldi. In:] RÉE, 2018, p. 38) Ao nosso entender o caráter “exclusivamente descritivo” já implica em um sintoma (pretensão de certa neutralidade, gratuidade) típico da psicologia do erro na qual Nietzsche apresenta em GD/CI, ou seja, embora “a completa ausência de pretensão” normativa de Rée almeje estar isento..., no fundo o que operaria por trás de seu discurso seria a prescritividade normativa daqueles valores, segundo Nietzsche: que anarquizam, degeneram a vida, e que por conseguinte estão na base de uma matriz normativa (do reativo, do ressentimento) do tipo fraco.

Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*. Tudo *bom* é instinto – e, portanto, leve, necessário livre. O esforço é uma objeção, o deus se diferencia tipicamente do herói (na minha linguagem: pés *ligeiros* são o primeiro atributo da divindade). (NIETZSCHE, 2006, pp. 40-41)

O autor emprega os termos “*bom, ruim*” e não “bom, mal”. Isso demonstra que para entendê-lo precisamos nos apropriar de sua tipificação humana (forte/fraco), pois está operando em sua análise segundo a ótica do tipo forte afirmador da vida. Com isso, notamos que os quantificadores lógicos observados nas suas proposições (universal, geral, particular), podem remeter-se a todos e a ninguém, ou seja, sua ótica parece revelar quem pode de certo modo restaurar a razão, assim se remete o autor a todos os afirmadores da vida e a ninguém dos que nela degeneram.

Nietzsche passa a tratar do segundo grande erro, a que chama de “erro de uma falsa causalidade”. Se antes preocupava-se em restabelecer a ordem da confusão efeito/causa, agora, com o segundo grande erro, põe em xeque a própria noção de causa.

Esse segundo grande erro, para nosso intento parece contribuir de forma mais precisa, especialmente quando logo no começo desta exposição, lemos o seguinte problema colocado por Nietzsche: “(...) Em todos os tempos as pessoas acreditaram saber o que é uma causa: mas de onde tiramos nosso saber, ou, mais precisamente, a crença de sabermos?” (Nietzsche, 2006, p. 41).

Em resposta, Nietzsche menciona o que temos como explicação por parte da tradição filosófica, ou seja, que segundo esta última, dispomos de certo âmbito, a saber, dos “fatos interiores” e assevera que até seu tempo ninguém provou tal realidade.

Essa falsidade, teria nos proporcionado uma crença de que seríamos causa no ato da vontade, de modo a flagrar a própria causalidade. Assim se acreditava, que por um viés da consciência seria possível buscar tudo que antecederesse o ato, à própria causa e assim acharíamos o “motivo”, condição para nossa crença na liberdade, e por conseguinte, o status da responsabilidade. Deste modo seria quase impossível que duvidássemos que um pensamento é causado e que o eu causa o pensamento:

(...) Desses três “fatos interiores”, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da *vontade como*

causa; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*... Nesse meio-tempo refletimos melhor. Hoje não acreditamos em mais nenhuma palavra disso. O “mundo interior” é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente. O que chamam de “motivo”: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa. (...) (NIETZSCHE, 2006, p. 41)

Nietzsche procura mostrar que o “Eu” passou a ser uma fábula ou ainda, uma ficção, objeto de um jogo de palavras, cujo resultado negativo a se destacar seria a expressão de certas atrofias. A partir deste grande erro os seres humanos foram deixando de pensar, sentir e querer. Diante dessas considerações o filósofo alemão conclui que não existem causas mentais absolutas, de modo que a suposta evidência empírica desses fatos internos não podem se sustentar. Nossa credibilidade em tais “evidências empíricas” dessa espécie de “internalidade”, segundo Nietzsche seria a base de um abuso no qual criamos:

(...) havíamos *criado* o mundo como um mundo de causas, um mundo de vontade, um mundo de espíritos. A mais antiga e mais duradoura psicologia estava atuando aqui, não fazia outra coisa: para ela, todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (“um sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer. O homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo “as coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* (...) (Nietzsche, 2006, p. 42).

Em resposta, atenua Nietzsche que a própria noção de coisa teria derivado da crença do eu como causa. O que não seria diferente para os mecanicistas e físicos, ao postularem num realismo científico a existência dos átomos, isso revelaria o quanto há de psicologia rudimentar em seus intentos. Neste ínterim a crítica nietzschiana se estende à noção de coisa em si e aos metafísicos em geral. Após demonstrar a falsidade de uma causa, pelo viés de um abuso que cometemos pelo segundo grande erro, passa a demonstrar o terceiro “grande erro”:

Erros das causas imaginárias. – Partindo do sonho: a uma determinada sensação, devida a um longínquo tiro de canhão, por exemplo, é atribuída posteriormente uma causa (muitas vezes todo um pequeno

romance no qual justamente o sonhador é o personagem principal). A sensação perdura, enquanto isso, numa espécie de ressonância: ela como que aguarda até que o impulso causal lhe permita passar a primeiro plano – não mais como acaso, mas como “sentido”. O tiro de canhão aparece numa maneira causal, numa aparente inversão do tempo. O ulterior, a motivação, é vivenciado primeiramente, muitas vezes com inúmeros detalhes que passam como um raio, e o tiro vem depois...Que acontece? (Nietzsche, 2006, p. 42)

Segundo o autor, as causas imaginárias acontecem por produzirmos ideias a partir de uma condição em que são mal-entendidas enquanto causas de tal ideia. Isso não seria diferente quando estamos acordados. Exemplo disso, elenca Nietzsche “a maioria de nossos sentimentos gerais”; “todo tipo de inibição”; “pressão”; “tensão”; “explosão no jogo dos órgãos”, ou seja, nosso impulso causal nos leva a dar razões para esses estados “assim ou assim”, o autor explica que precisamos admitir (imaginar) isso como um fato para dele estarmos conscientes – ao passo em que lhe atribuímos alguma motivação. A partir daí a memória passa a se ativar sem que possamos saber, de modo a fazer surgir estados passados e as respectivas interpretações causais a que possa se vincular a tais estados anteriores, mas segundo Nietzsche isso “*não*” significa a sua causalidade.

(...) Sem dúvida, a crença de que as ideias, os concomitantes processos conscientes tinham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos *habituados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação* da causa. (NIETZSCHE, 2006, p. 43)

Em seguida, Nietzsche explica o fator que permitiu promover as causas imaginárias, foram nossas necessidades de tornar o desconhecido conhecido; esta capacidade humana responsável em proporcionar sensação de alívio, tranquilidade, satisfação, e ainda “um sentimento de poder”. Pois, ao contrário aquilo que nos é desconhecido nos traz “o perigo, o desassossego, a preocupação”. Por isso o instinto primeiro dos seres humanos é buscar “*eliminar* esses estados penosos”, para tal, disporíamos de um “primeiro princípio”:

(...) alguma explicação é melhor que nenhuma. Tratando-se, no fundo, apenas de um querer livrar-se de ideias opressivas, não se é muito rigoroso com os meios de livrar-se delas: a primeira ideia mediante a qual o desconhecido se declara conhecido faz tão bem que é “tida por verdadeira”. Prova do *prazer* (“da força”) como critério da verdade. – O impulso causal é portanto, condicionado pelo medo. O “por quê” deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma

espécie de causa – uma causa tranquilizadora libertadora, que produza alívio. (...) (NIETZSCHE, 2006, pp. 43-44)

Para Nietzsche, quando damos como causa algo que já conhecemos, que já vivemos, e por isso obtemos na memória é, portanto, consequência da necessidade de superar o medo. Aquilo que ainda não vivenciamos e que nos é estranho: o novo. Assim tendemos a excluí-lo como causa e, segundo o autor, não estamos simplesmente a procura de um tipo de explicação como causa, mas sim buscamos:

(...) um tipo *seleto e privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais frequente o sentimento do estranho, novo, não-vivenciado – as explicações *mais habituais*. – Consequência: um tipo de colocação de causas prepondera cada vez mais, concentra-se em forma de sistema e enfim aparece como *dominante*, isto é, simplesmente excluindo *outras* causas e explicações. – O banqueiro pensa de imediato no “negócio”, o cristão, no “pecado”, a garota, em seu amor. (NIETZSCHE, 2006, p. 44)

Nas causas imaginárias estaria inscrito tanto o âmbito da moral quanto o da religião. Alguns exemplos de explicação sobre os sentimentos gerais desagradáveis seriam determinados por certa hostilidade e desconhecimento imediato. O tratamento dado às mulheres denominadas histéricas, no século XIX, é observado por Nietzsche como uma boa ilustração de como as causas imaginárias operariam também no âmbito científico de sua época.

Logo chama atenção para o mal-estar fisiológico, pois este último seria determinado por algo ou ações não possíveis de aprovação, problema que a própria ideia de “pecado” se incumbiria de engendrar e ganharia relevo filosófico nefasto com Schopenhauer³⁶.

Em seguida, Nietzsche explica os sentimentos gerais agradáveis, justificados a partir da confiança em Deus, na “boa consciência” e nas boas ações. Daí compará-las a um estado fisiológico que se assemelharia a uma boa

³⁶ Nietzsche afirma que estes estados de mal-estar fisiológicos “São determinados como castigo, como pagamento por algo que não devíamos ter feito, que não devíamos ter sido (generalizado por Schopenhauer, de forma impudente, numa tese em que a moral aparece como o que é, como verdadeira envenenadora e caluniadora da vida: ‘Toda grande dor, seja física, seja espiritual, exprime o que merecemos; pois não poderia nos sobrevir se não a merecêssemos’, *O mundo como vontade e representação*, II, 666). São determinados como consequência de atos irrefletidos que têm desfecho ruim (– os afetos, os sentidos colocados como causa, como culpáveis”; Crises fisiológicas interpretadas, com ajuda de *outras* crises, como “merecidas”). (...). (Nietzsche, 2006, p.44)

digestão, destacando que não passaria de uma falácia ingênua – determinada por fé, amor, esperança e virtudes cristãs:

Na verdade, todas essas supostas explicações são estados *resultantes* e, por assim dizer, traduções dos sentimentos de prazer ou desprazer em um falso dialeto: pode-se ter esperança *porque* o sentimento fisiológico básico está novamente rico e forte; confia-se em Deus *porque* o sentimento de força e plenitude dá tranquilidade. – A moral e a religião inscrevem-se inteiramente na *psicologia do erro*: em cada caso são confundidos efeito e causa; ou a verdade é confundida com o efeito do que se *acredita* como verdadeiro; ou um estado da consciência, com a causalidade desse estado. (NIETZSCHE, 2006, p. 45)

Se por um lado o autor fornece uma explicação psicológica para as causas imaginárias, acenando para o sentimento de medo do que é desconhecido e novo. Assim, postular uma causa seria melhor do que viver sem nenhuma, atitude esta que leva a excluir e impedir a possibilidade de um exame mais honesto. Por outro lado, em relação ao sentimento agradável, é considerado como “estados *resultantes*” tradutores do sentimento de prazer e da dor, daí se destacar “um falso dialeto” que explicaria nossa construção de “esperança”, de esperança- confiança a partir de certa restauração de força e riqueza do sentimento fisiológico.

Em resumo, podemos afirmar que a confusão entre “efeito e causa” seria a protagonista enquanto ponto de partida para toda constituição da *psicologia do erro*, identificadas, sobretudo, no âmbito da religião e da moral.

O quarto “grande erro” é denominado de erro do livre-arbítrio. Este último entendido por Nietzsche como o maior recurso dos quais os teólogos se utilizariam para fazer dos humanos “responsáveis”, tornando os humanos condicionados a certo controle e dependentes como rebanhos.

Desvelando este artifício utilizado pelos teólogos, o filósofo alemão se propõe a oferecer um diagnóstico psicológico de todo o “tornar responsável”, cuja explicação, se daria na afirmação em que toda procura de tentar explicar o como se dá a responsabilidade, seria no fundo certa busca do “instinto de julgar e punir”. Assim, vontade e liberdade seriam estrategicamente relacionadas para justificação da responsabilidade:

(...) O vir a ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato

de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigo – ou criar para Deus esse direito... (NIETZSCHE, 2006, p. 45)

Nas circunstâncias apontadas por Nietzsche, a “liberdade” teria sido atribuída aos humanos como condição – para que pudessem ser punidos. Através da noção de culpabilidade se instauraria a ideia de que o agir deve advir sempre de um querer, e a consciência concebida como gênese da ação. Por isso considera que o erro do livre-arbítrio demonstra toda a falsidade nefasta que se instaurou na psicologia da tradição ocidental:

(...) (– assim, a *mais fundamental* falsificação de moeda in *psychologicis* [em questões psicológicas] transformou-se em princípio da psicologia mesma...). Hoje, quando encetamos o movimento *inverso*, quando nós, imoralistas, buscamos com toda energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sensações e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de “ordem moral do mundo”, continuam a empestear a inocência do vir-a-ser com “culpa” e “castigo”. O cristianismo é uma metafísica do carrasco... (NIETZSCHE, 2006, p. 46)

Se ao analisar até aqui os “quatro grandes erros” Nietzsche apresenta uma posição negativa, oferecendo argumentos corrosivos contra a maior parte das teorias da tradição, em seguida, ainda no capítulo VI, passa a construir uma perspectiva positiva, oferecendo assim, uma posição que pode custar caro para alguém que não tem a compreensão da crítica do autor.

O aspecto construtivo e positivo enquanto contribuição teórica, apenas pode ser entendido, se antes nos apropriarmos de seu movimento teórico crítico e negativo. Ao quebrar os grandes ídolos fundados acerca do conhecimento e da moral – como busca fazer em sua concepção de erro (apontado aqui na noção de conhecimento e de psicologia), é que conta demonstrar sua posição.

