PERTINÊNCIA MORAL DO NIETZSCHEANISMO*

(Nietzscheism and Moral Pertinence)

Paul Valadier **

Resumo: A filosofia nietzscheana abalou incontestavelmente os fundamentos da moral. Ela é na realidade uma genealogia da vontade. Nos valores que queremos ela ausculta o querer que realmente quer em cada um de nós. Ela não propõe uma nova moral, original sob todos os aspectos. Ela obriga, se se pretende segui-la, a perguntar-se se naquilo que é querido, cada um quer nobreza, distância, afirmação, ou antes servidão, conformismo, negação. Ela pressupõe, portanto, um dizer sim ao mundo no que ele tem de trágico e não se confunde absolutamente com a desconstrução à qual o niilismo a reduziu erroneamente.

Palavras-chave: Nietzsche, moralidade, genealogia da vontade, niilismo.

Abstract: Nietzschean philosophy clearly rocked the foundations of morality. It is actually a genealogy of the will. It investigates, in the values we aspire to, the will which truly wills within each of us. It does not propose a new moral, which would be original in all respects. However, it forces those who intend to follow it to ask themselves if they seek nobility, distance, affirmation rather than servitude, conformism, or denial. It therefore presupposes that a yes be given to the world in all its tragedy, and should not be mistaken for deconstruction to which nihilism erroneously reduced it.

Keywords: Nietzsche, morality, genealogy of the will, nihilism.

* Tradução feita pelo Editor do original francês inédito. Artigo submetido a avaliação no dia 02.11.2012 e aprovado para publicação no dia 15.11.2012.

** Professor emérito das Faculdades Jesuítas de Paris.

Acontece com a reflexão ética ou moral, como com aqueles fantasmas que se acredita desaparecidos ou desva desaparecidos ou desvanecidos, e que reaparecem de repente. Muitos tinham, com efeito, anunciado o declínio, não dos costumes que evoluem com o tempo, degradam-se sob certos aspectos e se fortalecem sob outros, mas da filosofia ética e moral como tal. O cientismo, particularmente, considerava como comprovado que as soluções certas para os problemas humanos viriam do desenvolvimento das ciências e das técnicas. Podia-se assim dispensar-se de recorrer às sabedorias antigas, às prescrições religiosas de outra época, pois um conhecimento mais agudo das realidades naturais e humanas permitiria ordenar a ação segundo critérios incontestáveis e na esperança de resultados favoráveis. Por outro lado, o marxismo-leninismo atribuía a maioria das dificuldades encontradas pelos homens à exploração capitalista ou à penúria dos bens ou serviços disponíveis. A miséria econômica gerava problemas (criminalidade, ódio, inveja ...) que uma sociedade pacificada e próspera, libertada da servidão capitalista, resolveria sem dificuldade. E com isso os elementos de constrangimento, tanto morais como políticos ou policiais, seriam condenados ao desaparecimento. Ou ainda um positivismo proposto por Wittgenstein na sua primeira fase dava a entender a vacuidade da linguagem moral, que se referia ao que escapa a qualquer definição, e anunciava a legítima e necessária deserção por parte dos filósofos de considerações fluidas, vagas e afinal inúteis.

O mínimo que se possa dizer é que, sob a pressão dos fatos e dos problemas encontrados por nossas sociedades (voltaremos sobre este ponto), a reflexão ética e moral jamais foi tão viva, atormentada, e mesmo confusa, como em nossos dias. Mas é verdade que o contexto contemporâneo modificou amplamente as perspectivas com que se podia ainda contar na época de Kant ou do idealismo alemão, ou na dos fundadores do utilitarismo anglo-saxão (Bentham ou John Stuart Mill). Gostaria de examinar aqui a natureza deste “retorno” ou desta saída das sombras por parte da filosofia moral: quais são os abalos sísmicos que subverteram as posições clássicas particularmente em função de um Nietzsche e de um Freud (1ª parte)? Que acontece com a referência à verdade moral numa situação na qual o relativismo parece dominante e irreversível (2ª parte)? Por que a urgência das questões relançou a reflexão ética (3ª parte), malgrado a confusão do pensamento filosófico atual? Para encontrar um fio de Ariadna nestes vastos problemas, partiremos do abalo que constituiu o pensamento de Nietzsche no domínio da filosofia moral, procedendo, não a uma análise acadêmica e/ou científica da posição nietzscheana, mas tentando avançar sugestões pessoais a partir dela.

Abalos

Costuma-se considerar como incontestável que nas sociedades tradicionais as maneiras de viver, ou seja, os costumes ou a moral, eram algo óbvio.

