

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Luis Felipe Marinho Leite Benedetti

**NIETZSCHE E O ANTIDOGMATISMO DE *PARA ALÉM DE BEM
E MAL***

GUARULHOS

2016

Luis Felipe Marinho Leite Benedetti

**NIETZSCHE E O ANTIDOGMATISMO DE *PARA ALÉM DE BEM*
*E MAL***

Dissertação de Mestrado apresentada à
Universidade Federal de São Paulo como
requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia
Contemporânea.

Orientador: Dr. Ivo da Silva Junior.

GUARULHOS

2016

Benedetti, Luis Felipe Marinho Leite.

Nietzsche e o antidogmatismo de *Para além de bem e mal*. / Luis Felipe Marinho Leite
Benedetti – Guarulhos, 2016.

X f.

Dissertação de Mestrado (Departamento de Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo,
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016.

Orientador: Dr. Ivo da Silva Junior

Nietzsche and the antidogmatism of *Beyond good and evil*.

1. Filosofia 2. Nietzsche 3. Para além de bem e mal

1. Título.

Luis Felipe Marinho Leite Benedetti

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia Contemporânea.

Orientador: Dr. Ivo da Silva Junior.

Aprovado em ____ de _____ de 2016.

Prof. Dr. Ivo da Silva Junior

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Prof. Dr. Eduardo Nasser

Universidade de São Paulo (USP)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Ivo da Silva Junior pela dedicada e atenciosa orientação.

À minha esposa, Mariana Abrão, pelo apoio e participação ativa em todos os momentos significativos da minha formação.

Aos professores Carlos Eduardo Ribeiro e Eduardo Nasser pelas contribuições de enorme valia no exame de qualificação e por aceitarem participar da banca de defesa.

Ao meu caro amigo Joaquim Isaac G. Candido pelas enormes contribuições no que tange a revisão da dissertação e por todo apoio na minha trajetória acadêmica.

À CAPES pela concessão da bolsa de pesquisa, o que viabilizou a conclusão dessa dissertação.

Com os nossos princípios queremos tyrannizar, justificar, honrar, insultar ou esconder os nossos hábitos – dois homens com os mesmos princípios querem provavelmente algo profundamente diverso. (Para além de bem e mal, §77).

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar em que medida *Para além de bem e mal* não é uma obra ela mesma dogmática? Neste sentido, vertemos sobre a composição da obra, que nos apresenta uma análise da moral que visa dismantelar a filosofia dogmática e, posteriormente, preparar o terreno para o aparecimento da filosofia do futuro, cujas características são essencialmente não dogmáticas. Seguindo esse ensejo, primeiramente analisamos a crítica de Nietzsche ao conhecimento, aquilo que sob sua ótica os dogmáticos lançam mão para embasar a moral. Em um segundo momento, vertemos sobre a análise de Nietzsche à moral, respaldada na noção de um determinismo duplo: temos por um lado a fisiologia enquanto fato último cujas interações determinam a moral e, por outro lado, a moral enquanto normatividade determina o estado de organização da fisiologia, podendo torná-la saudável ou doente. Em um terceiro momento, analisamos a relação entre o antidogmatismo e a filosofia do futuro – isto é, de que modo a atividade destruidora nesta obra – o antidogmatismo – abre caminho para uma atividade criadora, aqui representada pelo *Espírito livre* e suas virtudes, enquanto preparação de um terreno para o aparecimento da filosofia do futuro que é *par excellence* não dogmática.

ABSTRACT

This dissertation aims to investigate whether *Beyond good and evil* is a non-dogmatic work. In light of that, we will shed light on the composition Nietzsche's work which presents us an analysis on morals that seeks to dismantle the dogmatic philosophy and, later on, prepare grounds for the rising of a philosophy of the future, which characteristics are essentially non-dogmatic. Under such circumstances, in a first moment we will analyze Nietzsche's critic on knowledge - the very thing, on his point of view, dogmatics make use of as basis of morals. In a second moment we will discuss on Nietzsche's analysis on morals, based upon the notion of a double determinism: in one hand, physiology as final fact whose interations are determinant to morals and, on the other hand, morals as normativity factor, which determines the organizational state of physiology, rendering it as healthy or ill. In a third moment, we will analyze the relationship between anti dogmatism and the philosophy of the future - i. e., in which way this work's destructive activity - namely, the antidogmatism - clears the way for a creative activity, defined here by the free spirit and its virtues, as preparation for the forthcoming of the philosophy of the future, which is non-dogmatic par excellence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A CRÍTICA AO CONHECIMENTO: PRIMEIRO ASPECTO DA FILOSOFIA DOGMÁTICA	21
1.1 Os “preconceitos” da filosofia moderna	21
1.2 O papel da gramática na construção da filosofia dogmática	28
1.3 A crença no sujeito: átomo e causalidade.....	31
1.4 A necessidade fisiológica	34
1.5 A crítica à metafísica e a análise da moral	40
2 A ANÁLISE DA MORAL: SEGUNDO ASPECTO DA FILOSOFIA DOGMÁTICA	42
2.1 A história e a fisiologia da moral	42
2.2 O determinismo fisiológico	47
2.3 A moral, a fisiologia e o fim das dualidades	51
3 TERCEIRO CAPÍTULO: O ANTIDOGMATISMO E A FILOSOFIA DO FUTURO	56
3.1 A análise da moral e seus desdobramentos	56
3.2 O Espírito livre ou o portador de nossas virtudes.....	57
3.3 O antidogmatismo e a filosofia do futuro.....	66
CONCLUSÃO	70
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	73

INTRODUÇÃO

Nietzsche concebe *Para além de bem e mal* como um livro que:

[...] é, em todo o essencial, uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim.¹

Esta crítica representa um viés corrosivo, que visa desconstruir a modernidade filosófica. Apesar disso, Nietzsche, ao desconstruir, também está construindo, de modo a apresentar os moldes da sua filosofia construtiva.

Essa temática indicada pelo filósofo a respeito da constituição de *Para além de bem e mal* está em consonância com o objetivo tenaz de dismantelar o dogmatismo na filosofia. Neste sentido, Nietzsche percorre o trajeto supracitado com o objetivo de estabelecer um terreno no qual se torne viável o aparecimento de um “filosofar” não dogmático. O que fica patente é a seguinte questão: em que medida *Para além de bem e mal* não é uma obra ela mesma dogmática?

Alguns intérpretes anglo-saxônicos, dentre eles Brien Leiter, Christopher Janaway, Maudemarie Clarck e David Dudrick se propuseram em analisar os problemas filosóficos de *Para além de bem e mal* e obras do período, e em linhas gerais assumem que o antidogmatismo de Nietzsche reside em um naturalismo filosófico. Eles indicam que há em Nietzsche uma crítica à metafísica que é assentada numa postura naturalista de sua parte, e subjacente a isto está a análise moral, ou seja, haveria uma naturalização da moral a partir da crítica de Nietzsche à metafísica e não o inverso disso. Deste modo, esses intérpretes relacionam o antidogmatismo nietzschiano à crítica à metafísica e, portanto, a uma leitura de Nietzsche como sendo um filósofo naturalista.

Deste modo, encontramos tentativas por parte de alguns desses intérpretes de Nietzsche de desenvolver um conceito cujos traços naturalistas estejam em consonância com a filosofia nietzschiana. Assim o faz, por exemplo, Brien Leiter no seu *Nietzsche on morality*².

Na obra citada, o autor caracteriza o naturalismo em duas doutrinas básicas, a saber: o metodológico e o substantivo.

¹ NIETZSCHE, 2008, p. 91.

² LEITER, 2002.

O naturalismo metodológico é aquele que requer continuidade com as ciências. Essa doutrina requer que as teorias filosóficas, da moral ou do conhecimento sejam justificadas pelos resultados obtidos das ciências. Neste sentido, teorias filosóficas que não fizessem uso do suporte da boa ciência seriam teorias ruins. O entendimento filosófico deve ser o mesmo do científico. Deve-se utilizar o mesmo método usado pela ciência, que gera bons frutos, e deve-se atentar à máxima das ciências, de que a natureza é a mesma em todos os lugares. Estritamente conceituado, o naturalismo metodológico é caracterizado pelo uso da metodologia científica na elaboração das teorias filosóficas.

Todavia, nos é indicado um elemento que, sobremaneira, está presente na elaboração conceitual de alguns filósofos. Seu teor singelo de modificação do que está posto nos proporcionará entendimento da adequação do uso da metodologia científica na elaboração de teorias filosóficas: o elemento especulativo. Diferentemente de fazer uso da metodologia científica, o elemento especulativo proporciona ao naturalismo metodológico a possibilidade de emular a maneira científica de compreender o mundo. O naturalista emulador do método científico é denominado: naturalismo metodológico especulativo.

Segundo Leiter, as teorias especulativas desses naturalistas são moldadas pela mais importante ideia das ciências, a saber, de que os fenômenos naturais têm causas determinadas. Nesse sentido ele coloca a filosofia moral nietzschiana no curso das teorias especulativas dos naturalistas, isto é, como uma teoria geral da natureza humana, a qual fornece a base para explicação de todas as questões humanas. Assim, compreendendo que as crenças, ações e valores humanos têm sua proveniência em causas determinadas pelas características da natureza humana. Muitos naturalistas, entretanto, vão muito além do naturalismo metodológico e adotam uma doutrina substantiva.

O naturalismo substantivo em filosofia é a visão ontológica de que somente as coisas que existem são as coisas naturais, ou simplesmente físicas, e neste sentido qualquer conceito que almeje respaldo deve ser submetido à inquirição empírica. Não há nenhuma evidência de que Nietzsche seja simpático a este tipo de naturalismo substantivo. Todavia, há indicação de um naturalismo em Nietzsche: qual seria então o naturalismo nietzschiano? Segundo Leiter, o naturalismo nietzschiano é fundamentalmente metodológico.

A preocupação seria com o método científico e não com as teorias. Neste caso o método teria triunfado diante da teoria. Os *insights* mais preciosos são correspondentes ao método. Ele é o mais difícil e essencial ator das ciências; não obstante, para impor-se é necessário mudar hábitos e crenças. Ora, qual seria o papel do método científico na filosofia naturalista nietzschiana segundo a interpretação de Leiter?

O Nietzsche filósofo naturalista visa desenvolver teorias que sejam capazes de explicar os vários fenômenos humanos, principalmente o da moral, através do uso dos resultados das ciências contemporâneas, particularmente a fisiologia, e também modelado nas ciências, no sentido de que ela busca revelar as causas determinantes nos fenômenos humanos. O que Leiter irá denominar, em Nietzsche, de a “doutrina dos tipos”. Neste sentido a interpretação de Leiter da filosofia moral nietzschiana do período maduro, se assume como sendo estritamente determinista.

Segundo Leiter o determinismo nietzschiano se desenvolveria a partir de uma assimilação do Naturalismo metodológico especulativo e posteriormente encontrado nas teorias nietzschianas sobre moral. Um dos principais aspectos do determinismo estaria presente na “doutrina dos tipos”. Em que consiste, então, essa doutrina?

Os critérios utilizados para a elaboração da doutrina dos tipos são os fatos psicofisiológicos relevantes para Nietzsche, denominados por Leiter como *type-facts* (Fato dos Tipos). Nesse sentido, os critérios são partes relevantes para o empreendimento nietzschiano em especificar os *type-facts* cujo interesse seria explicar como e quando uma moralidade calcada em uma negação da vida, essencialmente ascética, pode perdurar mais de dois milênios. Assim, a distinção, por exemplo, entre nobre e escravo é desenvolvida a partir da doutrina dos tipos cuja indicação seria dada pelos *type-facts* de cada tipo.

O escravo seria essencialmente fraco e impotente; com isso ele criaria valores que expressariam seus interesses, não poderia se expressar fisicamente em virtude da sua debilidade. O nobre, em contraste, forte e potente, expressaria seus valores enfaticamente através de ação física. Esta seria uma explicação essencialmente naturalista, no sentido defendido por Leiter.

Segundo Leiter, Nietzsche busca compreender, em moldes naturalistas, que *tipo* de pessoa necessariamente iria comportar certos valores e crenças, da mesma forma que sabemos de qual tipo é uma árvore apenas conhecendo que frutos ela produz. E assim como fatos naturais explicam quais tipos de frutos uma árvore possui, os *type-facts* sobre uma pessoa explicariam os valores e crenças que ela vier a comportar. Por fim, podemos concluir que a interpretação de Leiter concebe a filosofia moral nietzschiana como sendo determinista, fisiologicamente.

Ainda neste sentido, Leiter faz um paralelo entre os naturalismos de Hume e Nietzsche. Mostra mais as similaridades e menos as diferenças entre as concepções expostas. Todavia, é na questão da tarefa filosófica que ele expõe os principais interesses que geram as similaridades entre os pensadores: a saber, traduzir o homem à natureza, investigar a moral

além das concepções racionais da ação. No entanto, a interpretação de Leiter contempla todos os aspectos da filosofia moral do Nietzsche maduro?

Primeiramente, Leiter, ao afirmar que o naturalismo de Nietzsche seria fundamentalmente metodológico, isto é, trabalha em continuidade às pesquisas científicas, carece da indicação do embate filosófico existente com o dogmatismo em filosofia. Ora, Nietzsche está travando o embate com os filósofos dogmáticos e o naturalismo decorrente das suas análises a respeito do conhecimento está estritamente ligado à desconstrução dos dogmas. Se o filósofo alemão lança mão dos recursos dispostos pela ciência da época, assim o faz como apoio ao seu filosofar e não com vistas a continuar o que se iniciou em pesquisas científicas.

No que diz respeito à moral, Leiter contempla um aspecto da análise nietzschiana, qual seja, o da fisiologia. Ele não indica a importância da história na investigação de Nietzsche a respeito da proveniência dos valores morais, tampouco mostra a função da noção de *vida* enquanto indicativo hierárquico da disposição dos valores morais.

Por fim, Leiter não se aproxima de uma concepção mais abrangente de naturalismo; pelo contrário, trabalha com a noção restrita de naturalismo metodológico, assim excluindo outros fatores centrais nas investigações filosóficas de Nietzsche.

Com um direcionamento diferente Maudemarie Clarck e David Dudrick no seu *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*³ defendem a posição de que o naturalismo metodológico não pode ser a doutrina nietzschiana, pois satisfaz somente a impulso de verdade e não impulso de valor. Segundo esta leitura, Nietzsche defenderia em *Para além de bem e mal* que há uma tensão no espírito dos filósofos entre um impulso à verdade e um impulso à valorização.

Os autores, neste sentido, afirmam que para Nietzsche estes dois impulsos determinam o direcionamento filosófico e, muitas vezes, restringem seu percurso. Em sentido amplo, eles afirmam que os filósofos satisfazem por ora o impulso de verdade ao tratarem em geral questões sobre o conhecimento e, mais intensamente, se voltam ao impulso de valor cujo direcionamento está relacionado à moral.

O que está patente na interpretação de Clarck e Dudrick⁴, todavia, é a tentativa de separar as análises nietzschianas em dois momentos quase que estanques: um de análise da teoria do conhecimento e outro da moral ou dos valores. O que identificamos, então, é que a

³ CLARCK; DUDRICK, 2012.

⁴ Idem, 2012.

crítica aos valores empreitada por Nietzsche abarca a teoria do conhecimento enquanto vontade de verdade e neste sentido, como parte constituinte da própria moral.

Clarck e Dudrick⁵ apresentam essas duas modalidades impulso – a verdade e a valoração – como impulso deveras diferente, dessa maneira é notório a incumbência de todos os valores sobre o mesmo espectro da análise de Nietzsche, qual seja o dogmatismo em filosofia.

Também flertando com as análises de Leiter, o intérprete Christopher Janaway orienta suas análises num direcionamento mais amplo na concepção de um naturalismo nietzschiano. Em *Nietzsche Beyond Selflessness*⁶, ele considera haver um naturalismo na filosofia moral nietzschiana em sentido amplo, assim como a maioria dos comentadores com esse viés de leitura. Segundo Janaway, podemos considerar esta afirmação em dois momentos sucintos.

Primeiramente, Nietzsche rejeita a noção de alma imaterial, o controle livre da vontade ou o autoconhecimento do puro intelecto, pelo contrário, ele enfatiza o corpo expondo a natureza animal dos seres humanos e, com isso, tenta explicar diversos fenômenos humanos através dos instintos e afetos. Em um segundo momento indica-se a afirmação de que os seres humanos devem ser traduzidos de volta à natureza, pois, de outra forma estaríamos falsificando sua história, psicologia e a natureza dos seus valores. Esses dois momentos, segundo Janaway, seriam o naturalismo nietzschiano em sentido amplo.

Apesar de não contestar esta instância, Janaway irá contestar outros aspectos assegurados por outros intérpretes do naturalismo. Uma de suas contestações é referente à ideia de que a filosofia moral nietzschiana procede em continuidade com as ciências cujo produto final seria um naturalismo metodológico. Ele afirma que não há suporte ou justificação de que as hipóteses centrais de explicação, asseguradas por Nietzsche, sobre eventos morais possam ter, ou sequer sejam imaginadas, em um senso de continuidade com as ciências.

Janaway nos dá um exemplo de que o procedimento nietzschiano não possui nenhuma intenção de continuidade com as ciências. Ele aponta uma asserção de Nietzsche na primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*, na qual nos é indicado que a rotulação de valores como humildade e compaixão, caracterizados como “bons”, teve seu início em virtude de classes socialmente inferiores possuírem um ressentimento frente seus mestres, com isso, sendo motivados para a criação de uma nova distinção de valores. Segundo Janaway, essa

⁵ Ibidem.

⁶ JANAWAY, 2007.

hipótese explica os eventos morais através das suas causas, entretanto, não é claro o quanto essa hipótese é justificada ou embasada em qualquer tipo de ciência, tampouco o que uma justificação ou embasamento científico possa significar.

O núcleo da crítica de Janaway à hipótese de que Nietzsche constrói sua filosofia moral em continuidade com as ciências está calcado na ideia de que nenhuma suposição trabalhada pelo filósofo é remetida diretamente a alguma teoria ou resultado científico. Neste caso seria difícil afirmar que as hipóteses nietzschianas estariam em conformidade com os resultados das ciências. Se as explicações causais de Nietzsche sobre os nossos valores morais são naturalistas, elas são em um sentido que inclui a constituição natural do indivíduo e não somente a psicofisiológica e, também, um complexo fenômeno cultural. Ainda, o intérprete defende que Nietzsche é contra a noção de que o método científico é concebido como uma impessoal e livre de afetos, busca pela verdade, não obstante, isso incapacita a identificação do papel dos afetos na produção dos próprios valores.

Em suma, a interpretação naturalista de Janaway se restringe às recusas metafísicas de Nietzsche. Para ele, as hipóteses de Nietzsche não possuem nenhum comprometimento com as ciências. Por outro lado, em alguns momentos conflitam com algumas teorias científicas por se tratarem de teorias filosóficas. Janaway se aproximaria mais da noção de um antidogmatismo nietzschiano no sentido de dissolução da metafísica, todavia, não há um desdobramento maior deste tema.

Janaway se restringe, portanto, a conceber o naturalismo nietzschiano a uma construção filosófica não metafísica, deste modo, negligenciando as questões relacionadas à linguagem e sua relação com a construção do conhecimento. Ora, primeiramente ele indica o estabelecimento, por parte de Nietzsche, de relações causais na investigação da proveniência dos valores morais, todavia, não estabelece os critérios pelos quais Nietzsche estrutura sua análise. Com isso, Janaway não mostra qual caminho Nietzsche percorre até a construção de um naturalismo e, tampouco, da relação existente entre a fisiologia e a história na construção da hipótese de proveniência dos valores.

A partir do cotejo com as análises de alguns intérpretes da filosofia nietzschiana que se propuseram a pensar sua filosofia através de uma chave naturalista, propusemos no presente trabalho uma leitura cuja proposta é ir além da chave naturalista, para com isso investigar as diversas nuances presentes no antidogmatismo nietzschiano em *Para além de bem e mal*. Devemos ressaltar que, em um primeiro momento, assumimos que há em Nietzsche uma postura naturalista, isto quanto ele desenvolve uma crítica ao conhecimento, no entanto, essa crítica é subjacente à análise da moral e se restringiria a apenas um dos aspectos dessa análise.

Neste sentido, bem mostramos seu papel restrito na obra e de que modo estaríamos em consonância com ele.