O autor se pergunta: “Qual será a *nossa* doutrina?” Ao explicá-la, concebe que as características dos humanos jamais poderiam ser entendidas como dadas, assim como aparece na maior parte das teorias dogmáticas que apelam para justificar tais características ou pelo viés de um Deus, ou a sociedade, ou pais e ancestrais, ou ainda o sujeito:

(...) “nem *ele próprio*” [o sujeito] (– o contra-senso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como “liberdade inteligível”, por Kant, e talvez já por Platão). *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. Ele *não* é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. *Nós* é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade *não* se encontra finalidade... 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!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente estabelecida a *inocência do vir-a-ser*... O conceito de “Deus” foi, até agora, a maior *objeção* à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo. – (NIETZSCHE, 2006, pp. 46-47)

Encerrando sua abordagem sobre aquilo que fez protagonizar na história do Ocidente como a psicologia do erro, a saber: “Os quatro grandes erros”, Nietzsche simplifica sua concepção de mundo não separado do indivíduo, e denuncia contra o idealismo de Kant e também de Platão. O abuso no modo de imputar responsabilidade através da confiança em falsos valores que objetam a existência afirmativa.

Sendo parte do todo, o indivíduo concebido como sujeito “*causa prima*”, unidade, “espírito” é entendido como o grande obstáculo para o restabelecimento da “*inocência do vir a ser*”, daí sugerir um certo modo para que possamos redimir “o mundo”.

III. 2. Ficções regulativas e a dinâmica das ações desinteressadas

Até aqui, podemos notar, muitos elementos que comprovam o perspectivismo nietzschiano a partir de algumas noções caras a certos âmbitos em filosofia. Viés que concebe a razão e sua gênese a partir de uma necessidade prática e, que ao ser investigada revelaria o conhecimento, tendo seu ponto de partida num erro, útil em certa circunstância.

O indivíduo, ao invés de ser concebido como uma unidade da consciência, seria pensado por Nietzsche como multiplicidade de forças, noções que corroboram para afirmações como por exemplo: que toda nossa capacidade de obter objetividade está calcada num viés de ficções regulativas.

Quando apresentamos os quatro “grandes erros” julgamos demonstrar que a partir do desenvolvimento do conceito de erro há certa ligação indissociável entre conhecimento e moral.

Por ser inevitável nas relações interpessoais e na hipótese genealógica lançada por Nietzsche, a moral emerge, impõe ou instaura e se constroem erros úteis à manutenção da vida, conhecimento em especial os saberes que se fixam, inicialmente como um tipo de sentimento: “má consciência”. Esta última, permite certa inibição proveniente da dinâmica de preservação da vida do tipo fraco.

Em seguida, o conhecimento, organizado em formas de signos e linguagem objetiva, dá luz a seu aperfeiçoamento e tecnologias. Considerado tal conhecimento, ainda que em seus aspectos mais primitivos, apesar de apresentar uma perspectiva positiva que fez os humanos superarem a maior parte dos intemperes que os ameaçaram no transcorrer histórico do mundo, carrega também uma carga negativa. Concomitantemente ao surgimento das capacidades cognitivas comuns, no entender de Nietzsche, surge certa tipificação da espécie marcada pela crueldade na dinâmica da primitiva criação dos valores, que mais tarde se agravaria enquanto problema humano, especialmente pelo resultado da inversão desses valores, pois uma vez invertidos, culminariam em certo núcleo que atravessa todos os dilemas que assolam a cultura humana, ou seja, a vontade de nada, solapada por trás da pretensão de objetividade humana, bem como seus ídolos (ou valores) absolutos, teriam servido de ferramentas para a dominação (ou vingança) do tipo fraco sobre o forte, daí o autor identificar através de sua genealogia o valor dos valores e, por conseguinte, passar a propor seu projeto de transvaloração de todos os valores...

Nessa espécie de antropologia dualista, marcada pela tipificação humana que opera o filosofar de Nietzsche, revelar-se-ia certa condição de controle, exploração, etc., do tipo forte sobre o tipo fraco. O primeiro inibe, constrange a expansão das capacidades do segundo, numa dinâmica que se expressa na própria vontade de potência comum a todo organismo vivo como mostramos no capítulo I.

No entanto, considerando as peculiaridades da espécie humana, nota-se o forjamento da primeira formação da má consciência: reatividade, vida contra vida, descarga de força direcionada indevidamente que caracteriza o homem como doença do homem. Essa doença é modificada radicalmente e demonstrada por Nietzsche como a sua segunda versão da passagem do paradigma da pré-história para o pensamento antigo, justamente quando a verificação de uma

crença, ou ainda a verdade “com ‘V’ maiúsculo” é reclamada por um lugar na lógica por Parmênides e Platão e posteriormente vulgarizada pelo cristianismo e pelos filósofos modernos, levando a doença da má consciência a seu ápice, até desembocar no mais radical Nihilismo.

De porte da compreensão que Nietzsche tem do conceito de razão – tanto sobre sua gênese, bem como o seu procedimento e de sua concepção de erro implicada no perspectivismo e na psicologia moral, podemos dar um passo adiante e buscar circunscrever uma breve análise de cunho ético sobre o que pensou o autor em relação às ações desinteressadas.

Com isso pretendemos demonstrar que a noção de altruísmo e qualquer sentimento moral que possa ser proferido ou representado por palavras pode ser entendido também como ficção regulativa e sintoma da *décadence* fisiológica. Na perspectiva nietzschiana, nossas ações desinteressadas, em última instância se aportariam numa justificativa caracterizada, dimensão mais estética, se comparada a um embasamento ético, ou seja, tal justificação das ações desinteressadas decorreria de uma espécie de vaidade, que dependendo da perspectiva interpretativa revelaria também um tipo de egoísmo específico, como veremos adiante.

Ao refletir sobre o conceito de altruísmo, Nietzsche distancia-se de suas primeiras referências, em especial Schopenhauer e Wagner. Já no período intermediário da construção de suas obras, passa analisar o tema junto a Paul Rée³⁷. Este último propõe uma explicação naturalista sobre os sentimentos morais³⁸. Em 1875, Rée publica sua obra *Observações Psicológicas*; em 1877, lança *A origem dos sentimentos morais*.

³⁷ Nietzsche e Rée encontram muitos interesses comuns ao examinarem a psicologia moral, o próprio Nietzsche destaca certa afinidade por Rée no prefácio de GM/GM, sobre isso diz Araldi e Itaparica: “Seguindo a sugestão de Nietzsche, a partir da leitura do prólogo de *Genealogia da Moral*, podemos identificar seis questões comuns aos dois autores: 1. a origem dos conceitos de bem e mal; 2. o valor da moral ascética; 3. o processo histórico de moralização dos costumes; 4. a origem do castigo; 5. o surgimento da consciência moral; 6. o senso de justiça. (...)” (ARALDI/ITAPARICA. In: RÉE, 2018, p. 26)

³⁸ Assim como Nietzsche, Rée é também influenciado fortemente pela ciência de sua época, isso corrobora para criticar as fundamentações morais de cunho metafísico transcendente, sobre isso Araldi e Itaparica comentam: “(...) depois do conhecimento das obras de evolucionistas como Lamarck e Darwin: ‘agora, a partir dos escritos de Lamarck e Darwin, os fenômenos morais podem ser reduzidos a causas naturais como os físicos: o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível do que do físico’ (cf. pp. 43-44). Essa passagem, como vimos, é citada de forma elogiosa por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano* e reproduzida em *Ecce Homo*, como uma sentença que se tornaria um instrumento para cortar pela raiz a necessidade

Apesar da influência recíproca que permeia suas obras durante esse período, se distinguem, especificamente em relação à noção de altruísmo. Grosso modo, para Rée, o bom é o não egoísta, enquanto o mal é o egoísta. Sentimentos e ações não egoístas são os fatores que contam nas relações. Assim, Rée defende que somente ações altruístas são boas e somente ações egoístas são más:

Todo homem cuida, em parte, de si mesmo, em parte, dos outros. Quem cuida de si à custa dos outros é chamado mau [egoísta], e é censurado. Quem cuida dos outros em função em função deles mesmos é chamado bom [altruísta], e é louvado. Tais boas ações são possíveis pelo fato de possuímos um instinto de cuidar dos outros, que herdamos de nossos antepassados animais. Ações egoístas, que acontecem à custa dos outros, foram originalmente censuradas por causa de seu dano; as ações altruístas foram originalmente louvadas por causa de sua utilidade. Depois, as primeiras foram censuradas por si mesma, e as últimas louvadas por si mesma. (RÉE, 2018, pp. 65-60)

Logo Rée passará a refletir sobre a dinâmica da consciência moral. Aqui notamos certa singularidade em seu pensamento: mesmo apoiado em S. Mill, demonstra pelo viés epistêmico empirista que acompanha o utilitarismo inglês, certa necessidade de se separar as coisas, incluindo os instintos de altruísmo e egoísmo e especialmente deles separar a origem que advêm os adjetivos louvável e censurável que os acompanha.

Assim, Rée tem boas intuições sobre o tema psicologia moral, ao passo em que traz à baila as conclusões de aspectos pluralistas levando em conta nosso condicionamento para aquisição de uma possível consciência moral. A cultura, bem como todos os aspectos fenomênicos, teriam, também, além do hereditário biológico, desde a infância, um papel preponderante na formação da consciência moral. Para Rée aquilo que é considerado louvável ou seu contrário, em última análise dependerá da experiência relativa de cada cultura, em suas palavras:

Cada um considera boas (ou más) as ações que viu serem designadas desde a infância como boas (ou más); aliás, assim como o dialeto de sua região, ele adota essa distinção feita em seu círculo de relações de forma imperceptível e inevitável.

metafísica do homem. (...) Nietzsche assume em MAI/HHI um naturalismo de caráter sobretudo metodológico, Rée segue mais de perto os resultados da teoria da evolução, tanto em sua vertente lamarckiana (em sua admissão da transmissão de caracteres adquiridos) quanto em sua vertente propriamente darwinista da seleção natural e sexual. (...)” (ARALDI/ITAPARICA. In: RÉE, 2018, pp. 26-27).

Entretanto, feita essa distinção, se alguém se habituou a associar a ideia do louvável a um modo determinado de ação, e a ideia do censurável ao seu oposto, então isso lhe parecerá fácil, como se ele não tivesse se habituado a essas relações, mas como se as possuísse desde o nascimento. Parece-nos, assim, como se associássemos desde o nascimento a ideia do louvável ao altruísmo, e a ideia do censurável ao egoísmo. Não conseguimos mais separar o altruísmo da ideia do louvável, pois os vimos e pensamos sempre associados; e tampouco separamos o egoísmo da ideia do censurável. (...) (RÉE, 2018, p. 62)

Para Rée, entender as coisas associadas pelo hábito implica em certo condicionamento, ou seja, para compreendê-las temos de separá-las. Daí sugerir o mesmo com o altruísmo em relação à ideia de louvável.

Apesar de Rée considerar a cultura e os fenômenos que atravessam o indivíduo na sua formação de consciência moral, sua psicologia moral parece esbarrar naquele mesmo erro dos modernos e do próprio Darwin no XIX, especialmente, quando concebe certo inatismo à noção de altruísmo, notável ao sugerir uma reflexão acerca da necessária separação entre o que se entende por altruísmo daquilo que se lhe atribui como louvável:

(...) duas coisas [que] provêm de fontes distintas: o altruísmo é inato, uma herança de nossos ancestrais animais. A ideia de seu louvor, contudo, desenvolveu-se somente em um determinado nível cultural e tornou-se hábito para o indivíduo, ao longo de sua vida, como ocorre ainda hoje. Do mesmo modo, é inato o egoísmo, o instinto de cuidar de si mesmo. Entretanto, esse instinto é designado como mau e censurável caso ele aspire à satisfação à custa dos outros: essa descrição evoluiu simultaneamente com o elogio do altruísmo, e foi associada por hábito ao instinto egoísta. (...) (RÉE, 2018, p. 63)

Rée está preocupado em separar o que nos seria inato daquilo que adquirimos desde criança, pois, o altruísmo e o egoísmo – inatos ao seu ver – não podem ser confundidos com a censura moral, pois está última, sendo sempre relativa ou condicionada aos padrões particulares de cada cultura, pode ser entendida como seu contrário. Grosso modo o que é louvável e, portanto, pode se simpatizar “naturalmente” em uma determinada tradição, pode ser opostamente reprovável e sugerir antipatia por outra. Nesse ponto, Rée consegue superar a psicologia do século XVIII no sentido de dar um passo adiante em relação aos psicólogos ingleses. Sua crítica ataca diretamente D. Hume³⁹, bem como as concepções que defendem a censura moral como inata

³⁹ Um importante esclarecimento sobre as possíveis aproximações e afastamentos de Rée em relação a Hume destacamos o comentário de Araldi em seu texto Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. In: *Cad. Nietzsche* (v.37, n.1, pp.71-87, 2016), onde se lê:

“(…) Isso não quer dizer – pelo fato de a pessoa má nos ser frequentemente antipática por natureza – que a censura moral seja inata (Hume em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* confunde essas duas coisas).” (Rée, 2018, p. 63).

No entender de Rée, se alguém habituou-se a associar a ação egoísta à ideia de censura, bem como o seu contrário, ação altruísta como louvável, sem perceber irá compreender suas próprias ações altruístas como sendo a mesma coisa que sua satisfação de ter realizado o que seria bom. E, por conseguinte, a mesma dinâmica ocorrerá com o agir egoísta, ou seja, sentimento de dor por realizar o que seria mau e censurável. A fim de argumentar em favor da separação necessária entre instinto egoísta ou altruísta e censura ou louvabilidade moral, Rée coloca como ruptura entre essas instâncias a noção de sentimento de remorso:

(…) no momento em que agimos mal, somos tão dominados por nosso instinto egoísta – nossa cobiça, nossa vingança, nossa ambição – que o sentimento de reprovação em relação a essa maneira de agir não encontra lugar, permanecendo totalmente ou quase totalmente latente. Mas, assim que nosso instinto tiver sido satisfeito – seja de modo completo, como na satisfação da vingança, seja de modo momentâneo, como na satisfação de cobiça ou da ambição –, ocorre a sensação dolorosa de ter feito o que é mau e censurável, simultaneamente com a lembrança do sofrimento infligido aos outros.