Transmitidos a partir de comportamentos ancestrais, não se via razão alguma para questioná-los e deste modo divergir em relação a eles. Ora, não é mais assim nas sociedades modernas. Estas nascem, com efeito, a partir do momento no qual a ou as tradições são postas em causa, interrogadas, ou mesmo recusadas. Elas não permitem mais responder às questões novas e inéditas que traz a evolução das sociedades, ainda que fosse sob o ângulo no qual as descobertas científicas e técnicas, promovem novas interrogações sobre os comportamentos, e assim deslocam os contornos da vida boa. Daí que, se os costumes evoluem – e devem fazê-lo – como não interrogar ao mesmo tempo os princípios fundamentais que orientavam as práticas, ordenavam a vida comum, forneciam ao comum dos mortais as regras e as normas do comportamento reto?

Não há dúvida que um filósofo como Nietzsche contribuiu mais do que muitos outros para este abalo da moral. Ele mesmo se apresentava como uma espécie de novo Cristóvão Colombo que descobria um continente novo¹: a própria moral. Chegava mesmo a pretender que antes dele, no fundo, ninguém havia interrogado realmente os fundamentos da moral², uma vez que se mantinham fiéis aos costumes recebidos ou às religiões tradicionais, que eram consideradas como algo adquirido, portanto, indiscutível, o que na realidade era o resultado de longas evoluções ou de fatores de constrangimento impostos pelas situações de todo tipo no meio das quais coube às civilizações se construir³. Atribuindo-se o título de primeiro “imoralista”, ele o foi pelo menos no sentido que considerava que a moral não era absolutamente algo evidente, e que era preciso tomar distância para melhor descobrir o que os princípios incontestados escondiam na realidade de imoralidade, de violência, de mal. O que se esconde por detrás dos valores mais elevados, por detrás dos ideais de Justiça, Verdade e Bem? Não será preciso ressoar estes valores, como se faz soar um metal, ou uma corda de piano para apreciar justamente seu valor ou não-valor. A martelada⁴ da crítica consiste justamente em bater nestas evidências recebidas em matéria de moral para comprovar a validade ou não-validade desta referências.

Assim a expressão *Umwertung aller Werte*⁵, que se traduz desastrosamente por “subversão dos valores”, não significa que se devam substituir os

¹ Identificando-se com um navegador, um viajante (*A Gaia Ciência*, § 380), a um “argonauta do ideal” (id. § 382) ou manifestando sua admiração por Gênova, pátria de Colombo (id. § 291), ou ainda ao homem que parte para o alto mar (“Levantemos a âncora”, id. § 289).

² *Para além do bem e do mal* § 186: “por uma estranha anomalia, o que sempre fez falta na ciência da moral”, foi o problema mesmo da moral: jamais se suspeitou que havia nela algo de problemático”.

³ *A Gaia Ciência*, § 345; *Genealogia da moral*, Prefácio § 3.

⁴ Onde o título eloquente: *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas* em ligação com o programa de “auscultar os ídolos” batendo neles “com o martelo como com um diapasão” (Prefácio).

⁵ Fórmula célebre que deveria ser o subtítulo da grande obra anunciada, mas nunca acabada *Der Wille zur Macht*, como o indica a *Genealogia da moral*, 3ª dissertação, § 27.

valores recebidos por outros valores novos, os princípios antigos por outros princípios novos, fazendo tábua rasa do passado e propondo caminhos sem precedentes. Tentar esta tarefa não consistiria na realidade senão em trocar valores falsificados por outros que o seriam sem dúvida outro tanto. Isto não seria sair ou emancipar-se do reino até então incontestado da moral. Convém, ao contrário, desviar-se das trilhas batidas para experimentar ou testar nossos valores. Não destruí-los ou despedi-los em favor de outros valores, mas apreciar o valor de seu valor. A empresa *genealógica*, reivindicada fortemente por Nietzsche, consiste menos em mandar embora as morais antigas do que em questionar a qualidade do que é tido como óbvio. Sob os valores ideais, que se queria exatamente? Que se buscava quando se busca um Bem que não seja senão Bem, uma Verdade que não seja senão Verdadeira, uma Justiça que não seja senão Justa? É verdadeiramente o Bem, a Verdade ou a Justiça, que se busca, ou algo inteiramente diferente? Estas interrogações conduzem à hipótese segundo a qual por trás do mais Ideal se oculta o mais vil, que por trás do Ser ou do Bem se escondem o Nada e o Mal. O teste é, aliás, o ponto crucial da crítica nietzscheana do dualismo metafísico que, desde Platão, teria impregnado a filosofia ocidental⁶. Esta tese encontra no genealogista da moral várias versões: principalmente a metafísica e a moral são acusadas de nascer do niilismo, i.e. na realidade de uma vontade do nada e da morte porque o dualismo e o idealismo têm como base a negação do sensível, do corpo, das realidades instáveis deste mundo, de modo que se satisfazem uma vez que encontraram um estado último de paz, de certeza, de quietude, de estabilidade (o Ideal), que preserva do medo do real sempre perturbador e incontrolável.

