

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Uma leitura nietzscheana da questão da
responsabilidade moral

ANA CAROLINA DA COSTA E FONSECA

Porto Alegre, junho de 2010.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ANA CAROLINA DA COSTA E FONSECA

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Doutora em Filosofia, sob
orientação do Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira.

Porto Alegre, junho de 2010.

Banca examinadora de qualificação

Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira (orientador)

Prof. Dr. Alfredo Storck

Prof^a. Dr^a. Lia Levy

Banca examinadora de defesa

Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira (orientador)

Prof. Dr. Alfredo Storck

Prof. Dr. Álvaro Valls

Prof. Dr. Clademir Araldi

Prof^a. Dr^a. Lia Levy

Para minha mãe

Agradecimentos

Ao professor Nelson Boeira, agradeço, mais uma vez, pela orientação que foi constante, quando necessária, e que me conferiu o tempo para reflexão e amadurecimento. Seu vasto conhecimento filosófico e a clareza com que reflete a respeito de problemas filosóficos, bem como a clareza com que lê, contribuíram imensamente para a minha formação e para que esta tese tivesse a forma que tem.

Ao professor Volker Gerhardt, agradeço pela acolhida e pela supervisão em Berlin.

Agradeço às duas instituições que ofereceram suporte financeiro, com a concessão de bolsas de estudo, para que eu realizasse a presente tese de doutoramento: ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, e ao Deutscher Akademischer Austauschdienst – DAAD. E, àqueles que pelo pagamento de seus inevitáveis impostos diretos e indiretos sustentam o ensino público.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, agradeço pela dedicação ao magistério que contribuiu, de maneira que eles talvez sequer consigam imaginar, para a minha formação. Aos colegas do Departamento, agradeço pelo convívio e por dividirem as inquietações do aprendizado.

Aos colegas da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre – UFCSPA – e da Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do

Ministério Público do RS– FMP –, agradeço pelo diálogo constante e pelo estímulo para que a reflexão filosófica se aproxime das práticas da saúde e da jurídica. Aos integrantes do grupo de estudos sobre Nietzsche da FMP, agradeço por compartilharem comigo suas inquietações quando da leitura da obra de Nietzsche.

Aos que trabalham no Hospital Psiquiátrico São Pedro e a seus pacientes, com quem aprendi a perceber a loucura e a criação de modos diferentes, agradeço pela possibilidade de uma experiência estética única, que se reflete na compreensão de alguns aspectos da obra de Nietzsche.

À minha mãe, Flora, a quem dedico esta tese, agradeço pelo amor incondicional. Ao Marco, agradeço pelo amor e pelo apoio, especialmente nos meses finais de escritura da tese, quando compreendi o que tantas vezes li: pedidos de desculpas pela ausência. Ao meu pai (*in memoriam*), pelo que me ensinou. À minha irmã Jill, por sempre ter sido uma irmã inteira. Aos amigos Paulina, Lúcia, Paulo, Fernando, Sandra, Marcus Fabiano, Dudi, Juliano (*in memoriam*), com quem compartilho interesses teóricos e taças de vinho, agradeço pelas prazerosas horas que passamos juntos ao longo dos anos.

Resumo

Nesta tese de doutorado, analisa-se o conceito de responsabilidade moral de uma perspectiva nietzscheana. A formulação nietzscheana do conceito de responsabilidade moral envolve um duplo aspecto: i) há um enfraquecimento da esfera de exigência da responsabilidade devido à influência dos instintos sobre as ações humanas e devido ao fato de o ser humano não se reconhecer como criador de seus próprios valores, apesar de criar conceitos morais e metafísicos que satisfaçam suas necessidades fisiológicas; e ii) há um fortalecimento e uma expansão do conceito de responsabilidade quando da constatação e da exigência de que o ser humano deve ser criador dos próprios valores. O conceito tradicional, ao contrário, elimina do debate filosófico o aspecto não-racional do ser e do saber humanos. Discute-se em que consiste e o que motivam tais diferenças.

Abstract

In this thesis, we analyze the concept of moral responsibility from a nietzschean perspective. The nietzschean formulation of the concept of moral responsibility involves two aspects: i) a weakening of the sphere of exigency of responsibility due to the influence of instincts on human actions and because the human being fails to recognize himself as the creator of his own values and of moral and metaphysics concepts; and ii) a strengthening and an expansion of responsibility when there is an understanding and an exigency that the human being must be the creator of his own values. The traditional concept, on the contrary, eliminates from the philosophical debate the non-philosophical aspect of both the human being and knowledge. We discuss what constitutes and what triggers such differences.

.... l'imprévu l'affolait, parce qu'on lui avait enseigné à ne
jamais penser, agir, sentir qu'à travers des cadres tout
faits.

Simone de Beauvoir, *Une mort très douce*

.... o imprevisto atordoava-a, porque a haviam ensinado a jamais pensar, agir,
sentir a não ser que por quadros de já feitos.

Der einzige Menschenrecht. – Wer vom Herkömmlichen
abweicht, ist das Opfer des Aussergewöhnlichen; wer im
Herkömmlichen bleibt, ist der Slave desselben. Zu
Grunde gerichtet wird man auf jeden Fall.

Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, 552

O único direito do ser humano. –Aquele que se desvia do tradicional é vítima do
extraordinário; aquele que permanece no tradicional é seu escravo. Em ambos
os casos ele é arruinado.

Sumário

Agradecimentos	5
Resumo.....	7
Abstract	8
Convenção para a citação das obras de Nietzsche	12
Introdução	14
<i>a) Como a aparente incompatibilidade entre ser criador de seus próprios valores e viver de acordo com valores impostos externamente contribui para a compreensão do conceito de responsabilidade</i>	<i>17</i>
<i>b) Uma forma de discutir a questão da responsabilidade moral e de solucionar a aparente incompatibilidade apresentada: a investigação genealógica do conceito de responsabilidade</i>	<i>20</i>
<i>c) Como o fio de Nietzsche nos conduz pelo labirinto da Filosofia: Nietzsche como interlocutor e não como pregador.....</i>	<i>23</i>
<i>d) A estrutura da tese.....</i>	<i>31</i>
1 Nietzsche como filósofo da moralidade	35
<i>1.1 A contribuição de Nietzsche à filosofia moral: descrição da fraqueza e prescrição de uma moral aristocrática</i>	<i>36</i>
<i>1.2 Über die Verantwortung de Roman Ingarden: exemplo do fracasso de uma teoria moral que não está de acordo com o psicologismo humano.....</i>	<i>41</i>
1.2.1 A fundamentação ôntica do conceito de responsabilidade segundo Roman Ingarden	42
1.2.2 Objeções de cunho nietzscheano a Ingarden	53
1.3 Sobre a palavra responsabilidade	59
2 O conceito de responsabilidade como um problema moral	65
2.1 A moralidade como um problema filosófico e a impossibilidade da amoralidade	72
2.2 Limites da tarefa da filosofia prática: o subjetivismo compartilhado	78

2.3 O desvelamento das fundações: em busca da origem humana dos valores morais	87
2.4 Um preconceito moral fundamenta uma certa concepção metafísica de ser humano que, por sua vez, fundamenta uma certa concepção de moralidade	98
2.5 Genealogia do conceito de “responsabilidade”: liberdade, linguagem e memória como condições necessárias para atribuição de responsabilidade.....	105
3 A questão da responsabilidade em Nietzsche	128
3.1 Dois aspectos do enfraquecimento do conceito de responsabilidade	130
3.1.1 Alguns conceitos metafísicos tornam os seres humanos não-responsáveis: Deus como um caso exemplar	131
3.1.2 Os instintos como limitadores da liberdade e, conseqüentemente, da responsabilidade humanas.....	153
3.2 Dois aspectos do fortalecimento do conceito de responsabilidade	156
3.2.1 O ser humano como criador de valores morais.....	157
3.2.2 O eterno retorno do mesmo de Nietzsche como um método de avaliação moral de nossas ações conforme a autonomia e não-universal.....	165
3.3 O problema que resta: o conflito entre criar os próprios valores e viver conforme os valores impostos por ordenamentos jurídicos.....	173
Conclusão: a ética nietzscheana como metaética e como ética normativa.....	176
a) Primeira (e equivocada) interpretação: Nietzsche nega a possibilidade de se atribuir responsabilidade por negar a liberdade e a vontade.....	177
b) A compreensão tradicional dos conceitos não é a compreensão que se impõe: a crítica de Nietzsche	179
c) À guisa de conclusão: refaz-se o percurso	182
Bibliografia	184

Convenção para a citação das obras de Nietzsche

As obras de Nietzsche organizadas por Nietzsche para publicação são citadas de acordo com a seguinte convenção:

NT	<i>O Nascimento da tragédia</i> 1872
CE	<i>Considerações extemporâneas</i>
	I. <i>David Strauss, o devoto e o escritor</i> 1873
	II. <i>Da utilidade e desvantagem da história para a vida</i> 1874
	III. <i>Schopenhauer como educador</i> 1874
	IV. <i>Richard Wagner em Bayreuth</i> 1876
HDH I	<i>Humano, demasiado humano I</i> 1878
HDH II	<i>Humano, demasiado humano II</i>
	<i>Opiniões e sentenças variadas</i> 1879
	<i>O andarilho e sua sombra</i> 1880
A	<i>Aurora</i> 1881
GC	<i>A gaia ciência</i> 1882
Z	<i>Assim falou Zaratustra</i> 1883-85
BM	<i>Além do bem e do mal</i> 1886
GM	<i>Genealogia da moral</i> 1887
CW	<i>O caso Wagner</i> 1888
CI	<i>Crepúsculo dos ídolos</i> 1889
AC	<i>O anticristo</i> 1895
EH	<i>Ecce homo</i> 1908
NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i> 1895

Os textos do *Nachlass* são citados pelo título. Cita-se o original alemão de acordo com o texto estabelecido por Giorgio Colli e Mazzino Montinari na *Kritische Studienausgabe* (KSA). Salvo indicação em contrário, todos os grifos estão no original alemão. Todas as traduções ou são minhas conforme o texto

estabelecido no *KSA*, ou são revisões das traduções de Paulo César Souza, de J. Guinsburg, de Mário da Silva e de Rubens Rodrigues Torres Filho. Como não há traduções para o português feitas com base na edição *standard* e como discordo de algumas escolhas feitas pelos tradutores, cotejei as traduções para o português com o original alemão conforme estabelecido no *KSA*. Em nota de rodapé, constam todas as citações no original. O ano escrito após o nome da obra indica a data de sua primeira edição.

Nachlass, usualmente traduzido por “fragmentos póstumos”, significa o legado que alguém deixa após a morte, o espólio. No caso de Nietzsche, é o conjunto dos fragmentos não-organizados pelo autor para publicação. Da obra organizada por Nietzsche para publicação, indica-se, após a citação, o nome da obra entre parênteses de acordo com a convenção estabelecida, seguida do número do aforismo, do capítulo ou do número da dissertação. Quando necessário, indica-se também o nome do capítulo.