“Para Hume, originário é o princípio da simpatia, ‘que nos leva a sair de nós mesmos, e sentir o mesmo prazer ante os caracteres dos outros’, úteis à sociedade. Rée, no entanto, procura naturalizar esse ‘sentimento de aprovação e desaprovação’ (*sentiment of approbation and blame*) em relação aos dois tipos básicos de ações:

(1) As ações egoístas, nas quais o agente obtém seu bem-estar às custas dos outros; e (2) as ações não egoístas, nas quais o agente, por vezes em detrimento de seu próprio bem-estar, busca o bem estar dos outros, ou abstém-se de causar danos em outras pessoas, para seu próprio bem.

A distinção bom – mau [*gut – böse*] consiste unicamente nessa oposição entre ações egoístas, censuradas como moralmente más, e as ações não egoístas, sentidas como moralmente boas, por aqueles que foram beneficiados por sua utilidade. Nessa genealogia utilitarista, primeiramente foram censuradas ou elogiadas determinadas ações, conforme o dano ou utilidade que ocasionaram. Dos impulsos altruístas e egoístas que atuam efetivamente no ser humano, resultam ações (altruístas ou egoístas), que, posteriormente, foram ajuizadas como boas ou más. Rée emprega o mecanismo de associação de ideias de Hume e a força do hábito para provar que houve um vínculo duradouro entre as ações boas e más e os respectivos juízos de bom e mau. O elogio [*approbation*] e a censura [*blame*], ao contrário de Hume, que os considerava ‘sentimentos naturais’ [*natural sentiments*], constituem para Rée um processo de desenvolvimento e de transmissão cultural.

Os impulsos altruístas e egoístas são inatos (em sentido biológico darwinista). Entretanto, através da educação e dos hábitos adquiridos e herdados em meio à cultura em que cada um está inserido, surgiu um domínio valorativo, no qual as ações altruístas são sentidas e julgadas boas.” (ARALDI, 2016, pp. 76-77)

Quanto mais intensamente um homem sente que as ações egoístas são más, mais mau e reprovável ele deve parecer a si mesmo, caso ele tenha sido incitado por seu egoísmo a cometer tais ações.

Um homem que considera a si mesmo mau e reprovável, por ter causado sofrimento a outrem, sente o assim chamado remorso. (RÉE, 2018, p. 64)

Ao colocar sua noção de remorso, Rée chama-nos atenção para não o confundirmos com o sentimento de frustração, pois tal confusão assevera Rée, notar-se-ia nas afirmativas de Darwin, este último teria explicado o remorso erroneamente ao confundi-lo com a frustração. Se um indivíduo agisse de modo egoísta e viesse a tirar a vida de outro por cobiça, assim que a satisfação de seu egoísmo estivesse realizada, em sua memória reviveria uma dolorosa frustração, pois não obstante seu instinto altruísta lhe permitiria certa autocensura moral. Daí Rée afastar-se de Darwin, pois o remorso não pode ser o mesmo que a frustração. Nesse sentido Rée destaca a frustração como sentimento inato e comum também a demais animais, mas não o remorso, que dependeria ou derivaria, exclusivamente da espécie e conduta humana, sendo um sentimento atravessado pela cultura do remorso. Destaca-se como característica tipicamente humana.

Conforme o exemplo a seguir, que Darwin usa para ilustrar sua teoria, parece que ele tem razão: se uma ave migratória que, movida pelo instinto de migração, tivesse abandonado seus filhotes pudesse olhar para trás e vê-los morrendo de fome, ela sentiria dor e remorso por sua partida.

Supomos involuntariamente, nesse exemplo, que o remorso da ave consistiria nos sentimentos de censura e de autorreprovação (pois nosso remorso inclui esses sentimentos num caso análogo). Mas, em verdade, a ave poderia ter somente um sentimento de frustração, em virtude de não ter satisfeito seu instinto altruísta. Pois de onde lhe poderia chegar a ideia de que esse modo de agir é censurável e condenável? Do mesmo modo um homem que deixa seus filhos morrerem de fome, supondo que nunca lhe foi ensinado que tal ato é censurável, terá depois dessa ação somente um sentimento de frustração, uma compaixão que chega tarde demais, mas nunca o sentimento de censura e reprovação, característico do remorso. (RÉE, 2018, p. 65)

Apesar do caráter paradoxal do fato apresentado acima, já estamos tão habituados a relacionar a noção de egoísmo com a ideia daquilo que entendemos como censurável, que raramente podemos separar uma coisa da outra. No entanto, segundo Rée é preciso destacar que ambas não se pertencem mutuamente, pois ao contrário da frustração que é inata, o remorso advém do hábito, ou seja, uma pessoa pode agir de modo egoísta e não sentir remorso e

sim frustração, pois o sentimento de remorso está intrinsicamente ligado ao hábito. Nas palavras de Rée “(...) pois, como foi mostrado, o remorso é diferente em diferentes povos, e cada um sente remorso por ações às quais se acostumou desde a infância a ver como reprováveis”. (Rée, 2018, p. 66).

Como vimos nessa breve exposição da singularidade do pensamento de Rée, há uma importante ênfase na cultura como um construto humano alheio ao que seria entendido como inato. Destacamos o conceito de remorso como de suma importância para a noção de consciência moral neste autor, conceito esse que será fundamental para suas reflexões acerca da responsabilidade e a liberdade da vontade, no entanto, e justamente neste resquício metafísico que Rée não consegue se livrar, a saber: do inatismo, do instinto altruísta e egoísta, que Nietzsche passará a se deter de forma crítica a partir de MAI/HHI, e posteriormente de modo explicitamente construtivo nas obras do seu pensamento tardio.

Se para Nietzsche todas as ações podem ser interpretadas a partir da dinâmica da vontade de potência, então é correto afirmar que nesta perspectiva não há desinteresse dos indivíduos em seus relacionamentos. Mesmo que no âmbito moral, em 1878 já notasse em MAI/HHI (na seção 57 – *A moral como auto divisão do homem*), certa impossibilidade de alguma ação desinteressada, neste contexto Nietzsche passa a exemplificar alguns modos de como o homem se autodivide a partir do fenômeno moral. Ao explicar, Nietzsche mostra quatro exemplos em que podemos perceber o conceito de altruísmo ou as ações desinteressadas nos dilemas da vida prática, que em resumo são: (1) o autor que deseja ser superado (autodesinteresse) em relação a seu tema; (2) a jovem apaixonada que pretende testar a fidelidade de seu companheiro; (3) a entrega da vida do soldado (por ele mesmo) pela relevância de sua “pátria”, e no último exemplo (a nosso entender o mais chocante); (4) a privação de algumas necessidades da mãe em relação a seu filho, ou seja, nem mesmo o interesse materno escaparia de um tipo de autointeresse – de egoísmo! Cada um destes exemplos nos remete diretamente a noção de altruísmo e a seguir, Nietzsche problematiza com as seguintes questões:

(...) — Mas serão todos esses estados altruístas? Serão *milagres* esses atos da moral, já que, na expressão de Schopenhauer, são “impossíveis e contudo reais”? Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a algo de si, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então divide

seu ser, sacrificando uma parte à outra? Será algo *essencialmente* distinto, quando um homem cabeça-dura diz: "Prefiro ser morto com um tiro a me afastar um passo do caminho desse homem"? (...) (NIETZSCHE, 2000, pp. 36-37)

Mesmo no período tardio de suas obras o autor não abre mão da postura que aponta para impossibilidade de altruísmo como um impulso afirmativo. Por isso defendemos que, assim como conceber que o conhecimento, suas crenças e verdades lógicas estão assentadas em erros e, portanto, precisam de certa desmitificação, requer-se também ao conceito de egoísmo um certo desvelamento: concebê-lo como “mau”, como fazem as principais correntes teóricas em filosofia moral. Segundo Nietzsche, dependeria de uma determinada perspectiva que interpreta e avalia, pois poderia ser do tipo que afirmasse a vontade de potência, neste sentido sua própria vida, criando certa harmonia na integridade dos impulsos ou aquela, que ao contrário, desagregaria seus impulsos. Ainda no contexto de MAI/HHI (no cap. II, seção 101 “*Não julgueis*”), Nietzsche afirma:

(...) – O egoísmo não é mau, porque a ideia de “próximo” – a palavra é de origem cristã e nem corresponde à verdade – é muito fraca em nós; e nos sentimos, em relação a ele, quase tão livres e irresponsáveis quanto em relação a pedras e plantas. Saber que o outro sofre é algo que se *aprende*, e que nunca pode ser apreendido inteiramente. (NIETZSCHE, 2000, p. 77)

Notemos a impossibilidade de agarrar ou apreender algo no fluxo eterno do vir a ser. Se, inicialmente, constatamos essas mesmas condições humanas acerca do conhecimento é possível questionar a objetividade de tudo que se pretenda como fixo, pelo seu viés perspectivista. Agora também nos aparece o mesmo problema: se é possível aprender o sofrimento de outrem, agora expresso na esfera moral, corroborando assim, para nossa reflexão sobre o status da inibição e dos sentimentos morais.

Nietzsche afirma ser possível detectar no indivíduo, a partir do exame sob os critérios fisiológicos, se este pode ser diagnosticado como fraco (“linha descendente da vida”) ou como forte (“linha ascendente da vida”). Para tal sugere o autor, pois – bastaria investigar sobre o valor natural do egoísmo no indivíduo em questão, como aponta em GD/CI, cap. IX, seção 33, onde se lê:

Valor natural do egoísmo. – O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida.

Decidindo a respeito disso, temos também um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário – e, em função da totalidade da vida, que com ele dá um passo *adiante*, deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação, pela criação de seu *optimum* de condições. O “indivíduo”, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo, um “elo na corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo... Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica degeneração e adoecimento (– as doenças já são, em termos gerais, consequências do declínio, não suas causas), ele tem pouco valor, e a mais simples equidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita... (NIETZSCHE, 2006, pp. 81-82)

Até aqui podemos notar que negar o egoísmo como se pudéssemos “escolher” (– com liberdade!) ou herdar o altruísmo como sugeriu Rée – segundo Nietzsche é de uma ingenuidade absurda, que tornou-se normal e aceitável na medida em que a história, a cultura, bem como outros construtos demasiados humanos desenvolveram-se sobre forte influência da vitória dos valores decadentes, em especial: platonismo, cristianismo e as ideias modernas. Em sua época Nietzsche aponta como efeito desses valores decadentes, sendo os principais representantes de seu tempo, entre outros, o destaque para Schopenhauer e Richard Wagner.

Apesar de tal inversão de valores e, por conseguinte, da nova configuração de poder que se expressa na própria tradição erguida no Ocidente, através da vitória dos fracos sobre os fortes, mostradas em sua genealogia, é possível notar nos textos de Nietzsche certa resistência no jogo de forças ainda em aberto.

Assim, nos parece que o autor pensara com seu projeto de transvaloração, arquitetar estratégias que possibilitassem certa revanche histórica, ou seja, a conservação e ampliação ainda que não de modo absoluto daqueles valores ascendentes, aristocratas, e por conseguinte, afirmadores da vida. Tais valores, nobres, observados pelo autor no transcorrer da história, aludidos inicialmente desde a época da Grécia antiga, embora em pouca quantidade, entre personalidades se comparado ao todo de algum contexto histórico, especialmente depois da expansão do cristianismo, é sempre identificável pelo autor, como raras exceções, mas ainda sim Nietzsche destaca algumas personalidades tais como Maquiavel, Napoleão, Goethe – não os únicos, mas entre as exceções – foram indivíduos estimadores desses valores

afirmativos da vida. Isso significa entendê-los enquanto personalidades como uma vontade de potência com seus impulsos organizados hierarquicamente em forma aristocrática – exceções que segundo o autor nos permitem pensar um profícuo futuro. Ou seja, para Nietzsche ainda haveria em sua época alguns elementos e indivíduos importantes na própria cultura, que poderiam corroborar para efetivação de tipos fortes e de seu projeto de transvaloração de todos os valores.

É importante destacar que, especialmente após o surgimento do saber filosófico e do cristianismo, posteriormente à famosa inversão dos valores narradas também em GM/GM, os tipos fortes sempre estiveram presentes na história, embora em pouca quantidade, e em alguns casos, esse tipo busca por certo anonimato (ver Povos e pátria em JGB/BM) na vida pública, mas são essas raras exceções que garantem a forte dimensão construtiva e otimista de Nietzsche em relação ao futuro, seja na figura do espírito livre ou na figura do filósofo do futuro, ou ainda, em todo seu modo de expressão normativa que possa conter em seus discursos e seu projeto de transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, ao nosso ver essa dinâmica que revela o tipo forte, também deve iluminar o que quer que se possa identificar como norma prática em Nietzsche, pois se o autor reclama que é tarefa do filósofo criar valores “naturalistas” ainda que concebidos a seu modo, fica evidente que mesmo que de modo implícito a prescritividade normativa aparece no filosofar nietzschiano. Porém temos de cuidar para não precipitar em interpretações temerárias, evitando o anacronismo em vista de nossos problemas contemporâneos em contrapartida com a realidade do século XIX. Como também temos de desenvolver certa sensibilidade pragmática para utilizar como ferramenta crítica e construtiva às ideias próprias de um contexto diferente do nosso.

III. 3. Ética, estética e a arte de criar valores em Nietzsche

O valor do egoísmo, suscitado por Nietzsche, nos parece um excelente indício para detectar um determinado tipo fisiológico a partir do conceito de altruísmo, termo que ainda hoje reverbera nos mais renomados modelos éticos, especialmente na esfera da metaética e da ética normativa, sobretudo em grande parte da produção acadêmica que insiste em buscar prescrever em certo caráter heroico como temos de viver a partir de fictícios “princípios

fundamentais”, tais como o altruísmo – termo que a um determinado tipo pode funcionar com a mesma dinâmica em que opera o Papai Noel para uma criança.