Mas esta tese se expressa também mediante outra abordagem, a saber, na ideia que é a doença que inspirou os filósofos⁷. Em outras palavras: que a busca da saúde compreendida como estabilidade e tranquilidade não era senão a fuga do corpo doente e fraco, incapaz de assumir e suportar sua fraquezas e suas lacunas. Ao dar-se a si mesmos um universo ideal e tranquilizante, os filósofos teriam fugido do corpo, fuga que por si só é um “sintoma” de fraqueza, já que o corpo, no que tem de perturbador, de inquietante, de não apropriável, dá medo, de sorte que é no fundo de sua própria fraqueza que se foge, buscando um universo mais verdadeiro e mais seguro, mais firme e mais estável. Aquele universo que se julga que oferecem as certezas morais e metafísicas (ou religiosas).

⁶ As recorrências da crítica são inumeráveis. Elas são bem retomadas em “Como, afinal, o ‘mundo verdadeiro’ torna-se fábula. História de um erro”, *Crepúsculo dos ídolos*, “A razão na filosofia”.

⁷ Prefácio da 2ª edição de *A Gaia Ciência* § 3 essencialmente. O tema da doença é presente por toda parte, mas Nietzsche vê o seu lado positivo: “conheço mais a vida por ter estado tantas vezes perto de perdê-la; e por esta mesma razão a vida me ofereceu mais do que a nenhum de vós.” (id. § 303).

A genealogia da moral consiste portanto em fazer retinir o martelo da crítica sobre a vontade que quer o ideal (na realidade, o nada, já que foge de todas as realidades perturbadoras do mundo sensível). Ela se resume na questão nietzscheana por excelência: quando queremos o que quer que seja (justiça, paz, bem), que queremos de verdade?⁸ O que age efetivamente em nossa vontade quando escolhemos crer ou não crer, criar ou renunciar, enfrentar ou recuar (diante da doença, diante dos acontecimentos mais inesperados)? Qual é pois a qualidade da vontade que quer? Será a fraqueza ou a força que triunfa nela? Somos guiados pela submissão ou pela distância? Somos escravos ou nobres, felizes de dobrar os joelhos ou suficientemente criadores para dominar nossos temores e nossas fraquezas, contentando-nos com nos considerar como vítimas ou capazes de assumi-los sem procurar bodes expiatórios fictícios? Daí a célebre distinção com frequência mal compreendida entre morais servis e morais nobres¹⁰, entre vontades fracas e submissas, submissas antes de tudo a suas próprias pulsões, e vontades fortes, capazes de ser criadoras. A grande questão é saber se queremos dar uma configuração ao nosso caos, impor um estilo e, portanto, uma disciplina a nossos afetos, ou se nos abandonamos por impotência aos caprichos e à anarquia de nossos afetos.

Aqui a referência ao artista se impõe: ele não conduz a uma filosofia estetizante e complacente, mas evoca uma filosofia, e, portanto, uma moral, da autodisciplina. O dançarino¹¹ que nos encanta com sua maleabilidade, sua leveza, sua “facilidade”, ao entrar em cena submeteu-se antes a exercícios rudes e penosos. Ele aceita dia após dia uma rigorosa disciplina de seus movimentos, procura o domínio de seu corpo. A beleza de seu desempenho é fruto da necessidade e do rigor, não do movimento espontâneo de seus gestos. Não há nada de estoicismo neste *amor fati*¹². O dançarino deve aceitar a disciplina exigente para gozar eventualmente do gesto gracioso. Mas ainda é necessário que ele queira tornar-se dançarino, que ele queira “tornar-se o que ele é”, que aceite as exigências próprias de sua arte, deseje tornar-se criador mais do que destrutor, afirmador mais do que

⁸ *Para além do bem e do mal* § 1 e a primeira parte “Dos preconceitos dos filósofos”.

⁹ Poderia ser citada a análise do ressentimento como a atitude incapaz de acabar com seus fantasmas, as imagens (“effigies”) que se fabrica de um inimigo hipotético (*Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 10).

¹⁰ *Para além do bem e do mal*, 2ª parte: “Was ist vornehm?” (Que é ser distinto?), sobretudo § 260.

¹¹ O tema da dança é onipresente na obra, em particular em *Assim falou Zaratustra* que opõe o “ar de dança” ao “espírito de gravidade” (3ª parte). Segundo um texto póstumo, Zaratustra não acreditaria senão em um deus que soubesse dançar, em *Oeuvres philosophiques complètes*, t.XIV, 17 (5). Paris: Ed. Gallimard, 1968. O aforismo final de *A Gaia Ciência* (383) é um convite a entrar na dança. Mas “o *quereis?*” pergunta o texto. Alusão à passagem evangélica: tocamos música em vossas praças e não quisestes dançar? (Evangelho segundo s. Mateus, 11,17).