Do mesmo modo, como está expresso no título da obra, o objetivo central de Nietzsche não é assumir uma postura naturalista, quer seja um pressuposto ou uma consequência da sua filosofia. É, pelo contrário, estabelecer uma filosofia antidogmática. O naturalismo decorrente das suas análises constitui parte da fina estratégia do filósofo no embate com o dogmatismo, àqueles que ele concebia como filósofos dogmáticos por excelência. Neste sentido, é lícito afirmar que Nietzsche, no limite, fazia uma *abordagem* naturalista do conhecimento, cujo embasamento científico de suas análises, neste caso da fisiologia, possui papel estratégico na sua filosofia. Não seria possível afirmar, frente ao papel central da noção de perspectivas da vida⁷, defender uma natureza humana cuja expressão pudesse ser encontrada no conhecimento, na moral, na estética e assim por diante.

É nesta toada que nosso trabalho identifica quais são os limites e, mais precisamente, qual é o papel que o naturalismo filosófico assume na argumentação depreendida por Nietzsche na obra, isto é, de deslocar as questões a respeito da moral e do conhecimento para um âmbito orgânico e com isso abrir caminho para a noção de perspectivas de vida. Bem analisamos o trajeto pelo qual Nietzsche percorre e nos alerta para a necessidade de não nos deixar levar mais uma vez pela tendência de afirmar uma só perspectiva e, neste sentido, uma verdade.

É deste modo que nos afastamos desta interpretação corrente de que Nietzsche é um filósofo naturalista. Mais ainda, os intérpretes que se propuseram a estabelecer o pensamento nietzschiano como sendo naturalista, e como veremos no decorrer dessa análise, rotulam seu pensamento, e com isso o restringem deixando de tratar de aspectos centrais como a análise moral.

Esses intérpretes⁸ da filosofia de Nietzsche que se propõem a identificar todos os aspectos do seu pensamento enquanto variações ou aprimoramentos do naturalismo filosófico, não ressaltam – e neste caso colocaria em cheque suas teses – a visão de conjunto que

⁷ A respeito deste tema Scarlett Marton bem define a visão que direciona Nietzsche no seu embate com os filósofos dogmáticos e suas posturas: “Ora, é justamente a recusa do perspectivismo que confere caráter dogmático ao seu pensamento.” (MARTON, 2014).

⁸ Vale ressaltar que há alguns intérpretes que também se debruçam sobre a questão do naturalismo no pensamento maduro de Nietzsche e, assim o fazem, de modo divergente das interpretações correntes, com intuito de mostrar a dificuldade de rotular seu pensamento. Dentre eles podemos citar Richard Schacht (2001), cuja análise se aproxima de uma noção de antropologia filosófica naturalista. Muito embora suas análises não levem ao extremo uma concepção do pensamento nietzschiano naturalista, também não se propõem a desmantelá-la, afirmando apenas a dificuldade de identificá-lo no conjunto das suas hipóteses.

constitui a obra, isto é, diversas seções do seu pensamento maduro que figuram um ensejo central, qual seja, o da análise moral. Essa análise abarcaria também suas tendências naturalistas, no que diz respeito ao conhecimento, no entanto, não se restringiria a isso. Pelo contrário, a análise à moral almeja lugares mais altos, de tal modo a não se permitir levar consigo algum pedaço de verdade, quer seja a respeito de uma natureza humana.

Os intérpretes naturalistas invertem a estrutura própria do antidogmatismo nietzschiano e com isso fazem ver um posicionamento estanque – filósofo naturalista – que não é próprio do seu filosofar. Eles tomam a crítica à metafísica como sendo o eixo central do antidogmatismo nietzschiano e situam a análise moral num lugar subjacente, apenas enquanto consequência da crítica anterior.

Nossa hipótese percorre o caminho inverso ao proposto pelos intérpretes do Nietzsche naturalista, ou seja, concebe a crítica à metafísica enquanto subjacente à análise moral e, portanto, apenas enquanto um momento desta análise que figura uma meta maior. O que podemos indicar como o caminho percorrido por Nietzsche no embate com o dogmatismo em filosofia é a análise da moral. Ainda, a nosso ver o próprio título da obra bem mostra os meandros pelos quais o filósofo pretende transitar, isto é, pensar uma filosofia para além de bem e mal.

O que irá direcionar a crítica depreendida por Nietzsche é o modo pelo qual os próprios filósofos dogmáticos procedem. Ora, eles de modo geral desenvolvem teorias epistemológicas cujas características definem os limites das ações humanas e, com isso, estabelecem um horizonte de experiências nas quais o homem estaria fadado a vivenciar. Neste sentido, se manifesta a questão central para o problema do naturalismo enquanto solução para o antidogmatismo nietzschiano, qual seja, a tentativa corrente de fundamentar ou embasar a moral sobre pressupostos epistemológicos.

Dois filósofos apontados por Nietzsche a respeito dessa desenvoltura são Kant e Descartes. Sobremaneira, esses dois filósofos apontados possuem um trajeto nas suas respectivas filosofias cujo desenvolvimento apresenta a epistemologia à serviço da moral.

Neste sentido, a crítica de Nietzsche aos valores direciona seu foco, em um primeiro momento, à teoria do conhecimento tão cara aos filósofos dogmáticos, e sobremaneira essencial para seus pensamentos morais. O filósofo de Sils Maria, neste primeiro momento, lança mão das linhas argumentativas de uma epistemologia naturalista, assim como um estrategista apresenta seus primeiros movimentos na batalha. No entanto, o que é lícito afirmar é que o conjunto da crítica de Nietzsche aos valores não se resume a uma filosofia naturalista.

A visão de conjunto também cabe ao contexto da obra ora analisada; neste caso primeiramente Nietzsche irá criticar os filósofos dogmáticos que exercem suas filosofias com empenho em erguer edifícios “sublimes e incondicionados” ainda como verdades últimas. E ao combater este modo de proceder filosófico, ele apresenta a filosofia do porvir que trará os filósofos do futuro.

*

No primeiro capítulo da dissertação tratamos da crítica ao conhecimento – o primeiro aspecto da filosofia dogmática – contida em *Para além de bem e mal*. Para tanto, primeiro investigamos a questão a respeito dos preconceitos da filosofia moderna para Nietzsche, mostrando que os projetos filosóficos de Descartes e Kant tinham por objetivo último o estabelecimento de uma verdade racional e, para tanto, construam seus sistemas filosóficos com embasamento em preconceitos, o que é relacionado nesta obra à dogmas. Neste caso mostramos como Nietzsche inicia a relação efetiva entre os filósofos e o dogmatismo. Posteriormente analisamos a relação estabelecida por Nietzsche entre os dogmas/preconceitos e a gramática, de tal modo a mostrar seu papel na construção da filosofia dogmática, ou seja, os sistemas filosóficos dos dogmáticos são restritos à própria estrutura gramatical da linguagem e, deste modo, os conceitos tidos como verdadeiros por esses filósofos têm sua proveniência relacionada a esta estrutura.

Por conseguinte, investigamos a relação entre os dogmas e a gramática através das análises de Nietzsche sobre a crença dos dogmáticos no sujeito e seus desdobramentos, que seriam as noções de átomo e causalidade. Neste sentido vertemos sobre a argumentação do filósofo de que a estrutura gramatical da linguagem e seu caráter relacional proveram um ensejo para os dogmáticos caracterizarem a efetividade em consonância com o funcionamento da gramática, isto é, sujeito/predicado, voz ativa/passiva e, portanto, emprestando suas inferências que estabelecem causas únicas para efeitos únicos e, ainda, um agente que é senhor de si (livre-arbítrio) e causa única das suas ações. Com isso seguimos em direção à análise nietzschiana que apresenta essa crença na existência de um sujeito enquanto decorrência de uma necessidade de cunho fisiológico. Neste momento de nossa análise caminhamos em direção à hipótese lançada por Nietzsche na obra de um embasamento para a moral, qual seja, a fisiologia e analisamos de que modo a crítica à metafísica, até então levada a cabo, é subjacente à análise moral depreendida na obra. Encerramos o capítulo com as

questões a respeito da vontade de verdade, esta que indica que no final das contas os filósofos dogmáticos ao tratarem de questões sobre o conhecimento estavam, pelo contrário, servindo à suas disposições fisiológicas cuja potência da sua relação com o mundo visava por fim o estabelecimento de uma moral que perpetuasse sua espécie.

No segundo capítulo da dissertação vertemos sobre a análise de Nietzsche à moral. Para tanto, em um primeiro momento investigamos o papel da história e da fisiologia em sua análise, mostrando que os filósofos dogmáticos buscavam fundamento racional para moral e neste sentido se afastavam das particularidades da efetividade e, por isso, careciam do aspecto natural da moral, qual seja a fisiologia e do aspecto de mutabilidade, qual seja, o da história. Em um segundo momento, analisamos de que modo, para o filósofo, a fisiologia determina a moral, isto é, como as morais se configuram a partir de estâncias fisiológicas. Por fim, tratamos de mostrar a nova lógica proposta por Nietzsche, a de um determinismo duplo na moral: temos por um lado a fisiologia enquanto fato último cujas interações determinam a moral e, por outro lado, a moral enquanto normatividade determina o estado de organização da fisiologia, podendo torná-la saudável ou doente. Neste sentido apontamos para a indicação de Nietzsche quanto à tarefa dupla do filósofo, qual seja, analisar as avaliações praticadas pela humanidade para indicar seu valor e criar novas avaliações, de tal modo que esse mecanismo propicie o aparecimento do tipo de homem elevado.

No terceiro e último capítulo da dissertação tratamos da relação entre o antidogmatismo e a filosofia do futuro. Para tanto, em um primeiro momento vertemos sobre o estatuto de criação e de destruição em *Para além de bem e mal*, isto é, de que modo a atividade destruidora pode também ser criadora. Neste caso, mostramos como o filósofo aponta a necessidade da atividade crítica enquanto caminho necessário para o surgimento da atividade criadora. Por conseguinte, analisamos o tipo de homem indicado por Nietzsche que seria portador das virtudes necessárias para execução dessa tarefa dual de destruição/criação; deste modo, mostramos os principais traços e a posterior identificação com o *Espírito livre*, aquele que seria capaz de assumir a postura de legislador e, deste modo, executar a tarefa que de que é incumbido. Por fim, investigamos propriamente a relação entre o antidogmatismo e a filosofia do futuro, qual seja, a da atividade antidogmática do *Espírito livre* enquanto preparação do terreno no qual seria possível o aparecimento dos filósofos do futuro, cujas

principais características seriam indicadas por Nietzsche como sendo a dos “filósofos do perigoso talvez” e, por isso, *par excellence* não dogmáticos.

PRIMEIRO CAPÍTULO

A CRÍTICA AO CONHECIMENTO: PRIMEIRO ASPECTO DA FILOSOFIA DOGMÁTICA

1.1 Os “preconceitos” da filosofia moderna.

Nietzsche, no primeiro capítulo de *Para além de bem e mal* trata do problema dos “preconceitos dos filósofos”. A razão pela qual ele inicia a obra com esta questão está em consonância com o objetivo de dismantlar as assunções epistemológicas que os dogmáticos lançam mão para fundamentar a moral. Já no prólogo Nietzsche traz à tona qual seria o maior dos preconceitos e, em sentido amplo, aquele que de certo modo possibilitou o surgimento de outros. O “preconceito” da alma ou do “eu” é para Nietzsche aquele que serviu de alicerce para os sistemas filosóficos da modernidade e, também, para outras noções importantes para esses filósofos como: de substância, de causalidade e a do átomo.

[...] e talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram – alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como a superstição do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos [...] ⁹

Nietzsche encontra entre os dogmáticos a elaboração sistêmica dessas noções e, mais precisamente, o “eu” enquanto pressuposição para todo um desdobramento numa teoria do conhecimento. Dois dos filósofos que ele critica são pensadores de suma importância para sistematização do “eu” em termos de teoria do conhecimento, isto é, enquanto sujeito congnovente: são eles Descartes e Kant.

É a partir de Descartes que as questões da teoria do conhecimento orbitam a noção de sujeito. Muito se sabe que a modernidade filosófica se inicia com ele a partir do momento em que o sujeito assume a importância que Deus¹⁰ até então tinha na filosofia.

⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 7.

¹⁰ Neste caso podemos notar quão fecundo é o comentário de Marton a este respeito. Para ela, o que Descartes teria realizado antes de voltar esforços para a sistematização da noção do “eu” foi, de algum modo, restaurar a noção de alma cristã. A autora afirma que Descartes deu cabo a uma superstição

Descartes, com a invenção do *cogito*, centraliza no sujeito as questões sobre a ciência e a verdade. A partir disso a modernidade filosófica inicia um ditame cujo fio condutor é o sujeito cognoscente. Ela se divide em duas grandes correntes díspares, que de um lado defende a ideia de que o sujeito produz o conhecimento independentemente do mundo material (Idealismo); e de outro lado, de que o sujeito é preenchido com conhecimento ao passo que interage com o mundo material (Empirismo). Este ditame chegaria ao seu final somente com o criticismo kantiano, que visava criticar a metafísica dogmática.

Nesse sentido, Nietzsche parece retomar o projeto kantiano, de crítica à metafísica dogmática. Todavia, a crítica aos valores desprendida faz com que ele assumira uma radicalidade que Kant não levou a cabo no seu projeto. Kant teria abandonado a crítica à metafísica dogmática¹¹ assim que escreveu o prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*. Ele não teria levado ao limite a análise crítica que por fim acarretaria em uma dissolução da noção de sujeito.

Sob esta ótica, Nietzsche sustentaria a posição kantiana de que as noções de Deus, alma e mundo são oriundas de processos de pensamentos e, portanto, não possuem existência independente deles. Por outro lado, ele discordaria do procedimento kantiano de submeter o intelecto a um exame dos seus recursos e, com isso, exercer uma crítica dos mesmos; isto seria inviável. Ainda, Nietzsche critica como Kant, no final das contas, ao não levar a cabo a crítica aos móveis metafísicos, acabou por restaurar a metafísica dogmática. Ora, Segundo Nietzsche, Kant não questiona propriamente noções como a de substância – pelo contrário, estabeleceu as noções dogmáticas enquanto conceitos *a priori*¹² do conhecimento.

religiosa que concebia a alma enquanto um átomo, isto é, única e indivisível. “É na superstição religiosa da alma que teria suas origens a noção de eu.” (MARTON, 2014).

¹¹ Ver artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Há, entretanto, no Prefácio dessa segunda edição uma passagem – aquela, que contém a célebre fórmula: ‘Tive que suprimir – ou “suspender”?’ (aufheben) – o saber para obter lugar para a crença’ – que parece indicar ao contrário: da parte de Kant, essa ‘recaída no dogmatismo’ não ocorre nem com disfarce nem a contragosto, mas com intenção declarada – e o interesse pela preservação daqueles valores comanda o próprio projeto da crítica da razão e a consequente demolição da metafísica dogmática, esta sim ‘fonte de incredulidade’. Nesse Prefácio, em que as modificações com relação à primeira edição são atribuídas unicamente à necessidade de esclarecer pontos obscuros e de encontrar uma exposição mais fiel ao pensamento original, há muitas passagens que podem ser lidas, isto sim, como uma espécie de prospecto promocional da Crítica, pondo em destaque as qualidades e a utilidade do produto oferecido ao leitor, mas é justamente aí que haverá lugar para uma reflexão sobre o que está em questão nos comentários aludidos – ou seja, o efeito da Crítica da razão sobre a cultura.” (TORRES FILHO, 2001).

¹² Neste caso em consonância com a interpretação de que Kant estabelece restrições transcendentais do conhecimento, de tal modo a não ser possível conhecer sem aquelas modalidades transcendentais. Deste modo, Kant estaria restringindo as possibilidades de conhecimento aos termos dogmáticos desenvolvidos na modernidade.

Deste modo, ao se direcionar aos dogmáticos, Nietzsche encontra em Kant o ápice das questões sobre o sujeito uma vez colocadas por Descartes, pois as categorias do conhecimento kantianas possuem caráter universal e estabelecem as propriedades do sujeito enquanto parte ativa no processo do conhecimento.

Para Nietzsche, ao contrário do que pensava Kant ser a filosofia crítica, isto é, um despertar do sono dogmático¹³, o despertar seria apenas uma ilusão e passaria a um sono mais profundo e começaria a se sonhar. Ele bem trata a questão do despertar do sono dogmático de Kant como algo que não ocorreu devido ao caráter tautológico do criticismo kantiano e, portanto, da estrutura argumentativa tautológica que é apresentada pela filosofia crítica.

É nesse sentido que Nietzsche irá apresentar a filosofia crítica kantiana como sendo um argumento tautológico cujo corolário é um sono mais profundo que amortiza os sentidos

¹³ “Confesso livremente: foi justamente a advertência de David Hume (que interpelou a razão, sem resposta, sobre o direito que ela tem à vinculação de causa e efeito) que pela primeira vez, há muitos anos já, interrompeu minha modorra dogmática e deu a minhas investigações em filosofia especulativa uma direção inteiramente outra.” (KANT, *Prolegomena*, 1. Ed., Reclam). O que se coloca como problema para Kant é a razão pela qual a metafísica não apresenta o mesmo grau de certeza que a lógica, a matemática e a física. Devido à sua grande confiança na razão, ele procura investigar por quais motivos a razão nos reconduz incessantemente aos problemas metafísicos. Deste modo, o filósofo de Königsberg não irá propor um novo sistema metafísico; ao invés disso, atacará o problema pela raiz, interrogando-se sobre as próprias possibilidades da razão. O criticismo kantiano surgido destes questionamentos procede em um exame crítico da razão com a finalidade de discernir ou distinguir o que ela pode fazer e o que é incapaz de fazer. Na própria razão buscam-se as regras e os limites da sua atividade, com isso mensurando a sua confiabilidade. Para Kant os resultados obtidos na física e na matemática, isto é, conhecimentos racionais certos, poderiam explicitar os problemas da metafísica e, portanto, as razões que indicam as suas conclusões incertas. Ele argumenta que, pela reflexão sobre a maneira como a matemática e a física chegaram a certezas a priori, que descobrirá as possibilidades da razão. As análises kantianas mostram que a metafísica busca estender nosso conhecimento às esferas situadas para além da experiência. Kant, todavia, impactado pelo ceticismo humiano, afirma que as noções metafísicas são noções a priori que conduziram todas as contradições dos dogmáticos. Neste sentido, as construções metafísicas logicamente corretas poderiam se pretender verdadeiras, uma vez que nenhum objeto era dado na experiência de tal modo que se pode confirmar a construção. Kant argumenta que a matemática e a física também são construídas a priori e, devido a isso, ele questiona qual seria a diferença entre elas e a metafísica. É então que ele se volta para a revolução copernicana, isto é, para as questões relacionadas à metodologia. Para o filósofo de Königsberg, tanto na física quanto na matemática a mudança de método revolucionou o campo de estudo. Segundo Kant, a mudança consiste em determinar o objeto consoante às exigências da razão ao invés de pôr o objeto como uma realidade dada, isto é, a mudança da metodologia empírica para o racional. Assim como foi descrito anteriormente, na esfera epistêmica, substitui-se a hipótese realista pela idealista. O idealismo, contrariamente ao realismo, afirma o papel ativo do espírito na elaboração do conhecimento e, neste sentido, o real seria resultado de uma construção. Deste modo, o objeto do conhecimento é, em parte, obra do espírito. Com isso, o idealismo habilita a possibilidade de conhecimento a priori, isto é, de todo objeto as características que ele recebe de nossa faculdade cognitiva. O idealismo transcendental kantiano estabelece o conhecimento a priori como sendo universal e necessário. Isto por que a forma, sendo imposta ao objeto pelo sujeito, será encontrada invariavelmente em todos os objetos por todos os sujeitos. Neste sentido, segundo o idealismo transcendental, a razão é a única fonte de proposições universais e absolutamente necessárias. Deste modo, não haveria proposições universais se a razão não fosse fonte de conhecimento.

do filósofo. Neste sentido, ele nos indica que quando Kant responde à pergunta: “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, o que ocorre é que a pergunta se neutraliza como questão, pois é um juízo sonsamente analítico – os juízos sintéticos *a priori* são possíveis em virtude de uma faculdade:

Tinham sonhado: e antes de todos, em primeiro lugar – o velho Kant. “Em virtude de uma faculdade” – ele tinha dito, ou pelo menos pensado. Mas isso é uma resposta? Uma explicação? Ou não é, em vez disso, apenas uma repetição da pergunta? Como ópio faz dormir?¹⁴

Neste sentido Nietzsche faz ver o antidogmatismo aparente de Kant, uma vez que este argumento tautológico retira do pensar toda periculosidade e dissimula. É deste modo que ele nos mostra quão pouco subversivo é o antidogmatismo kantiano. Ora, a pretensão de descoberta do transcendental de Kant, para Nietzsche, se reduz à dimensão de uma tautologia e mostra a reformulação proposta pela crítica enquanto um astuto jogo de palavras. Ainda nesta toada, ele nos mostra a dimensão de algo que foi descoberto ou, apenas inventado se referindo a Kant:

Ele se orgulhava de ter *descoberto* no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*. Digamos que se enganou nisso. (...) quando ainda não se sabia evitar de confundir ‘achar’ e ‘inventar’! Antes de tudo uma faculdade para o ‘suprassensível’(...)¹⁵

A interpretação de Nietzsche da filosofia crítica kantiana, isto é, a de que vê na resposta de Kant a neutralização da pergunta, é consoante a uma leitura que toma o resultado do criticismo como uma doutrina Idealista.¹⁶ Neste sentido, decorrente da leitura nietzschiana, para Kant o conhecimento deve se limitar à experiência. Ela é composta de fenômenos, isto é, não há coisas. Deste modo, o que é metafísico (alma, Deus, mundo) não poderia ser objeto de conhecimento. Seguindo a argumentação, o espírito possui mais realidade do que a matéria, uma vez que ele estabelece as características da natureza fenomênica.