Introdução

Tradicionalmente, entende-se a história da Filosofia Ocidental como a história da descoberta da razão e da investigação acerca de suas possibilidades e de seus limites.¹ Ao longo dessa história, subestima-se a dimensão não-racional do ser e do saber humanos.² Em geral, as únicas referências que se faz à dimensão não-racional mostram que a razão poderia e deveria, de algum modo, controlá-la. Esta tese trata do conceito de responsabilidade de uma perspectiva nietzscheana e recoloca em cena a dimensão não-racional que a maioria dos filósofos desvaloriza. Não se elimina da discussão acerca da moralidade o aspecto racional.

O conceito de responsabilidade moral é exemplar para a discussão da tarefa e dos limites da filosofia prática na medida em que mostra os limites da moralidade, que são, de fato, os limites de um tipo de racionalidade, a racionalidade prática. A responsabilidade só pode ser atribuída a um tipo de ser que consideramos capaz de responder por suas ações. Nos âmbitos jurídico e moral, os critérios de atribuição de responsabilidade variam espaço-

¹ Leia-se, neste sentido, *A filosofia a partir de seus problemas*, de Mario Ariel González Porta, p. 42 e ss.

² Para citar apenas um exemplo, Whitehead reconhece e se pergunta pelo aspecto não-racional do que move o ser humano em busca do conhecimento do mundo. “Não importa que os homens expressem em palavras, suas atividades são controladas por determinados instintos.” (*A ciência e o mundo moderno*, p. 16.) E por reconhecer a influência dos instintos sobre a atividade, que costuma se apresentar como fundamentalmente racional, Whitehead afirma que “[t]emos... de descobrir a origem da crença instintiva existente quanto à ‘ordem da natureza’ e que pode ser descoberta em cada evento particular.” (*A ciência e o mundo moderno*, p. 17.)

temporalmente. Discutem-se os aspectos morais do conceito de responsabilidade. Toma-se a responsabilidade jurídica como um caso especial do conceito de responsabilidade moral, que tem como característica distintiva o respaldo estatal para exigir que as condutas se dêem de acordo com os valores morais publicizados em mandamentos jurídicos por determinado ordenamento igualmente jurídico. O Direito tem a vantagem de haver elaborado diversos aspectos do conceito de responsabilidade. Menciona-se, eventualmente, a responsabilidade jurídica para exemplificar como os seres humanos podem e como efetivamente avaliam algumas situações concretas.³

A partir de idéias de Nietzsche a respeito da atividade do filósofo e da função da Filosofia, bem como a respeito do próprio conceito de responsabilidade, discutem-se os elementos que estão envolvidos na questão da responsabilidade moral. Nietzsche não trata da questão da responsabilidade de modo sistemático; de fato, ele não trata sistematicamente de questão alguma. A leitura de sua obra, contudo, nos mostra duas alterações fundamentais no conceito de responsabilidade. A primeira alteração torna o conceito de responsabilidade mais abrangente porque a responsabilidade passa a ser exigida não apenas no âmbito externo, ou seja, não apenas por outros que não o agente, como também pelo próprio agente. Nietzsche exige que o ser humano se torne criador de seus próprios valores e que avalie moralmente a própria conduta e, com isso, torna o ser humano responsável pelos valores criados e seguidos. A segunda alteração restringe a esfera de aplicação do conceito de responsabilidade devido a uma nova concepção de ser humano. Tradicionalmente, o ser humano é visto pela Filosofia como um animal fundamentalmente racional, que deve, ao menos em algumas situações, impor à razão o controle sobre as ações. Nietzsche, ao contrário, descreve o humano como um ser no qual as faculdades fundamentais, instinto e razão, estão em constante conflito, com uma tendência ao predomínio dos instintos sobre a razão. O animal racional, que Aristóteles considera

³ Segundo Paul Ricoeur, em “O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica”, a “idéia puramente jurídica de responsabilidade [pode ser] entendida como obrigação de reparar o dano ou de sofrer a pena” (p. 44), “no seu uso jurídico clássico: em direito civil, a responsabilidade define-se pela obrigação de reparar o dano que se causou por sua falta e, em certos casos, determinados pela lei; em direito penal, pela obrigação de suportar o castigo” (p. 35). Outros tipos de responsabilidade jurídica que existem hodiernamente são variações desses dois tipos fundamentais.

fundamentalmente racional, é, para Nietzsche, fundamentalmente animal. Por reconhecer que há uma parte do ser humano, que varia de indivíduo para indivíduo, que nos é desconhecida, sobre a qual não há controle e que é determinada biológica e psicologicamente, Nietzsche reduz a esfera de exigência externa do conceito de responsabilidade. “*Ninguém* é responsável pelo simples fato de estar, dessa ou daquela maneira, nesta ou naquela condição, neste ou naquele meio.”⁴ (CI, Os quatro grandes erros, 8)

A exigência externa de responsabilidade pode ser contrária à vontade do agente e, por isso, involuntária. A exigência de responsabilidade no âmbito interno pode ser, em parte, voluntária, contudo, segundo Nietzsche, do fato de uma ação nos parecer voluntária não se segue que ela seja e tampouco que possamos conhecer o seu caráter voluntário. Pois “[s]ó compreendemos uma parte ínfima dos elementos de que se compõe cada ação, e a longa cadeia de processos nervosos e musculares que estão implicados rigorosamente uns com os outros a fim de produzi-la nos é mesmo totalmente desconhecida.”⁵

A exigência de comportamento conforme valores determinados externamente sem a efetiva adesão aos valores contidos nesta esfera equivale ao enfraquecimento da esfera interna de exigência de condutas responsáveis e acarreta um processo de desresponsabilização. Não se está com isso afirmando que a subjetivização absoluta acarreta a dissolução do conceito de responsabilidade. Ao contrário, a ausência de subjetivização constitui o conceito de não-responsabilidade.

A percepção do duplo movimento, um que expande e outro que reduz o conceito de responsabilidade moral, bem como a percepção da crescente não-responsabilização do ser humano moderno perante o mundo decorre de idéias presentes na obra de Nietzsche, que não são apresentadas por ele deste modo. O filósofo teceu fios sem dizer em que labirinto deveriam ser usados. Eu os uso

⁴ No original: “*Niemand* ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist.” (KSA, v. 6, p. 96.)

⁵ No original: “Wir begreifen den allerkleinsten Theil dessen, woraus sich jede Handlung zusammensetzt, und die lange Kette von streng in einander greifenden Nerven- und Muskelvorgängen dabei ist uns sogar ganz unbekannt.” (KSA, v. 9, p. 85; Fragmento 3[12] da primavera de 1880.)

como guia no labirinto do conceito de responsabilidade moral. A origem das idéias que compõem a tese está em Nietzsche, o modo como elas se apresentam faz parte do elemento original da tese.

a) Como a aparente incompatibilidade entre ser criador de seus próprios valores e viver de acordo com valores impostos externamente contribui para a compreensão do conceito de responsabilidade

Um ordenamento jurídico é um conjunto de valores com rito especial que transforma valores não-jurídicos em valores jurídicos e que prevê uma sanção legitimamente imposta pelo Estado para quem não cumprir suas determinações.⁶ A função de um ordenamento jurídico é estabelecer externamente como as pessoas submetidas a tal ordenamento devem agir. Em oposição ao ordenamento jurídico que tem origem externa ao indivíduo, há a exigência de Nietzsche de que o ser humano crie seus próprios valores no âmbito moral. A criação de valores para si significa que a origem dos limites da conduta deixa de ser externa e passa a ser interna. Os valores têm origem externa quando não decorrem de quem os aceita e são tomados de outros como se fossem valores alheios. Os valores têm origem interna quando o ser humano os aceita como se fossem seus independente de terem sido criados ou por si ou por outrem.⁷ A criação de valores

⁶ Não é necessário de que cada norma jurídica que compõe o ordenamento jurídico contenha uma sanção, mas o ordenamento jurídico deve estar estruturado de tal modo que o cumprimento de suas normas possa ser garantido pela imposição de sanções. Nesse sentido, Norberto Bobbio, em *Teoria da norma jurídica*, p. 161, afirma que “o caráter das normas jurídicas está no fato de serem normas com *eficácia reforçada*, em confronto com as morais e sociais” (está grifado no original). Contudo, o próprio Bobbio ressalta adiante que “quando se fala em uma sanção organizada como elemento constitutivo do direito, nos referimos não às normas singulares, mas *ao ordenamento normativo tomado no seu conjunto*” (está grifado no original), *Teoria do ordenamento jurídico*, p. 161. No mesmo sentido, na *Teoria pura do direito*, Kelsen descreve um ordenamento jurídico como uma ordem coercitiva legítima, p. 35 e ss.

⁷ Não se deve confundir a questão acerca da origem ou interna, ou externa dos valores morais com a discussão acerca das razões ou internas, ou externas para a ação, como, por exemplo, a que Bernard Williams desenvolve em “Internal and external reasons” (*In: Moral Luck*, p. 101-113), na qual ele conclui que todas as razões para agir são razões internas, mesmo que se apresentem inicialmente como externas, pois no momento em que são tomadas, efetivamente, como razões para agir, motivam o agente internamente, como, por exemplo, no caso de um homem que não gosta da carreira militar, mas acaba seguindo-a pelo que se pode descrever como imposição da família. Se, inicialmente, as razões para seguir a carreira militar decorrem apenas da família, no momento em que o agente delibera e segue a carreira militar, ele o faz por ter tomado as razões familiares como suas razões, ou seja, razões que se apresentavam inicialmente como externas, se tornam internas e, então, motivam o agente. Quanto aos

pode ser entendida em dois sentidos. No sentido forte, criar um valor significa introduzir no conjunto de valores existentes no mundo um valor novo, até então desconhecido e inexistente. No sentido fraco, criar valores significa dar-se razões para tomar um valor alheio para si.

A consequência da alteração no que se considera como a origem dos valores é o fato de o ser humano criador de valores tornar-se responsável pelos valores que cria para si. Eis que surgem algumas perguntas. Quais são as consequências para o convívio social de o ser humano tornar-se criador de seus próprios valores? Se o ser humano cria seus próprios valores, como é possível que valores divergentes coexistam de maneira pacífica? De acordo com Nietzsche, não é possível que se valore positiva ou negativamente de maneira absoluta, pois, como se verá adiante, não existe um critério, tampouco um ponto de vista privilegiado, que nos permita atribuir valor aos valores morais independente de nossos próprios valores. Considerando o caráter não-absoluto⁸ dos valores morais e a criação de valores morais pelos seres humanos, é possível termos critérios para julgar a conduta alheia? Quando o ser humano se torna criador de seus próprios valores deve deixar de julgar os valores e as condutas alheias? Em outras palavras, o ser humano criador de valores precisa do Direito, ou o Direito é necessário apenas em culturas nas quais o ser humano é um animal de rebanho, ou seja, quando é um entre muitos e age da maneira como todos agem?

Nietzsche reconhece a importância do ordenamento jurídico como estabilizador de relações sociais⁹, elogia os seres humanos que são criadores dos

valores, pode-se segui-los por razões próprias ou por razões alheias. Pode-se não matar outros seres humanos porque se considera que a vida de cada ser humano tem um valor intrínseco que deve ser respeitado, ou porque é-se católico e sabe-se que um dos mandamentos determina que não se deve matar. No primeiro caso, a origem de um valor moral é interna ao agente, no segundo caso, externa.

⁸ No segundo capítulo, distingue-se o relativismo do subjetivismo em relação aos valores e esclarece-se de que modo os valores podem ser não-absolutos sem serem relativos.