¹² *A Gaia Ciência* § 276 pede “que se aprenda a ver a necessidade nas coisas como o belo”, para “não ser senão um dizer-sim” (*ein Jasagender sein*).

negador. O dançarino não se dobra diante de uma ordem do mundo ou de um cosmo ao qual se submeter ou no qual se inserir. Ele quer ser fiel ao seu próprio destino, à estrela que o dirige e orienta sua vida. Ele não é fiel senão a si mesmo, não se submete senão à sua própria vontade, mas a uma vontade que quer ser construtora de si mesma em sua singularidade¹³. Eis a escolha crucial que divide toda existência, e assim promove morais diferentes desde suas raízes, i.e. em função da vontade que as quer: servidão ou nobreza? Complacência consigo mesmo ou triunfo do seu próprio ser? Gosto de se assumir como vítima sempre a gemer ou desejo de tomar distância e de dominar-se, segundo uma vontade de poder que se refere a si mesmo, não aos outros ou ao mundo¹⁴?

Em uma palavra, a tentativa de genealogia da moral implica uma sintomatologia da vontade. Não é por nada que Nietzsche espera a chegada de um filósofo médico no Prefácio (§ 2) da segunda edição de *A Gaia Ciência*, i.e. alguém apto a diagnosticar as doenças da vontade e de abri-las à “grande saúde”. E, sem dúvida, do ponto de vista que é o nosso aqui, a contribuição nietzscheana mais preciosa reside na martelada da crítica, referente ao valor de nossos valores, à qualidade de nossa vontade, ao que na verdade procuramos em tudo o que procuramos. Precursor do freudismo neste sentido, esta filosofia não busca promover outros valores, pretensamente mais “adaptados” ao mundo moderno, pois se poderia suspeitar que são queridos por razões más ou que escondem desejos de temível sujeição. Tal é o valor do progresso ou das ciências, criticado tão ferrenhamente por Nietzsche, como a ilusão moderna que “acredita” ainda que a humanidade pode novamente sonhar com um mundo que teria “abolido o sofrimento” graças às técnicas e às ciências, ou acalmado a violência graças à discussão democrática ou ao respeito universal aos Direitos do homem. Valores pretensamente novos escondem ainda o niilismo de uma vontade fraca que aspira a encontrar um estado final de paz e de serenidade. O “médico-filósofo” seria aquele que nos ensina a curar a doença, e tornar-se construtor de sua própria existência. Ele não fornece nenhum remédio exterior, antes conclama a vontade a se querer nobremente e sem reservas.

¹³ “Uma coisa é necessária. ‘Dar estilo a seu caráter’ — eis uma arte grande e rara” (*A Gaia Ciência* § 290). A 2ª dissertação da *Genealogia da moral* é uma apologia da disciplina e do rigor consigo mesmo.

¹⁴ Contrariamente à interpretação corrente à qual Heidegger (*Nietzsche*, 2 volumes, Pfullingen: Neske 1961, sobretudo, t.II, cap.V, “Der Europäische Nihilismus”, p.125) conferiu prestígio, segundo a qual a vontade de poder seria uma “vontade de dominação incondicionada sobre a terra”, poder técnico possessivo. Tal abordagem da técnica é verdadeiramente estranha ao pensamento nietzscheano. O moralista/imoralista sabe bem que o essencial se joga em uma vontade que se domina ou que se abandona. O poder é exercido sobre si mesmo.

Pertinência e atualidade das interrogações

As observações precedentes atribuem a Nietzsche um lugar eminente na abalo da moral tradicional nas sociedades ocidentais. É claro que ele não é o único a ter posto em questão esta herança. Ele não esconde, aliás, sua dívida aos moralistas franceses (La Rochefoucauld, La Bruyère, ...), que tinham sabido escutar os labirintos da alma e da vontade humana. É claro também que ele abriu uma via que outros também trilharam com sucesso, como Freud e a psicanálise por exemplo. Nem por isso sua contribuição deixa de ser decisiva, enquanto levou a um abalo duradouro no que concerne ao valor de nossos valores. Se não foi o primeiro nem o único a desenvolver a crítica de nossas tradições, que constituem efetivamente a essência da modernidade, tanto quanto à religião como quanto à política, ele soube também não ser apenas destrutor, como é considerado com tanta frequência e unilateralidade. Ele abriu perspectivas fecundas para a moral, não propondo uma “nova moral”, inteiramente inventada, mas convidando a questionar o bem fundado de nossas decisões. Que queremos de verdade, quando nós, indivíduos ou coletividades, queremos alguma coisa? Ora estas interrogações não são acadêmicas ou o produto da fantasia alucinada de um pensador solitário e marginal. Elas se tornaram parte constitutiva dos debates mais atuais e mais vivos. Não faltam exemplos das “lições” que se podem tirar de Nietzsche.