Deste modo, o espírito que se encontra no “suprassensível” possui uma legislação mais alta. Nietzsche argumenta que a assunção de Kant na luta ao dogmatismo indicado por Hume foi, em verdade, em nome do dogmatismo, e todo o esforço da filosofia crítica kantiana

¹⁴ NIETZSCHE apud TORRES FILHO, 1985, p. 32.

¹⁵ Idem, p. 31.

¹⁶ Com relação a este tema, ver: TORRES FILHO, R.R. A Virtus dormitiva de Kant. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. Brasiliense, São Paulo, 1987.

está em restaurar a verdade dogmática e reafirmá-la contra o ceticismo. Neste sentido, para Nietzsche, a *Crítica da razão pura* teve por objetivo maior realizar uma apologia da razão clássica.

É deste modo que Kant visa estabelecer critérios de restabelecimento relacional entre o ceticismo empirista e o idealismo dogmático, uma vez que a argumentação de Hume não poderia ser ignorada. Apesar desta indicação, mais a fundo, Nietzsche mostra o sentimento de descoberta de Kant, isto é, de ter encontrado algo totalmente novo que até mesmo esta distinção entre ceticismo/dogmatismo se faz inadequada.

Das três formas fundamentais da metafísica, – teologia, ontologia e gnosiologia – a terceira delas seria afastada por Kant pelo estabelecimento da experiência enquanto parte constituinte do conhecimento, isto é, parte não-metafísica. Todavia, os móveis metafísicos, propriamente, não foram abandonados por Kant, que uma vez os instaurou no mundo transcendental enquanto categorias a priori do conhecimento. A causalidade e o sujeito em Kant estariam apartados da experiência, muito embora seus papéis sejam fundamentais no processo do conhecimento. Deste modo, a metafísica não foi abandonada – pelo contrário, se tornou psicologia transcendental.

Para Nietzsche, as pretensões de Kant, apesar de a *Crítica* negar o acesso a Deus, Alma e mundo, não são carentes de crenças; muito embora a postura de Kant seja de um cético, perscrutador, não deixa de ser dogmático nas suas pretensões.

Percebendo que de um modo ou de outro a filosofia dogmática não procede em uma análise crítica profunda da noção de sujeito e das suas variações, Nietzsche irá avaliar os procedimentos ou modos de pensamento centrais para a construção desta noção. Segundo Nietzsche, somente atacando os “preconceitos¹⁷” da filosofia moderna – dentre eles a noção de sujeito – se tornará possível uma completa dissolução da filosofia dogmática.

¹⁷ Ao se referir a “preconceitos”, Nietzsche está já no campo da sua filosofia fazendo uma referência à própria ideia de conceito. Na filosofia, o que tradicionalmente é tratado como conceito é, aqui no projeto de filosofia antidogmática, tido como “preconceito”, isto por não ser colocado em questão pelos filósofos que lançam mão do seu uso. Deste modo, Nietzsche, ao fazer menção aos “preconceitos”, por vezes está fazendo referência a conceitos correntes nas filosofias da tradição. Consoante a este aspecto da filosofia nietzschiana, Schacht nos alerta da importância de compreender os diversos usos dos termos e de que modo estão inseridos no projeto filosófico de Nietzsche: “Two things must be recognized at the outset, if anything approaching a proper understanding of his epistemological views is to be achieved. First: when Nietzsche speaks of ‘truth’ and ‘knowledge,’ these terms do not have a single sense and reference in all of their occurrences. In some cases they are to be understood as they have traditionally been employed by philosophers with commitments to certain sorts of metaphysical positions of which he is highly critical. In other instances they are to be understood as referring to what ordinarily passes for ‘truth’ or ‘knowledge’ among non-philosophers (sometimes people generally, at other times specialists of various sorts such as scientists), and to the most that truth and knowledge can amount to in everyday or scientific affairs. And there are further occasions upon which he uses such terms to refer to the

A nosso ver, o dogmatismo encontrado por Nietzsche nos filósofos possui relação direta com a construção dos seus sistemas filosóficos em dogmas, o que é identificado na obra como “pré-conceitos”. Para Nietzsche, os conceitos da modernidade funcionam bem como dogmas, pois, possuem as mesmas características. Ele ressalta sempre um aspecto central na maneira pela qual os filósofos dogmáticos lidam com os principais conceitos dos seus sistemas filosóficos: um posicionamento de crença diante dos conceitos, isto é, o de não questionamento da sua efetividade.¹⁸ No caso da teoria do conhecimento o dogma, ou o pré-conceito, seria pressupor sempre a existência de um sujeito cognoscente. Deste modo, não colocando em questão a possibilidade de existência de um conhecimento ou de um sujeito que conhece.

O direcionamento da análise nietzschiana à ideia de pré-conceito se dá em virtude de uma ampliação da noção de dogma. Uma vez que o dogma possui a função de estabelecer fundamentos para um sistema, o pré-conceito se estabelece como diferentes modos de pensamento, e também como conceitos que estão enraizados na filosofia como um todo. Isto é, na ótica nietzschiana, os filósofos ao construírem sistemas filosóficos lançam mão de pré-conceitos para corroborar suas teses. Os pré-conceitos seriam, portanto, algo que não constitui um sistema filosófico propriamente dito; no entanto, são pressupostos essenciais para o seu funcionamento. O pré-conceito dos dogmáticos, no que diz respeito à teoria do conhecimento, é pressupor que há um sujeito. Segundo Nietzsche não se questiona a efetividade de um sujeito que conhece, isto é, se há algo que realmente conhece.

A ampliação da noção de dogma realizada por Nietzsche tem respaldo no desdobramento da noção, neste caso, de sujeito. O dogma teria a função de fundamentar uma doutrina. No caso da teoria do conhecimento, o sujeito realizaria a função de alicerce do conhecimento. Para o filósofo, a noção de sujeito não é questionada, pois seu embasamento está relacionado a modos de pensamento atávicos. Ele nos indica que há, pelo menos, três modos centrais que constroem a conclusão de que há efetivamente um sujeito: a articulação

legitimate objectives of certain sorts of substantive philosophical inquiry which he himself advocates and undertakes.” (SCHACHT, 2001).

¹⁸ Dudrick e Clarck (2012) defendem a ideia de que o modelo de dogmatismo explorado por Nietzsche na obra possui aproximação teórica com a de Spir. Segundo Dudrick e Clarck, no período de elaboração da obra Nietzsche estava lendo os textos de Spir e, portanto, é possível encontrar uma grande aproximação. Neste caso, Nietzsche estaria de acordo com Spir no que diz respeito à noção de dogmatismo, qual seja a de que o dogmatismo estaria atrelado a doutrinas que visam ir além dos limites da experiência, por isso, não se relacionando com as ciências empíricas. “*Given the impact of Spir’s work on Beyond Good and Evil, it would be very surprising if Nietzsche began the book by using “dogmatist” in a way that differed greatly from Spir’s usage – at least not without some indication*”

de eventos em parâmetros de causa e efeito, o modo de pensar atomista e, por fim, relacionar esses eventos a acontecimentos naturais, isto é, estabelecer causas únicas para efeitos únicos.

Para Nietzsche, esses modos de pensamentos não permitem que os filósofos saiam do dogmatismo e, portanto, da metafísica. Uma vez que não há o abandono dos pré-conceitos por parte dos filósofos, a própria metafísica não é desarticulada. As próprias questões trabalhadas pelos filósofos dificilmente abandonam os termos metafísicos, isto é, se continua investigando a esfera efetiva dos “princípios primeiros”, “todas as causas”, e estabelecendo fundamento para todas as ciências, “ter por objeto as coisas separadas e imóveis” e etc.

Assim como encontramos no prólogo, Nietzsche faz a indicação de que a noção de sujeito¹⁹ seria a invenção mais errônea dos dogmáticos, “(...) o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito (...)”.²⁰ O erro indicado por Nietzsche está diretamente relacionado à epistemologia, pois é o erro sob o qual ela foi fundamentada na modernidade filosófica. Deste modo, ele argumenta que a própria noção de conhecimento foi estabelecida dentro de uma estrutura relacional entre um sujeito e um objeto.

A gnosiologia moderna se situa diante da problemática de como se dá a relação entre o sujeito e o objeto. Ela ora questiona se há um objeto do conhecimento ou apenas a projeção da sua forma no sujeito, ora questiona se há alguma forma no sujeito que corresponda ao objeto do conhecimento. Todavia, para Nietzsche, as teorias elaboradas para responder a tais questionamentos não contemplam questões concernentes à proveniência de tais conceitos, como o de sujeito e objeto, tampouco a respeito da proveniência da possível relação entre eles.

Nietzsche argumenta que os filósofos modernos lidam com esses conceitos de maneira dogmática. Primeiramente por não questionar a proveniência dos conceitos que fazem uso e, por outro lado, caracterizam os conceitos de sujeito e objeto e a relação dos dois entre si, fazendo uso de outros conceitos também não questionados. Com isso, Nietzsche, a nosso ver, constrói a noção de filosofia dogmática através da indicação de dois passos percorridos pelos dogmáticos. O primeiro é o não questionamento da proveniência dos conceitos que serão utilizados numa teoria qualquer, assim configurando esta medida como um preconceito, e o

¹⁹ A nosso ver, e consoante a Schacht, Nietzsche lança mão de variados termos para se referir ao mesmo questão; neste caso seria a do sujeito. Quando menciona espírito, alma, eu e sujeito, ele estaria fazendo referência ao mesmo núcleo significativo, qual seja, o correspondente gramatical cuja função é a de agente que executa uma ação qualquer. Como veremos mais à frente, a relação desses termos com estrutura gramatical é, para Nietzsche, o cerne da questão da relação da teoria do conhecimento com a linguagem.

²⁰ NIETZSCHE, op cit, p. 8.

segundo passo seria utilizar o conceito como fundamento da teoria, assim configurando tal medida como dogmática, isto é, embasando uma teoria num dogma, algo não questionado. Por conseguinte, os conceitos no decorrer da história se tornaram artigos de fé.

Segundo Nietzsche, esses preconceitos não possuem funcionamento independente, primeiro por sempre estarem inseridos num sistema filosófico e, por isso, sempre em funcionamento mútuo com outros conceitos, e também por pressupor outros conceitos para seu funcionamento.²¹ Em virtude de tal asserção, Nietzsche alerta os leitores para a necessidade da compreensão da interação dos conceitos entre si:

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com outro embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*.²²

O esquema básico de filosofias possíveis a que se refere Nietzsche possui respaldo na ideia de que o pensamento se organiza de acordo com uma estrutura pré-determinada e, por isso, os filósofos dogmáticos ao não colocar em questão essa estrutura que determina seu modo de pensar acabam por arrastar suas teorias para dentro desses esquemas possíveis. Por conseguinte, ele bem mostra como, no final das contas, a filosofia dogmática é toda embasada nessa estrutura pré-determinada.

1.2 O papel da gramática na construção da filosofia dogmática.

Nietzsche inicia sua argumentação na qual os esquemas e estruturas pelas quais se montam os sistemas filosóficos são restritos à própria estrutura gramatical da linguagem. Essa restrição indicada seria no limite as relações possíveis entre sujeito/objeto/predicado. Tanto que, para ele, os esquemas filosóficos oscilam dentro dos limites linguísticos.

Nietzsche aponta uma questão central na maneira pela qual a metafísica é construída, isto é, com noções de unidade, substâncias, nexos causais, por vezes variações entre voz passiva/ativa, ou seja, restritas à estrutura gramatical da linguagem. E, deste modo,

²¹ O sistema filosófico, assim como o relógio, necessita das engrenagens para o seu funcionamento. As engrenagens, neste caso, são os conceitos e, deste modo, a ausência de uma engrenagem tornaria impossível o funcionamento do relógio, isto é, o sistema filosófico.

²² NIETZSCHE, 2003, p. 24.

consequentemente, outras possibilidades de interpretação do mundo estariam interditas pela gramática que, por analogia, do mesmo modo que a música ocidental tradicional necessariamente deve ser construída nos parâmetros de doze notas, o pensamento é construído dentro da estrutura gramatical da linguagem:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja pré-disposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interdito a certas possibilidades outras de interpretação do mundo.²³

E por outro lado, a gramática e sua forma geral impacta de maneira significativa o pensamento e o modo que pensamos, isto é, através da estrutura gramatical. Deste modo, os preconceitos têm sua proveniência num processo pelo qual houve uma necessidade de criar um mundo ficcional para torná-lo lugar mais adequado para um tipo de sobrevivência, e isto ocorre devido a uma linguagem que regula o pensamento, cuja estrutura gramatical se estabelece de tal modo que incorre em paralogismos.

No caso da análise crítica da filosofia kantiana, Nietzsche mostra como os conceitos verdadeiramente *a priori* defendidos por Kant, dentre eles substância e causalidade, têm sua proveniência na estrutura gramatical presente em todas as línguas indo-europeias, precisamente nas estruturas sujeito/objeto e voz ativa/passiva. Deste modo, é lícito afirmar, consoante Nietzsche, que as postulações de conceitos verdadeiros *a priori* possuem estrita ligação com o hábito gramatical e, portanto, são fundamentados na estrutura própria desta gramática.

Mas isso significa estabelecer nossa crença no conceito de substância já como “verdadeira *a priori*”: – o fato de, quando é pensado, precisa haver algo “que pensa” é, porém, simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que posiciona para um agir um agente.²⁴

Para Nietzsche, o modo pelo qual nossa experiência do mundo é constituída não poderia ser diferente deste que é estruturado pela gramática. Ademais, ele afirma que não há apenas uma transposição da gramática no mundo efetivo, mas a restrição da experiência aos modos colocados pelo pensamento que, em última instância, respeita a estrutura gramatical da

²³ Idem, p. 25.

²⁴ NIETZSCHE, 2013, p. 454.

linguagem. Ora, segundo o filósofo, nossa experiência é possível somente através de conceitos provenientes da retificação inconsciente das estruturas gramaticais.

Nossa *crença no eu*, como em uma substância, como a única realidade, segundo a qual atribuímos realidade às coisas? O mais antigo “realismo” é o último a vir à luz: no mesmo tempo em que toda a história das superstições da alma. *Aqui temos uma barreira*: nosso próprio pensamento envolve aquela crença (com sua distinção entre substância e acidente, ação, agente etc.), deixá-la passar significa não-poder-mais-pensar.²⁵

Deste modo, segundo o filósofo, o conhecimento seria dependente das condições linguísticas que o determinam. A falsidade do conhecimento já não seria mais um problema: ele estabelece como prioridade a identificação do tipo de vida que o conhecimento e, portanto, as condições linguísticas estão atreladas. Ele afirma que a falsidade de um juízo já não seria mais um problema, porém, questiona de que modo este juízo promoveria a vida ou não:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie.²⁶

Ora, a constatação de Nietzsche de que o conhecimento é estruturado pela gramática não é de todo modo negativo, pois deve se verificar em que medida isto possibilitou a perpetuação de uma espécie. Para ele, o que gerou problemas por parte dos filósofos dogmáticos é a pretensão de verdade efetiva dos conceitos gerados pela estrutura gramatical da língua, isto é, tornar a realidade ficção. Nietzsche indica como os dogmas não seriam nada além de desdobramentos naturais da estrutura gramatical da linguagem e, nesse sentido, também indica a carência de profundidade crítica dos filósofos em não questionar os fundamentos de suas filosofias. “O que Cartesius *queria*, porém, era que o pensamento não tivesse apenas uma *realidade aparente*, mas, antes, uma realidade *em si*”²⁷.

Nietzsche, neste caso, não questiona propriamente as estruturas transcendentais do conhecimento, isto é, gramático-linguísticas. Pelo contrário, aponta sua natureza enquanto artifício para a sobrevivência de certo tipo de vida. Ele dispensa a dogmática de estabelecer critérios avaliativos de verdade ou falsidade e, com isso, coloca os conceitos transcendentais na toada da condição de permanência de uma espécie de vida.

²⁵ *Idem*, p. 265.

²⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 11,

²⁷ NIETZSCHE, 2013, p. 454.

(...) e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida.²⁸

Em suma, é então que Nietzsche irá mostrar como esses artigos de fé, por parte dos dogmáticos, dentre eles o mais central, o sujeito, são fundamentados na estrutura gramatical e, portanto, seus mecanismos são impressos na descrição dos filósofos dogmáticos dos processos “verdadeiros” da realidade. Ora, segundo Nietzsche os dogmas são fundamentados na estrutura gramatical da linguagem e, deste modo, quando os dogmáticos dão critério de verdade para seus dogmas, os próprios processos de interação e relação dos dogmas não poderiam se diferenciar dos recursos linguísticos, dentre eles, a relação sujeito/predicado e voz ativa/passiva.

1.3 A crença no sujeito: átomo e causalidade

Consoante à estrutura gramatical da nossa linguagem, Nietzsche coloca como sendo a crença primeira e universal a do sujeito. Para ele, essa crença possui um desdobramento para as noções de átomo e causalidade, ainda, nesse sentido, ela representa o cerne das questões da epistemologia moderna e das suas possíveis conclusões. “Crença fundamental resta: há sujeitos.”²⁹

O desdobramento da crença fundamental para Nietzsche é a de que todo acontecimento seria um fazer e, deste modo, deve-se pressupor que para um fazer deve haver um agente. Assim, o filósofo descreve o hábito pelo qual surgiu a própria noção de sujeito, isto é, o hábito de esperar que um acontecimento frequentemente observado se repita variadas vezes.

Deste modo, segundo Nietzsche, nossa experiência do mundo é estruturada pela relação gramatical de sujeito/predicado, isto é, ao observarmos um evento qualquer, logo, articulamos o evento em fatias, quais sejam um sujeito e uma predicação a este sujeito. Assim, ele argumenta que os acontecimentos estariam restritos a esta leitura que decorre a

²⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 11.

²⁹ NIETZSCHE, 2013, p. 83, *op cit*

todo o momento em que somos confrontados por uma experiência: “Tudo o que acontece se comporta predicativamente em relação a um sujeito³⁰”.

Para Nietzsche, o modo de pensar atomista decorre da noção de causalidade. Ele afirma que o átomo seria uma consequência da estrutura de funcionamento da causalidade – causa e efeito. Ora, se ocorre algum evento ou atividade pressupõe-se que alguma coisa foi causadora. Neste sentido, em um processo de derivação restaria alguma coisa que seria a causa primeira. Seguindo a argumentação de Nietzsche, uma vez que nossa interpretação do mundo é estruturada pela gramática, ao nos voltarmos para o mundo material estabelecemos como causa primeira da matéria os átomos. Neste caso, segundo o filósofo, é quando na física se transpõe uma estrutura linguística no mundo material, isto é, a atomização da matéria: “– a hipótese dos átomos é *apenas* uma consequência do conceito de sujeito e de substância: em algum lugar precisa haver “uma coisa” a partir da qual provém a atividade. O Átomo é o último derivado do conceito de alma³¹.”