⁹ Menciona-se, por exemplo, a segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. Apesar de Nietzsche criticar a moralidade decorrente da imposição de valores por instituições religiosas e estatais, ele reconhece que tal imposição de valores mantém as pessoas sob controle, ou, em termos nietzscheanos, domestica os animais de rebanho “para viver os benefícios da sociedade” (GM, II, 3). No original: “um unter den Vortheilein der Societät zu leben....” (KSA, v. 5, p. 297). A domesticação é essencial para que o tipo humano fraco se sinta confortável no mundo.

seus próprios valores e exorta¹⁰ os demais a, igualmente, criarem seus valores. Em princípio, parece incompatível viver de acordo com os valores positivados em um ordenamento jurídico e ser criador de seus próprios valores. O ordenamento jurídico é um conjunto de normas que exige obediência a um conjunto determinado de valores morais. A criação de valores morais para si é, portanto, limitada, no mínimo, pelos valores morais positivados em um ordenamento jurídico. Cada ordenamento jurídico valora positivamente alguns valores morais e negativamente outros¹¹. Agir de acordo com os valores morais considerados positivos significa agir de acordo com valores morais criados por outros. Agir de acordo com os valores morais considerados negativos significa agir de acordo com valores morais repudiados por outros; não restando, aparentemente, espaço para a criação de seus próprios valores.

¹⁰ Há as diversas passagens de *Assim falou Zaratustra* em que Nietzsche afirma que os seres humanos devem ser criadores de seus próprios valores. Mencionam-se, por exemplo, o segundo capítulo de “Da virtude dadivosa”, que se discute de “c” da introdução, em que Zaratustra afirma: “deveis ser criadores!”¹⁰ (Z, p. 104. No original: “Darum sollt ihr Schaffende sein!”) Há neste “dever” (sollen) um caráter prescritivo. Lê-se no item 1.1 adiante, que trata da pretensão da Filosofia moral nietzscheana, a seguinte afirmação de Nietzsche: “Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal modo que queiras viver novamente....” (fragmento da primavera-outono de 1881). A ética de Nietzsche é uma metaética no sentido de que “trata de questões acerca da natureza da própria ética” (conforme definição de Darlei Dall’Agnol, *Bioética*, p. 8). Nietzsche avalia os grandes sistemas éticos ao longo de sua obra. Além de avaliar sistemas éticos, Nietzsche desenvolve uma ética normativa que visa a “determinar um padrão sobre aquilo que efetivamente é bom ou mau, correto ou incorreto” (definição conforme Darlei Dall’Agnol, *Bioética*, p. 8). Por isso sua doutrina contém e pode conter uma tarefa. Os critérios nietzscheanos para estabelecer a diferença entre o que é bom e o que é mau não são, evidentemente, os mesmos da tradição. Por “tradição” entende-se, evidentemente, um conjunto muito heterogêneo de éticas, que Nietzsche critica largamente. A afirmação ou a negação da vida é o critério de Nietzsche para se distinguir, em termos não-tradicionais, o bem do mal, conforme se lê em 3.2.2. A parte normativa da ética nietzscheana não estabelece quais ações devem ser realizadas pelos seres humanos, mas determina os critérios que deveriam ser adotados, quando se avaliam ações próprias e ações alheias. O dever é imposto por Nietzsche em um sentido fraco em relação aos elementos substantivos da ética e em um sentido forte em relação à maneira como cada um deve avaliar o próprio agir. Nietzsche não diz aos agentes como devem agir. Retoma-se a questão dos tipos de ética desenvolvidos por Nietzsche, tanto uma metaética, como uma ética normativa, na conclusão desta tese, com vistas a esclarecer uma aparente contradição entre a tarefa ora realizada e os elementos que se tomam geralmente como essenciais da ética nietzscheana: por exemplo, o equivocado entendimento que para Nietzsche não há livre-arbítrio, tampouco que se pode atribuir responsabilidade aos agentes. Como se lê na conclusão, Nietzsche afirma que não há livre-arbítrio, liberdade e, conseqüentemente, responsabilidade no sentido em que esses conceitos são usados pela tradição.

¹¹ Não é redundante dizer que os valores morais têm valores. Uma das tarefas que Nietzsche se impôs foi exatamente a de refletir acerca do valor dos valores morais, como, por exemplo, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, em que estabelece a distinção entre o que o ser humano nobre e o que o ser humano ressentido entendem por bom. Para os nobres, bom é o que eles são e fazem (GM, I, 2). Para os ressentidos, bom é o contrário do que os outros são e fazem (GM I, 11).

Um caminho para a solução da, ao menos aparente, incompatibilidade entre a necessidade de ordenamentos jurídicos e a necessidade de os seres humanos criarem seus próprios valores¹² decorre da análise dos conceitos de responsabilidade e de ser humano responsável. O ser humano internamente responsável não precisa de critérios externos, publicizados em ordenamentos jurídicos, para se conduzir, e pode ser criador de seus próprios valores por suportar o ônus da responsabilidade em relação aos valores criados. O Direito e a criação dos próprios valores têm esferas distintas de exigência de responsabilidade, externa e interna respectivamente.¹³ Contudo, considerar, simplesmente, a esfera jurídica externa e a moral interna não resolve o problema por não eliminar o paradoxo de exigir que os seres humanos sejam criadores de seus próprios valores mesmo vivendo sob algum ordenamento jurídico e devendo se comportar de acordo com as regras impostas por ele. O paradoxo, conforme dito em 3.3, permanece. Acredita-se, contudo, que os elementos para que o paradoxo venha a ser resolvido estejam presentes nesta tese.

b) Uma forma de discutir a questão da responsabilidade moral e de solucionar a aparente incompatibilidade apresentada: a investigação genealógica do conceito de responsabilidade

Um problema filosófico pode ser abordado, no mínimo, de quatro modos: i) pode-se reconstruir a evolução histórica de um conceito, desde seu surgimento, identificando as diversas formulações que filósofos dão a este conceito; ii) pode-se realizar um trabalho exegético da obra de um ou de alguns autores de modo a determinar o que significa um conceito para certos autores; iii)

¹² Não se interpreta Nietzsche como se ele fosse um filósofo sistemático. Contudo, apesar da assistemática, Nietzsche é um filósofo coerente.

¹³ Conforme Paul Ricoeur, em “O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica”, no âmbito jurídico, a distinção entre responsabilidade objetiva e responsabilidade subjetiva decorre da separação entre uma obrigação moral e o agir. A responsabilização jurídica, quando objetiva, não decorre de uma ação do agente, mas de uma expectativa em relação ao modo como alguém, que tem um conjunto de obrigações jurídicas, deve se portar frente a certas situações. Ricoeur identifica uma crise no conceito de responsabilidade que acarreta a desresponsabilização pela ação. Essa crise decorre, em parte, do “deslocamento do acento anteriormente posto sobre o autor presumido do dano e hoje colocado, de preferência, sobre a vítima a quem o dano sofrido coloca em posição de pedir reparação, o que quer dizer, na maior parte dos casos, indenização” (p. 50).

pode-se oferecer uma nova descrição de um conceito; e iv) pode-se, como um genealogista, perguntar a respeito da motivação para a criação de um conceito.

Esta é uma tese sobre Nietzsche que se propõe a utilizar como fio condutor o método de investigação nietzscheano. Por isso, utiliza-se, em grande parte, a quarta maneira de abordar o problema. A escolha do método genealógico ocorre não por ser uma dentre tantas maneiras possíveis de se discutir a questão da responsabilidade moral, mas porque esta maneira de tratar qualquer conceito moral é a que melhor permite reconhecer o que há de criado na moralidade, por revelar a origem humana dos conceitos, tomados por muitos como entidades metafísicas que existem desde sempre. Seguimos, pois, o método de Nietzsche, segundo quem, nós

necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e das circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, como máscara, como tartufice, como doença, como mal-entendido; mas também moral como causa, como medicamento, como estimulante, como inibição, como veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao “bom” valor mais elevado do que ao “mau”, mais elevado no sentido da promoção, da utilidade, da influência fecunda para o ser humano (não esquecendo o futuro do ser humano). E se o contrário fosse a verdade? E se no “bom” houvesse um sintoma de regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro?¹⁴ (GM, Prólogo. 6)

¹⁴ No original: “wir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständniss; aber auch Moral als Ursache, als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift), wie eine solche Kenntniss weder bis jetzt da war, noch auch nur begehrt worden ist. Man nahm den Werth dieser „Werthe“ als gegeben, als thatsächlich, als jenseits aller In-Frage-Stellung; man hat bisher auch nicht im Entferntesten daran gezweifelt und geschwankt, „den Guten“ für höherwerthig als „den Bösen“ anzusetzen, höherwerthig im Sinne der Förderung, Nützlichkeit, Gedeihlichkeit in Hinsicht auf den Menschen überhaupt (die Zukunft des Menschen eingerechnet). Wie? wenn das Umgekehrte die Wahrheit wäre? Wie? wenn im „Guten“ auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narcoticum, durch das etwa die Gegenwart auf Kosten der Zukunft lebte?” (KSA, v. 5, p. 253.)

Um genealogista¹⁵ não busca conceitos na realidade, mas se pergunta, primeiramente, por que os seres humanos atribuem existência metafísica aos conceitos que eles mesmos criam e, secundamente, por que tais conceitos precisam ser criados. Desse modo, revela-se grande parte dos equívocos cometidos pelos que filosofam. Nietzsche destrói nossos ídolos a marteladas para afirmar a vida, para exaltar o que sobra depois de destruímos tudo o que foi criado ao longo de muitos anos de apequenamento do espírito¹⁶. Percebe-se a dualidade do pensamento nietzscheano, por exemplo, no uso metafórico que Nietzsche faz do martelo, um instrumento que é usado inicialmente para destruir conceitos e, com isso, destruir parte da tradição, e, em seguida, para construir novos conceitos. Desse modo, Nietzsche desenvolve a parte construtiva da sua teoria que ora nos oferece um novo conteúdo para o conceito de responsabilidade moral.

Aplica-se o método nietzscheano de investigação ao longo da tese. Não se discute apenas sobre o conteúdo dos conceitos como também sobre os seres humanos que criam os conceitos e que precisam deles, por exemplo, para criarem ordenamentos jurídicos e para exigirem condutas de acordo com estes

¹⁵ Para uma análise de Foucault do método genealógico, leia-se “Nietzsche, a genealogia, a história”.