A denúncia permanente da mentalidade de escravo pode ser mal compreendida. Não se trata de condenar os fracos ou os marginalizados, mas de criticar uma atitude, uma mentalidade, uma postura a respeito da existência, que são internas a cada qual e caracterizam um tipo de vontade, não, em primeiro lugar, indivíduos ou grupos sociais. Compreende-se então que o servilismo ou a servidão podem ser e são muitas vezes uma complacência consigo mesmo, o gozo perverso de se saber infeliz ou impotente, o gosto de se dizer e de se querer esmagado, “cordeiro inocente que carrega os pecados do mundo”¹⁵, conforme a censura dirigida a Schopenhauer. Não se trata de um traço de nossas sociedades? A tendência a atribuir aos outros, aos dirigentes políticos ou econômicos, ao próprio Deus, a responsabilidade de tudo o que acontece. Todos culpados, exceto eu ou meu grupo, vítimas da vilania dos outros. Tal atitude conduz a considerar-se irresponsável, pura vítima, que não tem qualquer papel nas desordens do mundo. O quadro de nossas sociedades, pintado em tons negros, depende em grande parte desta atitude de vítima, da qual há traços nos teóricos de ascendência marxista, quando acusam o “Império” e esmagar a “Multidão”¹⁶. O recurso a entidades abstratas, a efígies desencarnadas, como diz

¹⁵ *Humano demasiado humano*, II, § 33.

¹⁶ NEGRI, T.; HARDT, M. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005 e *Multidão*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

A Genealogia da Moral, alimenta o desespero e desenvolve o senso de sua própria desgraça. Reforça-se assim o sofrimento e a miséria humana, sem oferecer saídas, já que não se pode vencer essas entidades abstratas, enquanto permanecem entretidas pela comiserção impotente e pela compaixão a respeito de sua própria desgraça. Existe a esse propósito um fator de sabedoria, ao qual uma inspiração tomada de Nietzsche permitiria recorrer. Em vez de se considerar e de se declarar acabrunhado, não se poderia procurar ser criador, fazendo recuar o mal e a violência, não certamente no desejo insensato de os abolir¹⁷, mas a fim de introduzir um pouco de sentido e de gosto da vida onde se mostram carentes?

Poder-se-ia voltar a repisar as imensas catástrofes que marcaram o século XX. As ideologias nazistas ou bolchevistas possuem, sem dúvida, raízes múltiplas e complexas. Mas as expectativas que provocaram de um universo desembaraçado de inimigos, inimigos de raça (nazismo) ou de classe (marxismo-leninismo), teriam podido ser temperadas por uma escuta mais atenta do autor de *Crepúsculo dos ídolos*. Não se correu atrás de ídolos, mortíferos como todos os ídolos, quando se mobilizou as massas para alcançar estes Ideais de um mundo purificado da adversidade e da exploração do homem pelo homem? A própria ideia de que se possa alcançar um estado final apaziguado, no qual os conflitos teriam, em princípio, desaparecido, é de caráter niilista. Ela faz sonhar com um Ideal de paz e de prosperidade, mas no imediato ela apela para a mobilização determinada a eliminar o adversário. Sonha-se com a paz, mas é a morte que se provoca. Num caso, o nazismo, identifica-se o inimigo de raça com o judeu, que se trata, portanto, de eliminar até o último, sendo que esta ficção ilusória mata concretamente inocentes. No outro, o bolchevismo, é preciso eliminar o inimigo de classe, camponeses, burgueses ou aristocratas, sempre renascentes até mesmo nas fileiras do Partido. Trata-se, portanto, de desembaraçar-se concretamente de seres humanos efetivamente existentes. Sob a capa de um valor muito elevado, estas utopias escondem a morte que acarretam e efetivamente acarretaram para milhões de homes e mulheres, sem que, no entanto, o Ideal se tenha realizado na história concreta. Em vez de um Reich eterno ou de uma sociedade reconciliada foi a barbárie e a desumanidade que prevaleceram e devastaram a história. Triunfo do niilismo, i.e. do caos e da morte.

Em um grau menor, poderíamos inspirar-nos das perspectivas nietzscheanas para questionar o ideal de um progresso indefinido, tal qual é sustentado por um cientismo largamente dominante. Em nome deste progresso, quantos valores não foram sacrificados no altar da Verdade, atitude que foi assumida pelas ciências modernas¹⁸. Em nome deste Ideal de Verdade, quantas

¹⁷ *Para além do Bem e do Mal* § 225: “quereis abolir o sofrimento na medida do possível, não há ambição mais louca”.