A transposição da gramática para o mundo é caracterizada por Nietzsche como sendo o átomo físico. Ele afirma que a ciência buscou causas estáveis para imprimir nelas átomos e, com isso, estabelecer leis naturais. Para o filósofo o átomo primeiramente resolveria o problema da causa primeira em uma ordem sequencial de derivação de causas, e, por conseguinte, estabeleceria processos estáveis ao ponto de gerar leis naturais. O disparate de tal perspectiva estaria, para Nietzsche, na arbitrariedade dos cientistas, consoante aos filósofos dogmáticos, de impor aos eventos naturais a mesma regra existente na gramática, isto por terem encontrado nas funções linguístico/gramaticais uma forma fixa.

Segundo Nietzsche, a estrutura gramatical da nossa linguagem desenvolveu a tendência de supor que exista um átomo com qualidades e propriedades simples, constituinte de algo mais complexo, como no caso da física: a matéria complexa (água, ar e etc.). Por exemplo, se pensarmos numa simples sentença como “Eu penso”: em termos gramaticais, o sujeito “Eu” é a causa e o centro da ação, e da ação ou propriedade que é associada com o predicado “penso”. Esse modelo é base para maior parte da estrutura da nossa linguagem.

Nietzsche critica o atomismo ou a maneira atomista de pensar/proceder e por extensão o faz com Descartes por supor que há uma “alma” única, indivisível e imaterial.

Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também a ‘necessidade atomista’, que, assim como a mais

³⁰ Idem.

³¹ Idem, p. 9.

decantada ‘necessidade metafísica’, continua vivendo uma poderosa sobrevida onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*.³²

Nietzsche critica uma tendência geral dos filósofos dogmáticos em tratar conceitos como se fossem coisas. A relação deste preconceito com a noção de causa e efeito ocorre devido à reivindicação de alguns filósofos de que há uma coisa que poderíamos chamar de causa para certos eventos. Nesse sentido, poderíamos utilizar a ideia de sujeito (“eu”), assim como tratado por Descartes, que tem sua construção apoiada nesta noção.

Nietzsche critica Descartes por assumir a existência de um “eu” específico que seria a causa do pensamento “eu penso, logo existo”. Por conseguinte, nos mostra como a gramática é capaz de gerar este tipo de preconceito devido à natureza da sua estrutura. Ora, a estrutura gramatical do sujeito/predicado sugere que certas ações e propriedades pertencem a um número específico de coisas e, com isso, há uma tendência em assumir que essas coisas realmente existam.

Nietzsche critica Kant por ter estabelecido a noção de causa e efeito enquanto categorias transcendentais. A crítica do filósofo é direcionada à própria estrutura proposta por Kant, da noção de causa/efeito com o mundo fenomênico. Ele argumenta que não seria possível, nem mesmo enquanto processos psicológicos, aplicar no interior de uma filosofia fenomênica a noção de causa/efeito. Isto porque não é possível encontrar coisas em si em relação de causa/efeito umas com as outras, tampouco fenômeno com fenômeno.

Segundo o filósofo de Sils Maria as sucessões inalteráveis entre fenômenos não demonstram “lei” alguma, mas a relação de potência entre variadas forças. Todavia, para ele, a relação entre as forças permanece igual em si mesma, pois uma e mesma força não pode ser outra força. Neste sentido, não há uma sequência de relação entre as forças, mas uma interpenetração, “(...) um processo, no qual os momentos particulares que se seguem *não* se condicionam como causas e efeitos [...]”³³

Para Nietzsche não seria possível, então, conceber uma unidade nos moldes teológicos ou metafísicos. Ele se afasta também da noção de unidade enquanto simplicidade. Ora, como foi discutido, o filósofo mostra como noções de unidade são oriundas da estrutura gramatical da linguagem e não encontram similares na efetividade. No limite, o que por vezes pode se

³² NIETZSCHE, 2005, p. 18.

³³ NIETZSCHE, 2013, p. 112-113.

observar é a unidade enquanto um momento de organização e concerto de uma comunidade de coisas ou eventos. Neste sentido, trata-se de uma multiplicidade organizada.

As unidades³⁴, no sentido nietzschiano, são continuamente mutáveis, sempre em estados de ascendência ou descendência. Ele caracteriza essas unidades como significações, isto é, elas não apenas representam um estado de formação de um domínio, mas um momento no qual há uma organização. É neste sentido que Nietzsche visa construir suas hipóteses em consonância com uma noção de *vida*³⁵.

Nietzsche irá aproximar suas asserções, nos sentidos ontológicos, epistemológicos, e, também, morais das características apresentadas pela vida orgânica. Com isso, fatores como pluralidade, deterioração, crescimento, expansão, força vital, entre outros, serão características flertadas do léxico da biologia para a compreensão das suas noções filosóficas. É sob o crivo da *vida* que Nietzsche voltará olhares ao traçar aspectos de uma hipótese de conhecimento sem recorrer a dogmas. E, nesta toada, investigar a proveniência do uso da linguagem enquanto recurso necessário para o conhecimento do mundo.

1.4 A necessidade fisiológica.

O que fica patente neste momento é a seguinte questão: qual seria, portanto, a estância de proveniência da crença no sujeito? Para Nietzsche a crença na existência de um sujeito decorre de uma necessidade de cunho fisiológico. A partir disso ele lança mão de sua hipótese para o embasamento daquilo que irá caracterizar os vieses pelos quais os filósofos dogmáticos estabelecem os seus pensamentos.

Como vimos anteriormente, a estrutura gramatical da linguagem possui um papel importante na composição e relação dos dogmas. A proveniência da linguagem possui relação direta com a estrutura gramatical e sua utilização pelos povos. A linguagem para Nietzsche é o falseamento do mundo como um artifício de sobrevivência de um tipo de vida:

[...] e é tempo, finalmente, de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, por uma outra pergunta: “por que é *necessária* a crença em tais juízos?” – isto é, de compreender que, para o fim

³⁴ Para este tema, ver: MULLER-LAUTER, Wolfgang; Giacoia, Oswaldo (trad.) *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. [Nietzsche lehre von willenzurmacht]*. São Paulo: Anna Blume, 1997.

³⁵ Neste caso aproximamos o conceito de *vida* com o de *Vontade de Potência* e, nesse sentido, temos o seguinte: “[a] vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração”; e segue-se a afirmação: “[v]ida é precisamente vontade de potência.” (NIETZSCHE, 2005, p. 154-155).

da conservação de seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos!* [...] Mas é claro que temos que crer em sua verdade, uma crença de fachada e evidência que pertence à ótica de perspectiva da vida.³⁶

Quando Nietzsche desloca a pergunta de Kant para outro eixo, o que se busca é compreender não mais a validade de um juízo, mas se aproximar da noção de “perspectiva da vida”. O que a filosofia dogmática observou severamente ao longo do tempo foi o rigor lógico das suas assunções; isto tem sua necessidade, todavia não mais com pretensões metafísicas; pelo contrário, Nietzsche busca identificar qual “perspectiva da vida” tal assunção preservou e, se possível, elevou.

Deste modo, a “perspectiva da vida” sobre a qual argumenta Nietzsche é o modo pelo qual uma vida, em detrimento de outras, interpreta o mundo, isto é, em uma determinada perspectiva. A linguagem, para o filósofo, é uma perspectiva e, portanto, exerce papel importante no estabelecimento da vida no mundo. Assim, quando Nietzsche confronta a questão capital de Kant, o que se propõe é algo experimental que abre possibilidades para variadas leituras de mundo, correspondente a variadas perspectivas de vida.

O *falseamento* do mundo efetivo se daria a partir de uma necessidade de um povo em se compreender. E, para tanto, seria necessário uma unidade de experiências que se apresentasse enquanto linguagem de tal modo que todos aqueles que “internamente” sentissem a necessidade de se comunicar assim o fizessem. Por esse motivo, a história da linguagem seria uma história da abreviação com o objetivo de, cada vez mais, se fazer compreender: “(...) a história da linguagem é a de um processo de abreviação –; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente.”³⁷

Segundo Nietzsche, essa necessidade se apresenta de maneira mais contundente, ao passo que as experiências de perigo se tornam mais intensas para o povo. E, desse modo, a linguagem se apresenta enquanto necessidade de comunicação gregária. No limite, a linguagem seria uma ferramenta para aprimorar os mecanismos de defesa de um povo diante de um perigo:

Quando é maior o perigo, maior é a necessidade de entrar em acordo, com rapidez e facilidade, quanto ao que é necessário fazer; não entender-se mal em meio ao perigo, eis o que os homens não podem dispensar de modo algum no convívio.³⁸

³⁶ NIETZSCHE apud TORRES FILHO, 1987, p. 33.

³⁷ NIETZSCHE, opus cit, p. 165-166,

³⁸ Ibidem.

Segundo Nietzsche, os filósofos lançaram mão dos procedimentos linguísticos que serviam de ajuste do mundo efetivo numa ficção cuja finalidade última era auxiliar na sobrevivência. Ele indica que os filósofos dogmáticos nunca questionaram, ou levaram ao extremo, esses modos de pensamento; pelo contrário, fazem uso para elaboração dos seus sistemas filosóficos.

Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (...) Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”³⁹

Segundo Nietzsche, o hábito proveniente do uso da linguagem tem influência na elaboração das teorias sobre a efetiva natureza das coisas. Ora, ao procurar um sujeito ou um “eu” unificado e central, já estaríamos pressupondo a existência dos mesmos. Deste modo, podemos afirmar que nossa maneira de pensar sofre influxo gramatical.

O hábito gramatical, consoante Nietzsche, estaria atrelado a uma necessidade fisiológica de *falseamento* do mundo efetivo. Na obra, a questão é colocada pelo filósofo do seguinte modo: “[o] que, afinal, é o comum?”⁴⁰ Dito isso, ele irá elaborar um argumento, no qual a linguagem e sua lógica gramatical representa a vulgarização de certas vivências. E, nesse sentido, o que há de comum nestas vivências. “Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para as mesmas espécies de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência em *comum* com o outro.”⁴¹

Assim, só seria possível para um povo se compreender, além de utilizar as mesmas palavras, se também tivessem as mesmas necessidades fisiológicas frente a experiências comuns. Um povo para se compreender deve, durante um longo período de tempo, compartilhar as mesmas condições de “clima, solo, periculosidade, necessidades e trabalho”.⁴²

Para Nietzsche, quando sentimos uma sensação de liberdade nas nossas ações, estaríamos com o sentimento de potência ou de estarmos vivos, isto é, damos expressão total a certo instinto ou afeto. Com o tempo, passaríamos a associar este sentimento como estando no controle, e sucessivamente produzindo ações. Com isso, em contraste, o sentimento

³⁹ Idem, p. 21-22.

⁴⁰ Idem, p. 165.

⁴¹ Idem.

⁴² Idem.

associado à expressão dos instintos contrários é associado com a noção de falta de controle. Portanto, não seria possível, em Nietzsche, falar de algo como “vontade”, unicamente do domínio de certos impulsos em detrimento de outros.

‘Livre-arbítrio’ é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou.⁴³

A hipótese de Nietzsche, neste caso, seria a de uma analogia da fisiologia como um estado de organizações de uma nação ou de uma comunidade onde há diversos impulsos e afetos que coexistem numa estrutura social composta por várias almas. Em alguns casos, impulsos diferentes se organizam para servir a uma mesma causa; em outros casos, impulsos poderiam se opor às “regras” e, então, se rebelar contra os impulsos dominantes, assim como a loucura tenta sobrepor à razão.

Neste sentido, Nietzsche estaria inaugurando uma nova concepção de “alma”, isto é, impulsos e afetos cuja interação por vezes assume o aspecto de um ou de outro que num dado momento é dominante. Ora, aqui “alma” e fisiologia se coadunam.

Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.⁴⁴

Por conseguinte, a “vontade” é um mito conveniente utilizado para descrever este complexo campo de batalha que se encontram os impulsos. Nesse sentido, Nietzsche direciona a crítica a Schopenhauer, cuja filosofia concebe a vontade enquanto uma unidade.

Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade (...) ⁴⁵

⁴³ Idem, p. 24.

⁴⁴ Idem, p. 19.

⁴⁵ Idem, p. 22.

Em Nietzsche, a vontade perde o aspecto unitário e passa a figurar um campo de batalha entre diversos impulsos e afetos. A vontade seria mais um nome, ou tentativa linguística, da tradição de apreender um evento muito mais complexo.

O contraponto de Nietzsche para a noção de sujeito é, pois, a fisiologia. Uma vez que ele percorre um caminho da dissolução do sujeito através da análise crítica dos seus fundamentos, isto é, dos preconceitos, o que surge é algo que não poderia compartilhar, no seu estado de concepção, com modos de pensamento atomista. Para tanto, a fisiologia, assim como compreende o filósofo, se inscreve num âmbito de pretensões científicas, principalmente por estar de acordo com a noção de mundo orgânico.

Nietzsche, na sua abordagem antidogmática, constrói sua noção de conhecimento em consonância com o mundo orgânico. Ele estabelece as características do conhecimento enquanto interações fisiológicas. Deste modo os parâmetros do conhecimento são estabelecidos pela fisiologia, de tal modo a permitir as imagens utilizadas por ele para mostrar como se daria o conhecimento. Nietzsche utiliza imagens como, o “órgão do conhecimento”, que “muito se assemelharia a um estômago”: isto, pois, incorpora novas experiências. No limite, conhecimento para Nietzsche seria o ato de incorporação de novas experiências do aparelho fisiológico.

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche mostra a importância da linguagem nas relações do homem com o mundo, isto é, se estabelece uma perspectiva da vida com a finalidade de perpetuar a espécie e, portanto, de sobreviver. Através dessa análise crítica das relações dos filósofos com a linguagem, ele mostra que apesar dessa importância não é lícito afirmar que o mundo é tal qual descreve essa perspectiva. Para dismantelar essa prática filosófica, Nietzsche lança mão de recursos naturalistas e com isso varre esses dogmas da filosofia.

Uma vez que ele apresenta a possibilidade de diferentes perspectivas, mesmo tendo naturalizado as características transcendentais do conhecimento⁴⁶, não pode estabelecer a natureza do conhecimento. Ora, o naturalismo seria aqui como uma decorrência da aproximação de Nietzsche da noção de *vida* enquanto critério de compreensão do conhecimento. Com isso, se naturaliza aquilo que, de certo modo, restringe o conhecimento – isto é, *uma* perspectiva e não *a* perspectiva.

⁴⁶ Como vimos, parte do objetivo de sua naturalização do transcendental é enfatizar o fato de que condições a priori não possuem qualquer validação racional, mas são acarretadas por práticas que são necessárias para a sobrevivência de nossa espécie. (BEATRICE, 2011).

Ao estabelecer os critérios do conhecimento, Nietzsche procura abandonar a dualidade corpo/espírito. Ele, assim como em toda obra madura, utiliza os termos de variados modos⁴⁷ e, neste caso, dá um novo sentido à palavra espírito, fazendo uma analogia do velho termo com sua concepção orgânica de conhecimento:

Esse algo imperioso que o povo denomina o ‘espírito’, quer em si e em torno de si, ser senhor e sentir-se como senhor: ele tem a vontade de passar da pluralidade a simplicidade, uma vontade que constringe, que doma, sequiosa de dominação e efetivamente dominadora. Suas necessidades e faculdades, aqui, são as mesmas que os fisiólogos estabelecem para tudo que vive, cresce e se multiplica.⁴⁸

Para Nietzsche, os tipos fisiológicos que encontramos nos homens existem de acordo com a organização dos instintos e afetos que estão dispostos no organismo de cada um. A fisiologia, enquanto uma unidade, determina a maneira pela qual o homem percebe o mundo. Ainda, ela, enquanto uma unidade, representa um momento efêmero no qual se estabeleceu uma hierarquia na luta entre esses instintos e afetos, isto é, algum instinto se estabeleceu enquanto dominante e os outros instintos assumiram um papel de obediência. No limite, a imagem indicada por Nietzsche seria a da fisiologia enquanto um campo de batalha dos impulsos, em que cada qual possui sua própria característica e carrega um desejo que o compele sempre a aumentar sua potência e dominância sobre os outros desejos. “O ‘cativo-arbítrio’ não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*.”⁴⁹

Dito isto, nos aproximamos do ponto em que Nietzsche apresenta o determinismo fisiológico na produção filosófica dos dogmáticos. Ora, em que medida a dissolução da metafísica, a partir do varrimento dos dogmas nas análises anteriores, abre espaço para uma análise da moral? O que ocorre, no entanto, é que a própria dissolução da metafísica é subjacente à análise da moral e por isso compõe uma parte desse ensejo. Nietzsche compreende que os filósofos dogmáticos, no final das contas, visavam o estabelecimento de verdades últimas e apartadas da efetividade, por isso buscavam na teoria do conhecimento

⁴⁷ Sobre este aspecto da obra nietzschiana afirma Marton: “Contudo, Nietzsche utiliza este termo, como tantos outros, de diferentes maneiras em seus escritos. Num fragmento póstumo, ele escreve: ‘a fé no corpo é mais fundamental que a fé na *alma*: esta provém da contemplação não científica da agonia do corpo.’ (2 (102) do outono de 1885/outono de 1886). Se nesse texto chega a empregar o termo ‘alma’ no sentido em que o tomam a religião cristã e a metafísica, é porque está preocupado em reafirmar sua posição: opondo-se às concepções metafísico-religiosas, quer ressaltar que carecem de um conhecimento de base fisiológica. Mas é também à mesma palavra que recorre, quando se refere aos ínfimos elementos que constituem o organismo. “Nosso corpo” declara, “nada mais é do que um edifício coletivo de várias almas.” (MARTON, 1990).

⁴⁸ NIETZSCHE, 1999, p. 328.

⁴⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 26.

fundamentos para a corroboração dessas ideias. E, mais precisamente, assim o faziam em virtude das suas disposições fisiológicas que não suportavam a possibilidade de viver com erros cujas consequências levassem, por exemplo: à morte.

1.5 A crítica à metafísica e a análise da moral.

A indicação por parte de Nietzsche de que a fisiologia determina o modo pelo qual os filósofos percebem e avaliam o mundo nos leva direto para as questões concernentes à moral. No final das contas, esta primeira análise depreendida em *Para além de bem e mal*, a respeito do conhecimento, não é nada além de um movimento do filósofo naquilo que aqui denominamos de análise da moral. Por fim, ele situa as questões do conhecimento no plano das avaliações dos filósofos dogmáticos, ou seja, não passa de mais um aspecto das valorações de mundo dogmáticas.

Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estoicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de “criação do mundo”, de *causa prima* [causa primeira].⁵⁰

A partir dessa concepção de que a filosofia é a imagem do filósofo Nietzsche traz à tona uma questão tão cara à modernidade, a saber: a noção de verdade. Para ele, a verdade também não foge do mundo restritivo da linguagem. Ele bem mostra que quando os filósofos dogmáticos pretendiam avaliar o conhecimento o faziam de acordo com a estrutura dualista da linguagem e sempre em termos de valores antitéticos.