Intentamos mostrar aqui que nos moldes de Nietzsche uma ficção regulativa, para ser relevantemente útil, dependerá da interpretação apreciativa que a ela se refere ou a postula. Por isso, determinada interpretação pode revelar um sintoma decadente ou não. Sobre isso ainda em *Crepúsculos dos Ídolos* (cap. IX, seção 35) lemos:

Crítica da moral de decadence. – Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isso vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar a *sua própria* vantagem” – isto é apenas a folha da parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem” ... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “*eu não valho mais nada*”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor – a *vida* não vale nada” ... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso – em todo terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (shopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios... (NIETZSCHE, 2006, p. 83)

As considerações que Nietzsche faz sobre a moral da *décadence* parecem resumir os problemas em atribuir confiança demasiada às ficções que são capazes de regular a existência dos humanos. A exemplo disso delineamos o conceito de “altruísmo” que, como vimos acima, revelaria mais do que a impossibilidade de aprender totalmente o sofrimento do outro, pois segundo o autor seria a própria “fórmula da *décadence*”.

A possibilidade de examinar um tipo decadente a partir do “*valor natural do egoísmo*” de um indivíduo, parece revelar um método do psicólogo Nietzsche. Neste sentido julgamos pertinente aproximar ou ligar esse possível método à ideia do eterno retorno do mesmo em FW/GC também como método psicológico,⁴⁰ pensado como experimentação capaz de diagnosticar um tipo fisiológico.

⁴⁰ A comparação que nos servimos aqui é meramente ilustrativa, pois temos ciência de que para desenvolver o tópico do eterno retorno do mesmo, seria necessária certa abordagem que demandaria outra pesquisa. Aqui nos servimos da possível interpretação do eterno retorno ser cogitado como imperativo ético por Marton em O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: *Extravagâncias. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. 3º ed. São Paulo:

Essa possibilidade, enquanto expressão do experimento de uma “nova medida” a mais radical, após a desvalorização de todos os valores como resultado da ausência de Deus e dos valores absolutos, que, por conseguinte, acelerariam a proliferação do niilismo na Europa do séc. XIX.

Tal medida ofereceria uma espécie de doutrina, que permitiria ao indivíduo experimentar o maior de todos os pesos, o mais elevado modo de autoafirmação ou seu contrário. Se experimentar uma norma assemelha-se ao

Barcarolla, 2009, pp. 85-118. (col. Sendas & Veredas). Julgamos demasiado importante expressar nossa posição em relação ao uso aqui deste termo “eterno retorno” tão caro à filosofia de Nietzsche e seus intérpretes, pois não o entendemos aqui como imperativo ético, mas sim como mera ilustração comparativa psicológica, especialmente quando analisado e comparado com o “valor natural do egoísmo” em GD/CI. Com este intuito em nossa pesquisa que deve se ler, nas palavras de Nietzsche em FW/GC (livro IV): “*O maior dos pesos*. – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!’ – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’ Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, ‘Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?’, pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem com sigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (NIETZSCHE, 2001, p. 230). Destacamos ainda, tal hipótese mencionada por Nietzsche pressupõe uma disjunção não inclusiva, ou seja, diante deste teste, reconhecer-se-ia se o indivíduo (ao ser submetido ao teste) é do tipo fraco ou forte. Neste íterim cabe ainda destacar como devemos conceber na filosofia de Nietzsche a sua noção de “imperativo”, neste ponto concordamos com Azeredo que descreve a ideia nietzschiana de imperativo necessário, este último deve ser concebido sobre dois vieses, a saber a hierarquização dos impulsos ou sua degeneração, nas palavras de Azeredo em *Dicionário Nietzsche* “Encontra-se em Nietzsche um conceito de dever distinto de uma noção abstrata que prescreveria aquilo que “deve ser” como uma obrigação moral. O conceito nietzschiano de dever remete ao conceito de obediência incondicional. É por entender que há uma série de ‘tu debes’ regulando as relações entre as múltiplas vontades de potência que o filósofo percebe na natureza, entendida como campo de batalha da luta entre os impulsos, um imperativo que prescreve a obediência enquanto condição de plenitude orgânica, mandando obedecer a fim de que não se pereça; esse imperativo é destinado ao inteiro bicho homem, isto é, não apenas a consciência, mas ao organismo hierarquizado como um todo (...) O imperativo nietzschiano não é categórico, mas condicional em vários sentidos. Primeiro, prescreve a obediência a algo enquanto condição de plenitude e não como necessidade de todo e qualquer homem existente. Segundo, não se dirige à ação individual, ao indivíduo enquanto consciência moral, mas ao homem enquanto espécie vivendo em conjunto. Terceiro, permite rejeitar a própria condição, pois há casos em que se perece e se perde a derradeira estima por si. Por fim, expressa o introduzir de uma interpretação, que remete a uma dada condição de vida em vez de remeter a uma determinação da natureza humana. (...) ao introduzir interpretações que se manifestam na luta em todo corpo, reconhece no imperativo condicional a possibilidade de uma interpretação acerca do agir (...) Ou a obediência conduza uma hierarquia que confere plenitude orgânica ou, em sua ausência, a uma desagregação completa dos impulsos. Todavia, é condição de plenitude a presença da hierarquia, tanto entre os órgãos quanto entre os homens, assentada no conceito de obediência incondicional. Não importa ao que se obedeça desde que se obedeça”. (AZEREDO, 2016, pp. 268-269)

teste de interpretação de perspectiva apreciativa que avalia a existência sob uma ótica ou do tipo forte ou do tipo fraco, então, o resultado que se chega a partir da prerrogativa do eterno retorno do mesmo, bem como no diagnóstico do indivíduo em relação ao que Nietzsche pressupõe em GD/CI, como noção de “*valor natural do egoísmo*”, chegam a resultados comuns. E apontam pelo menos para dois registros distintos: no caso de a FW/GC, aquele do tipo fraco recebe a proposição de que tudo se repetirá com tristeza, lamúria etc. Enquanto aquele do tipo forte, recebe tal proposição de modo afirmativo, sentindo um regozijo diante de tal fatalidade, a saber, a eterna repetição.

Já em GD/CI, bastaria ao psicólogo examinar o valor natural do egoísmo. A partir desses testes – que segundo nossa leitura em GD/CI exigem da perspectiva do psicólogo sua razão restaurada, e por conseguinte, reclama uma noção de racionalidade em um registro fisiopsicológico. Assim julgamos que poderíamos usar os referidos testes, seja em FW/GC ou GD/CI para exemplificar um cenário para uma possível resposta ao problema: como é uma norma?

De passagem analisaremos brevemente algumas nuances do cenário contemporâneo acerca da relevância dos estudos éticos e suas implicações epistemológicas bem como uma possível vinculação dos estudos Nietzsche neste contexto.

Para essa tarefa, destacamos as profícuas pesquisas nos últimos anos de Rogério Lopes, em se tratando da dinâmica das normas práticas no pensamento de Nietzsche, o professor Rogério reúne uma gama de estudos e autores contemporâneos que denotam a relevância atual da pesquisa sobre Nietzsche em consonância ao problema norteador acima.

No texto intitulado “*Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento*”. Lopes oferece uma forte argumentação sobre a importância crítica e construtiva do viés nietzschiano como contribuição para o cenário em que se circunscreve as pesquisas contemporâneas que implicam nas abordagens de cunho epistêmico e moral.

Segundo Lopes, as críticas das filosofias contemporâneas guardam afinidade com algumas nuances do pensamento de Nietzsche. Essa afirmativa seria de possível constatação a partir da retomada da ética das virtudes ou neoaristotelismo. Tal retomada, permitiria ampliar ou ainda, forjar novos registros

de justificação moral no âmbito da normatividade prática e não mais um mecanismo de justificação universalista, a exemplo da ética kantiana, nem tampouco por um viés de justificativa generalista como no utilitarismo e no consequencialismo, mas sim um viés particularista⁴¹ que estime no sopesamento do agir, levar em conta não apenas a dimensão de nossa racionalidade estrita, mas também os elementos da contingência, circunstâncias de cada contexto em particular.

Este “novo registro moral” o qual poderíamos chamar de particularista ou pelo menos, asseverar que tal registro reclama uma dimensão particularista para as justificativas das ações interpessoais em termos de quantificadores lógicos nos discursos, tem seu início sob forte influência dos estudos metaéticos que se insurgiram após publicação da obra de Moore intitulada *Principia ethica*, em 1903, e é marcado pela filósofa Anscombe cuja sua publicação *Modern Moral Philosophy*, de 1958 teria impactado de tal modo as pesquisas acadêmicas, que a partir de seu texto se consolidaria uma nova perspectiva de teoria moral, a saber os eticistas da virtude.

Pelos marcos citados anteriormente, Lopes indica certa dívida com a tradição inglesa do século XX,⁴² marcada por esses dois principais eventos, que

⁴¹ Ao nosso ver uma importante posição particularista no âmbito da ética normativa é demonstrada no livro *Ética da virtude* de Stan Van Hooft, ainda no prólogo Hooft destaca as quatro tarefas de uma teoria ética (1) compreender normas; 2) prescrever normas; 3) justificar essas normas; 4) descrever como elas cabem em nossas vidas). Asseverando as diferenças que investigará entre as teorias da moral na ética do dever e na ética da virtude, Hooft se posiciona propondo que a ética da virtude não apenas pode cumprir essas tarefas, mas as faz “ainda melhor” (em comparação as éticas do dever), em suas palavras: “A ética da virtude emergiu nas poucas décadas passadas como uma importante vertente dentro da teoria moral. Por conseguinte, deve cumprir as quatro tarefas da teoria moral listadas acima. É a minha opinião que a ética da virtude cumpre este desafio tão bem quanto, se não ainda melhor a ética do dever. No entanto, este pequeno livro não pode comprometer-se a justificar esta afirmação ousada. Ele deve ter o objetivo mais modesto de explicar o que é a ética da virtude e como ela aborda as quatro tarefas (...)” (HOOFT, 2013, p. 12)

⁴² Rogério Lopes elucida com muita clareza os dois principais eventos advindos da tradição literária inglesa, tais eventos que propiciaram as mais vigorosas críticas ao racionalismo nas concepções de éticas kantianas e utilitaristas, nas palavras de Lopes: “O livro que dá início a esta tradição é de G. E. Moore (1903). Os filósofos ligados a esta tradição restringiram a filosofia moral ao âmbito das questões descritivas, no pressuposto de que a elucidação do significado dos termos éticos e a análise da gramática dos juízos morais poderiam nos esclarecer acerca do estatuto epistêmico e metafísico desta classe específica de juízos normativos. Esta estratégia teve um duplo resultado: a imposição de um veto à discussão filosófica envolvendo aspectos morais normativos ou de conteúdo, e um generalizado desinteresse por questões de psicologia moral.

O segundo evento decisivo na história da filosofia moral de língua inglesa no século XX é um pequeno artigo da filósofa católica e wittgensteiniana G. E. M. Anscombe, publicado em 1958 no

se destacam no cenário da tradição acadêmica internacional do século XX. Movimento que em seguida denunciaria certa insuficiência da razão em questões práticas, revelando a necessidade de se repensar as teorias éticas e reclamando uma nova dinâmica com a dimensão emocional humana.

Nesse sentido, aponta Anscombe, ao preparar o terreno para o que viria ser a ética das virtudes contemporâneas, que diante dos dilemas de sua época e com os resultados advindos delas, notados a partir dos discursos filosóficos consonantes com a modernidade, apenas seria possível se falar em filosofia novamente depois do fracasso do legado moderno, se antes se fizesse um estudo rigoroso sobre a psicologia moral⁴³.

Lopes destaca que muitas das objeções à tradição moral moderna, parte delas contidas no incipiente movimento teórico da segunda metade do século XX, as teorias referidas pela ética das virtudes, já estavam presentes nas críticas de Nietzsche no século XIX.

Isso demonstraria o protagonismo do autor nos problemas candentes do âmbito da epistemologia e da ética, bem como a relevância das pesquisas que buscam elucidar a dinâmica de uma norma moral no pensamento nietzschiano. Como buscamos mostrar nos capítulos anteriores, também denunciava o caráter irresoluto da filosofia e apontava para uma psicologia que fosse capaz de quebrar a golpes de martelo os ídolos constituídos pela vontade de verdade inútil para vida que sempre opera, ainda que de forma velada, em todo intento que advenha de um saber filosófico. Este último, no entender de Nietzsche, enquanto

nº 33 do periódico *Philosophy* e intitulado *Modern Moral Philosophy*. Este artigo certamente não foi o único responsável pela intensa renovação da filosofia moral que se seguiu à sua publicação, mas ele testemunha com uma clareza ímpar o esgotamento de um estilo de reflexão ética na tradição inglesa do século XX, e ao mesmo tempo promove um ajuste de contas com o pensamento moral hegemônico na modernidade, que inclui fundamentalmente o utilitarismo inglês e a deontologia de matriz kantiana.” (LOPES, 2013, p. 91)

⁴³ Neste ínterim ao comentar o texto de Anscombe o professor Rogério Lopes destaca: “(...) Anscombe apresenta no parágrafo inicial de seu artigo as duas teses mais polêmicas e abrangentes de sua intervenção. A primeira tese afirma que nós deveríamos nos abster de fazer filosofia moral até que estivéssemos mais bem informados ou esclarecidos sobre as questões centrais da psicologia moral. A segunda tese sugere que nós deveríamos nos livrar, na medida em que isso é psicologicamente possível, de conceitos tais como obrigação e dever moral. O argumento principal a favor da segunda tese é que todo discurso sobre o moralmente certo ou errado repousa sobre pressupostos que nós não mais compartilhamos. (...)” (LOPES, 2013, pp. 91-92)

perspectivista é sempre parcial. Daí julgarmos que diante dos elementos que buscamos elucidar nessa pesquisa, o fato de Nietzsche, em muitos momentos descrever-se como imoralista, não o isenta de uma perspectiva normativa ainda que de modo implícito.

Neste ponto é que nos apropriamos do comentário de Lopes ao indicar Nietzsche como um certo reformista da moral vigente em sua época, pois foi por conta de tal moral que:

(...) o levou a propor experimentos de pensamento e a esboçar formas de vida no interior das quais não apenas crenças, mas sentimentos morais deixam de comparecer como componentes essenciais. Nietzsche foi um dos poucos filósofos a insistir na tese de que a perspectiva do imoralismo deve ser levada a sério, ressaltando que há bons argumentos a favor de uma reforma de nossas práticas de atribuição de responsabilidade moral. (LOPES, 2013, p. 93)

Levar a sério “a perspectiva imoralista”, no sentido de insistir nela como uma tese, ao nosso ver, não significa afirmar que Nietzsche estaria postulando uma espécie de neutralidade de interesses na dimensão prática da filosofia e da própria existência, pois seria totalmente incoerente com sua teoria da vontade de potência e com os recursos, ainda que limitados de seu perspectivismo.