¹⁸ Segundo um texto particularmente severo: “Em que, nós também, somos ainda piedosos” (*A Gaia Ciência*, § 344).

expectativas não foram despertadas e depois desenganadas! Certamente os progressos muito reais, dos quais nos beneficiamos em medicina ou em telecomunicações p.ex. são incontestáveis. E a humanidade não cessa de beneficiar-se deles. O que se questiona aqui é a “idolatria” do progresso, a expectativa inconsiderada de que os avanços proclamados vão “abolir o sofrimento”, transformar a condição humana, suprimir a finitude ou a morte. Esta expectativa é, aliás, amplamente mantida por numerosos cientistas interessados em promover miragens que servem a suas causas. Fazer crer que será possível penetrar o mistério da vida ou das origens enviando custosos instrumentos a Marte ou alhures faz parte do quotidiano dos jornais e da mídia. Mas não se alimentam assim ilusões sempre decepcionantes, enquanto tantas outras causas, mais imediatas e mais concretas, deveriam mobilizar nossos recursos intelectuais e financeiros? Reencontra-se a mesma “idolatria” nas utopias pseudo-científicas relativas a uma “sociedade pós-mortal” na qual os seres humanos poderiam gozar de uma vida quase ilimitada, ou ainda nas expectativas segundo as quais computadores gigantes ou ciborgues vão em breve substituir os limites intelectuais (afetivos?) da espécie humana¹⁹. À primeira vista, estas utopias encerram menos perigos do que as grandes utopias dominantes no século XX. Mas, de um ponto de vista nietzscheano, poder-se-ia dizer que elas continuam a sustentar o niilismo já que alimentam ideais aparentemente incontestáveis, mas enganadores, enquanto desviam das tarefas concretas da transformação de si mesmo²⁰. Espera-se das técnicas que elas aperfeiçoem o homem, em vez de operar sua própria *Verwandlung*, a transmutação de si, que é, de fato, infinitamente mais trabalhosa e custosa em energia. O escravo espera sua salvação de algo exterior que o dispensa de se assumir a si mesmo e por si mesmo, reproduzindo a antiga atitude religiosa que sonha sempre com um Salvador que libertaria da vida assim como ela é. A atitude nobre consistiria antes, não a dispensar ajudas externas, mas a não esperar delas que nos dispensem da tarefa “de nos tornarmos o que somos”. Por conseguinte, a procurar tanto quanto possível um domínio sadio de si, a vontade de poder que se exerce essencialmente sobre o próprio caos, não como dominação do outro ou do mundo.

Há muitas outras interrogações políticas e morais, que poderiam receber alguma luz a partir de uma abordagem nietzscheana. Se o olhar genealógico consiste em perguntar-se sobre a natureza e a qualidade das decisões a tomar, sobre o valor dos valores que entram em jogo, então poderíamos passar sob o crivo deste critério novos princípios, que se julga indispensável levar em consideração para enfrentar alguns dos problemas mais difíceis de nossas sociedades modernas. Por exemplo, o princípio de precau-

¹⁹ Maiores desenvolvimentos em VALADIER, Paul. *L'exception humaine*, Paris: Ed. du Cerf, 2011.

²⁰ *Assim falou Zaratustra*, 2ª parte, “Da vitória sobre si mesmo”.

ção, tão difícil de interpretação e mais ainda de aplicação. Numa ótica nietzscheana, poder-se-ia perguntar se o recurso a ele acontece a partir de um ponto de vista de medo, de fraqueza, de “servidão”. Servirá ele a justificar políticas encarquilhadas, a paralisar a iniciativa e a audácia? Será um freio às indispensáveis inovações tecnológicas e científicas? Ou propõe, ao contrário, um olhar mais atento às consequências previsíveis de nossas decisões, um distanciamento legítimo em relação à precipitação ou às falsas evidências dos tecnocratas? A genealogia que permite questionar nossas próprias decisões pode mostrar-se fecunda, não para abandonar o princípio de precaução, como alguns propõem, mas para fazer dele um uso responsável, para abrir nosso olhar, para nos desatolar do imediato ou das evidências ilusórias? Nesta perspectiva, este princípio se tornaria um princípio de sabedoria do qual seria um grande erro privar-se.