Segundo Nietzsche, uma das maneiras pelas quais os filósofos falsificam a *vida* é através da crença em valores antitéticos. Um exemplo que ele nos fornece é o epistemológico cujo embasamento se dá na noção de causa e efeito, isto é, o ato pelo qual se conhece o mundo. Também nos apresenta a criação de valores opostos, no sentido moral, através da divisão dos atos e motivações em bem e mal. O filósofo alemão explora a relação entre coisas que geralmente são concebidas como opostas entre si: verdade e erro, egoísmo e altruísmo, etc. Em alguns casos, assegura Nietzsche, quando se valora uma coisa em detrimento do seu oposto (bem contra o mal), os filósofos dogmáticos têm tentado mostrar que não há relação entre as duas ideias, elas são antitéticas, e o valor indicado deve ter surgido de uma origem

⁵⁰ Idem, p. 15.

diferente do seu oposto, e deve ser de uma natureza totalmente diferente. Assim Nietzsche reproduz os dizeres de um metafísico crente em oposições:

Como poderia algo nascer de seu oposto? Por exemplo, a verdade, do erro? (...) tal gênese é impossível: que sonha com ela é um parvo, e mesmo pior que isso: as coisas de supremo valor têm de ter uma outra origem, uma origem *própria* – desse mundo perecível, aliciante, enganoso, mesquinho, desse emaranhado de ilusão e apetite é impossível deduzi-las!⁵¹

O metafísico então deve situar o fundamento dos valores “supremos” em outro lugar que não a efetividade, e o faz em virtude da sua crença em oposições. Assim, por exemplo, alguns filósofos como Kant concebem como imorais, ou “maus”, atos baseados no egoísmo. Por outro lado, atos morais ou “bons” não podem ser baseados em diferentes graus de egoísmo, isto é, ser menos egoístas; pelo contrário, devem ser totalmente isentos de egoísmo. Segundo Nietzsche, este seria o típico preconceito notável nos metafísicos:

Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual se reconhece os metafísicos de todos os tempos; esse modo de estimativas de valor está por trás de todas as suas procedimentos lógicas; a partir dessa sua ‘crença’, eles se atarefam em torno de seu ‘saber’, em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como ‘verdade’.⁵²

Esta crença irá conduzir os filósofos no tocante à constituição de qualquer análise concernente ao homem, à natureza etc. No caso da moral os valores são dispostos de tal modo que sempre temos uma dualidade: bem e mal, altruísmo e egoísmo etc.

O que ocorre, segundo Nietzsche, é que quando os filósofos pretendem avaliar o conhecimento, já estão em outro campo de análise, isto é, o da moral. Ele bem mostra que não é possível avaliar o conhecimento que sempre está atrelado a uma perspectiva de vida. Deste modo, não seria possível dizer se um conhecimento é falso ou verdadeiro. Isto, para o filósofo, já faz parte de uma construção moral em filosofia. “O *que*, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?”⁵³

Deste modo, quando os filósofos dogmáticos estabelecem critérios de verdade para o conhecimento, estão embasando suas filosofias dogmáticas e, frente às análises de Nietzsche, assim o fazem em virtude de um impulso ou, mais precisamente, de uma fisiologia que visa acima de tudo moralizar todas as esferas do saber humano, ou seja, perpetuar a sua espécie também em termos dogmáticos.

⁵¹ Idem, p. 9-10.

⁵² Ibidem.

⁵³ Idem, p.9.

SEGUNDO CAPÍTULO

A ANÁLISE DA MORAL: SEGUNDO ASPECTO DA FILOSOFIA DOGMÁTICA

2.1 – A história e a fisiologia da moral

A crítica à moral realizada por Nietzsche na obra possui uma problemática cuja aparente ambiguidade repousa na abordagem que por vezes a apresenta como determinante na avaliação de mundo dos filósofos e, por vezes a apresenta enquanto determinada por um tipo fisiológico, isto é, haveria uma disposição fisiológica nos filósofos que a determina.⁵⁴ Com isso, se torna notória a necessidade de investigar a crítica de Nietzsche à moral, de tal modo a delimitar as fronteiras existentes entre o determinismo fisiológico e a moral nos filósofos, a fim de saber se aí existe uma contradição e, em qual terreno está posta a análise de Nietzsche.

Para adentrarmos ao âmago do problema, devemos inicialmente ir de encontro ao trajeto proposto por Nietzsche para se alçar uma ciência da moral. É no capítulo *Para a história natural da moral* que ele inicia sua reflexão a respeito da possibilidade de uma ciência moral. Todavia, a própria noção de ciência é problemática, uma vez que Nietzsche critica a concepção corrente dos dogmáticos.

Nietzsche, ao tratar das questões do conhecimento no primeiro capítulo de *Para além de bem e mal*, bem mostra a relação dos preconceitos filosóficos com a linguagem.⁵⁵ Esta relação seria o correlato dos preconceitos do conhecimento, indicados por ele como sendo a alma, a causalidade, a essência e a unidade, da estrutura gramatical da linguagem. Neste sentido, a argumentação nietzschiana afasta a possibilidade de efetividade dos preconceitos, uma vez que eles estão destacados da efetividade e, portanto, relacionados a uma organização linguística específica.

Nietzsche, ao estabelecer essa relação entre os preconceitos e a linguagem, mostra como o conhecimento, até então difundido pelos filósofos dogmáticos enquanto sendo o

⁵⁴ Para este tema, Wotling elabora uma tese a respeito da civilização. Encontramos no seguinte artigo: WOTLING, P. *A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche 28. Também, a respeito deste tema ver: BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1986.

⁵⁵ Este problema já foi discutido no primeiro capítulo da dissertação. Retomo aqui em virtude da própria estrutura argumentativa utilizada por Nietzsche na obra.

caminho para o verdadeiro, é de fato um aspecto matizador do conhecimento, ou seja, as possibilidades de conhecimento estariam restritas à estrutura gramatical própria da linguagem.

Este problema tratado por Nietzsche, de início mostra a incongruência de se pensar uma ciência da moral cuja estrutura lógica esteja de acordo com o dogmatismo filosófico. Pelo contrário, o que está sendo proposto pelo filósofo, tanto para a moral quanto para o conhecimento, é uma ciência que está para além da estrutura gramatical da linguagem.

O estatuto de ciência almejado por Nietzsche está em consonância com a noção de fisiologia. Essa noção é desenvolvida visando responder às questões concernentes ao conhecimento e à moral. Isso se daria em última instância, pois tanto um quanto o outro estariam submetidos ao mesmo problema inicial: a saber, uma crítica abrangente ao dogmatismo em filosofia.

A fisiologia é o eixo central cujas análises nietzschianas por vezes mostram como determinante na moral e por vezes como determinada pela moral. No primeiro caso a fisiologia, a partir de algumas disposições, determinaria a visão de mundo de certo grupo de pessoas que a compartilhasse, ou de um homem ou de um filósofo. No segundo caso a moral interfere, através de suas práticas e costumes, nas disposições fisiológicas, de tal modo a tornar o homem ou uma sociedade saudável ou doente. Cada um dos casos deve ser analisado com cuidado; no entanto, primeiramente veremos a relação entre a fisiologia e a história na reflexão moral de Nietzsche.

A fisiologia responderia à questão de qual seria o papel do “natural” no que Nietzsche denomina a *história natural da moral* e, nesse sentido, o aspecto central da ciência almejada. Para ele a fisiologia está ligada à própria maneira em que a vida é organizada, isto é, sob uma relação de forças cuja interação é de domínio, tentativa de sobreposição e, portanto, de assenhoreamento umas das outras. Esta interação que estabelece relações entre dominante e dominado por vezes sofre alteração de tal modo a trocar os posicionamentos. No homem, Nietzsche identifica essas forças enquanto os impulsos e os afetos. Deste modo, para ele haveria nos homens relações de domínio que estabelecem certos afetos e instintos no comando.

Deveríamos, com todo o rigor, admitir *o que* se faz necessário por muito tempo, *o que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e

sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma *tipologia* da moral.⁵⁶

A partir da fisiologia, Nietzsche vislumbra compreender os diversos conflitos existentes na moral assim como encontramos os conflitos na natureza, desde a constituição celular até a organização fisiológica. Segundo o filósofo, é como se a mesma interação existente entre as células compusesse os principais conflitos morais no curso da história. Nesse sentido, é importante analisarmos a concepção moral nietzschiana traçando o caminho que se inicia na organização fisiológica e desemboca nos valores morais.

Para tanto, o filósofo de Sils Maria irá tipificar as principais organizações fisiológicas visando estabelecer relações entre a fisiologia e a moral correspondente. Nesse sentido, os *tipos* fisiológicos que encontramos nos homens existem de acordo com a organização dos instintos e afetos que estão dispostos no organismo de cada um. A fisiologia, enquanto uma unidade, determina a avaliação de mundo do homem que a possui. Um cético, por exemplo, possui uma disposição fisiológica de tal forma que o produto final da sua avaliação do mundo seja o ceticismo. A nosso ver, a fisiologia exerce papel central na maneira pela qual Nietzsche trata da moral na obra.

Uma vez que Nietzsche argumenta em direção a um embasamento fisiológico da moral, ele mostra, a seu ver, o outro aspecto sem o qual não seria possível investigá-la: a história. Os estudos direcionados à moral até então careciam do aspecto histórico e, por isso, não conseguiam caminhar fora de um terreno dogmático. O primeiro aspecto, o natural, está em consonância com a hipótese fisiológica do conhecimento, isto é, para além de uma estrutura linguística racional e, portanto, metafísica. O segundo aspecto, o histórico, vai contra a possibilidade de situar a moral numa esfera metafísica, ou seja, imutável, que não poderia sofrer alterações no decorrer do tempo.

O antidogmatismo presente nos diversos temas apresentados na obra situa o pensamento nietzschiano em consonância com um filosofar que estabelece uma radicalidade a respeito da própria noção de crítica. Nesta toada, ao conflitar sua crítica à moral com a prática comum dos filósofos dogmáticos, Nietzsche apresenta consequências consideráveis em torno do filosofar como um todo. Ora, para ele, os filósofos dogmáticos ao trabalharem com a ideia de refutação entre as filosofias, no final das contas não refutavam nada, apenas mantinham um confronto de fachada cujo objetivo era o de mascarar um acordo profundo nunca sequer questionado.

⁵⁶ NIETZSCHE, 2005, p. 74.

A análise dos problemas, a partir dos quais os filósofos dogmáticos estabeleciam suas práticas de investigação e refutação das filosofias até então em curso, levaram Nietzsche a pôr em evidência a recorrente disparidade entre os filósofos e a noção de filosofia que eles defendem. Ora, uma vez que os filósofos dogmáticos buscavam justificações radicais pela busca ao verdadeiro, o que Nietzsche aponta é a permanente traição à filosofia, enquanto questionamento radical, pela prática dos seus defensores.

Assim, Nietzsche mostra que de maneira unânime os filósofos dogmáticos apoiam suas reflexões, sem perceberem, num duplo preconceito: a saber, a preferência instintiva pelo verdadeiro, aliada a uma repugnância pelo falso e a crença na existência da verdade enquanto oposição ao erro. Desta constatação, o mais problemático é o ódio ao falso, cuja função mostra a negação da objetividade tão reivindicada pelos filósofos dogmáticos.

O filósofo alemão argumenta no sentido de que as escolhas dos filósofos são inconscientes e interiorizadas e determinam o exercício mesmo da reflexão filosófica e geram a ilusão da liberdade tão defendida por eles. Ora, como bem mostra Nietzsche, essas escolhas são determinadas pela fisiologia, que em última instância geram diversas interpretações. Essas, por sua vez, são aquilo que Nietzsche irá, doravante, denominar por vezes como avaliações (*Werthschätzungen*) e, também, como valores (*Werthe*). Deste modo, essas avaliações não refletidas determinam as possibilidades de pensamentos acessíveis aos filósofos e, com isso, também proíbem outras. Neste sentido, Nietzsche argumenta que a invariabilidade de problemáticas contidas na tradição filosófica é devida à restrição de questões abordadas pelas avaliações dos filósofos.

A partir da análise da relação entre as avaliações dos filósofos e a prática filosófica, Nietzsche aparta da filosofia a tarefa até então tida como a maior de todas, quais sejam, a busca pela verdade. Ora, ele bem mostra que a busca à verdade é uma avaliação ou um valor que está atrelado a um tipo fisiológico e, portanto, não poderia avaliar o mundo ou suas práticas de outro modo. É nesta linha que Nietzsche argumenta que nada mais justifica tratar o erro com objeção: “[a] falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele.”⁵⁷

Em consonância com a crítica aos valores, Nietzsche estabelece um trajeto cujos meandros excluem o dogmatismo filosófico. Primeiro por se afastar da tentativa de estabelecer fundações racionais para a moral e, segundo por não aceitar a moral como algo *dado*, isto é, como uma *coisa em si*. Devido a estas constatações, Nietzsche remete

⁵⁷ Idem, p. 11.

inconsistência por parte dos dogmáticos em indicar o real problema da moralidade, ou seja, a própria moral. Essa afirmação de Nietzsche decorre da noção de que os dogmáticos, ao buscarem uma fundação racional para a moral, não abandonavam o terreno da moral em curso, isto é, buscavam uma maneira de suplantar a moral dominante em detrimento de outras.

O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua *fé* na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última estância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecação da mesma fé.⁵⁸

Nietzsche mostra que havia, portanto, uma exclusão da análise de variadas morais. Ora, se os dogmáticos dispendiam esforços para o estabelecimento, cada vez mais impositivo, de uma moral dominante, todas as outras morais deveriam ser concebidas enquanto a oposição, ou a contraposição, frente a moral dominante. É nesse sentido que Nietzsche afirma a necessidade de comparar as diversas morais no curso da história para emergir o real problema da moralidade.

Os dogmáticos, ao tratar das morais, mostravam o quanto de desajuste elas tinham em referência à dominante. Eles buscavam o fundamento racional como esforço para manter o *establishment* moral. Nietzsche, pelo contrário, submete as morais, inclusive dos dogmáticos, à noção de fisiologia e, com isso, à dinâmica do jogo das *forças* dos afetos.

Nesse sentido o critério utilizado por Nietzsche para avaliar as morais existentes no curso da história é a *vida*. Ele argumenta que não seria possível avaliá-las sob outra perspectiva moral, assim como fazem os filósofos dogmáticos. Nesse sentido alguns filósofos, como Kant, concebem como imorais ou “maus” os atos baseados no egoísmo. Por outro lado, atos morais ou “bons” não podem ser baseados em diferentes graus de egoísmo, isto é, serem menos egoístas – pelo contrário, devem ser totalmente isentos de egoísmo. Deste modo, o filósofo dogmático avalia todos os eventos morais sob sua perspectiva moral.

Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual se reconhece os metafísicos de todos os tempos; esse modo de estimativas de valor está por trás de todas as suas procedimentos lógicas; a partir dessa sua ‘crença’, eles se

⁵⁸ Idem, p. 75.

atarefam em torno de seu ‘saber’, em torno de algo que, no final, é solenemente batizado como ‘verdade’.⁵⁹

A *vida* enquanto critério avaliativo traz consigo a noção de hierarquia como caracterização da efetividade. Ela dispensaria de imediato uma dualidade, uma vez que as forças são caracterizadas pela sua intensidade. Ora, o que teríamos então seriam valores que correspondem à vida de tal modo a manifestar sua intensidade de força. A *vida* se expressaria enquanto força exuberante e a intensidade desta força projetaria uma hierarquia cujo correspondente moral é o dos valores.

Os valores morais, conforme Nietzsche, não seriam nada além da manifestação das forças que interagem na atividade fisiológica e, por não assumir dualidades, são estabelecidas em gradações, nas quais se pode identificar níveis de sentimentos morais: a saber, não haveria oposição entre egoísmo e compaixão, ou seja, haveria uma diferenciação na intensidade de uma força cuja expressão seria a do egoísmo quando a força é mais intensa e de compaixão quando a força é mais langorosa. Deste modo, ele desenvolve sua análise a partir da hierarquização dos valores morais encontrados no decorrer da história.

2.2 O determinismo fisiológico.

A partir do texto nietzschiano que explora a atividade fisiológica enquanto produtora de valores morais e, portanto, de morais, daremos um passo à frente para investigar de que modo Nietzsche constrói essa reflexão no interior da obra.

Nietzsche explora a relação entre a moral e atividade fisiológica. Ele compreende a moral enquanto proveniente de eventos naturais, como fortalecer e refinar certos apetites e, nesse sentido, indica que vários códigos morais são oriundos de uma atividade fisiológica. Nietzsche nos indica, por exemplo, a relação do cristão puritano com os impulsos sexuais. O cristão puritano deve considerar certos tipos de atitudes sexuais como pecado, e, portanto, irá descrever regras estritas de conduta concernentes a atitudes desse tipo, enquanto que a explicação para as regras seria: “tornar as pessoas melhores” e “menos pecadoras”. Todavia, as regras também serviriam para outros propósitos imprevistos: o instinto sexual se torna mais refinado e intenso, e isso leva outro tipo de pessoa a formas elevadas de expressão sexual; assim, como as noções de cavalheirismo, ou ideais de romance etc.

⁵⁹ Idem, p. 10.

Vistas de um ponto mais elevado, gerações e épocas inteiras, quando surgem infectadas por qualquer fanatismo moral, apresentam-se como esses intervalos de coerção e jejum, durante os quais um impulso aprende a se curvar e se rebaixar, mas também a se *purificar e aguçar*; (...) – Eis também um indício para explicar o paradoxo de por que justamente no período mais cristão da Europa (...), o impulso sexual foi sublimado em amor (*amour-passion*).⁶⁰

A principal acusação de Nietzsche aos filósofos dogmáticos é que eles falharam em indicar essas sutilezas morais, concebendo suas próprias versões do “bom” como algo verdadeiro, enquanto o realmente necessário era um estudo comparativo da moralidade, em que diferentes códigos morais são analisados em relação à história, cultura, fisiologia entre outros fatores que são tradicionalmente negligenciados.

Uma vez que a análise nietzschiana identifica as condições de criação dos valores morais, concomitantemente é concebida a instância da vigência das filosofias morais de diversos pensadores da tradição. Deste modo, a análise nietzschiana afirma que, assim como os valores morais foram criados a partir de interações naturais, as filosofias morais foram produtos da visão de mundo de cada pensador.

Nietzsche nos indica os principais traços do desenvolvimento da moral através das diversas concepções dos filósofos e, também, na cultura enquanto termômetro de medição das interações sociais. Ele nos propõe conhecer os diversos tipos de moral e moralidade através de traços fundamentais cujo correspondente encontramos nas disposições fisiológicas, assim mostrando como a moral de rebanho se faz presente na modernidade, na arte, na cultura como um todo e nos mostra traços de diversas morais nas ciências e nas suas pretensões.

Com a finalidade de desenvolver uma análise crítica do mundo moral, Nietzsche encontrou uma primeira necessidade de separar os homens em tipos. Diante das diversas organizações fisiológicas possíveis, sobressaíram dois tipos predominantes cujo desenvolvimento dos valores morais se alternou no curso da história. Os tipos indicados pelo filósofo são: os senhores ou nobres e os escravos.

Em uma perambulação através das muitas morais, mais refinadas e mais grosseiras, que até agora dominaram sobre a terra ou ainda dominam, encontrei certos traços retornando juntos regularmente e ligados um ao outro; até que, por fim, dois tipos fundamentais se denunciaram a mim, e ressaltou uma diferença fundamental. Há *moral de senhores e moral de escravos* [...]⁶¹

⁶⁰ Idem, p. 78.

⁶¹ NIETZSCHE, 1999, p. 333.

Em geral, as disposições fisiológicas, na citação denominada de “traços”, de cada tipo (senhor/escravo) determinaram o modo pelo qual cada um se relacionou com o mundo e, a partir de então, produziram uma moral. A fisiologia do senhor possui uma organização de tal modo que o predispõe a avaliar o mundo de uma forma determinada. Do mesmo modo acontece com o escravo. No que devemos, portanto nos ater em uma primeira análise é: como reagiram as disposições fisiológicas em conflito, isto é, como interagiram os senhores e os escravos? Ou, mais precisamente, em que instância fisiológica se deu esse primeiro estabelecimento de um tipo ter sido considerado senhor e o outro escravo?

Seguindo as indicações de Nietzsche no aforismo 260, o qual aborda amplamente a questão na obra, nos aproximamos das diferenças significativas entre as questões de cunho fisiológico entre as duas morais. Ele trata primeiro de explorar o mundo da moral dos senhores.

Os senhores, aqui denominados “homens nobres”, estabelecem o significado do valor “bom” através da avaliação de um estado fisiológico, no qual se tem o sentimento de “superioridade” e aumento de “potência”. Eles estabelecem seus valores em hierarquias e, por isso, os termos são cunhados em alturas distintas: alto e baixo. Ainda, nesse sentido, o valor “bom” está relacionado a estados de alma elevados:

No primeiro caso, quando são os dominantes que determinam o conceito ‘bom’, são os estados de alma elevados, orgulhosos, que são sentidos como o distintivo e determinante da hierarquia. O homem nobre aparta de si os seres em que o contrário de tais estados orgulhosos e elevados chega à expressão: ele os despreza.”⁶²

O outro seria então desprezível. Assim, o homem nobre valoriza aquilo que não se iguala aos seus estados de alma. O escravo traria consigo os valores daqueles que se “rebaixam” e, por isso, diferente do nobre é: “covarde, medroso, mesquinho, o que pensa na estreita utilidade”.