Basta rememorarmos o que já vimos nos capítulos anteriores, especialmente o aspecto da dinâmica demonstrativa da noção de vontade de potência – que não pode isentar-se de interesses, de autodesenvolvimento e cultivo de si, ou seja, de preservar e expandir seu poder, por isso concordamos e lançamos mão da seguinte afirmativa: seria insustentável dizer que um interesse, uma interpretação, não prescreva como quer a neutralidade científica denunciada por Nietzsche.

E, por que não aferir, também, tal pretensão de objetividade “nefasta”, enquanto ponto negativo dos estudos metaéticos, especialmente quando julgam que em suas questões de segunda ordem “não há em absoluto, prescritividade normativa” e, portanto, estariam isentos de normatividades? – (para pensar...⁴⁴),

⁴⁴ As questões metaéticas (enquanto de segunda ordem) parecem tentarem abordar seus estudos com certa objetividade, a qual lhe isentaria de reivindicação normativa, como afirma as palavras de Mendonça “Considerações sobre a ética, por outro lado, não têm um caráter normativo: a metaética é o estudo *descritivo* do discurso e da prática da ética. Não se trata, na metaética, de encontrar respostas à questão ‘como devemos viver?’, mas, entre outras questões, de compreender melhor como funcionam os conceitos que mobilizamos na formulação da questão ética e das eventuais respostas que damos a ela. (MENDONÇA, 2014, p. 1). Tal afirmativa deve colaborar para o experimento de uma de nossas hipóteses, a saber, de que a pretensão de objetividade dos metaéticos é mais uma das facetas que revelam um sintoma

Ainda que de modo implícito um interesse ou interpretação tem de se fazer obedecer em relação aos demais concorrentes na luta eterna do vir a ser, seja na dinâmica interna do indivíduo ou na relação deste último com outrem. Por isso, mesmo que não se manifeste de modo proposicional na forma da linguagem formal, expressa-se através de diversas forças também inconscientes, ou seja, incluindo forças que não podem chegar à consciência, este é um aspecto relevante para se pensar que tipo de naturalismo seria possível detectar nas teorias de Nietzsche, embora na pesquisa não nos

semelhante ao das ações desinteressadas como buscamos apontar na concepção de Nietzsche. Neste interim, cabe ressaltar que no próprio âmbito dos estudos contemporâneos, há sérios questionamentos sobre a pretensão de objetividade, especialmente em relação aos valores, a exemplo disso destacamos Mackie que desenvolve a tese de que não há valores objetivos e isto se aplicaria não apenas aos valores éticos, mas também aos estéticos, aqui atenuamos especialmente os da ética, como assevera em *The subjectivity of Values*, in *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, 1977, 1990), neste sentido defende um ceticismo (aparentemente de modo singular) em relação as questões de segunda ordem, quando afirma a falsidade na crença de valores objetivos. O que realmente nos interessa desta perspectiva mackieniana não é como ele irá demonstrar tal falsidade, mas sim nos apropriarmos desta pauta em quanto problematização sobre a “pretensão de objetividade dos filósofos”, pois entre outras nuances, é a partir de tal pretensão (latente em nossa contemporaneidade), que julgamos pertinente oferecer uma perspectiva de argumentação nietzschiana que possa recolocar o tema da psicologia moral não apenas como relevante a filosofia moral, mas também sendo concebível como indispensável para as demandas da filosofia prática contemporânea. A seu modo, Mackie ao criticar as pretensões de objetividade da tradição filosófica, perguntando se a objetividade dos valores é um problema genuíno, oferece certa concepção de crença na objetividade (no âmbito epistêmico moral), cuja falsidade da mesma seria inerente a sua própria constituição e por tanto, tal falsidade seria indiscutível, nas palavras deste autor é neste íterim que conta elucidar sua teoria do erro: “(...) a pretensão de objetividade, por mais entranhada que esteja em nossa linguagem e pensamento, não valida a si mesma. Pode e deve ser questionada. Mas a negação dos valores objetivos deverá ser defendida não como resultado de uma abordagem analítica, mas como uma “teoria do erro”, uma teoria que diz que, embora a maioria das pessoas, ao formular juízos morais, implicitamente afirme, entre outras coisas, apontar a algo objetivamente prescritivo, *essas afirmações são todas falsas* [grifo nosso]. É isso que torna apropriado o nome ‘ceticismo moral’.

Mas como esta é uma teoria do erro, já que é contra assunções entranhadas em nosso pensamento e embutida em alguns modos de uso da linguagem, e por estar em conflito com o que é às vezes chamado de senso comum, ela precisa de uma base muito sólida. Não é algo que podemos aceitar com facilidade ou informalmente e então passar a diante sem alarde. Se vamos adotar este ponto de vista, devemos argumentar explicitamente a favor dele. Em termos tradicionais, ele foi apoiado sobre dois tipos principais de argumentos que devo chamar de argumento da relatividade e argumento da estranheza, mas ambos podem, como devo mostrar, ser complementados de várias maneiras.” (MACKIE, 1977, p. 13). Na avaliação de Mackie, o caráter falso da crença na existência dos valores enquanto objetivos, teria sido suprimido por certa ingenuidade, caso da maioria dos autores na tradição filosófica, ou seja, o “realismo” em relação aos valores morais dos autores contemporâneos, pós o surgimento da metaética no século XX (especialmente em se tratando de constituição de conhecimento e suas implicações com os valores morais) seria fruto desta herança histórica ingênua. Ao nosso ver a “teoria do erro” de Mackie ao defender a tese da não existência de valores objetivos, seria capaz de recolocar a filosofia nietzschiana nos diálogos contemporâneos em epistemologia moral e de modo protagonista, sobretudo porque ao questionar o valor dos valores Nietzsche lança mão de uma ampla abordagem sobre a dimensão de objetividade destes.

dedicarmos de forma concisa nesta temática, julgamos que tal “naturalismo”, se é que poderíamos aferi-lo em Nietzsche, pois, para tal afirmação, no mínimo teríamos que desenvolver certa argumentação que fosse capaz de dizer algo singular e não menos complexo que o próprio filosofar de Nietzsche⁴⁵.

Não gratuitamente elencamos textos protagonistas para nossa abordagem GM/GM e GD/CI, pois ao nosso ver estas obras são o ponto máximo de Nietzsche em alguns aspectos, dois deles são: 1) a aplicação de sua teoria da vontade de potência e suas implicações com algumas importantes considerações de cunho ético e epistêmico e o segundo aspecto; 2) o possível mapeamento de elementos naturalistas livres de insuficiência singular e influência direta das tradições que podem eventualmente aparecer em suas obras dos períodos intermediários e anteriores.

Se na segunda dissertação de GM/GM, Nietzsche lança mão de exemplos e comparações do homem com outras espécies, bem como alguns fenômenos da natureza, identificando que apesar da singularidade notável entre eles, há nos mesmos, certa dinâmica que opera em todas espécies, a saber: a dinâmica da vontade de potência – como buscamos mostrar de modo resumido no capítulo I.

Também cabe salientar que a noção de naturalismo em Nietzsche deve encerrar-se ao tratar do “valor natural do egoísmo”. Pois é no momento em que anuncia que o egoísmo é uma característica notável dos tipos humanos e inerente à própria dinâmica da vontade de poder, que o autor refere ao diagnóstico capaz de identificar o “valor natural” de tal egoísmo.

Assim, em se tratando da tipologia antropológica, podemos inferir que tal valor apenas é “natural” no sentido em que foi forjado por necessidade e

⁴⁵ Para maior desdobramento da possível abordagem do pensamento nietzschiano estar vinculado a normatividade e o naturalismo, julgamos relevante mencionar a excelente abordagem de Richard Schacht em seu texto *Nietzsche's Naturalism and Normativity*. In, *Nietzsche, Naturalism, and Normativity*, onde se lê: “Há muito tempo considero Nietzsche um pensador filosoficamente naturalista, que tinha uma agenda filosófica significativa (construtiva e desconstrutiva e crítica) que é melhor entendida de acordo. Essa é uma caracterização com a qual muitos – na parte analítica da comunidade filosófica anglo-americana, de qualquer forma – chegaram a concordar. Mas existem muitos tipos de coisas chamadas “naturalismo” na literatura filosófica; e seria um erro supor que todos ou alguns deles em particular sejam o que Nietzsche adotou ou estava se movendo em direção a ele. De fato, existem alguns tipos de naturalismo dos quais ele próprio é bastante desdenhoso, e até severamente crítico. Então, antes de começar a pensar sobre o naturalismo e a normatividade, precisamos considerar que tipo de naturalismo ele é. Isto é importante porque tem implicações significativas em relação ao tipo de concepção e conta de normatividade que faz e não indica ou impede, pelo que ele tem que trabalhar e diz que pertence a ele.” (SCHACHT, 2012, p. 236)

posteriormente comungado performaticamente até um ponto em que se pode dizer que foram incorporados como “constitutivos performaticamente” e, portanto, como ficções úteis que regulam a conduta humana e podem ganhar o status de natural, especialmente por não haver uma dualidade ontológica que separe natureza e mundo.

Em nossa compreensão sobre este tema, ao perguntar se um valor é natural em Nietzsche, chegaríamos ao mesmo resultado possível se questionássemos sobre se a cultura é natural. Se pelo viés do pensamento de Nietzsche podemos constatar que não há separação entre natureza e mundo, sujeito e objeto e tantas outras dicotomias possíveis que erroneamente encontrarmos na filosofia, então nos parece que obviamente podemos alegar que a passagem da animalidade para a cultura, (vide capítulo 1 - surgimento da “má consciência”), demonstra que os valores, bem como outros elementos que emergem da cultura, apenas podem ser concebidos em Nietzsche a partir da acentuada e já mencionada tal: – abrupta passagem! Em que os seres humanos saem de uma espécie de condicionamento primitivo da animalidade para uma condição de cultura, ou seja, de uma primeira natureza para o que poderíamos chamar de uma segunda natureza⁴⁶.

⁴⁶ Essa distinção entre primeira e segunda natureza em Nietzsche tem de ser pensada em registros distintos, pois de acordo com os períodos de seu construto filosófico, o autor teria atualizado seu modo de conceber a natureza, aqui nos importa asseverar sua concepção sobre este tema a partir de a FW/GC, estas nuances são descritas de modo resumido por Araldi no verbete natureza em *Dicionário Nietzsche* onde se lê “(...) É preciso distinguir, no entanto, entre primeira e segunda natureza. Na ‘natureza natural’, nos bárbaros, por exemplo, é a natureza primária, cruel, dos impulsos que se configura em múltiplas formas. A segunda natureza é a formada a partir da natureza inflexível e terrível dos costumes, um processo tipicamente humano, no qual as paixões são espiritualizadas, sublimadas. Em contra-partida [para Nietzsche], a moral é compreendida como antinatureza, porque nega o traço básico dos instintos da vida, sua vontade de potência. Nietzsche propõe ‘traduzir o homem de volta à natureza’, no sentido de triunfar sobre as más interpretações e falsificações antropomórficas da natureza, como o dos estoicos e dos românticos. (...) o Nietzsche tardio não separa a natureza pura da natureza plural e dinâmica dos impulsos. As ciências da natureza, como a física e a biologia, são necessárias para a desumanização da natureza e para realizar a história natural da moral. Mas a tarefa de afirmar os instintos básicos da vida tem de ser do filósofo, através da criação de novos valores naturalistas. Neste sentido, Nietzsche compreende Goethe como um ‘acontecimento europeu’, como retorno à natureza, ‘a naturalidade da Renascença’, contraposto à adoração romântica da natureza de Rousseau. Todas as tentativas morais de negar a natureza são por ela absorvidas. O ascetismo torna-se, assim, natureza, que impediria o perecimento desse tipo hostil à vida. Os pendores ‘sublimes’ dos homens do conhecimento e da ciência são uma forma cruel de voltar-se contra o homem. Poder-se-ia constatar uma tendência ao excesso na natureza, tanto na embriagues da arte dionisíaca quanto nas ciências naturais, na *hybris* da violentação da natureza do homem moderno. A fisiopsicologia do Nietzsche tardio procura aliar a vontade de conhecimento e domínio científico do mundo natural com os pendores artísticos do espírito. Naturalizar o homem pressupõe disciplina, coerção, obediência, autodomínio e configuração dos próprios impulsos, mas é a criação de cunho artístico que possibilita vivificar, embelezar,

Julgamos que o termo natureza em Nietzsche deve ser investigado com parcimônia. É especialmente nesse ponto, que julgamos a total emancipação de Nietzsche em relação aos pensamentos que o antecederam. Nessa perspectiva reiteramos: tal clareza e distinção sobre a sua dimensão “naturalista” em relação às demais concepções filosóficas, só é possível explicitamente em GM/GM e GD/CI.