¹⁶ Sobre o processo de apequenamento do espírito, leia-se o que Nietzsche escreve a respeito dos psicólogos ingleses, entenda-se, a respeito dos utilitaristas: “– Esses psicólogos ingleses, aos quais até agora devemos as únicas tentativas de reconstituir a gênese da moral.... Esses psicólogos ingleses – que querem eles afinal? Voluntariamente ou não, estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde nosso orgulho intelectual menos desejaria encontrá-lo (por exemplo, na *vis inertiae* [força de inércia] do hábito, na faculdade do esquecimento, numa cega e causal engrenagem ou trama de idéias, ou em algo puramente passivo, automático, reflexo, molecular e fundamentalmente estúpido) – o que impele esses psicólogos sempre *nesta* direção? Seria um segredo, pérfido, vulgar, a si mesmo talvez inconfesso instinto de apequenamento do homem? Ou, digamos, uma suspicácia pessimista, a desconfiança de idealistas desencantados, ensombrecidos, enfim venenosos e enraivecidos?...” (GM I, 1). No original: “– Diese englischen Psychologen, denen man bisher auch die einzigen Versuche zu danken hat, es zu einer Entstehungsgeschichte der Moral zu bringen.... Diese englischen Psychologen – was wollen sie eigentlich? Man findet sie, sei es nun freiwillig oder unfreiwillig, immer am gleichen Werke, nämlich die *partie honteuse* unsrer inneren Welt in den Vordergrund zu drängen und gerade dort das eigentlich Wirksame, Leitende, für die Entwicklung Entscheidende zu suchen, wo der intellektuelle Stolz des Menschen es am letzten zu finden *wünschte* (zum Beispiel in der *vis inertiae* der Gewohnheit oder in der Vergesslichkeit oder in einer blinden und zufälligen Ideen-Verhäkellung und –Mechanik oder in irgend etwas Rein-Passivem, Automatischem, Reflexmässigem, Molekularem und Gründlich-Stupidem) – was treib diese Psychologen eigentlich immer gerade in *diese* Richtung? Ist es ein heimlicher, hämischer, gemeiner, seiner selbst vielleicht uneingeständlicher Instinkt der Verkleinerung des Menschen? Oder etwa ein pessimistischer Argwohn, das Misstrauen von enttäuschten, verdüsterten, giftig und grün gewordenen Idealisten?“ (KSA, v. 5, p. 257).

ordenamentos. A imposição de valores acarreta um processo de não-responsabilização. Quem age de acordo com o estabelecido em ordenamentos jurídicos sem agir de acordo com esses valores porque os toma como seus valores, age de maneira responsável, conforme uma formulação do agir responsável, isto é, conforme sua determinação externa, e se exime, indevidamente, de criar seus próprios valores.

Partindo do método nietzscheano de investigação, pergunta-se pelo que motiva diferentes tipos de Filosofia moral, em especial, o que motiva e caracteriza a contribuição de Nietzsche à Filosofia moral. Em seguida, analisa-se o surgimento do conceito de responsabilidade entre os antigos. Posteriormente, analisa-se o tipo humano que necessita de conceitos como os de ordenamento jurídico¹⁷ e de Deus para agir de maneira responsável. O passo seguinte da investigação consiste em perguntar a respeito da limitação do conceito de responsabilidade moral devido ao peso que se atribui aos instintos como elemento motivador para as ações, bem como para determinar por que o ser humano desvaloriza uma parte tão significativa do que o constitui, isto é, por que desvaloriza os instintos humanos. Os instintos, como veremos, tornam o agir humano imprevisível, e a imprevisibilidade é insuportável para o tipo humano fraco.

c) Como o fio de Nietzsche nos conduz pelo labirinto da Filosofia: Nietzsche como interlocutor e não como pregador

No último dos discursos da primeira parte, Zaratustra está prestes a partir sozinho, como deseja. Antes de partir, ele fala aos seus seguidores e, desse modo, pela boca de Zaratustra, Nietzsche nos ensina como quer ser lido e compreendido.¹⁸ Dois aspectos são fundamentais: 1) Zaratustra/Nietzsche não quer discípulos, mas companheiros, e 2) os companheiros de Zaratustra/Nietzsche devem ser criadores de valores.

¹⁷ Utilizam-se as expressões Direito e ordenamento jurídico como sinônimos.

¹⁸ Em *Ecce Homo*, Nietzsche declara sua identificação com Zaratustra: “o autor de *Humano, demasiado humano* é o visionário do Zaratrusta...” (EH, Por que sou tão inteligente, 4). No original: “der Verfasser von ‘Menschliches, Allzumenschliches’ der Visionär des Zarathustra ist...” (KSA, v. 6, p. 287).

Querer um companheiro significa querer um interlocutor, não um seguidor: “segure-se em mim quem puder! Mas não sou a vossa muleta. —”¹⁹ (Z, Primeira parte, Do pálido criminoso). Por não ser uma muleta, Zaratustra não está ao lado de alguém como apoio ou como sustentação. Cada um deve ser suficientemente forte para suportar a si mesmo e para suportar se tomar como criador de seus próprios valores morais. A exigência de que devemos ser criadores de nossos próprios valores morais não significa, contudo, que devemos estar constantemente em busca de novos valores morais. Podemos adotar valores morais que aprendemos com os outros, mas devemos tomar esses valores morais como nossos valores morais. As razões de adoção dos valores morais devem ser as razões de quem adota valores morais alheios como seus valores. Criar valores não significa apenas inventar novos valores morais. Criar valores morais significa, igualmente, tomar valores morais para si e, com isso, tornar-se quem é²⁰.

Isso não significa que Nietzsche elogie qualquer valor moral criado. Ao contrário, muitos criadores de valores, como Sócrates, são criticados por Nietzsche. Nietzsche elogia quem cria valores morais que afirmam a vida ou, em outras palavras, que sirvam ao sentido da Terra. “Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da Terra, meus irmãos; e que todos os valores das coisas sejam, de novo, estabelecidos por vós! Para isso deveis ser lutadores! Para isso deveis ser criadores!”²¹ (Z, Primeira parte, Da virtude dadivosa, 2, p. 104.) Eis o que Zaratustra espera dos que o estão seguindo:

¹⁹ No original: “fasse mich, wer mich fassen kann! Eure Krücke aber bin ich nicht. —” (KSA, v. 4, p. 47)

²⁰ Um problema que não se discute na tese é o significado da afirmação de que devemos nos tornar quem somos. Se somos algo que devemos nos tornar parece haver um certo determinismo em relação ao que devemos nos tornar. Ao mesmo tempo, só há sentido em dizer que devemos nos tornar algo, se pudermos não nos tornar quem devemos nos tornar. Em caso de haver tal possibilidade, resta o problema de compreender a alternativa existente: i) podemos nos tornar nada, o que parece ser algo impossível de ser realizado no mundo, pois sempre somos algo; ou ii) podemos nos tornar parcial ou incompletamente o que somos; ou iii) podemos nos tornar algo diferente do que somos, neste caso, resta explicar ontologicamente de que modo podemos vir a ser algo que não somos.

²¹ No original: “Euer Geist und eure Tugend diene dem Sinn der Erde, meine Brüder: Und aller Dinge Werth werde neu Von euch gesetzt! Darum sollt ihr Kämpfende sein! Darum sollt ihr Schaffende sein!” (KSA, v. 4, p. 100.)

*E assim, então, falou...*²²

'... de companheiros, eu preciso, e vivos – não de companheiros mortos e cadáveres, que levo comigo aonde quero.

Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmo – e para onde eu queira.

... não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de um rebanho!

Atrair muitos para fora do rebanho – foi para isso que vim. Deverá irar-se comigo a multidão e o rebanho: “ladrão”, quer chamar-se Zaratustra para os pastores.

Pastores, digo eu, mas eles se dizem os bons e os justos.

Pastores, digo eu, mas eles se dizem os crentes da verdadeira fé.

Olhai-os, os bons e os justos! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador.

Olhai-os, os crentes de todas as fés! A quem odeiam mais que todos? Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso – mas esse é o criador.

Companheiros, procura o criador, e não cadáveres; tampouco, rebanhos e crentes. Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas.

Companheiros, procura o criador, e participantes na colheita: porque nele tudo está maduro para a colheita. Mas faltam-lhe as cem foices e, assim, irritado, vai arrancando espigas.

Companheiros, procura o criador, e tais que saibam afiar suas foices. Destruidores, serão chamados, e desprezadores do bem e do mal. Mas são eles que farão a colheita e a festejarão.

Participantes na criação, procura Zaratustra, participantes na colheita e festejadores, procura Zaratustra; que tem ele a ver com rebanhos, pastores e cadáveres!

(....)

Não pastor, devo ser, nem coveiro. Não quero mais, sequer, falar novamente ao povo; pela última vez, falei a um morto.

*Quero unir-me aos que criam, que colhem, que festejam; quero mostrar-lhes o arco-íris e todas as escadas do Übermensch.*²³

(....)

²² Utilizam-se quatro pontos, de acordo com Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, para distinguir as reticências da interpontuação indicativa da supressão de parte de um trecho citado. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. “Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa”, p. VIII, item 14 do prefácio.

²³ Mantenho no original alemão palavras e expressões de Nietzsche que são de difícil tradução, como é o caso de *Übermensch*. A tradução mais conhecida é por “super-homem”. Alguns tentam corrigir esta tradução utilizando a expressão “além-do-homem”. Ambas são ruins por não deixarem clara a distinção entre homem (Mann, ser humano do gênero masculino) e ser humano (Mensch, animal da espécie *homo sapiens*). Além disso, a tradução por “super-homem” acarreta a falsa idéia de que este tipo humano seja quase um super-herói. As traduções por “sobre-o-humano” e “além-do-humano” amenizam o problema em relação ao gênero. Contudo, ambas apresentam o grosseiro erro de não revelarem os dois sentidos de “über”, isto é, “sobre” e “além”. Ademais, nenhuma delas tem a força da expressão em alemão.

*Quero atingir minha meta, quero seguir meu caminho; e pularei por cima dos hesitantes e dos retardatários. Que a minha jornada seja a sua derrocada!*²⁴ (Z, Prólogo, 9, p. 47-48.)

Como conseqüência do fato de criarmos nossos próprios valores, não agimos como crentes, não buscamos reconfortantes verdades. Por isso, quando Zaratustra decide ir embora pela primeira vez, ele exorta os homens que o acompanham a deixarem de ser meros discípulos. Eles precisam se afastar de Zaratustra, “me percais”, para que encontrem a si mesmos, para se tornarem quem são, “vos encontreis”. Como Zaratustra não quer seguidores, mas companheiros, parte da tarefa que lhe cabe é a de transformar seus pretensos seguidores em companheiros. E, por isso, Zaratustra parte.