Segundo este modelo proposto por Nietzsche, as designações morais de valor foram aplicadas primeiramente a homens, isto é, o valor representaria aquilo que constitui o homem e, deste modo, o torna de tal modo e não de outro. Este primeiro momento seria aquele que está em consonância com as análises nietzschianas, pois diz respeito sempre a estados da alma. Somente em um segundo momento, já com os filósofos dogmáticos, os valores foram reportados às ações:

⁶² Idem.

O homem de espécie nobre *se* sente como determinante de valor, não tem necessidade de ser declarado bom, julga: ‘O que é pernicioso para mim é pernicioso em si’, sabe-se o único que empresta honra às coisas, é *criador de valores*.⁶³

Neste caso, os nobres seriam os criadores de valores, isto, por acreditarem em si mesmos e, assim, mostrar àqueles que são seus diferentes. Seus valores são determinados por esta maneira de ser. Ora, a própria possibilidade da criação de valores está atrelada ao tipo de homem que o nobre representa:

[...] a crença em si mesmo, o orgulho de si mesmo, uma hostilidade fundamental, e ironia, contra o ‘altruísmo’, por exemplo, faz parte da moral nobre de modo tão determinado quanto uma leve depreciação e cautela diante dos sentimentos e do ‘coração caloroso’. – São os poderosos que *entendem* de honrar, essa é sua arte, seu reino de invenção.⁶⁴

O segundo tipo de moral indicada por Nietzsche é a moral de escravos. Esta deve assumir aspectos relacionados à sua disposição fisiológica. Os valores morais estarão estruturados à maneira pela qual se dá os estados de alma dos escravos. Uma vez que o cenário dos escravos é bem aquele no qual os nobres criaram seus valores, poderíamos partir do contexto de relação deles com seus senhores: “Suposto que os violentados, oprimidos, sofredores, não-livres, incertos-de-si-mesmos e cansados moralizem: o que haverá de homogêneo em suas estimativas de valor?”⁶⁵

Ora, segundo Nietzsche o escravo é desfavorável aos valores do senhor. Inclusive gostaria de “persuadir-se de que, ali, a própria felicidade não é genuína.” Assim, com intuito de facilitar sua vida de sofredor, o escravo estrutura seus valores não em hierarquia como o fazem os senhores, mas através de uma inversão dos valores nobres. Troca-se a honra pela compaixão e exaltam-se valores como a humildade, a diligência, a paciência... É desta maneira que o escravo, através da sua fisiologia debilitada, inverte os valores: “[...] pois estas são aqui as propriedades mais úteis e quase os únicos meios para tolerar a pressão da existência. A moral de escravos é essencialmente moral utilitária.”⁶⁶

A moral dos escravos inverte os valores nobres e com isso torna aqueles valores que outrora eram tidos como “bons” – a saber, a periculosidade, o refinamento e a força – como valores “maus”. Ora, este seria o foco para o nascimento da oposição “Bom” e “Mau”. Em um

⁶³ Idem, p. 334.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Idem, p. 335.

⁶⁶ Ibidem.

primeiro momento os valores “Bom” e “Ruim” eram remetidos ao modo de avaliar nobre: “Bom” era tudo aquilo que correspondia às virtudes nobres e “Ruim” aquilo que era diferente dessas virtudes. O que era diferente era a maneira de ser dos escravos: humilde, debilitado, em suma, não perigoso. Em um segundo momento, após a inversão dos valores na moral dos escravos: “Bom” se tornou tudo aquilo que era concebido como “Ruim”, e os valores “bons” de outrora agora são tidos como “maus”, portanto, tudo aquilo que representa força e perigo para os escravos agora tem um valor depreciativo:

Segundo a moral dos escravos, portanto, o “mau” desperta medo; segundo a moral de senhores, é precisamente o “bom” que desperta medo e quer despertá-lo, enquanto o homem ‘ruim’ é sentido como desprezível. A oposição chega a seu auge quando, de acordo com a consequência da moral de escravos, também aos ‘bons’ dessa moral acaba por prender-se um bafejo de menosprezo – pode ser leve e benevolente -, porque o bom, dentro da maneira de pensar dos escravos, tem de ser, em todo caso, o homem não-perigoso: ele é bondoso, fácil de enganar, um pouquinho estúpido talvez, é um *bonhomme*.⁶⁷

É notória a relação entre a disposição fisiológica e os valores morais na maneira pela qual Nietzsche trata da moral na obra. A moral neste caso seria uma variação da grande batalha que é travada entre os tipos de homem que visam, sobretudo, dominar o outro. As morais vigentes na história da humanidade representariam, portanto, aquelas que, num período significativo, foi dominante. Ainda, representaria os tipos de disposições fisiológicas que por razões diversas se estabelecem em detrimento de outras.

Por outro lado, Nietzsche bem mostra como a moral pode influir na disposição fisiológica dos indivíduos. Apresenta-nos uma outra faceta da questão a respeito da moral, agora num sentido de *cultivo* e *costumes*. Esses seriam dois aspectos apresentados pelo filósofo cuja relação com os homens, os filósofos e as sociedades seriam de grande importância, uma vez que poderia mudar o curso da história, enaltecendo a vida ou, pelo contrário, a depreciando.

2.3 A moral, a fisiologia e o fim das dualidades.

A moral é apresentada por Nietzsche através de uma concepção dual, aparentemente incompatível, que por um lado mostra o papel da fisiologia na avaliação humana e por outro

⁶⁷ Ibidem.

lado a atividade moral, enquanto costumes e cultivo, como determinante na fisiologia humana.

No primeiro momento temos uma análise depreendida pelo filósofo alemão que é considerada no interior da obra como sendo uma “*semiótica dos afetos*”⁶⁸. Ele trata a moral como interpretações produzidas pela atividade fisiológica, isto é, pela interação de certos impulsos e afetos e, por conseguinte, remontando-as à moralidade em favor das quais essas interpretações trabalham. Deste modo, ele indica que as teorias da efetividade pensadas *em si*, as doutrinas pensadas como *sui generes*, possui proveniência na nossa disposição fisiológica. A tarefa do filósofo, segundo Nietzsche, seria, portanto, a de identificar a origem dos valores em termos extra-morais, isto é, de proveniência natural e histórica.

Por outro lado, Nietzsche define também a moral por uma via bem diferente, qual seja:

As morais e as religiões são o principal instrumento com o qual se pode fazer do homem o que se quiser: à condição que se tenha uma superabundância de forças criadoras, e que se possa impor sua vontade criadora por longos períodos de tempo sob a forma de instituições jurídicas e costumes.⁶⁹

Neste momento, de modo diferente do anterior, Nietzsche passa a definir a moral não mais como resultados da atividade fisiológica, mas como fonte de transformação na própria fisiologia e, portanto, no tipo vivente que a pratica. Nesse sentido, o filósofo de Sils Maria indica um processo no qual há uma forma de seleção aplicada ao homem pela moral, quando termos como os seguintes aparecem: “tipo”, “raça” e, mais intensamente, “cultivo”.

Segundo Nietzsche, esta face da moral seria aquela cuja função na vida é de cunho prático; ou seja, ela exerce uma ação modificadora no homem que a pratica e, em consequência, a toma como verdadeira. Com isso, é mostrada a dependência do teórico pelo prático, uma vez que as doutrinas morais necessitam da crença dos homens na sua verdade para a sua existência e, mais precisamente, para que ela exerça seu papel essencial de regular o agir dos homens e possa, portanto, exercer uma modificação em suas disposições fisiológicas.

Para Nietzsche, a moral necessita desta formulação prática para se efetivar enquanto tal e, por conseguinte, de uma intervenção de cunho regulador, normativo na vida dos homens. Nesse sentido, ele desenvolve uma crítica, por exemplo, à ideia de *laissez aller* (Deixar ir), a qual representaria exatamente o contrário da ideia de moral. “Toda moral é, em

⁶⁸ NIETZSCHE, 2005, p. 76.

⁶⁹ NIETZSCHE, 1988, 11.478, FP 34 [176]; ver também KSA 11.515, FP 35 [20].

contraposição ao *laisser aller*, um pouco de tirania contra a ‘natureza’ (...)”⁷⁰. Uma vez que para o pensador alemão toda moral seria uma modificação da natureza, neste caso, com relação à atividade fisiológica, o *laisser aller* não poderia ser nada além de uma ilusão, pois tudo que se estabeleceu e teve longevidade na história respeitou a criteriosidade impositiva da moral.

O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção: para compreender o estoicismo ou Port-Royal, ou o puritanismo, recorde-se sob que coerção toda língua obteve até hoje o vigor e liberdade – a coerção métrica, a tirania da rima e do ritmo.⁷¹

Segundo Nietzsche, algo como “deixar acontecer” não poderia se assemelhar à “natureza”, uma vez que, tudo o que perdurou enquanto relações humanas foi estabelecido pela moral, no seu sentido de tirania, coerção e modificação.

Na obra, o filósofo alemão apresenta duas perspectivas diferentes a respeito da moral, que coexistem. A moral é um sistema de valores e uma técnica de transformação. Nietzsche aplica esta mesma análise aos filósofos, às religiões e a outras esferas da cultura. Nessa toada, as doutrinas filosóficas são instrumentos de modificação do homem.

O que verificamos inicialmente era o problema de como conciliar as duas perspectivas colocadas por Nietzsche a respeito da moral, que por um lado possui estatuto de resultado e por outro lado possui uma função de fonte condicionante. No desenvolvimento de nossa análise foi possível compreender que a dupla análise depreendida por ele só assume estatuto de “contradição” no modo ordinário de pensar, uma vez que a reflexão filosófica proposta no interior da obra mostra esta articulação como sendo fundamental e profundamente reveladora.

Este tipo de articulação, que visa romper com as dualidades, é recorrente nas análises de Nietzsche no decorrer de toda a obra. Neste sentido, ele faz uma nova exigência que, a saber, irá matizar suas análises desde então: a investigação filosófica não pode mais abdicar de tratar a moral enquanto causa e consequência. Esta lógica, portanto, será o âmago das análises de Nietzsche, seja sobre a cultura ou sobre suas esferas.

Nietzsche não estabelece uma nova modalidade de causalidade, pelo contrário, mostra como o esquema de causalidade reduz a efetividade à linearidade e deste modo cria um mundo apartado da vida cujas características são deveras mais complexas. Na trajetória das suas análises o filósofo alemão aponta que não se pode dizer simplesmente que a atividade

⁷⁰ NIEZSCHE, 2005, p. 76.

⁷¹ Idem.

fisiológica é a causa das avaliações e tampouco que as avaliações são o efeito da atividade fisiológica, pois, de um outro lado, as avaliações enquanto práticas morais também exercem o papel de “causas” da modificação da atividade fisiológica.

Diferentemente do que a lógica em filosofia propõe, isto é, um desenvolvimento das análises a partir de refutações, Nietzsche mostra que a vida não pode engendrar o mesmo ensejo – pelo contrário, ele opera uma problemática que estabelece a atividade filosófica enquanto dual, não como a busca pelo verdadeiro. Neste sentido, ele bem mostra que a atividade filosófica deve conceber a moral enquanto produto da atividade fisiológica, mas, também a atividade fisiológica enquanto produto da moral, isto é, pela incorporação dos valores estabelecidos.

O núcleo da análise de Nietzsche neste caso seria, portanto, a ligação entre corpo e interpretação ou, em outras palavras, entre atividade fisiológica e avaliação de mundo – ou seja, as interpretações são ao mesmo tempo “causas” e “efeitos”. O problema do filósofo para Nietzsche seria o de identificar as variações dos *tipos* nos homens, na sociedade e na filosofia a partir da análise dos sintomas que mostram a origem dos *tipos* na atividade fisiológica e também da análise das morais enquanto fatores de modificação prática, às vezes como terapia.

Para Nietzsche, a atividade filosófica a partir da análise dual das atividades humanas compreende a figura do filósofo em consonância à figura do médico⁷². Ele vê na figura do médico a concretização da análise filosófica, pois esta mostra aptidão à descoberta do duplo movimento que constitui a efetividade. Ora, o médico é aquele que analisa os sintomas de uma doença e, por conseguinte, lança mão de um tratamento adequado visando reestabelecer a saúde do enfermo. Neste sentido, Nietzsche defende que a imagem do médico, em contraposição ao modelo clássico que contempla as essências, supera a lógica linear da causalidade e a substitui pela atividade de determinação dos sintomas e de uma ação terapêutica.

Seguindo este panorama da filosofia nietzschiana, o filósofo não seria mais aquele cuja prática é a de desvendar a essência dos objetos, de tal modo a detectar uma verdade para suplantar o seu outro, qual seja, o erro. Nietzsche rompe com as dualidades e, por fim, propõe uma filosofia que abre mão do antitético para apresentar a complexidade das relações existentes no seio da vida. Neste sentido, também a figura do médico, que sempre irá lidar

⁷² Sobre este tema, ver: WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995.

com seres vivos, se contrapõe à do teórico clássico, que sempre lida com conceitos extramundanos.

O filósofo, segundo Nietzsche, possui, portanto, um papel diferenciado daquele proposto pelos filósofos dogmáticos, isto é, um a partir de uma lógica nova cujas características respeitam as exigências próprias da complexidade da vida, o de aplicar ações efetivas de neutralização das avaliações dominantes, que só acontecerá pela substituição dos valores em curso por novos valores. A questão que se coloca para o filósofo, além de compreender a reciprocidade das influências – a atividade fisiológica produzindo avaliações e as avaliações modificando a atividade fisiológica – é a de explorar esse processo de tal modo a orientar uma intervenção, ou seja, sua participação no jogo da efetividade.

Se pensarmos por fim na *tarefa* proposta por Nietzsche no decorrer da obra, veremos que ela é dual: deve-se, concomitantemente, analisar as avaliações praticadas pela humanidade para indicar seu valor e criar novas avaliações, de tal modo que esse mecanismo propicie o aparecimento do tipo de homem alçado. Seguindo a ideia da tarefa proposta por Nietzsche, a segunda parte descrita sempre pressupõe a primeira, de tal modo que somente a execução da primeira não seria o suficiente para definir a tarefa do que aqui é designado como sendo filosofia.

Em suma, numa outra desenvoltura ou num outro momento da reflexão contida na obra, Nietzsche irá propor exatamente uma investigação a respeito das técnicas pelas quais os filósofos poderiam influenciar na natureza da atividade fisiológica que organizam a vida humana, ademais realizar uma obra de cultivo dentro do homem.⁷³ E mais ainda: irá indicar que essa possibilidade seria possível somente se for levada a cabo por um *Espírito Livre*.

⁷³ “[tudo que] ainda se poderia cultivar de dentro do homem...” (NIETZSCHE, 2005, p. 92, §203).

TERCEIRO CAPÍTULO

O ANTIDOGMATISMO E A FILOSOFIA DO FUTURO

3.1 – A análise da moral e os seus desdobramentos⁷⁴

Nietzsche desenvolve uma análise da moral em *Para além de bem e mal* cujas conclusões imediatas estabelecem a obra como sendo de cunho corrosivo e de aspecto negativo. Todavia, a partir desta primeira leitura e consoante à proposta antidogmática de Nietzsche, surge uma questão a respeito do estatuto de destruição e criação no seu pensamento. Ora, em que medida essa crítica aos valores realizada pelo filósofo propicia o aparecimento de novos valores – ou, em outras palavras: o ato destruidor não poderia ser *per se* necessariamente criador em Nietzsche?⁷⁵

Como bem sabemos, mesmo quando assume um ceticismo agudo, a crítica de Nietzsche aos valores não pode ser confundida com uma discrepante destruição. Essa ideia é contraposta quando Nietzsche trabalha com a questão do dever na moral e sua contraposição a qualquer *laissez aller*⁷⁶, ou seja, mostrando a necessidade da severa disciplina para o funcionamento efetivo da moral enquanto determinante na vida humana.

A moral enquanto dever expressa ainda, segundo Nietzsche, o mundo em que os *Imoralistas* estão inseridos e, nesse sentido, também constituem parte integrante do processo normativo da moral. Ele bem mostra que não seria possível sair desta condição, mesmo sabendo que eles carregam um destino, este que pretendemos analisar aqui:

Estamos envoltos numa severa malha de deveres, e dela não *podemos sair* – nisso precisamente somos, também nós, “homens do dever”!

⁷⁴ O antidogmatismo de Nietzsche, em *Para além de bem e mal*, possui dois momentos centrais na sua constituição: o primeiro é o negativo, de vertente corrosiva – a saber, a crítica aos valores. O segundo é a possibilidade de uma filosofia que se coloque para além de bem e mal, isto é, cujas características não necessitem de uma letra dogmática. Neste sentido, Nietzsche articula seu pensamento em direção ao filósofo que suportaria a tarefa de criar os novos valores, que irão substituir os valores por ora criticados e, portanto, estabelecer um terreno no qual seja capaz de brotar essa filosofia do futuro.

⁷⁵ Sobre este tema, ver: PASCHOAL, A. E. *Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro*. Cadernos Nietzsche, n. 12. USP: São Paulo, 2002. SOMMER, A. U. *Criatividade e ceticismo em Nietzsche*. Cadernos Nietzsche n. 34, 2014. APOLINÁRIO, J.A.F. *As andanças do homem superior em Nietzsche*. In: Cadernos Nietzsche, 28. USP: São Paulo, 2011.

⁷⁶ Questão essa tratada no segundo capítulo de nossa dissertação.

Ocasionalmente, é verdade, dançamos com nossas “cadeias” e entre nossas “espadas”; com mais frequência, não é menos verdade, gememos debaixo delas e somos impacientes com toda a secreta dureza do nosso destino.⁷⁷

Neste sentido, Nietzsche faz presente a necessidade da destruição como um primeiro movimento que aponta para a criação de novos valores. Assim como ele se compreende um imoralista, sabe da força existente no seu interior, esta que constitui sua natureza avassaladora: “Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme a minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso sou o destruidor *par excellence*.”⁷⁸

A dinâmica na qual Nietzsche compõe essa relação entre destruição e criação diz respeito àquele que se ocupa com os valores de forma criadora, isto é, que destrói e cria valores. Devemos primeiramente analisar qual seria o tipo que, segundo filósofo, é possuidor dessas características de criação e destruição para, por conseguinte, indicar sua atividade legisladora propriamente, isto é, a de destruir e criar valores.

3.2 O Espírito livre ou o portador de nossas virtudes.

O dilema em que se encontra o antidogmatismo de Nietzsche é com relação ao do tipo de homem que se encontra no interior de uma moral dominante, na qual se identifica enquanto um antagonico e possui uma natureza criadora que a todo o momento necessita extravasar sua força diante do que está posto.

Deste modo, primeiramente Nietzsche desenvolve uma análise crítica dos valores dentro desse emaranhado de deveres – necessária, corrosiva e com todo o cuidado de um estrategista que evita a letra dogmática na filosofia, esta que tanto prejudicou sua prosperidade em direção à elevação do homem. Em uma segunda desenvoltura, ele não pretende colocar a moral em um relativismo sem saída e, por isso, vê a necessidade de “defender” um tipo de homem cujas características fossem capazes tanto de criar quanto normatizar os valores que elevassem seu tipo.

Como bem mostra Nietzsche, o homem possui essa característica de *criador* e *criatura* e, portanto, a moral não poderia se estabelecer sem que respeitasse esses dois aspectos: “No homem estão unidos *criador* e *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo,

⁷⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 118.

⁷⁸ NIETZSCHE, 2008, p. 103.

argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia (...)"⁷⁹

Ainda no que diz respeito ao papel do homem enquanto *criatura*, a moral também é apontada por Nietzsche como sendo fonte de corrupção do tipo elevado de homem. Ora, ele afirma que o homem é moldado pela moral, seja para sua elevação ou corrupção. Com isso, a disposição fisiológica do homem quando é determinada pela moral no sentido de elevação e engrandecimento sofre alterações que propiciam a organização de uma unidade fisiológica forte e integral, ou seja, torna o homem saudável. No entanto, quando a moral corrompe o homem, sua disposição fisiológica se altera de modo anárquico, de tal modo a tornar o homem doente.