Quando aproximamos à ótica do período tardio de Nietzsche sobre a natureza, percebemos sua forte crítica à ideia darwinista de aperfeiçoamento da natureza num sentido de progresso, especialmente na dimensão moral do ser humano. A expressão dos resquícios desse modo de pensar pode se destacar nas ingênuas ideias de Rée sobre *As origens dos sentimentos morais* e seus desdobramentos, mas é em relação à Rousseau que, em GD/CI, Nietzsche, dispara suas críticas mais elementares sobre o modo de se conceber a natureza:

Progresso no meu sentido. – Também eu falo de “retorno à natureza”, embora não seja realmente um voltar, mas um *ascender* – à elevada, livre, até mesmo terrível natureza e naturalidade, uma tal que joga, *pode* jogar com grandes tarefas... Usando uma *imagem*: Napoleão foi um fragmento de “retorno à natureza”, tal como a intendo (*in rebus tacticis* [em questões táticas], por exemplo; mais ainda em estratégia, como sabem os militares). Mas Rousseau – para onde queria esse voltar? Rousseau, esse primeiro homem moderno, idealista e *canaille* [canalha] numa só pessoa; que necessitava de “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de vaidade desenfreada e desenfreado autodesprezo. Também esse aborto, que se colocou no umbral da época moderna, queria “retorno à natureza” – para onde, repito, queria Rousseau retornar? – Também odeio Rousseau *na* Revolução: ela é a expressão universal dessa dualidade de idealista e *canaille*. A sangrenta *farce* [farsa] em que transcorreu essa Revolução, sua “imoralidade”, pouco me interessa: o que odeio é sua *moralidade* rousseauiana – chamadas “verdades” da Revolução, com as quais ela continua a produzir efeito e persuadir todos os rasos e medianos. A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois *ela* parece ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... “Igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais” – *isto* seria o verdadeiro discurso da justiça: e, o que daí se segue, “Nunca tornar igual o desigual”. – Em torno desta doutrina da igualdade houve acontecimentos tão horríveis e sangrentos, que tal “ideia moderna” *par excellence* ficou rodeada de uma espécie de glória e de clarão, de modo que a Revolução seduziu, como *espetáculo*, também os espíritos mais nobres. Isso não é motivo para respeitá-la mais, afinal. – Vejo apenas um homem que a percebeu como deve ser percebida, com *nojo* – Goethe... (NIETZSCHE, 2006, pp. 97-98)

transfigurar, enfim, ‘redimir de novo’ a natureza.” (ARALDI, 2016, pp. 324-325). Para maior aprofundamento ver texto do professor Clademir Araldi intitulado A vontade de potência e a naturalização da moral. *Cadernos Nietzsche*, v. 30, pp. 101-120. 2012.

Não nos furtamos em destacar o trecho acima na íntegra, pois além de se elucidar algumas peculiaridades da concepção de Nietzsche sobre a natureza, revela também um exemplo raro do tipo forte na figura de Goethe, que ainda que diante de toda sedução das “ideias modernas” teria cultivado as características do tipo nobre afirmador da vida. Como rara exceção sua personalidade criadora é associada em consonância ao momento histórico da renascença, período em que Nietzsche concebe como manifestação humana de superação do tipo forte em relação ao dogma religioso medieval, como veremos adiante como um “*ascender* à naturalidade”. Assim se nota também o destaque da personalidade de Maquiavel como um exemplar raro em sua época.

Seguindo as precauções que já mencionamos acima sobre evitar anacronismo e contextualizar ponderadamente o pensamento de Nietzsche em relação a uma possível posição normativa, julgamos que de modo implícito é possível notar muitas nuances prescritivas no pensamento tardio do autor. Atenuamos: na condição implícita, porque em seus textos não trata de oferecer um receituário de como se deve agir e sim de estimar valores do tipo afirmador da vida, capaz de criar suas próprias tábuas de valor.

No intuito de realçar nossa afirmativa, passamos a analisar algumas características da personalidade tão destacada por Nietzsche:

Goethe – não um acontecimento alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno à natureza, com um *ascender* à naturalidade da Renascença, uma espécie de autossuperação por parte daquele século. – Ele carregava os mais fortes instintos deste: a sensibilidade, a idolatria da natureza, o elemento anti-histórico, o idealista, o irreal e revolucionário (– sendo esse último apenas uma forma do irreal). Ele recorreu à história, à ciência natural, à Antiguidade, também a Espinoza, sobre tudo à atividade prática; cercou-se apenas de horizontes delimitados; não se desprende da vida, pôs-se dentro dela; não era desalentado, e tomou tanto quanto era possível sobre si, acima de si, em si. O que queria era a *totalidade*; combateu a separação da razão, sensualidade, sentimento, vontade (– pregada, com horrendo escolasticismo, por Kant, o antípoda de Goethe), disciplinou-se para a inteireza, *criou* a si mesmo... (NIETZSCHE, 2006, pp. 98-99)

Criar seus próprios valores como mencionado acima na figura de Goethe “*criou* a si mesmo” de modo afirmativo, segundo Nietzsche não é tarefa para todos, pois o tipo fraco também cria valores ou tem potencial para tal, no entanto, seus valores em última análise pressupõe a psicologia do erro, a dinâmica que faz degenerar a própria vida, daí não gratuitamente Nietzsche elencar “Kant o

antípoda de Goethe”. Contra o idealismo, Nietzsche exalta o realismo de Goethe bem como o modo que este concebeu outra personalidade bastante admirada por Nietzsche, a saber, Napoleão. Notamos, na passagem seguinte, um pouco mais sobre alguns elementos que de certa forma remetem a características implicitamente normativas no viés descritivo de Nietzsche:

(...) Goethe foi, em meio a uma era de propensões irrealis, um convicto realista: ele disse Sim a tudo o que nesse ponto lhe era aparentado – não teve vivência maior do que [conhecer] aquele *ens realissimum* [ente realíssimo] chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza media; o homem para o qual já não há coisa proibida se não a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude... Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. – (NIETZSCHE, 2006, p. 99)

Seguindo nossa perspectiva em conceber a impossibilidade de neutralidade absoluta, seja da justiça, da ciência, da metaética – não há descrição ou discurso de substancialidade sobre algum tipo que não tencione algum interesse. Da ocorrência de todo interesse prescrever algo (que afirme ou não a própria vida!), se obtém a dimensão de normatividade inevitável a todo vivente, pois ainda que implícita (tal normatividade) e no mais das vezes sendo alvo de crítica por Nietzsche.

Segundo suas próprias teorias é correto afirmar que o autor não dispõe de neutralidade; e, mesmo que sua literatura não tenha por objetivo explícito ensinar alguém a viver ou prescrever o que é o bom – sua perspectiva não parte de lugar nenhum, nem tampouco de critérios objetivos puros e aplicáveis sem hesitação. Logo, ao nosso ver, uma das características centrais nesse aspecto normativo implícito possível é a tarefa legada pelo autor de cada qual criar seus próprios valores.

Se criar valores é uma tarefa que demanda um destruir (as velhas tábuas) e construir (novas tábuas de valores) parece haver uma “pressuposição” artística que demanda certa composição autoral dos próprios valores a se dispor na vida prática, pois como vimos no capítulo I, há um “impulso de artista” que desconhece consciência; responsabilidade que operou na constituição das

primeiras formas de relações interpessoais (força protagonista da passagem da animalidade para cultura), porém o caráter artístico que parece demandar a criação de novos valores, trata-se da “maior de todas as crenças possíveis” batizada de : “*Dioniso*”.

Cabe destacar que a dificuldade em sabermos como seria a proposição explícita de Nietzsche sobre seu projeto de transvaloração de todos os valores, ficou por vir. A obra que tornaria a humanidade mais independente, o autor não conseguiu concluir este projeto enquanto publicação, em suas palavras: “Dei à humanidade o mais profundo livro que ela possui, meu *Zaratustra*: em breve lhe darei o mais independente. –” (Nietzsche, 2006, p. 100)

Segundo nota do tradutor Paulo Cesar de Souza, Nietzsche está se referindo à sua obra não publicada *Tresvaloração de todos os valores*, mas para nosso intento, dispomos de sua obra mais profunda. Então voltemos a *Za/ZA*, onde há muitos momentos que podem ser observados algum procedimento daquilo que Nietzsche entende sobre criar novos valores. Destacaremos dois momentos para elucidar como Nietzsche procede, o primeiro: ainda no prólogo *Zaratustra* anuncia ter visto “uma nova verdade”, daí falar a seu próprio coração que não pode mais carregar mortos e cadáveres, mas necessita de companheiros vivos, que o sigam “porque querem seguir a si mesmo”, convicto de que deveria falar para um determinado tipo de companheiros, a personagem de Nietzsche desiste de falar para todos (o povo).

A partir de então, anuncia que sua tarefa é “atrair muitos para fora do rebanho”, para a insatisfação dos pastores de rebanho, parte do intento de *Zaratustra* seria “quebrar suas tábuas de valores”, daí destacar Nietzsche “mas esse é o que cria” (Nietzsche, 2011, p.23), tal criador, por conseguinte, seria o mais odiado pelos “crentes de todas as fés!”.

Em seguida, *Zaratustra* passa a caracterizar o tipo de companheiro que almeja. Destaca que a esses lhe faltam ferramentas e uma vez adquiridas devem aprimorá-las, pois são elas que os possibilitarão romper as velhas tábuas para posteriormente criar seus próprios valores. Nietzsche parece reclamar uma espécie de autonomia radical, detalhe que provavelmente corrobora para singularidade de seu filosofar.

(...) Aqueles que criem juntamente com ele [*Zaratustra*] busca o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que colham juntamente com ele: pois tudo nele se acha maduro para a colheita. Mas, faltam-lhe as cem foices: então ele arranca as espigas e se aborrece.

Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal. Mas são eles os que colhem e que festejam.

Aqueles que também criem busca Zaratustra, que também colham e festejem busca Zaratustra: que tem ele [o criador] a fazer com rebanhos e pastores! (NIETSCHE, 2011, p.24)

Podemos notar acima algumas das características da noção de criadores de novos valores como concebe Nietzsche.

O segundo momento a destacarmos em *Za/ZA*: sobre como se dá a transformação ou metamorfose, que sai dos valores pré-concebidos para a própria criação de novos valores⁴⁷; tarefa em que se tem de destruir e construir. Daí inferirmos que na primeira parte de *Za/ZA* em *Das três metamorfoses*, Nietzsche descrever sem neutralidade o procedimento das transformações do espírito, aludindo certa metáfora nas figuras do camelo, do leão e da criança, nesta última se destacar que para a capacitação da criação em geral, incluindo os valores, há duas dimensões imprescindíveis para sua efetividade.

Se na figura do camelo está contida a capacidade de obedecer, suportar todas as “coisas mais que pesadas” que um espírito forte e resistente tem de efetivar em sua existência, assim como o camelo ruma para o deserto com todo peso, o espírito deve buscar o seu deserto. Quando encontra tal deserto, ocorre a segunda metamorfose, emergindo a configuração do leão no espírito que deseja efetivar sua liberdade:

⁴⁷ Considerando a própria afirmativa do autor que destaca *Za/ZA* como a obra mais profunda da humanidade, cabe atenuar também que sua noção de criação esta emancipada do caráter metafísico que o acompanhava em suas primeiras obras, como por exemplo na “metafísica de artista” de o GT/NT. Em *Za/ZA* a noção de criação já está concebida sob o bojo da dinâmica de sua teoria das forças, mais tarde publicada na expressão da vontade de potência, nas palavras de Araldi: “O conceito nietzschiano de criação, no entanto, tem sua elaboração mais madura com a vontade de potência. É um sentido amplo de criação, na medida em que abarca o mundo em seu todo. O caráter básico do mundo é o caos, no sentido de acúmulo, resistência e confronto entre forças. Entre tanto, o que sobressai nas forças em relação é a vontade incessante de criação e de transmutação, no sentido da intensificação da potência. Com isso, cada centro de força logra dar forma ao caos circundante. Na arte, principalmente, mas também no conhecimento concentram-se os esforços humanos para moldar e esquematizar o caos. Ao criticar a metafísica do gênio, Nietzsche propõe um novo conceito de criação, a partir de *Assim falava Zaratustra*. O contentamento humano mais elevado está no criar para além de si mesmo. Pressupondo dores, o processo de criação de novos pensamentos e valores assemelhasse à gravidez. O mundo que diz respeito ao homem é por ele criado, e marcado pelo perspectivismo e pelo caráter interpretativo humano. Se a ‘capacidade para criar’ está presente em todo ser orgânico, no homem sobressaem afirmações artísticas próprias.” (ARALDI, 2016, pp. 161-162)

(...) “ser senhor em seu próprio deserto.” (...) quer se tornar seu inimigo e derradeiro deus, quer lutar e vencer o grande dragão.

Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? “Não-farás” chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz “Eu quero”.

“Não-farás” está no seu caminho, reluzindo em ouro, um animal de escamas, e em cada escama brilha um dourado “Não-farás!”.

Valores milenares brilham nestas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões: “Todo o valor das coisas brilha em mim”.

“Todo valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu. Em verdade, não deve mais haver ‘Eu quero!’” Assim fala o dragão. (NIETZSCHE, 2011, p. 28)

A partir de então, o autor questiona sobre a função do leão, pois a capacidade do camelo já não bastaria? Em resposta, lemos que a força do leão também não bastará para a criação de novos valores, mas sua função é indispensável, pois é na figura do leão que o espírito pode capacitar-se para criar a liberdade necessária para possível aquisição de novos valores:

Criar liberdade para si e um sagrado. Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão.

Adquirir o direito a novos valores – eis a mais terrível aquisição para um espírito resistente e reverente. (...) Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o “Tu deves”; agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura.

Mas dissei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? (...) Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer- sim.

Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer -sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo. (NIETZSCHE, 2011, pp. 28-29)

É crucial retornar à Za/ZA depois de uma leitura exegética dos textos de GM/GM e GD/CI, pois é preciso compreender alguns conceitos de Nietzsche como lemos acima: “liberdade”, “espírito”, “vontade”, “*seu* mundo”.

Quem não é um leitor frequente de Nietzsche poderá fazer uma interpretação temerária e superficial. Especialmente porque sua principal ferramenta filosófica, a teoria da vontade de potência, ainda não explicitamente aplicada nas obras então publicadas até Za/ZA, é imprescindível para ler os conceitos utilizados pelo autor com o singular registro teórico que exige o contexto de seu engenho filosófico. Assim podemos vislumbrar, e até talvez em alguma medida, entender parcialmente aquele projeto nietzschiano que ficou por vir, a saber, o de transvaloração de todos os valores.

Nossa abordagem sobre a arte de criar valores em Nietzsche, diante da limitação desta pesquisa é muito modesta e certamente é uma temática que não se encerra aqui.

Todavia julgamos ser de extrema importância elucidá-la para destacar não apenas a crítica, mas sobretudo o que se pode afirmar como aspecto positivo e construtivo no pensamento nietzschiano e, por conseguinte, sua importante contribuição para refletirmos sobre nossos dilemas práticos e teóricos, não apenas no âmbito acadêmico.