*Agora, prossigo sozinho, meus discípulos [meine Jünger²⁵]! E vós também ide embora agora e sozinhos! Assim o quero.
Em verdade, eu vos aconselho: afastai-vos de mim e defendei-vos contra Zaratustra! E, ainda melhor, envergonhai-vos dele! Talvez vos enganasse.
O homem de conhecimento não deve não apenas amar seus inimigos, mas também poder odiar seus amigos.
Retribui-se mal um mestre quando se permanece sempre e somente estudante. (...)*

²⁴ No original: “Und also redete er dann.....: Gefährten brauche ich und lebendige, – nicht todte Gefährten und Leichname, die ich mit mir trage, wohin ich will./ Sondern lebendige Gefährte brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen – und dorthin, wo ich will./ nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zur Gefährten! Nicht soll Zarathustra einer Heerde Hirt und Hund werden!/ Viele wergzulocken von der Heerde – dazu kam ich. Zürnen soll mir Volk und Heerde: Räuber will Zarathustra den Hirten heissen./ Hirten sage ich, abe sie nennen sich die Guten und Gerechten! Hirten sage ich: aber sie nennen sich die Gläubigen des rechten Glaubens./ Siehe die Guten und Gerechten! Wen hassen sie am meisthen? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende./ Siehe die Gläubigen aller Glauben! Wen hassen sie am moisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werthe, den Brecher, den Verbrecher: – das aber ist der Schaffende./ Gefährten sucht der Schaffende und nicht Leichname, und auch nicht Heerden und Gläubige. Die mitschaffenden sucht der Schaffende, Die, welche neue Werthe auf neue Tafeln schreiben./ Gefährten sucht der Schaffende, und Miterntende: den Alles steht bei ihm reif zur Ernte. Aber ihm fehlen die hundert Sichel: so rauft er Ähren aus und ist ärgerlich./ Gefährten sucht der Schaffende, und solche, die ihre Sichel zu wetzen wissen. Vernichter wird man sie heissen und Verächter des Guten und Bösen. Aber die Erntenden sind es und die Feiernden./ Mitschaffende sucht Zarathustra, Miterntende und Mitfeiernde sucht Zarathustra: was hat er mit Heerden und Hirten und Leichnamen zu schaffen! (...)/ Nicht Hirt soll ich sein, nicht Todtengräber. Nicht reden einmal will ich wieder mit dem Volke; zum letzten Male sprach ich zu einem Todten./ Den Schaffenden, den Erntenden, den Feiern will ich mich zugesellen: den Regenbogen will ich ihnen zeigen und alle die Treppen des Übermenschen./ (...)/ Zu meinem Ziele will ich, ich gehe meinen Gang; über die Zögernden und Saumseligen werde ich hinwegspringen. Also sei mein Gang ihr Untergang! ” (KSA, v. 4, p. 25-27.)

²⁵ *Jünger* é a mesma palavra usada para se referir aos discípulos de Jesus Cristo.

Vós me venerais; mas e se, algum dia, a vossa veneração vier a morrer? Tomai cuidado com que não vos esmague uma estátua! Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes: mas que importam todos os crentes! Ainda não havíeis procurado a vós mesmos: então, me achaste. Assim fazem todos os crentes; por isso, valem tão pouco todas as crenças.

Agora, eu vos ordeno: percam-me e achem-vos; e somente depois que todos me tiverdes renegado, eu voltarei a vós.

.... com outro amor, então, vos amarei. (...)

E o grande meio-dia será quando o ser humano se achar na metade da sua trajetória entre o animal e o Übermensch e festejará seu caminho para a noite como a sua mais alta esperança: porque será o caminho de uma nova manhã.

(...) “Mortos estão todos os deuses; agora, queremos que o Übermensch viva!”²⁶ (Z, Primeira parte, Da virtude dadivosa, p. 105-106.)

Zaratustra sabe que não será compreendido por todos. “Eles não me compreendem: eu não sou boca para esses ouvidos.”²⁷ (Z, Prólogo, p. 42.) Nietzsche não foi compreendido e colocou na boca de Zaratustra declarações da própria intempestividade: “sede, antes, daqueles que *sabem querer!*/ Amai, pois não, o vosso próximo como a vós mesmos – mas sede, antes, daqueles que se *amam a si mesmos* –/ (...)/ Mas fico eu falando, se ninguém tem *meus* ouvidos! Nisto, também, antecipei-me uma hora.”²⁸ (Z, Terceira parte, Da virtude

²⁶ No original: “Allein gehe ich nun, meine Jünger! Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es./ Wahrlich, ich rathe euch: geht fort von mir und wehrt euch gegen Zarathustra! Und besser noch: schämt euch seiner! Vielleicht betrog er euch./ Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können./ Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. (...)/ Ihr verehrt mich; aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, dass euch nicht eine Bildsäule erschlage! Ihr sagt, ihr glaubt an Zarathustra? Aber was liegt an Zarathustra! Ihr seid meine Gläubigen: aber was liegt an allen Gläubigen! Ihr hattet euch noch nicht gesucht! da fandet ihr mich. So thun alle Gläubigen; darum ist es so wenig mit allem Glauben./ Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren./ mit einer anderen Liebe werde ich euch dann lieben./ (...) Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Their und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: den es ist der Weg zu einem neuen Morgen./ (...) ‘*Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.*’ – diess sei eins am grosse Mittage unser letzter Wille! –” (KSA, v. 4, p. 101-102.)

²⁷ No original: “Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.” (KSA, v. 4, p. 20.)

²⁸ No original: “.... seid erst Solche, die *wollen können!*! ‘Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch, – aber seid mir erst Solche, die *sich selber lieben* –/ (...)/ Doch was rede ich, wo Niemand *meine* Ohren hat! Es ist hier noch eine Stunde zu früh für mich.” (KSA, v. 4, p. 216.)

amesquinhadora, p. 208.) No futuro – que já é presente –, há ouvidos para Nietzsche.

Nesta tese, não se está apenas esclarecendo a posição de Nietzsche sobre a questão da responsabilidade moral, como também pensando esta questão do ponto de vista do presente. A idéia de criação dos próprios valores parece opor-se fortemente à idéia de um viver em sociedade de acordo com valores – morais, jurídicos, religiosos – escolhidos para nortear a organização da sociedade. Parte-se da obra de Nietzsche com vistas a discutir os conceitos de responsabilidade e de não-responsabilidade morais de uma perspectiva nietzscheana. O trabalho não é meramente exegético.

Nietzsche reconhece a originalidade e a importância dos seus escritos para o surgimento de uma nova maneira de pensar. “Companheiros, procurara outrora o criador, e filhos da *sua* esperança; e, eis: aconteceu que não podia encontrá-los, a não ser que, primeiro, ele mesmo os criasse.”²⁹ (Z, Terceira parte, Da bem aventurança a contragosto, p. 196). Para encontrar companheiros, seria preciso criá-los, e para criá-los, urgia haver uma doutrina que pudesse ser seguida. Mesmo uma doutrina que defende a não-doutrinação ainda é uma doutrina. E para justificar sua doutrina, Nietzsche cria uma teoria. Há uma teoria não-sistematizada presente de maneira difusa na obra de Nietzsche. Reconstroí-se parte desta teoria. Reafirma-se que Nietzsche não quer seguidores, mas interlocutores. Por isso, escrever sobre Nietzsche exige que se pense com Nietzsche e a partir de Nietzsche. Nietzsche, mais do que outros filósofos, exige o diálogo.

*Eu não sou daqueles ao quais se tem o direito de indagar de seu porquê./ (...) Há muito que eu vivi as razões das minhas opiniões./ Não deveria ser eu um tonel cheio de memória, se quisesse ter comigo também as minhas razões?/ Já é muito, para mim, reter mesmo as minhas opiniões....*³⁰ (Z, Segunda parte, Dos poetas, p. 158.)

²⁹ No original: “Gefährten suchte einst der Schaffende und Kinder *seiner* Hoffnung: und siehe, es fand sich, das sie sie nicht finden könne, es sei den, er schaffe sie selber erst.” (KSA, v. 4, p. 203.)

³⁰ No original: “Ich gehöre nicht zu Denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf./ Das ist lange her, dass ich die Gründe meiner Meinungen erlebte./ Müsste ich nicht ein Fass sein

E para se estabelecer o diálogo, pode-se adotar a filosofia de Nietzsche desde que como filosofia própria. O que justifica tal adoção são as razões que o leitor se dá como suas razões e não as razões do autor, ou seja, não as razões de Nietzsche. Assim, segue-se o que Heidegger determina: “só respeitamos um pensador na medida em que pensamos”³¹. Respeita-se Nietzsche.

As teorias que Nietzsche constrói para si descrevem e prescrevem formas de vida para aqueles que querem tomar uma descrição como a sua concepção de forma de vida. Mas o único caminho possível em Filosofia é o caminho próprio.

Respeito as línguas e os estômagos rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer “eu” e “sim” e “não”.

(...) Experimentar e interrogar, constitui nisso todo o meu caminhar; – e na verdade, deve-se aprender, também, a responder a tais perguntas! Mas esse – é o meu gosto:

– não um gosto melhor ou pior, mas o meu, do qual não mais me envergonho nem faço segredo.

“Este, agora, – é o meu caminho; – onde está o vosso?”; assim respondia eu aos que me perguntavam “o caminho”. Por que o caminho – não existe!³² (Z, Terceira parte, Do espírito de gravidade, p. 232-233.)

Não há um caminho, mas caminhos. Para nos guiar nesses caminhos, há filosofias. A filosofia de Nietzsche é fundamentalmente prática, no sentido de discutir a maneira de pensar e de viver por discutir as razões que se toma para agir. Os conceitos discutidos na tese devem ser pensados nesta perspectiva.

– Filosofia, tal como até agora a entendi e vivi, é a vida voluntária no gelo e nos cumes – a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir, de tudo o que a moral até agora baniu. Uma longa experiência, trazida por tais andanças pelo proibido,

von Gedächtniss, wenn ich auch meine Gründe bei mir haben wollte?! Schon zuviel ist mir's, meine Meinungen selber zu behalten....” (KSA, v. 4, p. 163.)

³¹ Conforme Martin Heidegger, em “Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘”, em *Holzwege*, no original: “Einen Denker achten wir nur, indem wir denken.” (p. 254; na edição original, p. 235.)

³² No original: “.... Ich ehre die widerspänstigen wählerischen Zungen und Mägen, welche ‘Ich’ und ‘Ja’ und ‘Nein’ sagen lernten./ (...) Ein Versuchen und Fragen war all mein Gehen: – und wahrlich, auch antworten muss man *lernen* auf solches Fragen! Das aber – ist mein Geschmack:/ – kein guter, kein schlechter, aber *mein* Geschmack, dessen ich weder Scham noch Hehl mehr habe./ ‘Das – ist nun *mein* Weg, – wo ist der eure?’ so antwortete ich Denen, welche mich ‘nach dem Wege’ fragten. *Den* Weg nähmlich – den giebt es nicht!” (KSA, v. 4, p. 243-245.)

*ensinou-me a considerar de modo bem diferente do desejável as razões pelas quais até agora se moralizou e se idealizou: a história oculta dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes surgiu-me às claras. Quanta verdade suporta, quanta verdade ousa um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor.*³³ (EH, Prólogo, 3)

Ao se tomar a tarefa da Filosofia como fundamentalmente prática, como fundamentalmente o desvelar de intenções, de preconceitos, a questão da verdade se torna secundária. Para Nietzsche, a filosofia deve ser uma forma de vida, no sentido em que nos ensina Pierre Hadot.³⁴ Alexander Nehamas nos explica de que modo Nietzsche quer ser lido e de que modo sua filosofia deve ser tomada como fundamentalmente prática. “O problema central de Nietzsche como autor é que ele quer que seus leitores aceitem seus pontos de vista, seus julgamentos e seus valores tanto quanto ele quer que eles saibam que eles são essencialmente *suas* idéias, *seus* julgamentos e *seus* valores.”³⁵ Nietzsche não oferece “verdades” aos seus leitores, Nietzsche oferece suas “verdades”. As “verdades” de Nietzsche correspondem àquilo que ele valoriza positivamente, isto é, aos seus valores. O conflito entre apresentar os valores de Nietzsche sem pretender que estes valores se tornem valores absolutos e ao mesmo tempo considerar estes valores melhores do que os vigentes permanece latente durante todo o processo de escritura de Nietzsche e sobre Nietzsche.³⁶

³³ No original: “... – Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben in Eis und Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch die Moral bisher in Bann gethan war. Aus einer langen Erfahrung, welche eine solche Wanderung im *Verbotene* gab, lernte ich die Ursachen, aus denen bisher moralisirt und idealisirt wurde, sehr anders ansehen als es erwünscht sein mag: die *verborgene* Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer grossen Namen kam für mich an's Licht. – Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthemesser.” (KSA, v. 4, p. 258-259.)