A moral enquanto o elemento diferencial que determina a saúde ou doença do homem é, para Nietzsche, o sintoma que mostra o desenvolvimento ou decadência de um povo ou uma sociedade. Com isso, a análise *sintomatológica* da moral indica o caminho pelo qual ele deve percorrer para encontrar o tipo de homem almejado. “A corrupção como indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, e de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama ‘vida’: a corrupção varia radicalmente, segundo a forma de vida em que se manifesta.”⁸⁰

As formas de vida não são diferentes do que Nietzsche denomina de tipos. Neste sentido, para ele também a corrupção varia entre os tipos de homens. A seu ver, um tipo elevado de homem, ao se “deixar” corromper, põe fim a uma aristocracia ou a uma sociedade de homens elevados. Nietzsche usa como exemplo a decadência da aristocracia francesa:

Por exemplo, quando uma aristocracia, como a da França no começo da Revolução, descarta com sublime nojo seus privilégios e se sacrifica a um excesso do seu sentimento moral, isto é corrupção – foi, na verdade, apenas o ato final de uma corrupção de séculos, através da qual ela cedera pouco a pouco suas prerrogativas senhoriais e se rebaixara a uma mera *função* de realeza (e enfim a até mesmo seu ornato e aparato).⁸¹

É notória a indicação de Nietzsche da força que a moral exerce sobre o homem. Essa força varia entre a elevação do homem e sua corrupção. Todavia, o que deve ser assinalado é que esse argumento nietzschiano sempre pressupõe uma disposição fisiológica como “fato” último, isto é, a moral pode corromper ou elevar e isto será delimitado pelo tipo de homem

⁷⁹ NIETZSCHE, 2005, p. 118.

⁸⁰ Idem, p. 154.

⁸¹ Idem.

que está em interação com ela. A partir desta relação Nietzsche coloca de um lado o conjunto de valores da moral sob uma hierarquia e de outro lado os tipos de homem cujo aparato fisiológico se situa nas gradações dos valores.

Para nos aproximarmos do tipo que Nietzsche identifica como sendo aquele capaz de destruir os valores em curso e criar novos valores, ou seja, aquele como a meta possível após um período de decadência seria o do aristocrático (genérico). O tipo aristocrático, segundo Nietzsche, está posto pelo próprio termo “destacado” (*Vornehm*), isto é, aquele que é colocado à frente e separado do grupo. O tipo aristocrático, em virtude do seu *pathos da distância*⁸², sabe que está no alto e, diferentemente da aristocracia francesa decadente, não permite sentir-se apenas como função, mas, “como seu *sentido* e suprema justificativa (...)”⁸³; ainda, “[s]inais de nobreza: nunca pensar em rebaixar nossos deveres a deveres para todos; não querer ceder nem compartilhar a própria responsabilidade; contar entre os *deveres* os privilégios e o exercício dos mesmos.”⁸⁴

O tipo aristocrático, nessa mesma hierarquia, que se reconhece enquanto destacado e colocado acima também situa aqueles que são seus iguais, isto é, estabelece respeito com aqueles que convivem com a tensão da luta que se prolonga e sempre em situações desfavoráveis. Neste sentido, ele trata seus semelhantes com o mesmo pudor e respeito que tem no trato consigo. “Uma *espécie* nasce, um tipo se torna firme e forte na luta prolongada com condições *desfavoráveis* essencialmente iguais.”⁸⁵

Os aristocratas se veem sempre em condições de risco, isto é, tendo que impor sua espécie para não serem exterminados. Essa condição de risco constante é essencial para que os aristocratas se mantenham saudáveis. Para Nietzsche as condições favoráveis, com excesso de proteção, criam a variação dos tipos e vícios monstruosos. Nesse sentido ele lança mão de uma analogia cuja noção de cultivo, utilizada enquanto definição da atividade dos criadores de animais de certas espécies, esclarece a relação das vivências dos aristocratas e a moral.

Apesar da alteração de ambiente em que vivem os aristocratas, isto é, entre hostilidade e segurança, Nietzsche vê a moral enquanto elemento diferencial cuja finalidade é a de cultivar certas características de um tipo de homem, qual seja, a de robustez e força no caso dos aristocratas.

⁸² Idem, p. 153.

⁸³ Idem, p. 154.

⁸⁴ Idem, p. 170.

⁸⁵ Idem, p. 160.

As características ou propriedades que perpetuaram a espécie e domínio dos aristocratas são então indicadas por Nietzsche como sendo as suas virtudes. A partir da identificação das noções de cultivo e virtude neste caso o filósofo pode argumentar como é constituída a moral do tipo aristocrático.

Portanto, as virtudes dos aristocráticos são, segundo Nietzsche, o desejo pela dureza e, por conseguinte, intolerância com relação: à educação na juventude, aos costumes matrimoniais, às leis penais e, nesse sentido, ela se assemelha à própria noção de justiça. Consoante à moral normativa pautada pela intolerância, Nietzsche descreve os traços do tipo aristocrático:

Um tipo dotado de poucos, porém fortes traços, uma espécie de homens severos, guerreiros, sabiamente silentes, fechados e reservados (e como tais possuindo o mais fino sentimento para os charmes e nuances da sociedade), é fixada por esse modo através das gerações, a luta permanente com condições desfavoráveis e sempre iguais é, como disse, a causa para que um tipo se torne duro e firme.⁸⁶

A situação oposta à descrita por Nietzsche como sendo essencial para a permanência da força e robustez do tipo aristocrático irrompe a dissolução da moral que, no limite, pode levar a uma desconstrução da unidade fisiológica. Ele argumenta que o tipo aristocrático, como todo tipo nobre com o corpo saudável se volta para fora e deixa marcas de um “bárbaro” por onde passa; todavia, ao iniciar um processo de desintegração da saúde e, portanto, da unidade fisiológica, a própria moral acaba por se dissipar.

Deste modo, ao passo que as situações de guerra e hostilidade se afastam dos aristocratas, o filósofo caracteriza o processo pelo qual se rompe a até então unidade e robustez caracterizadas enquanto virtudes dos aristocratas. A partir daí a variação do tipo se estabelece, e o que resta é a produção de homens medíocres portadores de uma moral medíocre:

Eles descobrem, esses observadores e ociosos perspicazes, que rapidamente se chega ao fim, que nada fica de pé até amanhã, com exceção de *uma* espécie de homens, os incuravelmente *medíocres*. Apenas os medíocres têm perspectivas de prosseguir, procriar – eles são os homens do futuro, os únicos sobreviventes.⁸⁷

Para Nietzsche, portanto, o tipo de homem denominado nobre muito se assemelha ao guerreiro aristocrático. Este tipo possui a tendência à ruína e, por isso, em contraposição ao

⁸⁶ Idem, p. 161.

⁸⁷ Idem, p. 162.

homem comum que se produz e reproduz mais facilmente em direção ao semelhante, mediano e gregário, ele aparece com menos frequência na história, assim, deixando um vácuo no aparecimento do seu tipo de moral.

O que se faz necessário a partir deste ponto é ir em direção da questão central para Nietzsche no que diz respeito ao tipo de homem cujas características propiciam a atividade criadora. É neste sentido que o filósofo, no nono capítulo da obra, se propõe a busca pela resposta da questão “*O que é nobre?*”. Mais precisamente:

O que significa hoje para nós a palavra “nobre”? Onde se revela, em que se reconhece, sob o pesado e anuviado céu do incipiente domínio da plebe, através do qual tudo fica opaco e plúmbeo, o do homem nobre? – não são os atos que o apontam – os atos são sempre ambíguos, sempre insondáveis –; também não são as “obras”.⁸⁸

Ora, bem vimos a argumentação de Nietzsche no que diz respeito à relação entre moral e fisiologia na casta aristocrática guerreira, assim como a necessidade da participação da violência no contexto das vivências dos aristocratas com o mundo externo e hostil. O renascimento das formas aristocráticas é, para Nietzsche, uma exigência no que tange ao reaparecimento dos traços necessários no tipo de homem cujas vivências acarretem uma atividade criadora.

Neste sentido, Nietzsche se coloca a questão sobre o reaparecimento do tipo nobre hoje e, mais precisamente, o renascimento das formas aristocráticas. O direcionamento adotado pelo autor se dá através da noção de refinamento. Esta noção prevê sutilezas no espírito, de tal modo a extirpar a violência do escopo das características do tipo de homem nobre.

Após a aristocracia ser corrompida em um processo de decadência, ocorre uma articulação descrita por Nietzsche como interiorização da violência e de outros traços marcantes dos aristocratas – dentre eles o conflito, descrito anteriormente, que ocorria enquanto manifestação externa do corpo saudável. Essa interiorização faz com que o conflito que anteriormente se extravasava passe a habitar uma esfera interna, espiritualizada e superior.

Esse novo tipo de homem elevado, segundo Nietzsche, possui a característica de se retirar da decadência, o que não era possível para o nobre aristocrata guerreiro. Isto ocorre devido à predominância dos traços aristocráticos no novo tipo sobre os, também existentes,

⁸⁸ Idem, p. 174.

traços de escravos e, deste modo, ainda possibilita a nobreza, isto é, a “*vornehm*” no seu espírito.

Dentre as fórmulas utilizadas por Nietzsche, quando buscamos identificar o novo tipo de homem em meio aos tipos destacados que são possíveis após a decadência, temos a indicação mais sugestiva na expressão “Espírito Livre”. A utilização desse termo pelo filósofo se dá em virtude da amplitude alcançada, isto é, com ele é possível elucidar o essencial desse novo tipo, qual seja, seu aspecto espiritual, a elevação do conflito à esfera espiritual.

Para Nietzsche o espírito livre se difere do homem comum já num primeiro momento, no que diz respeito ao seu grau de sofrimento. O sentido da argumentação nietzschiana neste momento se direciona às dimensões fisiológicas, visando mensurar a hierarquia a partir de manifestações de estado de espírito, nas quais a profundidade do sofrimento irá dizer quão nobre e livre é um homem.

O sofrimento, segundo Nietzsche, seria característico do espírito livre em virtude do seu deslocamento enquanto aquele que “sabe mais” do que os mais sábios e inteligentes podem saber e, nesse sentido, cria-se uma fachada cuja função é de afastar aqueles incapazes de compreender esse posicionamento. A indicação da intensidade do grau do sofrimento é, portanto, relacionada pelo filósofo com a intensidade da manifestação do espírito livre nos homens, ou seja, quanto maior for o grau, maior é o estado de composição do espírito.

[...] essa altivez espiritual silenciosa daquele que sofre, esse orgulho do eleito do conhecimento, do ‘iniciado’, do quase sacrificado, tem como necessárias todas as formas do disfarce, para proteger-se do contato com mãos importunas e compassivas e, sobretudo, de todo aquele que não é igual na dor. O sofrimento profundo enobrece, coloca a parte.⁸⁹

Para Nietzsche a pluralidade e a tensão marcam o espírito livre de tal modo a não permitir a perpetuação de alguma verdade dogmática, particular ao “espírito aprisionado”. Neste sentido ele bem mostra que o espírito livre é o filósofo da suspeita – em suma, o experimentador. Com isso não haveria espaço para o estabelecimento de apenas “um” espírito livre, cujas ações pudessem ser totalmente previstas. Pelo contrário, Nietzsche defende bem a ideia cuja conclusão é a multiplicidade de perspectivas no espírito livre.

Os dois tipos opostos, o livre e o aprisionado, teriam a mesma relação descrita por Nietzsche no caso dos aristocratas e dos escravos, isto é, o que se perpetua ou mais se prolifera é o segundo. A tendência consoante a essa análise seria, portanto, a de que o tipo

⁸⁹ Idem, p. 169.

espírito livre se perca. Ainda nessa toada, as características do espírito livre, tais como ser de grau elevado, estar constantemente dividido, ser um constante campo de batalha, acabaria por acarretar na sua própria destruição:

A corrupção e a ruína dos homens mais elevados, das almas de constituição mais estranha, constituem a regra: é horrível ter diante dos olhos uma tal regra. A múltipla tortura do psicólogo que divisoou essa ruína, que descobriu uma vez e depois *quase* sempre, através da história inteira, essa “incurabilidade” interior do homem elevado, esse eterno “Tarde demais!” em todos os sentidos – pode vir a ser a causa de ele se voltar com amargura contra a sua sorte e fazer uma tentativa de autodestruição – de ele próprio se “corromper”.⁹⁰

Segundo Nietzsche, é neste cenário que o espírito livre realiza sua batalha com a decadência. Assim como tratado anteriormente, ele possui a capacidade de se colocar para fora da decadência e contrapô-la, de tal modo a suplantá-la e, nesta toada, apresenta sua característica modeladora. A modelagem que se incumbiria o tipo mais elevado, segundo Nietzsche, é a de desbancar uma moral para apresentar novos valores.

Uma vez que estão presentes algumas características do tipo que é mais elevado, é licito indicar sua tarefa, como a de criar valores que visam desconstruir a moral do “sujeito livre” e do “melhoramento do homem”, cujo escopo está em consonância com conceitos como “culpa”, “castigo” e “pecado”. O que se almeja por fim é uma revalorização do homem.

Para Nietzsche, o único papel que a moral poderia assumir em uma estrutura de pensamento, no qual o problema do espírito livre é o da hierarquia, seria a de uma função de meio para o engrandecimento do homem. Na relação dupla existente entre moral e fisiologia, o filósofo alemão bem situa a moral enquanto manifestação de um tipo fisiológico, e também enquanto catalizador para a manutenção ou degradação deste tipo. No limite, o que ele nos apresenta é a moral como uma ferramenta cuja interferência na vida humana se daria à maneira de uma sublimação.

O espírito livre, portanto, deve ser aquele portador das suas próprias virtudes e, além disso, saber que elas estão abaixo de si, e são apenas instrumentos enquanto meio para aumentar a potência, isto é, para o crescimento do homem.

Neste sentido Nietzsche irá desenvolver uma noção de legislador para o espírito livre. A noção de legislador que estaria em consonância com o espírito livre é descrita por ele da seguinte forma: o espírito livre não pode ser subordinado a nenhuma lei e, deste modo, deve

⁹⁰ Idem, p. 167.

estar acima da lei, do mesmo modo que possui a liberdade diante da verdade. Isto não seria a abdicação da lei, mas, pelo contrário, é a sua rearticulação enquanto função de cura, auxílio e facilitadora a serviço da vida.

*Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “assim deve ser!”, eles determinam o para onde? E para que? do ser humano, e nisso tem a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo.*⁹¹

O que torna o espírito livre o filósofo legislador é, para Nietzsche, seu posicionamento frente ao seu tempo. Ele afirma que o espírito livre seria capaz de primeiramente enfrentar seu tempo com uma dureza indispensável sempre fitando um além, ou seja, almejando sempre um lugar onde os homens fracos cujas ideias modernas visam perpetuar a moral de rebanho se sintam incomodados:

Colocando a faca no próprio peito das *virtudes do tempo*, para vivisseccioná-lo, delataram o seu próprio segredo: saber de uma *nova* grandeza do homem, de um caminho não trilhado para o seu engrandecimento. A cada vez desvelaram o quanto a hipocrisia, comodismo, de deixar-se levar e deixar-se cair, o quanto de mentira se escondia sob o mais venerado tipo de moralidade contemporânea, o quanto de virtude era *ultrapassada* (...).⁹²

Neste sentido, a luta do espírito livre é não permitir, frente ao seu tempo, que o ideal de justiça tão caro aos filósofos dogmáticos possuidores das ideias modernas se concretize enquanto injustiça para tudo o que é raro e, nesse sentido, possibilitador de tipos de vida grandiosos. O espírito livre assim assume o papel de legislador, uma vez que possui essa postura e, portanto, ao criar e estabelecer valores não permitirá o aniquilamento de nenhuma possibilidade de manifestação de vida.

[...] quando a “igualdade de direitos” pode facilmente se transformar em igualdade na injustiça: quero dizer, em uma guerra comum a tudo que é raro, estranho, privilegiado, ao homem superior, ao dever superior, à responsabilidade superior, à plenitude de poder criador e dom de dominar [...].⁹³

⁹¹ Idem, p. 105-106.

⁹² Idem, p. 106.

⁹³ Idem, p. 107.

Para Nietzsche, neste sentido, o espírito livre é o filósofo legislador principalmente pela virtude mais cara frente às intempéries de seu tempo, a saber: a solidão. Este sentimento é o catalizador de todas as outras medidas que intensificam o embate com seu tempo, isto é, a dureza, a vontade exuberante, a disciplina – ou seja, a solidão faz com que o espírito livre se afaste dos homens modernos e com isso acaba por submetê-lo a um processo de purificação:

Será o maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno.⁹⁴

Identifica-se com isso a tarefa do *Espírito Livre*, qual seja a de conceber o filósofo enquanto legislador, capaz de destruir os valores em curso para o estabelecimento de novos valores. Na demonstração do filósofo-legislador nietzschiano em oposição ao conceito de legislador kantiano, podemos observar as singularidades que mostram a noção de antidogmatismo para Nietzsche em contraposição ao dogmático em Kant.

Para Nietzsche, legislação⁹⁵ significa criação de valores; o filósofo legislador é aquele que deixa de obedecer, que arrasa todos os velhos valores e cria novos. O filósofo de Sils Maria entende o conhecimento como criação, e o filósofo como o legislador aos moldes do *Espírito Livre*.

Já Kant, entende por legislador nossas faculdades: a razão, o entendimento. Ou seja, nós mesmos somos legisladores quando fazemos bom uso desta faculdade, quando

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Deleuze – no seu texto intitulado Nietzsche e a filosofia – resume em cinco pontos a oposição entre a concepção nietzschiana e a concepção kantiana de Crítica. O primeiro ponto contrapõe os princípios transcendentais kantianos aos princípios genéticos nietzschianos que buscam identificar as interpretações e avaliações que dão conta do valor e do sentido das crenças. O segundo ponto defende a ideia de que o pensador, ao contrário do legislador kantiano que deve obediência à razão, se oponha a razão como condição para um pensamento livre. “(...) nada de um pensamento que se creia legislador enquanto obediência à razão, mas um pensamento que pense contra a razão. É um erro achar que o irracionalismo opõe à razão outra coisa que não o pensamento (como sejam a emoção, a experiência, a paixão, etc.); o que opõe a razão é o próprio pensamento; o que se opõe ao ser razoável é o próprio pensador;” O terceiro ponto diz que o verdadeiro legislador é o espírito livre e não o legislador a moda kantiana. O quarto ponto ressalta a necessidade da vontade de potência como possibilidade da crítica, ora, não é o homem razoável, funcionário dos valores em curso, mas sim o homem enquanto quer ser ultrapassado, enquanto além-do-homem. “(...) nada de ser razoável, funcionário dos valores em curso, simultaneamente sacerdote e fiel. Mas então quem conduz a crítica? Nenhuma forma sublimada do homem, razão, espírito, consciência de si, nenhum “homem realizado”, nenhum Deus, mas a Vontade de Potência, que se expressa nesse homem relativamente sobre-humano, o homem enquanto quer ser ultrapassado (sendo o super-homem o produto positivo da crítica) (...)”. O último ponto indicado pelo Deleuze é, da parte nietzschiana, a independência adotada no que diz respeito à finalidade da crítica. Diferentemente de Kant, que coloca o objetivo da crítica como sendo os fins do homem ou da razão, Nietzsche diz que não se trata de justificar, mas de se sentir diferente, usar da crítica como possibilidade de outra sensibilidade. “(...) o objetivo da crítica não são os fins do homem ou da razão, mas o super-homem, o homem superado, ultrapassado. Na crítica não se trata de justificar, mas de sentir diferentemente: outra sensibilidade.” (DELEUZE, 1962).

obedecemos a ela como a nós próprios. Porém a razão, o entendimento, representa nossas submissões que nos fazem ser razoáveis. Ou seja, esta unidade de legislador e sujeito é apenas uma vitória dos teólogos, é um código de conduta que carrega a dupla tarefa do sacerdote e do fiel, do legislador e do sujeito. Em suma, o sacerdote e o sujeito apenas interiorizam os valores em curso.

Kant, o último grande representante da tradição, nunca põe em questão o valor da verdade nem as razões para nossa submissão ao verdadeiro. Nietzsche não crítica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade como ideal.⁹⁶

Neste sentido Nietzsche aponta Kant como um dogmático *par excellence*, afinal, no que diz respeito à moral, o filósofo de Königsberg a institui em terreno metafísico. Ele a estabelece em um patamar no qual exime a necessidade de relacionamento com as avaliações humanas, com a contingência, tampouco com a transitoriedade. Nesta toada, a moral para Kant está apartada das culturas, da história e, mais precisamente, das instâncias fisiológicas dos homens devido à sua característica estritamente racional.