Cabe salientar que a concepção de arte em Nietzsche está intimamente ligada ao seu modo de proceder na perspectiva de psicólogo, como verificamos no último capítulo de GD/CI, “O que devo aos antigos”, momento em que o autor reverencia a arte dos gregos antigos, já livre dos pressupostos metafísicos expostos em GT/NT, em GD/CI a arte Dionisiaca⁴⁸ é destacada como principal referência de sua autoafirmação, bem como as razões que o autor encontra para se considerar o “primeiro autêntico” psicólogo da Europa:

Fui o primeiro que levou a sério, para compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um excesso de força (...) somente nos mistérios dionisiacos, na psicologia do estado dionisiaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico – sua “vontade de vida”. Que garantia o heleno para si com esses mistérios? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a *verdadeira* vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. (NIETZSCHE, 2006, pp. 104-105)

⁴⁸ Importante notar que a expressão criadora artística é característica da dinâmica de todo orgânico, mas de modo específico na dimensão humana, Nietzsche exaltar a arte dionisiaca como “maravilhoso fenômeno”, que possibilitará a criação de novos valores a partir da perspectiva do “filósofo Dionísio”, condição segundo Nietzsche, não para voltar, mas sim para ascender a natureza, nas palavras de Araldi: “Nietzsche distingue as criações dos fortes das criações dos fracos. Decisivo é perguntar se foi o excesso ou a carência que se tornou criativa. Enquanto os valores afirmativos são criados pela ‘espécie mais nobre de homens’, os valores da decadência, negadores da vida, provêm dos fracos. Nos últimos ocorre, por fim, a paralisação do impulso criativo; nos nobres e fracos, é o terrível e eterno texto *homo natura* que triunfa em novas criações valorativas. É também prerrogativa dos homens nobres estabelecer a hierarquia dos valores. Para essa tarefa futura, tais homens deveriam ser dotados da pulsão da força configuradora, dominadora, também nomeada de *dionisiaco*. Nos últimos anos de produção filosófica, Nietzsche enfatiza essa noção de criação, enquanto ímpeto da força configuradora: os ‘mais fortes’ são aqueles que conseguem configurar em si e em torno de si os impulsos naturais e as forças acumuladas na cultura da humanidade. Com isso, seria possível atingir uma postura criativa, interpretativa e afirmativa no mundo único do vir-a-ser.” (ARALDI, 2016, pp. 162-163)

Nietzsche acentuava que, para os gregos antigos, venerar o símbolo sexual era uma prática que revelava o autêntico e profundo sentido da religiosidade da época. Os detalhes na atividade da procriação, bem como a gravidez e o dar à luz, “despertavam os mais elevados e solenes sentimentos”. Uma religiosidade que santificava a dor, especialmente as dores do parto. A partir da referência de uma espécie de dor que gera a vida, as demais dores eram santificadas:

(...) – todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a “dor da mulher que pare” ... A palavra “Dionísio” significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado do esse simbolismo grego, o das dionisíacas. O mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como caminho *sagrado*... Só o cristianismo, com seu fundamental ressentimento *contra* a vida, fez da sexualidade algo impuro: jogou *imundície* no começo, no pressuposto de nossa vida... (NIETZSCHE, 2006, p. 106)

Notemos o que Nietzsche indica como condição para o prazer na criação, na afirmação da vida por conta dela mesma, ou seja, a garantia do “futuro implica a dor”. A reverência pela dor não está no sacrifício da vida, mas sim em sua própria afirmação, trata-se da exaltação do “mais profundo instinto da vida” como sagrado é o desígnio do que os gregos antigos, na interpretação de Nietzsche, entendem como dionisíaco. Por último podemos notar também, o antagonismo do cristianismo em relação à reverência e sobretudo seu ressentimento, que teria direcionado as forças humanas contra a própria vida. A exemplo disso destaca o autor certa impureza da sexualidade, “a imundície no começo, no pressuposto de nossa vida...”.

As nuances que Nietzsche exalta facilitam a compreensão do que já apuramos sobre sua concepção de psicologia do erro e destacam a sua própria noção ou pressuposto da sua psicologia. Depois de disparar sua crítica a golpes de martelo, em termos teóricos destruindo as concepções passadas, Nietzsche tem de ocupar esses espaços para não prevalecer o nada, com isso nos revela sua psicologia, que se encontra na base dos poetas trágicos:

A psicologia do orgiástico como sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante, deu-me a chave para o conceito do sentimento *trágico*, que foi mal compreendido (...) O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria

inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isso* chamei dionísíaco, nisso vislumbrei a ponte para psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...* (...) (NIETZSCHE, 2006, p. 106)

Com essa passagem da última seção de GD/CI, Nietzsche encerra sua argumentação sobre sua autodeclaração em ser o “primeiro autêntico psicólogo”, reportando-se ao antigo paradigma do contexto dos “poetas trágicos”, lança mão dos pressupostos de todo seu arcabouço teórico, no entanto, com certa maturidade, que lhe permite a reafirmar o seu intento, já mencionado desde o GT/NT, mas sem recair a um princípio metafísico, pois agora Dionísio não mais é posto como um deus, mas sim é o filósofo que forneceria as ferramentas para seu grande projeto de transvaloração de todos os valores:

(...) E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu o mestre do eterno retorno... (Nietzsche, 2006, pp. 106-107)

Neste capítulo buscamos aludir não apenas à crítica de Nietzsche sobre a psicologia do erro, ou seja, apesar de lançarmos mão de certo diagnóstico negativo que o autor desvela nos “ídolos”, especialmente ao denunciar a dinâmica das ações desinteressadas, buscamos trazer à baila deste estudo, também certo prognóstico, construtivo e portanto positivo, de possível interpretação nos textos de Nietzsche, pois, ao passo em que demonstramos as razões para se destruir os valores que negam a vida, buscou-se também elucidar uma saída para ocupar o nada, resultado da crítica. Para tal, ainda que brevemente, destacamos a arte de criar valores em Nietzsche, que requer um traço artístico, ou seja, com isso podemos reafirmar que os valores da conduta humana (suas possíveis novas “tábuas de valores”), sugeridos por Nietzsche, estão mais arraigadas na estética do que na própria ética.

Pensar a atividade humana nas relações interpessoais de modo em que se seja coerente com a própria dinâmica da vida, requer um certo entrelaçamento entre ética e estética, pois nossa relação com a arte, ou com nossa dimensão artística, segundo o autor, é condição necessária para criar

novos valores, como vimos acima, há uma certa exigência de Nietzsche que nos remete, não a um “voltar”, mas sim um “ascender” à natureza, que teria sido negligenciada pela tradição, especialmente a partir do protagonismo Ocidental do tipo fraco, bem como os valores derivados deles com o viés de origem reativa.

Por isso, se pensar algum naturalismo singular a ser atribuído ao filosofar de Nietzsche, isento de demandas metafísicas e com certa adesão a uma ideia de valores compreendidos como ficções úteis para afirmação da vida servem como reguladores, mas, que levando em conta nossa falibilidade perspectivista, todo e qualquer axioma que se pretenda fixo, deve ser entendido como performance, passível de customização, ou seja, ao passo em que é possível buscar certa emancipação humana, não basta a mera reprodução e reafirmação dos valores, mas sim a arte de criar –, para tal, segundo Nietzsche é necessário certo esforço artístico, mas não de qualquer arte, e sim aquela encorpada da “psicologia dos poetas trágicos”, a saber, a arte dionisíaca.

Considerações finais

No transcorrer das obras analisada de Nietzsche, os temas sobre a moral e o conhecimento sempre tiveram relação intrínseca com suas considerações sobre a arte. No entanto, é apenas no período tardio de sua jornada que o autor consegue frutificar seus intentos teóricos de modo claro e maduro, marcando definitivamente na tradição da filosofia, uma posição em relação aos temas que tratou com grande genialidade e originalidade.

Sua singularidade garante seu protagonismo não apenas no cenário histórico do século XIX sendo um cânone imprescindível até o presente.

O fato de as preocupações metaéticas, os estudos sobre epistemologia moral e as novas correntes teóricas do século XX reclamarem um novo paradigma de investigação em termos de métodos e de concepção de realidade, não ofusca a importância e protagonismo que Nietzsche ocupa (ou pode ocupar) nos mais diversos problemas de nosso tempo.

Ao resgatar seu pensamento, para com ele forjar novos paradigmas que colaborem com nossas demandas emergentes, não é tarefa simples e exige, sobretudo, que não pratiquemos anacronismos e (des) contextualização de suas asserções acerca do que empreendia.

Neste sentido, não evitamos de metodologicamente analisar seus textos isoladamente, especialmente quando no primeiro capítulo apresentamos sua teoria da vontade de potência. Não obstante, em outros momentos, buscamos articular suas proposições com os aportes teóricos que aqui nos servimos em relação a Kant e Rée.

Destacamos a dificuldade em trabalhar as teorias de Nietzsche em consonância com os problemas contemporâneos. Se tratássemos do autor apenas isoladamente, sem dialogar com outras demandas, certamente teríamos de nos servir de um outro método para dar escopo às exigências estranhas ao que aqui nos propomos.

Encontramos embasamento teórico nos excelentes comentadores como Márcio Lima e Rogério Lopes. Inclusive pela inspiração metodológica que oferecem nos resultados de suas pesquisas, e por enfrentar com êxito muitos

problemas teóricos contemporâneos estranhos ao século XIX. Além de explorar certa profundidade e complexidade das teorias nietzschianas, atualizam os sentidos de possíveis usos das mesmas, bem como a posição do autor no cenário contemporâneo, de modo profícuo, promovendo seu protagonismo não apenas no eixo histórico, mas sobretudo como ferramenta crítica e construtiva nas discussões dos problemas atuais.

O pensamento de Nietzsche em consonância com as demandas de nosso tempo, apresentam neste estudo a noção de racionalidade. Isso é o primeiro passo para se compreender a matriz de qualquer empreendimento teórico possível em se tratando de filosofia contemporânea, porque o conceito de razão (pura, prática, suficiente, etc.) é amplamente disputado nos estudos das diversas áreas do saber, derivando daí implicações para o campo epistêmico, bem como ético e demais.

Concluimos a partir da exposição da noção de racionalidade em Nietzsche, bem como a exposição da dinâmica das ficções regulativas dentro do escopo no conhecimento perspectivista, que toda pretensão de fixar algo no transcorrer do vir-a-ser, se dá a partir de erro. Erro necessário para manutenção e preservação da vida.

Com a menção de Nietzsche sobre a história do mundo, em que a vida gregária, antes estranha à espécie humana, foi efetivada, forçosa e concomitante ao surgimento da cultura, antes de nossa espécie contar com seu aparato cognitivo, como por exemplo: a memória, a consciência, a responsabilidade e só tardiamente a razão.

As primeiras fixações de um povo, seus primeiros hábitos e condutas organizadas de forma tirânica, originaram-se de um impulso artístico, da capacidade pré-histórica humana de criar. Isso torna possível o argumento de que o conhecimento emergiu como um construto na história do mundo, no solo da moral – cujo significado se desdobra por entendê-la com a mais primitiva sistematização dos primeiros hábitos, costumes, condutas nas relações interpessoais. Acentuando a dolorosa transição humana, a saber: a transmutação de uma dimensão de animalidade para uma necessária cultura.

Com esses resultados podemos inferir que o conhecimento está na base da moral, esta última, por ter-se constituída pelo viés de forças artísticas, ainda que em estado primitivo, que a análise da moral em Nietzsche é efetivada com recursos artísticos e por isso ainda, talvez, se possa afirmar de modo mais forte, que a filosofia moral em Nietzsche é redutível à filosofia da arte (ou a dimensão estética de seu filosofar).

Fixando o ponto de partida na teoria da vontade de potência, que concebe a noção de todo fisiologicamente. No entanto, com tal tese, sem um bom argumento, correríamos o risco grande de reduzir Nietzsche a um mero fisiologismo, não menos dogmático que o mecanicismo e o materialismo em geral, que visa explicar a noção do todo em definitivo e absoluto.

O caráter insolúvel e a carência de pretensão do absoluto, ao explicarem o todo nos moldes nietzschianos, tornam suas considerações teóricas ainda mais instigantes.

Se sua filosofia é perspectivada e ao mesmo tempo posta como filosofia fisiológica, para afastar acusações rasas ao pensamento do autor, nos coube a tarefa de explicitar a noção mesma de perspectivismo.

Nos apropriamos dos estudos de Lima e constatamos forte influência do legado crítico de Kant nas soluções triunfadas pelo perspectivismo nietzschiano. Com base no acervo teórico oferecido pelo professor Lima, discutimos a emancipação de Nietzsche, enquanto filósofo, em função de ultrapassar as dificuldades que encontrou frente às afirmativas do criticismo de Kant. Este último compreende as fontes de nossas capacidades cognitivas como base para moral e investiu suas teorias numa concepção apriorística. Resultando assim na conclusão de que todo o conhecimento se dá na experiência. Embora nem todo conhecimento dela derive.

Grosso modo, ao tomar essa dimensão estranha a experiência como condição de possibilidade exclusivamente da espécie humana e a partir de categorias e faculdades dadas, a noção mesma de a priori se torna dogmática.

Em vista disso e buscando ampliar as observações que permitem analisar o criticismo e o perspectivismo, é relevante articular a noção de inibição em

Nietzsche e Kant para, posteriormente, notarmos a implicação dos sentimentos morais no modo em que se articulam os tipos de conhecimento em Kant, bem como o papel dos sentimentos reativos a partir da inibição. Assim nos aproximamos do modo como em Nietzsche se destaca o construto de nossas capacidades cognitivas.

Considerando os estudos que já foram apurados em nosso primeiro e segundo capítulos, julgamos ter bons argumentos para desmistificar a noção de a priori e compreendê-lo enquanto possível, num contexto que concebe a realidade a partir do método genealógico, ou seja, a partir da dinâmica das ficções regulativas provenientes do conhecimento perspectivo, e ainda, sob a dinâmica da vontade potência.