³⁴ Conforme Pierre Hadot no prefácio de seu livro *O que é a filosofia antiga?*, p. 15-24, que se cita adiante em 3.2.1.

³⁵ Livre tradução de: “Nietzsche's central problem as an author, therefore, is that he wants his readers to accept his views, his judgments and his values as much as he wants them to know that these are essentially *his* views, *his* judgments, and *his* values..” In: NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*, p. 35, (está grifado no original).

³⁶ Nietzsche não é nem um relativista moral, nem um relativista epistemológico. Uma das dificuldades de compreensão do pensamento de Nietzsche reside, exatamente, em explicar de que modo Nietzsche recusa qualquer pretensão de tomar o conhecimento e os valores morais como absolutos sem, contudo, afirmar que qualquer tipo de conhecimento e que todos os valores morais podem ser igualmente justificados, isto é, sem se tornar um relativista epistemológico e axiológico.

d) A estrutura da tese

Eis o problema com o qual nos deparamos: como podemos fazer uma descrição do conceito de responsabilidade moral sem pretender descrevê-lo como gostaríamos que a responsabilidade fosse, mas levando em conta inclusive aspectos do modo como o ser humano é que possam ser considerados indesejáveis como, por exemplo, a não-racionalidade humana para a tradição racionalista. Se não temos um ponto de vista privilegiado a partir do qual possamos tomar o mundo como objeto, *the view from nowhere*, como disse Thomas Nagel, resta-nos a possibilidade de conhecer o mundo de uma perspectiva irremediavelmente humana. É trabalho de um arqueólogo da moralidade desenterrar as fundações construídas pelos seres humanos e perdidas durante muito tempo. Por isso, antes de compreendermos o trabalho construtivo de Nietzsche, precisamos compreender o que foi criado pelo ser humano. Roman Ingarden formula de maneira mais elaborada a versão tradicional do conceito de responsabilidade.³⁷

O passo seguinte desta tese exige a tarefa analítica de compreensão dos elementos do conceito de responsabilidade conforme formulado por Ingarden no seu livro *Über die Verantwortung* de modo a mostrar que um tipo de pensamento predominante, o racional, acarreta o esquecimento de um elemento constitutivo do ser humano, a animalidade, e que esse esquecimento se reflete diretamente na concepção-padrão de responsabilidade moral. E como respostas desejadas não são necessariamente respostas possíveis, as limitações do conhecimento humano e a influência da vontade humana no seu próprio

³⁷ Outros filósofos, evidentemente, tratam do conceito de responsabilidade. Citam-se alguns. Paul Ricoeur, no artigo "O conceito de responsabilidade: uma análise semântica", compara o conteúdo dos conceitos jurídico e moral de responsabilidade e explica, de que modo, a expansão do conceito moral acarreta a retração do conceito jurídico. Hans Jonas, no livro *O princípio responsabilidade* descreve o conceito de responsabilidade de uma perspectiva da ética ambiental, com vistas a estabelecer as obrigações dos seres humanos do presente para com os seres humanos do futuro. Hannah Arendt escreve alguns artigos sobre o conceito de responsabilidade que foram reunidos no livro *Responsabilidade e julgamento*. A vantagem de Roman Ingarden, em relação à forma, é que ele tenta conferir ao tema um tratamento sistemático. Sua sistematicidade tem conseqüências na maneira como compreende o conceito de responsabilidade moral e, por isso, a diferença em relação ao tratamento despendido por Nietzsche é exemplar.

conhecimento são constantemente perseguidas. Para a escritura desta tese, utilizam-se todos os livros organizados por Nietzsche para publicação, bem como alguns fragmentos póstumos.

No primeiro capítulo, analisa-se o conceito de responsabilidade formulado no século XX por Roman Ingarden, que se toma como a concepção-padrão do conceito de responsabilidade moral, há muito vigente, com a qual Nietzsche rompe no século XIX, quase sem que percebam e, por isso, com poucos reflexos na Filosofia. A concepção-padrão se caracteriza por tomar uma descrição de ser humano como a boa descrição e tem o grave problema de eliminar o aspecto instintivo como relevante para a avaliação moral. O elemento instintivo, ou não-racional, abandonado por Ingarden na primeira nota de rodapé do opúsculo, *Über die Verantwortung*, é o ponto de partida da teoria nietzscheana apresentada no terceiro capítulo. No primeiro capítulo, realiza-se a tarefa que Nietzsche atribui à Filologia. “Por filologia deve se entender aqui, num sentido muito geral, a arte de ler bem – de ser capaz de discriminar fatos, *sem* os falsificar por interpretações, *sem* perder, na ânsia de compreender, o cuidado, a paciência e a finura.”³⁸ (AC, 52) Exercita-se a arte de ler ao interpretar nietzscheanamente o opúsculo de Roman Ingarden. O ponto de partida para a realização de tal tarefa é a compreensão da maneira como a teoria moral de Nietzsche se desenvolve, bem como de sua contribuição à Filosofia moral.

A tarefa do segundo capítulo consiste em determinar quais respostas se podem legitimamente esperar quando se discutem questões de filosofia prática. Os preconceitos morais que geram concepções metafísicas de ser humano e de realidade são postos em cena visando a revelar a impossibilidade de um ponto de vista objetivo. Com isso, estabelece-se que tipo de resposta pode ser esperada para o problema apresentado, isto é, para a compatibilização entre a criação de valores para si e a ação de acordo com valores estabelecidos externamente. Reconhecida a perspectiva inevitavelmente subjetiva de todo o conhecimento humano, inclusive do conhecimento filosófico no âmbito prático, tem-se condições de reconhecer, igualmente, a origem humana dos valores morais, o que Nietzsche

³⁸ No original: “Unter Philologie soll hier, in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, – Thatsachen ablesen können, *ohne* sie durch Interpretation zu fälschen, *ohne* im Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren.” (KSA, v.6, p. 233.)

chama de desvelamento das fundações. E afasta-se qualquer possibilidade de atribuição da origem dos valores morais à natureza e à razão. O valor dos valores morais é atribuído pelos seres humanos devido ao que lhes parece conveniente. Para estabelecer a genealogia do conceito de responsabilidade, primeiramente, se determina como o conceito de responsabilidade surge com os estóicos, quando da discussão a respeito da possibilidade de se compatibilizar o determinismo estrito defendido pelos estóicos com a liberdade humana. Da necessidade de o ser humano se reconhecer como um ser responsável, decorrem as condições essenciais para que a responsabilidade seja atribuída: a liberdade humana deve ser presumida, o ser humano precisa desenvolver uma linguagem que lhe permita atribuir e exigir que as ações se dêem de acordo com os valores morais que o próprio ser humano estabelece, além disso, é essencial que o ser humano tenha memória, para lembrar dos acordos estabelecidos e para poder comparar se há correspondência entre a ação prometida e a ação realizada para, em caso de desacordo, poder punir aqueles a quem se atribui responsabilidade.

No terceiro capítulo, apresenta-se a formulação nietzscheana do conceito de responsabilidade. A leitura de Nietzsche nos mostra que o conceito de responsabilidade envolve um duplo aspecto. Por um lado, a esfera de exigência da responsabilidade é restringida devido à influência dos instintos, que são não-rationais, sobre as ações humanas e ocorre ainda o enfraquecimento do conceito de responsabilidade devido ao fato de o ser humano não se reconhecer como criador de seus próprios valores. O outro aspecto do conceito de responsabilidade consiste no seu fortalecimento e na sua expansão. Nietzsche se opõe à tradição e considera o ser humano criador de seus próprios valores, mesmo quando se esconde sob entes metafísicos que ele próprio cria, tais como Deus e a natureza humana. Dado que inevitavelmente o ser humano é criador de seus próprios valores, Nietzsche exorta a humanidade a se reconhecer como é, ou seja, como criadora. Evidentemente, do fato de Nietzsche tomar a humanidade como criadora de valores não se segue que cada ser humano, individualmente, seja criador de valores. Quando ocorre tal reconhecimento, não há como fugir da responsabilidade pelos valores morais que criamos e pelo valor que atribuímos aos valores morais criados.

Na conclusão, discutem-se as razões pelas quais interpretar a ética nietzscheana apenas como uma metaética simplificada injustificada e desnecessariamente a Filosofia de Nietzsche. Antes de mostrar que há também uma ética normativa na obra de Nietzsche, citam-se passagens que justificam a interpretação equivocada da pretensão de Nietzsche com sua Filosofia moral. Em seguida, distingue-se a interpretação de Nietzsche da maneira como os conceitos de liberdade, vontade e responsabilidade são tradicionalmente compreendidos pela Filosofia. Tradicionalmente, tomam-se esses conceitos em um sentido absoluto. Nietzsche concebe o conceito de responsabilidade por alguns aspectos de modo mais fraco e por outros de modo mais forte. O enfraquecimento e o fortalecimento do conceito de responsabilidade na obra de Nietzsche decorrem, em parte, da atribuição de um caráter não-absoluto à liberdade e à vontade humanas. Referências aos conceitos de liberdade e de vontade são feitas apenas pelo que contribuem para a discussão a respeito do conceito de responsabilidade, com vistas a mostrar em que consiste a metaética e em que consiste a ética normativa na obra de Nietzsche.

1 Nietzsche como filósofo da moralidade³⁹

Roman Ingarden descreve o que considera serem os elementos essenciais para que se possa atribuir responsabilidade a alguém e exclui os elementos referentes ao caráter dos indivíduos. Nietzsche, ao contrário, pensa filosoficamente a partir de elementos que são, em sua essência, subjetivos. Para Nietzsche, a necessidade do conhecimento filosófico não decorre de como o mundo e o ser humano são, mas, ao contrário, de como o ser humano sente a si mesmo como um ser no mundo. A ênfase da análise de Nietzsche está nos elementos subjetivos do conhecimento humano, por mais objetivo que o conhecimento nos pareça. Mesmo avaliações metafísicas partem de avaliações éticas. Ingarden é exemplar para nos mostrar de que modo um filósofo procede quando elimina os elementos subjetivos de uma análise. Nietzsche é exemplar como crítico de tal pretensão.

³⁹ Utilizam-se as palavras moral, moralidade e ética como sinônimos. A palavra “ética” tem origem no grego *ethos*, “moral” no latim, *mores*. Ambas se referem ao que é relativo aos costumes. O reconhecimento da equivalência entre ética e moral é antigo. O longo trecho do livro *De fato (Do destino)*, de Cícero, que chegou até nós, inicia com a seguinte afirmação: “porque toca aos costumes, que eles (os gregos) chamam de *ethos*, e nós a essa parte da filosofia costumamos mencionar como filosofia dos costumes, mas convém que a enriquecente língua latina a nomeie de moral” (*De fato*, I, 1). Alguns filósofos atribuem significados distintos a essas palavras porque tais distinções são necessárias para suas teorias e não porque essas distinções sejam necessárias em si. Yves de la Taille, em seu livro, *Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas*, por exemplo, avisa seu leitor na primeira página da necessidade de distinguir os termos moral e ética: “a distinção que estabeleço entre moral e ética não é a única possível, mas creio firmemente que ela é essencial para a compreensão psicológica das condutas morais” (p. 9). Para a compreensão da obra de Nietzsche, tal distinção não é necessária.