O mesmo vale do direito de ingerência, que é chamado com maior exatidão responsabilidade de proteger. Com efeito, todo Estado tem como dever essencial proteger sua própria população e assegurar sua segurança. Mas se tal Estado manifesta duradouramente sua impotência neste domínio, ou, pior ainda, constitui uma ameaça para seu povo ou para uma parte deste povo, não caberá à comunidade internacional intervir, em função de nossa comum humanidade, para evitar massacres ou exterminações? Também neste caso a aplicação do princípio supõe uma análise tão aprofundada quanto possível da natureza daquilo que se procura, quer, empreende, em uma eventual intervenção. Por si mesmo, o princípio não oferece o seu sentido e não explicita seu alcance. Por si mesmo, ele implica um ideal magnífico de solidariedade humana. Mas que dizer das intenções que presidem seu emprego, e sobretudo das consequências de sua aplicação? Uma potência dominante pode urgir uma intervenção porque quer abater um adversário, defender seus interesses econômicos ou financeiros, ampliar o âmbito de sua influência, muito mais do que para salvar uma população da opressão de um poder injusto. Tais interrogações não são estranhas às teorias da “guerra justa”, mas elas se encontram de certo modo renovadas a partir de normas jurídicas internacionais reconhecidas doravante pelas mais altas instâncias, como a Organização das Nações Unidas e o Conselho de Segurança. Uma ótica nietzscheana não oferece certamente respostas seguras e justas (Era preciso intervir na Líbia? Será preciso fazê-lo na Síria?). Mas ela pode abrir a uma sabedoria e a uma prudência que não equivalham a timidez, mas a tomadas de distância refletidas e amadurecidas em relação a uma pressa funesta para os próprios interesses que se pretende servir. Nobreza e não servidão. Força e não fraqueza.

Vê-se também que o perspectivismo nietzscheano, este famoso “ponto de vista” sobre o qual Nietzsche insistiu tanto²¹, não conduz ao relativismo, menos ainda à inação ou à paralisia. Ele permite descobrir a ambiguidade,

²¹ *A Gaia Ciência*, § 374, “Nosso novo ‘infinito’”.

para não dizer a periculosidade, de uma moral de princípios que julga já ter feito bastante quando estabeleceu a norma supostamente justa. O apelo a um princípio não pode invocar o privilégio de ser sobranceiro. Ele deve deixar-se informar pela situação concreta sobre a qual pretende agir. Levando em consideração a ambiguidade de qualquer decisão e a não clareza total da pura norma, obriga a ampliar o olhar, um pouco na linha aberta pelos casuístas no século XVII, tão injustamente desconsiderados pelos rigoristas ou jansenistas. Neste sentido, Nietzsche é, sem dúvida, mais “clássico” do que se pensa, mais insistente na vontade que quer, segundo uma linha que será seguida e aprofundada por Freud. Ele restituiu uma viva atualidade a uma sabedoria antiga ao renová-la. A verdade em moral não se deduz de princípios *a priori*. Ele se alcança dificilmente e parcialmente, mantendo certamente o cuidado legítimo com os princípios (buscar a justiça, visar à paz entre os povos e grupos sociais,...), mas sempre e sobretudo na preocupação de saber em nome de que eles são aplicados: esmagar ou criar, destruir ou construir, nivelar por baixo ou suscitar com propostas?

Uma moral nietzscheana?

Se a abordagem que foi apresentada da filosofia nietzscheana for justa, percebe-se então que Nietzsche não propõe uma nova moral, uma nova tábua de valores, que substituiriam as antigas morais ou os antigos valores. Mesmo se às vezes ele alardeia tal pretensão, por exemplo em *Assim falou Zaratustra*²², a perspectiva genealógica e o “perspectivismo” interdizem de fato esta proposição. Aliás, ao recusar-se a suscitar discípulos, ele rejeita *ipso facto* a ideia de fazer escola, portanto, de propor uma nova filosofia que pretendesse substituir as outras. Não há moral nietzscheana, marcada especificamente por traços próprios, moral que equivaleria a uma moral utilitarista ou hedonista ou estoica. Seguramente Nietzsche não deixou de condenar vivamente o utilitarismo, especialmente na *Primeira Dissertação de A genealogia da moral*, mas é sempre em nome de sua abordagem genealógica²³. O que é censurado no utilitarismo é a atitude servil que ele implica, seu apelo ao princípio inconsistente da maior felicidade para o maior número, princípio que autoriza o indivíduo a confundir-se com a multidão indeterminada do maior número, que, portanto, o justifica a não se querer a si mesmo, a afastar a difícil transformação de si (*Verwandlung*). É assim em nome da genealogia de uma vontade que quer mergulhar na massa que o utilitarismo é criticado, não para substituí-lo por outra moral. Sem dúvida, dirá alguém, Nietzsche promove valores de nobreza, de distância, de distinção. Ele os propõe como mais justos e

²² *Assim falou Zaratustra*, 3ª parte, “Das antigas e das novas tábuas”.