O reino dos fins kantiano cria a noção de que a moral não está submetida a nenhuma pulsão humana e, deste modo, a nenhum interesse humano e ela acaba por desvencilhar as nossas condições históricas. Apesar de Kant não situá-la num mundo suprassensível, a teleologia das suas assunções acaba por incorporá-la em uma metafísica cuja única necessidade é a do desenvolvimento da razão.

3.3 O antidogmatismo e a filosofia do futuro.

A obra ora estudada no limite pode ser concebida enquanto o anúncio das diretrizes traçadas por Nietzsche para o surgimento de uma filosofia do futuro. Nesse sentido ele coloca como subtítulo da obra: *Prelúdio para uma filosofia do futuro*. Ora, aqui se faz notória a indicação do filósofo a relação existente entre o posicionamento de estar para além de bem e mal e, portanto, criando o lugar para o surgimento de uma filosofia do futuro.

⁹⁶ Se tratando do projeto genealógico, aquele no qual está contida a crítica propriamente dita, Deleuze se refere a ele como o mais importante projeto filosófico nietzschiano. Para Deleuze um dos principais móveis da filosofia nietzschiana é a própria questão do valor. A crítica dirigida a Kant é devido ao dado de ele nunca ter feito, nem se quer cogitado, questionar o valor dos valores. Assim, com a filosofia dos valores se efetiva a verdadeira crítica. A noção de valor, realmente, implica uma inversão crítica. O problema crítico é o valor dos valores e as condições de sua criação, ora, são os valores que supõe avaliações; de quem avalia deriva seu próprio valor. Ou seja, é o modo de ser de cada indivíduo que serve de princípio para os valores que utilizam para julgar. Neste sentido afirma Deleuze: “Eis o essencial: o alto e o baixo, o nobre e o vil não são valores, mas representam o elemento diferencial do qual deriva o valor dos próprios valores” (DELEUZE, 1962).

Se a obra como um todo é um esforço nessa direção, Nietzsche não pretende, de todo modo, desenvolver propriamente a filosofia do futuro. Com isso, por toda obra o que de fato encontramos é sua desenvoltura antidogmática cujo objeto é preparar o terreno para o surgimento, tanto da filosofia quanto dos filósofos do futuro.

Neste sentido Nietzsche se situa enquanto um espírito livre e, portanto, sabe da sua tarefa. Por isso é permitido a ele a caracterização do espírito livre e, principalmente, um horizonte no qual se vislumbra o aparecimento de homens que extrapolam os limites do próprio espírito livre:

Após tudo isso, ainda preciso dizer que também eles serão espíritos livres, *muito* livres, esses filósofos do futuro – e que tampouco serão apenas espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro, que não quer ser mal-entendido e confundido?⁹⁷

Ainda, Nietzsche ressalta a importância de não se confundir o espírito livre que será o precursor dos filósofos do futuro com aquele conceituado pelos filósofos dogmáticos também assim denominados, muito embora representem o seu avesso. Nesse sentido ele situa lado a lado os dois tipos de espírito livre para afastar a neblina que embaça os olhos e nos tira a clareza:

Mas ao dizer isto sinto – para com eles, não menos do que para conosco, seus arautos e precursores, nós, espíritos livres! – a *obrigação* de varrer para longe de nós, conjuntamente, um velho, tolo equívoco e preconceito, que por muito tempo obscureceu, como uma névoa, o conceito de ‘espírito livre’.⁹⁸

Ora o que Nietzsche indica como sendo o avesso do precursor dos filósofos do futuro são aqueles que propriamente estão em consonância com as ideias modernas. Ele bem caracteriza essas ideias como sendo aquelas oriundas de escravos eloquentes e, por isso, folhetinescas e de gosto democráticos. Isso em virtude das suas características niveladoras, são homens sem solidão, superficiais, em suma: “o que eles gostariam de perseguir com todas as forças é a universal felicidade do rebanho em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e facilidade para todos(...)”⁹⁹.

⁹⁷ NIETZSCHE, 2005, p. 44.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ Idem, p. 45.

Em linhas gerais essa outra concepção de “espírito livre” é apontada por Nietzsche como sendo o avesso daquele cujo papel é o engrandecimento do homem, isto é, ser o caminho ou a travessia para o surgimento de grandes homens.

A função do espírito livre, segundo Nietzsche, é em última estância preparar o terreno para o surgimento dos filósofos do futuro. Uma vez que ele aponta o papel de legislador do espírito livre, isto é, daquele que ira transvalorar os valores em curso, deve-se ressaltar que somente a partir da atuação do mesmo será possível o aparecimento do filósofo do futuro:

As circunstâncias que deveriam ser em parte criadas, em parte utilizadas para o seu surgimento, os presumíveis caminhos e testes, em virtude dos quais uma alma poderia crescer a uma altura e força tal que sentisse a *obrigação* dessas tarefas; uma tresvaloração dos valores (...)” “(...) por outro lado, a necessidade de tais líderes, o apavorante perigo de que possam faltar, malograr ou degenerar – estes são *nossos* cuidados e preocupações, sabem disso, espíritos livre?¹⁰⁰

Uma vez que somente os espíritos livres são capazes de propiciar o aparecimento dos filósofos do futuro, estes que também possuirão características similares, o que fica patente é a questão de como seria então os filósofos do futuro? Ou em outras palavras: quanto de espírito livre possuem esses filósofos vindouros?

Nietzsche se coloca a questão e é possível encontrar algumas indicações na obra de como seriam os filósofos do futuro:

[...]na medida em que somos os amigos natos, jurados e ciumentos da *solidão*, de nossa mais profunda, mais solar e mais noturna solidão – tal espécie de homens somos nós, nós, espíritos livres” e também *vocês* seriam algo assim, vocês que surgem? Vocês, *novos* filósofos?¹⁰¹

Se o antidogmatismo de Nietzsche é, em um primeiro momento, a tentativa de se afastar do dogmatismo a partir de uma crítica aos valores e, por conseguinte, indicando a necessidade de se legislar sobre novos valores, o filósofo do futuro é aquele não dogmático *par excellence*. Para Nietzsche essa é a linha central daquilo que define os filósofos do futuro.

Deste modo, Nietzsche argumenta que os filósofos do futuro se manterão em certa medida como enigmas, de difícil acesso, assim eles se deixam perceber. Tudo o que for desenvolvido por esses filósofos não extrapolará os limites de um talvez, uma tentativa ou uma tentação. Neste sentido, eles trabalham com hipóteses apenas, assim como quem não

¹⁰⁰ Idem, p. 91.

¹⁰¹ Idem, p. 46.

coloca um final a uma questão: “[...] – pois, é da sua natureza *querer* continuar sendo enigmas em algum ponto –, esses filósofos do futuro bem poderiam, ou mesmo mal poderiam, ser chamados de *tentadores*.”¹⁰²

Nesta toada Nietzsche relaciona as tentativas ou hipóteses dos filósofos do futuro com a noção de verdade tão corrente na filosofia e contraposta durante toda a obra. Neste caso, é lícito afirmar que há uma correlação, por sua parte, entre os termos: verdade e hipótese. A partir dessa correlação é forjada a noção de verdades.

Nietzsche coloca a palavra no plural e com isso retira a propriedade essencial da noção e tão cara aos filósofos dogmáticos, a saber: sua unidade metafísica. No caso dos filósofos do futuro não é possível haver a verdade, pois, eles trabalham com tentativas hipotéticas, ou seja, o que temos aqui são verdades provisórias cuja estrutura se aproxima da vida no que diz respeito à história, a transitoriedade e, neste sentido, às mudanças no decorrer do tempo.

Aqui se faz notória a concretização daquilo que Nietzsche concebe como o não dogmático *par excellence*, isto é, o afastamento total da noção de verdade metafísica, da moral de rebanho e, principalmente, a moral dos escravos:

Serão novos amigos da “verdade” esses filósofos vindouros? Muito provavelmente: pois até agora todos os filósofos amaram suas verdades. Mas com certeza não serão dogmáticos. Ofenderia seu orgulho, e também seu gosto, se sua verdade fosse tida como verdade para todos: o que sempre foi, até hoje, desejo e sentido oculto de todas as aspirações dogmáticas.¹⁰³

A partir disso Nietzsche faz o apontamento da estrutura de pensamento sob a qual irão se arrogar os filósofos do futuro, todavia não situa um marco ou determina um conteúdo específico a ser trabalhado por eles. O filósofo de Sils Maria estabelece, portanto, as diretrizes cujo objetivo central é o de afastar da prática filosófica o dogmatismo, que arrastou por demasiado tempo falsas noções e pretensões e, deste modo, ancorou o engrandecimento da filosofia.

¹⁰² Idem, p. 44.

¹⁰³ Idem, p. 44.

CONCLUSÃO

Nietzsche, no final da obra ora estudada, nos traz um aforismo no qual ele afirma que a própria letra possui seu aspecto dogmático. Ora, os pensamentos são múltiplos e acontecem, segundo o filósofo, de maneira completa, pois todo o corpo pensa naquele momento. Ao tentar colocar esses pensamentos em um texto, ele afirma que tudo é diferente, pois a letra é em si dogmática e exige do pensador apenas um extrato do seu pensamento. “Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo ainda eram tão irizados, tão jovens e maldosos, com espinhos e temperos secretos, que me faziam espirrar e rir – e agora?”¹⁰⁴

O aforismo que encerra a obra bem ilustra que por todos os lados o dogmatismo ameaça a filosofia, e disso bem sabe Nietzsche. Em virtude de questões como esta que ele apresenta na “letra dogmática” as exigências mínimas e necessárias para o aparecimento dos filósofos e, portanto, da filosofia do futuro, que em última instância não pode ser dogmática. No entanto, devemos agora colocar a questão que por todos os trajetos almejamos responder: em que medida *Para além de bem e mal* é ela mesma uma obra dogmática?

Seguindo o aforismo final podemos fazer uma ideia de como Nietzsche concebe estes escritos: “Já se despojaram de sua novidade, e alguns estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honrado, tão enfadonho! E alguma vez já foi diferente?”. Ora, o que o filósofo bem mostra aqui é como seus pensamentos, por ora concretizados em uma obra, representam um estado fisiológico, um conjunto de ideias que foram compostas num determinado momento do tempo, isto é, no passado, e por isso eternizados enquanto escrita. Não poderiam, segundo Nietzsche, representar mais nada além de uma verdade, ou seja, algo que a partir do momento em que possui um estado que não pode ser alterado, se estabelece enquanto a especificidade de um pensamento, um momento e um tempo determinados.

Para Nietzsche, a própria escrita possui essas características, e não poderiam ser de outra maneira:

Que coisas escrevemos e pintamos, nós, mandarins com pincel chinês, eternizadores do que *consente* em ser escrito, que coisa conseguimos apenas pintar? Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder aroma! Oh,

¹⁰⁴ NIETZSCHE, 2005, p. 179.

somente pássaros que se fatigaram e extraviaram no voo, e agora se deixam apanhar com a mão – com a *nossa* mão!¹⁰⁵

Partindo dessa analogia entre a escrita e a composição de *Para além de bem e mal* é notório o posicionamento de Nietzsche de não se permitir, ao varrer os dogmas da filosofia e, por conseguinte, preparar o terreno para o aparecimento dos filósofos do futuro, assumir uma postura dogmática. Isto dito, ele não poderia proceder ao modo daqueles que são dogmáticos, isto é, assentar as assunções da obra aqui estudada em dogmas e, tampouco, investir numa moral cujas características sejam degradantes para a vida, isto é, seja embasada numa esfera metafísica.

É neste ensejo que respondemos à questão inicial: o embasamento utilizado por Nietzsche na composição deste trajeto, qual seja, o da fisiologia, é apresentado até então como a melhor possibilidade para compreensão das relações da filosofia com as diversas esferas do saber humano. O que fica patente é como ele nos apresenta essas diversas nuances e como elas estão em plena consonância com o aforismo que encerra a obra apresentada acima e, mais ainda, como estes aspectos acabam por situar *Para além de bem e mal* em um plano não dogmático.

Primeiramente, ao apresentar aquilo que seria até então o embasamento mais adequado para a moral, a fisiologia, Nietzsche traz suas assunções sempre de modo hipotético e, com relação a isso, faz um apontamento daquilo que concebe como ciência, isto é, o pensamento que está sempre sob construção, aquele que se apresenta num determinado momento e é apenas provisório, até que apareça um novo, mais adequado, e que respeite sempre essa amálgama antidogmática de ser apenas uma hipótese.

O embasamento que Nietzsche concebe para a moral estaria, portanto, em plena consonância com as novas descobertas das ciências da sua época e, não obstante, traz apenas como a melhor hipótese do momento. Ao varrer os dogmas da filosofia, Nietzsche também já apresenta novas linhas para se pensar a moral ou, em outras palavras, ao se aproximar do que há de mais novo nas ciências, estabelece novas linhas para se pensar a moral e, com isso, varre da filosofia os dogmas através de um embasamento não metafísico, que está em plena consonância com a efetividade, e isto configuraria a melhor hipótese para se pensar até então à filosofia e suas esferas do saber.

Já em um segundo aspecto do não dogmatismo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche apresenta a obra, do prólogo ao último aforismo, enquanto um pensamento hipotético que

¹⁰⁵ Ibidem.

representa um momento específico da sua produção filosófica. Assim o faz de tal modo a concebê-la enquanto o que há de melhor até então para a preparação de um terreno para o aparecimento dos filósofos do futuro. E esse seria então o ensejo pelo qual Nietzsche se prostra a escrever esses pensamentos, isto é, encontrar interlocutores que sejam capazes de ver além das máscaras que das quais lança mão neste texto como artifício para afastar os mais desatentos e, mais ainda, afastar aqueles que não se enquadrariam naquilo que ele concebe enquanto interlocutor efetivo.

Se Nietzsche prepara o terreno para o surgimento dos filósofos do futuro, assim concebe *Para além de bem e mal* enquanto lugar propício para a discussão e efetiva transição para algo maior, mais elevado. De fato, Nietzsche teme que suas *verdades*¹⁰⁶ se tornem doutrinárias, pois, a escrita – como bem foi tratado acima – carrega consigo um perigo dogmático; por isso mesmo ele visa afastar aqueles que assim poderiam se portar diante do seu texto. No limite, seu texto hipotético é um convite aos *Espíritos livres*, para se empenharem juntos em prol da tarefa proposta neste prelúdio para uma filosofia do futuro: filosofar para além de bem e mal.

¹⁰⁶ Sobre este tema, afirma Marton: “Mas a arte de calar é, na verdade, uma arte de falar. Se com seus livros Nietzsche procura resguardar-se, com eles não deixa igualmente de expressar-se. E, uma vez mais, ao mesmo tempo que se exerce na tarefa crítica, pondo sob suspeita a linguagem, avança suas próprias posições, ensejando a criação de uma nova linguagem.” (MARTON, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do mal*. 2. ed. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é?* Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Fragmentos póstumos: 1885 – 1887: Volume VI*. Trad. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2013.

_____. *Beyond good and evil: Prelude to a Philosophy of the Future*. Translated, with Commentary, I by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1966.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *On the genealogy of morals*. Trad. por Walter Kaufmann. New York: Random House, 1967.

_____. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1988.

_____. *The Portable Nietzsche*. Trad. por Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1982.

_____. *Nietzsche – Obras Incompletas*. Coleção “Os Pensadores”, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. 36 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1967-2001.

Obras de comentadores – Nietzsche:

ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology,” in K. Ansell-Pearson (org.), *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.

ANDLER, Charles. *Nietzsche - sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. 5º vol.

ARALDI, C.A vontade de potência e a naturalização da moral. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 30. São Paulo:2011.

AZEREDO, Dutra V. Nietzsche e a dissolução da moral. São Paulo: Editora Unijui, 2003.

BERKOWITZ, Peter. Nietzsche. The ethics of immoralist, Cambridge: Harvard University Press, 1995.

BITTNER, R. "Introduction," to Nietzsche's Writings from the Last Notebooks. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BLONDEL, Eric. Nietzsche le corps e la culture, Paris: PUF, 1986.

BROBJER, T. Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography. Urbana: University of Illinois Press, 2008.

BURNHAM, D. *Reading Nietzsche: An Analysis of Beyond Good and Evil*. Trowbridge: Acumen, 2007.

CLARK, M. Nietzsche on Truth and Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990,

_____ e DUDRICK, D. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. New York: Cambridge University Press, 2012.

COX, C. Nietzsche: Naturalism and Interpretation. Berkeley: University of California Press, 1999.

CONWAY, Daniel. "Overcoming the Übermensch: Nietzsche's revaluation of values", in: *Journal of the British Society for phenomenology*, 20, 1989.

COUSINEAU, Robert H. Zarathustra and the ethical ideal. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris: PUF, 1962.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx", in: *Nietzsche - Cahiers de Royaumont*, Paris: Minuit, (1967): 183 - 192.

_____. "Nietzsche, a genealogia e a história", in *Microfísica do poder*, organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. "Nietzsche, lagénéalogie, l'histoire" in: *hommage à Jean Hyppolite*, Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

FREZZATI JR, Wilson Antonio. A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

_____. "O valor de um caracol" ou "O nobre nietzschiano: um elogio a Cálicles?". In: *Cadernos Nietzsche*, n. 21. São Paulo: 2006, p. 29.

GEMES, K.; JANAWAY, C. Naturalism and Value in Nietzsche. In: *Philosophy & Phenomenological Research*, 71, p. 729-740, 2005.

GREEN, M. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana and Chicago: university of Illinois Press, 2002.

GREEN, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. New York: Cambridge University Press, 2002.

GRIMM, R. *Nietzsche's Theory of Knowledge*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1977.

HUSSAIN, N. Nietzsche's Positivism. In: *European Journal of Philosophy*, 12, p. 326-368, 2004.

JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Biographie*. 3º vol., Munique: Carl Hansen Verlag, 1978.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*, Berlim: Walter de Gruyter&Co., 1950.

KNOBE, J.; LEITER, B. *The Case for Nietzschean Moral Psychology*. In LEITER, B.; SINHABABU, N., 2007.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Nova York: The World Publishing Co., 1965.

LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética*, São Paulo, Cia. Das Letras, 1988.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. Londres: Routledge, 2002.

_____. *Nietzsche's Theory of the Will*. In: *Philosopher's Imprint*, 7, p. 1-15, 2007.

_____. *O naturalismo de Nietzsche reconsiderado*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 29. São Paulo: 2011, p. 114.

MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.

_____. *Para além de bem e mal. Pensamentos da tarde: crítica do dogmatismo da escrita filosófica*. In: *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. Loyola: São Paulo, 2014.

_____. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. [Nietzsche lehre von willenzurmacht]. Trad. por Oswaldo Giacoia Jr.. São Paulo: Anna Blume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

_____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. In: Cadernos Nietzsche, n. 06. São Paulo: 1999, p. 11-30.

NASSER, E. *Nietzsche e a Ontologia do Vir-a-ser*. Coleção Sendas e Veredas. São Paulo: Loyola, 2015.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. *Filosofia do Perigoso Talvez: Ensaio sobre o Para além de bem e mal de Nietzsche*. São Paulo, 2004. 164 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação de Filosofia - PPGF, Universidade de São Paulo, 2004.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

RICHTER, Claire. *Nietzsche et les theories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France, 1911.

SCHRIFT, Alan D. *Between Perpectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic*. IN: Nietzsche-Studien, 16, Berlin: Walter de Gruyter & Co, (1987): 91 - 111.

SILVA JR, Ivo da. *Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo: Discurso, 2007.

SCHACHT, R. *Nietzsche's Gay Science, or, How to Naturalize Cheerfully*. In: Solomon, R.C.; Higgins, K.M. (orgs.). *Reading Nietzsche*. New York: Oxford University Press, 1988.

_____. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays On Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: California University Press, 1994.

_____. *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. New York: Cambridge University Press, 2001.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilization*, Paris: PUF, 1995.

Outras obras:

BOURGET, P. *Essais de Psychologie Contemporaine*. Paris, Alphonselemerre, 1886.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Dogmatismo e Antidogmatismo: Kant na sala de aula*. Cadernos de Filosofia Alemã 7, P. 67-86, 2001.