Segundo Nietzsche, cabe à Filosofia estabelecer a máxima objetividade possível, sabendo que qualquer avaliação prática contém e revela elementos inevitavelmente subjetivos. Parte da tarefa que Nietzsche se atribui consiste em nos mostrar elementos subjetivos que influenciam nossas avaliações morais e metafísicas, bem como, e especialmente, as razões pelas quais tentamos esconder de nós mesmos e dos outros a origem subjetiva de nossas avaliações. A parte negativa da tarefa de Nietzsche consiste na explicitação dos elementos subjetivos. A tarefa é negativa porque parece eliminar a possibilidade de se avaliar moralmente o que ocorre no mundo. A parte positiva consiste no estabelecimento de um método de avaliação moral que não exige homogeneidade nem da natureza humana, nem das avaliações que decorrem da aplicação do método. Trato da tarefa negativa no segundo capítulo da tese e da positiva no terceiro.

Neste capítulo, discute-se, primeiramente, a tarefa de Nietzsche como filósofo da moralidade e quanto o fim da pretensa igualdade entre os seres humanos é essencial para a realização da tarefa. Em seguida, apresenta-se a descrição feita por Roman Ingarden no opúsculo *Über die Verantwortung: ihre ontischen Fundamente* do conceito de responsabilidade. Ingarden trata dos aspectos ônticos do conceito de responsabilidade e elimina da discussão o que se refere ao caráter dos seres humanos. Discute-se o problema dessa descrição de uma perspectiva nietzscheana. Por fim, discute-se sobre o surgimento da palavra “responsabilidade”. O conceito, como se vê no segundo capítulo, surge com os estóicos, quando do debate acerca do conflito entre concepções deterministas e voluntaristas dos acontecimentos no mundo e da agência humana.

1.1 A contribuição de Nietzsche à filosofia moral: descrição da fraqueza e prescrição de uma moral aristocrática

A teoria moral nietzscheana apresenta duas vantagens em relação às demais teorias morais. Eis a primeira vantagem: Nietzsche não pressupõe que os seres humanos possam e devam ser descritos apenas de um modo, ao contrário, ele critica a pretensão de se dizer que o ser humano deve ser “assim e assim”⁴⁰

⁴⁰ No original: “so und so” (KSA, v. 6, p. 86). No artigo “Nietzsche: crítico da educação moral e imoralista”, discuto algumas das conseqüências nefastas para indivíduos e, por extensão, para

(Cl, Moral como contranatureza, 6). Por isso, apesar de prescrever uma moral aristocrática, que pressupõe a desigualdade entre os seres humanos, e de exortar os seres humanos a criarem seus próprios valores, Nietzsche reconhece que a maioria dos seres humanos é fundamentalmente fraca. Para seres humanos enfraquecidos, que desejam se tornar o que não são, o fato da desigualdade e a exigência de criação de valores para si parecem insuportáveis.

Há uma grande diferença entre o tipo ideal nietzscheano, o *Übermensch*, e quem os seres humanos, em geral, conseguem vir a ser. No que concerne à moralidade, o dever-ser, para Nietzsche, é limitado pelo ser. Lê-se em um fragmento da primavera-outono 1881:

Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal modo que queiras viver novamente.... Em quem a aspiração desperta o sentimento mais elevado, que aspire; em quem o descanso desperta o sentimento mais elevado, que descanse; em quem a ordem, a continuidade e a obediência despertam o sentimento mais elevado, que obedeça. Que ele se torne consciente do que lhe desperta o mais elevado sentimento e não evite meios!....⁴¹

A fraqueza não deve ser necessariamente superada. Nietzsche reconhece que os seres humanos são diferentes e afirma que todos devem se tornar o que são. Não há qualquer pretensão de melhorar os seres humanos, no sentido de torná-los o que não são para torná-los o que outros desejam que sejam. O dever-ser não molda o ser em um sentido positivo. O dever-ser pode alterar o ser para enfraquecê-lo, para torná-lo confiável, mas não para afirmar a própria existência.

A prescrição fundamental da filosofia moral nietzscheana: devemos criar nossos próprios valores e, desse modo, tornarmo-nos quem somos. O conteúdo desses valores depende de cada agente. Eis a segunda vantagem da teoria moral nietzscheana: ao interpretar eticamente o eterno retorno do mesmo,

a humanidade de se dizer que o ser humano deveria ser “so und so”, que consistem, basicamente, em eliminar o que é peculiar a cada indivíduo e, ao homogeneizar os seres humanos, domesticá-los, tornado-os previsíveis e, por isso, confiáveis.

⁴¹ No original: “Meine Lehre sagt: so leben, daß du *wünschen* mußst, wieder zu leben ist die Aufgabe – du wirst es *jedenfalls!* Wem das Streben das höchste Gefühl giebt, der strebe; wem Ruhe das höchste Gefühl giebt, der ruhe; wem Einordnung Folgen Gehorsam das höchste Gefühl giebt, der gehorche. Nur **möge** er *bewußt darüber werden*, **was** ihm das höchste Gefühl giebt und *kein Mittel* scheuen!....” (KSA, v. 9, p. 505.) (Em negrito no original.)

Nietzsche nos oferece um critério de avaliação moral das ações que não é e que não pretende ser universal. O aspecto da não-universalidade será discutido no terceiro capítulo. A vantagem do critério nietzscheano de avaliação moral das ações reside no fato de ele não ser o mesmo para todos os indivíduos. Há em comum a sugestão de que cada um de nós – e todos nós – devemos avaliar nossas ações tomando como critério para atribuição de valor moral às ações a suportabilidade da idéia de viver a mesma vida e, portanto, de realizar as mesmas ações infinitas vezes. A maneira como cada um de nós suporta a possibilidade de realização das próprias ações infinitas vezes é adotada como critério de avaliação moral das ações. Porque os seres humanos não são fundamentalmente iguais, não há e, o que é mais forte, não pode haver um critério de avaliação moral que seja aplicável por todos os seres humanos com vistas a obtenção dos mesmos resultados dadas as mesmas circunstâncias.

Moralidades diferentes se aplicam a tipos humanos diferentes. *Grosso modo*, há moralidades que prescrevem condutas ou critérios de avaliação morais com a pretensão de que todos os seres humanos possam se comportar do mesmo modo e moralidades que prescrevem critérios de avaliação moral e que reconhecem que a atribuição de valores decorre, dadas as diferenças fisiológicas e psicológicas, do que é necessário para cada um. Nietzsche defende, claramente, a segunda forma de moralidade.

A diferença entre a moralidade nietzscheana e outras formas de moralidade decorre, fundamentalmente, do reconhecimento por parte de Nietzsche de que as pessoas não são iguais. Segundo Yves Ledure⁴², a idéia da igualdade entre os seres humanos surge no final da Idade Antiga com o cristianismo⁴³. Na Idade Moderna, quando a suposição da igualdade entre os seres humanos se estende a concepções jurídicas e políticas, difunde-se a idéia de que todos devem ser tratados igualmente.⁴⁴ A genealogia do conceito de igualdade revela a origem

⁴² LEDURE; Yves. “Nietzsche et l'égalité des droits. De l'usage juridique d'un concept religieux chrétien”, p. 251-265.

⁴³ Conforme Nietzsche: “O veneno da doutrina ‘direitos iguais para todos’ – o Cristianismo semeou-o por princípio.” (AC, 43). No original: “Das Gift der Lehre ‘gleiche Recht für Alle’ – das Christenthum hat es am grundsätzlichen ausgesät...” (KSA, v. 6, p. 217.)

⁴⁴ LEDURE; Yves. “Nietzsche et l'égalité des droits. De l'usage juridique d'un concept religieux chrétien”, p. 251-265.

teológica deste conceito.⁴⁵ Da igualdade perante Deus⁴⁶, passa-se à igualdade perante a lei. Nietzsche critica qualquer pretensão de tratamento igualitário.

*Nietzsche trata a doutrina da igualdade dos direitos como um verdadeiro “veneno” (AC, 43) que gangrena o corpo social, acrescentando que nada há de mais “venenoso” (CE, 48) aos seus olhos. Esta doutrina parece repousar sobre a justiça da qual ela não seria mais que um fruto. De fato, ela é sua perfeita negação. Para Nietzsche, o discurso que se apóia sobre a igualdade dos homens revela a maior das mentiras. Não é mais que uma grande tartufferie [tartufice] que, sob o pretexto de defender o indivíduo, favorece o instinto gregário mais vulgar. Neste sentido, esta noção nada tem a ver com justiça. Pois ela não faz justiça ao indivíduo.*⁴⁷

⁴⁵ Conforme Yves Ledure, “Nietzsche et l’égalité des droits”, p. 255. Por sua vez, Geneviève Viney, em “De la responsabilité personnelle à la répartition des risques”, trata, na primeira parte do artigo, da mudança nas relações do século XVIII para o século XIX, que deixam de se dar entre indivíduos e passam a se desenvolver no âmbito coletivo, e a conseqüente mudança no conceito de responsabilidade. Alessandro Giuliani, em “Imputation et justification”, trata da distinção entre as concepções moderna e clássica de responsabilidade (p. 85). A concepção clássica, ligada à ética da virtude e à lógica da controvérsia, concebe a responsabilidade segundo a filosofia da justificação. A concepção moderna, por sua vez, concebe a responsabilidade segundo a filosofia da imputação. Segundo Giuliani, essas diferenças decorrem de mudanças no conceito de vontade. No sentido forte, o conceito de vontade “corresponde ao conceito moderno de responsabilidade”, no qual a vontade é tomada como “causa moral de certos efeitos físicos” (p. 93). Somos responsáveis quando causamos o que ocorre no mundo. No sentido fraco, o conceito clássico de vontade “reflete a pobreza de nosso conhecimento no domínio da causalidade humana e nega ao julgamento temporal a possibilidade de tudo saber e de tudo prever” (p. 93). Esses dois sentidos de vontade e, conseqüentemente, de responsabilidade são retomados no terceiro capítulo quando da discussão acerca do conceito de responsabilidade em Nietzsche, que sintetiza duas concepções, outrora, antagônicas.

⁴⁶ Conforme Nietzsche: “A ‘igualdade das almas perante Deus’, essa falsidade, esse *pretexto* para as *rancunes* [os rancores] de todos os espíritos baixos, esse explosivo conceito que afinal se tornou revolução, idéia moderna e princípio da declinante de toda a ordem social – é dinamite cristã...” (AC, 62.) No original: “Die ‘Gleichheit der Seelen vor Gott’, diese Falschheit, dieser *Vorwand* für die rancunes alles Niedriggesinnten, dieser Sprengstoff von Begriff, der endlich Revolution, moderne Idee und Niedergangs-Princip der ganzen Gesellschafts-Ordnung geworden ist – ist *christlicher* Dynamit...” (KSA, v. 6, p. 252.)