Desse modo é pertinente atribuir a Nietzsche certo moderado apriorismo, este último, enquanto palavra emprestada como facilitadora da expressão, só pode ser compreendido junto à noção de racionalidade nos escritos de Nietzsche. Noção esta que será cabal em GD/CI, pois ao desvelar os prejuízos da psicologia do erro, Nietzsche demonstra que para superá-la conta com sua razão restaurada.

A partir do diagnóstico dos “quatro grandes erros” Nietzsche assume definitivamente a perspectiva de psicólogo que irá complementar sua filosofia da fisiologia, como buscamos defender. Sendo a fisiologia em GD/CI analisada sob a ótica do psicólogo, concluímos que mesmo implicitamente, a fisiologia neste contexto tem de ser entendida como já mencionado em JGB/BM, ou seja, como fisiopsicologia.

Concluímos que a dinâmica da vontade de potência, expressa pelo próprio Nietzsche nos remete a um registro, que se observado em sua totalidade induz a pensar em fisiologia como dinâmica de múltiplas forças em constante luta. A perspectiva que deve dominar as demais, apenas tem de ser a da ótica do psicólogo, pois é este que poderá lidar com a angústia e sofrimento que advém do perspectivismo, pelo seu caráter incompleto e falibilista.

Da afirmativa de certa compatibilidade que aqui propomos entre a filosofia (fisiológica) e a ótica particular que nela deve se fixar de modo hierarquizado (psicologia). A fisiopsicologia entendida enquanto um todo guiado por a parte,

pode colaborar também para a admissão de um critério possível, para dar escopo a certos problemas que podem surgir, especialmente quando o perspectivismo de Nietzsche levantar suspeitas, como a de que sua teoria eventualmente não seja capaz de escapar ao relativismo e ao ceticismo. Contudo, nosso empenho no terceiro capítulo foi demonstrar que tipo de psicologia está sugerindo Nietzsche.

Assim voltamos ao tema da filosofia da arte em Nietzsche, pois cumpre observar aí, agora com uma ideia de razão restaurada, como o autor concebe a criação de valores. Quando entramos nesse campo não podemos fugir do aspecto normativo que envolve qualquer proposição de valores que se pretenda sugerir ou prescrever para a conduta humana, especialmente se levarmos em conta as exigências das análises da metaéticas, que atualmente se debruçam sobre os discursos, analisando a dinâmica das proposições normativas.

Defendemos que a inserção dos estudos Nietzsche em consonância a tais questões seja a maior dificuldade a ser enfrentada, pois o pensamento nietzschiano pode causar polêmica e certo alarde, sobretudo para alguns analíticos metaéticos que julgam estar isentos, ou seja, neutros de perspectiva normativa. Procuramos demonstrar através da dinâmica da vontade de potência que é impossível tal neutralidade, pois não conseguimos esvaziar o mundo de interesses de dominação, com isso, ainda que implicitamente, não há nada no mundo que não lute para ordenar, prescrever as demais forças que compõe um determinado todo fisiológico.

Assim defendemos também que a pretensão de objetividade do metaético, que diga-se de passagem, realizam um interessante trabalho de observação sobre a lógica dos discursos éticos, especialmente sua pretensão de neutralidade, análoga a neutralidade almejada pela ciência do século XIX, não passa de mera ingenuidade, pois ao nosso ver, quando escolhem examinar esse ao aquele discurso, já há, ainda que implicitamente alguma dimensão normativa, ou seja, algo que se impõe prescreve (direta ou indiretamente) o objeto “bom” para tal.

Ao passo em que usamos as teorias de Nietzsche para criticar algumas nuances dos estudos contemporâneos, corremos o risco de colocar nossa

interpretação de Nietzsche contra o que efetivamente escreveu Nietzsche. Por isso elegemos a pesquisa de Lopes, que como buscamos mostrar, transita com maestria neste campo.

Como vimos Lopes já no título de seu texto, sugere a possibilidade de uma normatividade não moral em Nietzsche, e ainda sugere que – esta é uma questão em aberto. Neste ínterim optamos por conceber em Nietzsche certa normatividade implícita, pois afirmar que em Nietzsche há apenas uma descrição sobre a moral e que ele está neutro e que não pretende “prescrever” algo, seria tão ingênuo como os intentos de alguns estudos metaéticos suscitados acima, e sobretudo incoerente com a própria dinâmica da teoria da vontade de potência.

Considerar o caráter implícito em sua dimensão de “normatividade” na nossa compreensão, significa identificar que o autor faz um caminho teórico em que sua perspectiva ética advém de suas considerações – primeiro sobre a arte. Dessa maneira, a ética está entrelaçada com a concepção do caráter artístico de todo acontecer, pensar e sentir, não apenas em seu diagnóstico sobre a gênese da moral (no capítulo I aludimos aos impulsos artísticos promoventes de certa configuração que resultou na cultura), mas também pelo viés de conceber possível criação de valores afirmativos (trabalhados no capítulo III, nos moldes de Za/ZA e GW/CI).

Tais valores afirmativos, talvez possíveis em nosso tempo, contam com certa restauração da razão, sugerida pelo autor. A vulgaridade, por exemplo, deve afastar-se da criação artística dos possíveis valores afirmativos da vida que ascende a natureza.

Quais valores? – pergunta nossa vontade de verdade.

Levando em conta a dimensão psicológica é possível responder.

Ainda que se obtenha certo conhecimento, com os impulsos organizados hierarquicamente, de forma aristocrática, o sofrimento estará sempre presente diante da falta, do nada que existe além do que se pode humanamente saber. Restando para esta aporia existencial uma nova dinâmica com o que dela resulta. O sofrimento é um exemplo, pois requer um poder medicinal que advém da psicologia.

Retorna a vontade de verdade que diz: Mas que psicologia? Aquela que aqui buscamos mostrar, que resulta da grande crítica que faz Nietzsche ao que chamou de psicologia do erro, e que ao nosso ver, também em caráter construtivo pode ser entendida como condição de possibilidade para a criação de valores que afirmem a vida, a saber, a psicologia orgiástica, dos poetas trágicos, que concebe a noção de gênio que cria valores a partir da arte dionisíaca, arraigada na base do primeiro discípulo do filósofo Dionísio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARALDI, Clademir Luís. Apresentação. In.: **A origem dos Sentimentos morais**. Paul Rée; tradução: André Itaparica, Clademir Araldi. – São Paulo : Editora Unifesp, 2018. [7-39]

_____. Prefácio. In.: **As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche**. Márcio José Silveira Lima. PR : CRV, 2018 – Coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2018.

_____. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 5, p. 75 - 94, 1998.

_____. Nietzsche e Paul Rée: Acerca da existência de impulsos altruístas. **Cadernos Nietzsche**, v. 37, p. 71 - 87, 2016.

_____. Verbetes/criação (*Schaffung*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [161-163].

_____. Verbetes/natureza (*Natur*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [322-324].

_____. Verbetes/niilismo (*Nihilismus*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [326-328].

_____. **Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos extremos**. São Paulo, Ijuí; Discurso Editorial, Editora Unijuí, 2014. (Col. Sendas & Veredas).

AUDI, Robert. Conhecimento Moral e Pluralismo Ético. Em GRECO, J; SOSA, E. (org.). In.: **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Loyola, 2008, p.419-68.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Verbetes/História. (*Geschichte, Historie*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [255-257].

_____. Verbetes/Imperativo. (*Imperativ*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [268-270].

_____. Verbetes/Má consciência. (*schlechtes Gewissen*). In.: **Dicionário Nietzsche /** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [294-296].

_____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética.** São Paulo, Ijuí: Humanitas, Fapesp, Unijuí, 2008.

_____. Verbetes/Ressentimento (*Ressentiment*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [364-366].

BAILEY, Tom. As abordagens de Nietzsche acerca da epistemologia e da ética kantianas. In.: **Cadernos Nietzsche.** Tradução de Andre Luiz Favero. 29, 2011 pg. 353-394.

BARROS, Fernando R. de Moraes. **A Maldição Transvalorada: O Problema da Civilização em O Anticristo de Nietzsche.** São Paulo, Ijuí: Discurso, Unijuí, 2002. (Col. Sendas & Veredas).

CLARK, Maudemarie. **Nietzsche on Truth und Philosophy.** New York/Port Chester/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press, 2002.

CARVALHO, Helder/SOUZA, José. Nietzsche ou Macintyre: duas alternativas à moralidade moderna? **Abstracta** 6 : 2, pp. 252 – 283, 2011.

CHAGAS, Flávia. **O caminho crítico da Grundlegung à Crítica da Razão Prática.** 2009. Texto disponível gratuitamente em <http://www.livrosgratis.com.br>. Consultado em 01/07/2018.

CORBANEZI, Eder. Verbetes/conhecimento (*BewuBtsein*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo: Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [154-156].

COTRIM, Gilberto. **Fundamentos de Filosofia** – Volume único (Ensino médio) / Gilberto Cotrim, Mirna Fernandes. – 1. Ed. – São Paulo: Saraiva, 2010.

FREZZATTI, Jr., Wilson Antonio. Os livros publicados por Nietzsche. In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [78-83].

GETTIER, Edmund. **É a crença verdadeira justificada conhecimento?** Disponível em: criticanarede.com/epi_gettier.html (originalmente publicado em *Analysis* 23:121-3 [1963], com o título “*Is Justified True Belief Knowledge?*”). Consultado em 18/07/2018.

HOOFT, Stan van. **Ética da virtude** / Stan van Hooft ; tradução de Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Série Pensamento Moderno).

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano.** São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ITARARICA, André Luís Mota. Verbetes/Impulso (*Treib*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [271-273].

_____. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em Humano demasiado humano. **Dissertatio**, v. 38, p. 57-77, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 620 p.

_____. Nietzsche's Naturalism and Normativity. In.: **Nietzsche, Naturalism, and Normativity**, Edited by: Christopher Janaway and Simon Robertson, Oxford University Press, 2012 (pag. 236-258).

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintana. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LIMA, Márcio José Silveira. **As artes de Proteu: perspectivismo e verdade em Nietzsche**. PR : CRV, 2018 – Coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2018.

_____. Verbetes/arte (*Kunst*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [122-124].

_____. Verbetes/razão (*Vernunft*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [352-354].

_____. Funções regulativas em Kant e Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 128, p. 367-382, Dez./2013.

_____. Perspectivismo e verdade em Nietzsche. Da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo, In.: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP, 2010. Consultado em 01/04/2017 (<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12082010-134426/pt-br.php>)

LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Tradução de Oscar Augusto Rocha Santos. In.: **Cadernos Nietzsche**: USP: São Paulo, 29, (2011), pag. 77-126.

LOPES, Rogério. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. In.: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 33, p. 89-134, 2013.

MACKIE, J, L. The subjectivity of Values. In.: **Ethics: Inventing Right and Wrong** (Penguin, 1977, 1990) tradução: Helke Cunha de Carvalho, Jônatas Rafael Álvares, Maíra Mendes Galvão e Nelson Gonçalves Gomes (Universidade de Brasília)

MARQUES, Antônio. **A filosofia perspectivista de Nietzsche**. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

MARTON, Scarlett. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. In.: **Cadernos Nietzsche**, v. 25, p. 53-81, 2009.

_____. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In.: **Extravagâncias. Ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche**. 3º ed. São Paulo: Barcarolla, 2009, P. 85-118. (col. Sendas & Veredas).

_____. **Nietzsche: a transvaloração dos valores / 2**. Ed. São Paulo: Moderna, 2006. (coleção logos).

_____. Crepúsculo dos Ídolos. Em busca de um critério de avaliação das avaliações. In.: **Nietzsche e a arte de decifrar enigmas – Treze conferências europeias / Scarlett Marton**. – 1. Ed. – São Paulo : Edições Loyola, 2014 – (Coleção Sendas & Veredas).

_____. Verbetes/Psicologia (*Psychologie*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [pag. 348-349].

_____. Verbetes/vontade de potência (*Wille zur Macht*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [pag. 423-425].

MENDONÇA, Wilson. Questões Metaéticas. In.: **Manual de Ética: Questões de Ética Teórica e Aplicada**. Rio de Janeiro: Vozes. Publicado em: Brum Torres, João Carlos (org.) (2014).

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser / Eduardo Nasser** [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo : Edições Loyola, 2015. – (Sendas & Veredas)

NETO, João Evangelista Tude de Melo. Verbetes/vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [425-427].

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

_____. **Aurora**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. **Fragmentos póstumos (1875-1882) (Vol. II)**. Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução notas e posfácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, Fernando. **O escopo das máximas na ética Kantiana**. 2003. <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/90286/000915000.pdf?sequence=10>. Consultado em 10/07/2018.

RÉE, Paul. **A origem dos Sentimentos morais**. Paul Rée ; tradução: André Itaparica, Clademir Araldi. – São Paulo : Editora Unifesp, 2018.

_____. **Basic writings**. Urbana: University of Illinois Press, 2003.

_____. **Ursprung der moralischenEmpfindungen**. Chemnitz: Schmeitzner, 1877.

ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

_____. Introdução. In.: KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. [p. XIV].

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: Do eterno Retorno do mesmo à Transvaloração de todos os Valores**. São Paulo: Barcarolla, Discurso, 2010. (Col. Sendas & Veredas).

_____. Verbetes/além-do-homem (*Übermensch*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [364-366].

SALANSKIS, Emmanuel. Verbetes/Corpo (*Leib*). In.: **Dicionário Nietzsche** / [editora responsável Scarlett Marton]. – São Paulo ; Edições Loyola, 2016 – (Sendas & Veredas); [pag. 159-160].

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Tradução de Olímpio Pimenta. In.: **Cadernos Nietzsche**: USP: São Paulo, v. I, n. 29 (2011), pp. 45.

_____. Nietzsche's Naturalism and Normativity. In.: **Nietzsche, Naturalism, and Normativity**, Edited by: Christopher Janaway and Simon Robertson, Oxford University Press, 2012 (pag. 236-258).

_____. **Crítica da Razão Pura**. Trad. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mojrão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo. Quintana. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SILVEIRA, Denis Coutinho. **Ensaio sobre a ética: complementariedade entre uma ética dos princípios e das virtudes** / Denis Coutinho Silveira. – Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2008. (Coleção Dissertatio: Filosofia).