²³ Ver também *Para além do Bem e do Mal*, § 201.

mais verdadeiros do que a servidão, a indiferenciação, a identificação. Mas estes valores são sempre internos à vontade que quer. Eles não se organizam em uma moral determinada. Trata-se de “pontos de interrogação”²⁴ propostos a toda vontade que quer. Quererá ela se situar na distância e segundo sua identidade própria, ou procurará confundir-se no gregarismo, típico das sociedades modernas conformistas e igualitárias? Concluiremos, portanto, que o perspectivismo nietzscheano pode constituir um instrumento sutil de discernimento das ações e das decisões. Nietzsche não busca absolutamente ditar a ação boa. Ele convida cada um a sondar suas próprias profundezas, na medida em que esta sondagem é possível, para assumir-se por si mesmo, sem procurar a identificação com um Ideal pessoal, no qual ele se perderia.

Nossa reflexão começou pela afirmação segundo a qual as questões morais estão saindo da sombra. Sacudidas fortemente pelas suspeitas, vindas em particular de Nietzsche e de alguns outros, a moral pareceu vacilar, ou mesmo extinguir-se em favor seja do hedonismo, seja do individualismo, seja de um cientismo sempre vivaz, ou ainda dar lugar a um utilitarismo amplamente dominante. Na realidade, não é assim. A acuidade e a urgência dos problemas que enfrenta a humanidade hoje não permite dar adeus à filosofia moral. Se por moral se entende a questão de saber o que é bem e o que é mal, onde está o bem e onde está o mal, como se pode tentar evitar as violências que esmagam a humanidade, então se verá sem dificuldade que nada há mais atual que esta reflexão. Mesmo que fomos invadidos pela dúvida sobre nossas referências últimas (os Direitos humanos, a ideia da dignidade ou da liberdade), não podemos refugiar-nos na irresponsabilidade. Nietzsche nos ensina que toda decisão é precária, frágil, submetida à interrogação e à dúvida. Será esta uma razão para não dançar à beira do abismo²⁵, para não tentar fazer face aos terríveis problemas que colocam a repartição mais justa das riquezas, a luta contra os terrorismos, o respeito ao meio ambiente, o cuidado pelos mais frágeis e desamparados, a cooperação internacional, a responsabilidade para com o planeta e as gerações por vir. Havia sem dúvida certa grandiloquência em Nietzsche quando ele predizia a vinda de um médico-filósofo, e não pouca ingenuidade. Desta profecia, pode-se certamente conservar que o papel da reflexão moral hoje reside antes de tudo em um diagnóstico a propósito dos sintomas de nossos males, e na busca tateante de abrir caminhos discutíveis e frágeis para evitar a queda em soluções “humanas demasiado humanas”, portanto, para inventar um futuro digno da nobreza humana.

Mas há outra lição de sabedoria que o moralista atual pode aproveitar do filósofo da afirmação e do dizer sim ao mundo. Nada pode ser feito de

²⁴ *A Gaia Ciência*, §346, “Meu ponto de interrogação”.

²⁵ Segundo o convite feito no final do aforismo sobre a necessidade de crença, *A Gaia Ciência*, § 347.

grande e nobre se nos deixarmos vencer pelo abatimento niilista, pelo negativismo à la Schopenhauer, pela recusa de “dar forma a um caos”. O essencial consiste, portanto, em uma atitude propriamente metafísica: saber bendizer e querer a vida, tal qual ela se oferece na sua tragédia e na sua grandeza. Afirmção trágica, com efeito, que pode sempre ser vencida pelo niilismo, mas que uma vontade forte e nobre pode “superar” pela bênção proposta por Zaratustra sobre o mundo. Certamente, o “último homem”, o democrata moderno inclinado à lamentação é dominado pela única preocupação com sua “pequena felicidade”. Ele tem dificuldade de entender a mensagem do dizer sim. Ele o interpreta seja como algo insípido e meio afetado, seja como um heroísmo sobre-humano. Na realidade o dizer sim é um dizer sim ao acontecimento improvável, ao que acontece no cotidiano, não um sim maciço e global que equivaleria ainda efetivamente a uma ingenuidade ou servidão, mas um sim que transmuta o acontecimento e lhe dá sentido. Um sentido que se cria dia a dia. Se a filosofia é “arte da transfiguração”²⁶, ela tem por tarefa transmutar o acaso (o acontecimento) em uma joia, em sentido assumido e querido. Longe de desviar a reflexão moral de suas tarefas, a filosofia nietzscheana suscita o gosto e o desejo de cumpri-las sem demasiadas ilusões, sem não mais apoiar-se em ídolos atraentes e decepcionantes (Ideais com maiúscula, certezas vazias,...).

Endereço do Autor:
42 rue de Grenelle,
F-75007. *Paris*, França
paul.valadier@jesuites.com

²⁶ *A Gaia Ciência*, Prefácio da 2ª edição § 3 ou § 277, “Providência pessoal”.