⁴⁷ Livre tradução de: “Nietzsche traite la doctrine de l’égalité des droits de véritable ‘poison’ (AC, 43) qui gangrène le corps social, ajoutant même qu’il n’y en a pas, à ses yeux, de plus ‘véneux’ (CI, Flâneries inactuelles, 48). Cette doctrine en trompe-l’oeil semble reposer sur la justice dont elle ne serait qu’un fruit. En fait, elle en est la parfaite négation. Pour Nietzsche le discours qui s’appuie sur l’égalité des hommes relève du plus grand des mensonges. Il n’est qu’une vaste ‘tartufferie’ qui, sous prétexte de défendre l’individu, favorise l’instinct grégaire le plus vulgaire. En ce sens cette notion n’a rien à voir avec la justice. Car elle ne rend pas justice à l’individu.” Conforme Yves Ledure, em “Nietzsche et l’égalité des droits”, p. 253-354.

Nas palavras de Nietzsche, “[a] injustiça jamais reside em direitos desiguais, encontra-se na pretensão aos ‘direitos iguais’...”⁴⁸ (AC, 57). No mesmo sentido, Zaratustra fala aos seus expectadores: “os seres humanos não são iguais: assim fala a justiça.”⁴⁹ (Z, Segunda parte, Dos doutos, p. 158.) Anteriormente, Zaratustra dissera: “[n]ão quero ser misturado e confundido com esses pregadores da igualdade. Porque, a mim, assim fala a justiça: ‘Os seres humanos não são iguais.’/ E, tampouco, devem tornar-se iguais!”⁵⁰ (Z, Segunda parte, Das tarântulas, p. 131.) Zaratustra constata que os seres humanos não são iguais e, portanto, tratá-los justamente significa tratá-los diferentemente. Zaratustra se reconhece como um criador de valores, como um ser que quer afirmar sua *Wille zur Macht*⁵¹, e reconhece, igualmente, que a sociedade, tal como está organizada, não permite que as pessoas criem seus próprios valores. Ao contrário, concebem-se “conceitos, doutrinas, símbolos, por meio dos quais se tiranizam as multidões e se formam rebanhos.”⁵² (AC, 42.) O preço da forçada homogeneidade do querer é a aparente homogeneidade do ser. Moldar os seres humanos, tentar torná-los iguais, exige uma moralidade única, mas

não há uma moral única determinando o que é moral, e... toda moralidade que afirma exclusivamente a si própria mata muitas forças boas e vem a sair muito cara para a humanidade. Os divergentes, que tantas vezes são os inventivos e fecundos, não devem mais ser sacrificados; já não deve ser tido por vergonhoso divergir da moral, em atos e em pensamentos; devem ser feitas inúmeras tentativas novas de existência e de comunidade; um

⁴⁸ No original: “Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‘gleiche’ Rechte...” (KSA, v. 6, p. 244).

⁴⁹ No original: “Denn die Menschen sind *nicht* gleich: so spricht die Gerechtigkeit.” (KSA, v. 4, p. 162.)

⁵⁰ No original: “Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet *mir* die Gerechtigkeit: ‘die Menschen sind nicht gleich.’/ Und sie sollen es auch nicht werden!” (KSA, v. 4, p. 130.)

⁵¹ *Wille zur Macht* é usualmente traduzido para o português por vontade de poder ou vontade de potência. A tradução mais literal é a primeira. Ambas, contudo, não deixam claro o sentido da expressão, que, segundo Volker Gerhardt, no verbebe *Wille zur Macht*, do *Nietzsche Handbuch*, é “das Grundmotiv allen menschlichen Handelns bezeichnet: Es gibt in Wahrheit keine genuin moralischen, sozialen, ästhetischen oder religiösen Beweggründe, sondern alles menschliche Wollen folgt aus einem einzigen Impuls, und dieser Impuls ist das Streben nach Macht.” (p. 351.)

⁵² No original: “... Begriffe, Lehren, Symbole brauchen, mit denen man Massen tyrannisirt, Herden bildet.” (KSA, v. 6, p. 216.)

*enorme fardo de má-consciência deve ser eliminado do mundo – tais metas universais deveriam ser reconhecidas e promovidas por todos os seres humanos honestos que buscam a verdade!*⁵³
(A, 164)

Há motivos para evitar que o fardo da má-consciência seja eliminado do mundo.

*Cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca horror; é impossível calcular o que justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos como maus e perigosos, por perceberem a si próprios assim. Sob o domínio da moralidade do costume, toda espécie de originalidade adquiriu má consciência....*⁵⁴ (A, 9)

Em contraposição a uma ética que reflete sobre a agência a partir dos indivíduos, como é a ética nietzscheana, filósofos em geral refletem sobre o que deve ser a partir de um ponto de vista comum a todos. A necessidade de um ponto de vista comum justifica boa parte das exigências de Roman Ingarden na sua descrição ontológica do conceito de responsabilidade.

1.2 *Über die Verantwortung* de Roman Ingarden: exemplo do fracasso de uma teoria moral que não está de acordo com o psicologismo humano

Teorias morais prescrevem condutas. A prescrição, contudo, está limitada ao modo como os seres humanos são, pois, obviamente, não é razoável prescrever o impossível e tampouco necessário, o que é moralmente irrelevante. Por isso, as teorias morais partem de uma descrição ontológica do ser humano. A

⁵³ No original: “... es keine allein-moralisch-machende Moral giebt und... jede ausschliesslich sich selber bejahende Sittlichkeit zu viel gute Kraft tödtet und der Menschheit zu theuer zu stehen kommt. Die Abweichenden, welche so häufig die Erfinderischen und Fruchtbaren sind, sollen nicht mehr geopfert werden; es soll nicht einmal mehr für schändlich gelten, von der Moral abzuweichen, in Thaten und Gedanken; es sollen zahlreiche neue Versuche des Lebens und der Gemeinschaft gemacht werden; es soll eine ungeheuere Last von schlechtem Gewissen aus der Welt geschafft werden, – diese allgemeinsten Ziele sollten von allen Redlichen und Wahrheitsuchenden anerkannt und gefördert werden!” (KSA, v. 3, p. 147.)

⁵⁴ No original: “Jede individuelle Handlung, jede individuelle Denkweise erregt Schauer; es ist gar nicht auszurechnen, was gerade die seltneren, ausgesuchteren, ursprünglicheren Geister im ganzen Verlauf der Geschichte dadurch gelitten haben müssen, dass sie immer als die bösen und gefährlichen empfunden wurden, ja dass *sie sich selber so empfanden*. Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen....” (KSA, v. 3, p. 24.)

descrição deve, efetivamente, descrever como o ser humano é e não prescrever como o ser humano deveria ser para que uma teoria moral pudesse ser aplicada. Nietzsche acusa filósofos que o antecederam de escreverem teorias morais de acordo com seus próprios preconceitos morais, o que torna as teorias morais engenhosas e inúteis para o mundo em que vivemos, sendo o ser humano como ele é. Toma-se Roman Ingarden como exemplo de um filósofo que tenta transformar uma descrição que não corresponde ao psicologismo humano na melhor descrição para a sua teoria da responsabilidade. Retorna-se à questão dos preconceitos morais em 2.4.

No livro *Über die Verantwortung*, o fenomenologista polonês Roman Ingarden apresenta de maneira sistemática os elementos essenciais para que se possa atribuir responsabilidade a alguém, que Ingarden chama de fundamentos ônticos. Apesar das evidentes qualidades do trabalho, há alguns problemas que envolvem a questão da responsabilidade que não são discutidos pelo fenomenologista e que já estavam na agenda filosófica, no mínimo, desde Nietzsche. A tarefa deste subcapítulo é dupla. Primeiramente, apresenta-se os elementos que Ingarden considera necessários e suficientes para que se descreva o conceito de responsabilidade. Em seguida, retorna-se a Nietzsche para mostrar o que foi eliminado da descrição ontológica de ser humano e que é essencial para a discussão acerca do conceito de responsabilidade. O principal problema que envolve o conceito de responsabilidade reside na necessidade de compatibilizar a causalidade dos eventos que ocorrem no mundo com a liberdade humana.

O subcapítulo se divide em duas partes. Na primeira, apresenta-se a estrutura de argumentação de Ingarden e se destacam pontos que interessam para a segunda parte do subcapítulo que trata de problemas acerca da liberdade humana decorrentes de inclinações biológicas, que parecem implicar em limites para a atribuição de responsabilidade aos seres humanos.

1.2.1 A fundamentação ôntica do conceito de responsabilidade segundo Roman Ingarden

Usualmente, discutem-se os aspectos éticos do conceito de responsabilidade. Roman Ingarden, ao contrário, busca os fundamentos ônticos da

responsabilidade para além de seus aspectos meramente morais. O opúsculo, com onze capítulos, se divide em três partes⁵⁵. Após introduzir o problema nos dois primeiros capítulos, do terceiro ao quinto trata dos elementos envolvidos nas quatro situações de responsabilização apresentadas no segundo capítulo⁵⁶, que são⁵⁷: 1) portar (*tragen*) a responsabilidade ou ser (*ist*) responsável por algo, que é um estado ao qual o agente é submetido passivamente⁵⁸; 2) assumir (*übernehmen*) a responsabilidade de algo, quando o agente voluntariamente se reconhece como responsável; 3) ser responsabilizado (*werden gezogen*) por algo⁵⁹; 4) agir (*handeln*) de maneira responsável⁶⁰; sendo que as três primeiras ocorrem de maneira independente, apesar de poder haver alguma relação entre si⁶¹.

Ao discutir cada uma das situações, o autor trata dos elementos envolvidos primeiramente de modo fenomenológico e, em seguida, de modo ôntico, por reconhecer que as questões pensadas fenomenologicamente, e que envolvem noções de consciência da ação, de vontade para agir e de valoração do ato realizado, devem ter fundamento ôntico. Na terceira parte do opúsculo, do sexto ao décimo primeiro capítulos, discute os elementos ônticos da responsabilidade, que são: a) a existência objetiva de valores, b) a identidade do agente, c) a estrutura do agente, que influencia não apenas na sua identidade, mas explica como pode haver liberdade em um mundo que funciona de acordo

⁵⁵ O tradutor francês apresenta uma divisão da obra em três partes: do segundo ao quinto capítulo haveria uma fenomenologia de situações de responsabilidade decorrentes de atos específicos, do sexto ao nono haveria uma investigação das condições objetivas da responsabilidade, nos décimo e décimo primeiro capítulos haveria uma extensão dos fundamentos subjetivos ao mundo (Secretan, *Avant-propos*, p. 12). Apresento outra estrutura que não essa, mas tais diferenças não alteram a economia do argumento.

⁵⁶ Para facilitar a identificação das citações em diferentes edições e traduções, indica-se, além da página do original alemão, o capítulo correspondente. Neste caso, p. 5 e ss, cap. 2.

⁵⁷ Ingarden, cap. 3, p. 7.

⁵⁸ Evidentemente, é possível não aceitarmos a responsabilidade que outros nos atribuem. Contudo, neste caso, a responsabilidade atribuída é aceita e o que interessa é que ela tem origem externa ao agente.

⁵⁹ A ação já foi realizada e apenas se determina quem é o responsável por ela.

⁶⁰ Durante a realização da ação, o agente reflete e busca agir de modo responsável.

⁶¹ Ingarden, cap. 2, p. 5-6.

com relações de causa e efeito, d) a liberdade para agir, e) a estrutura causal do mundo, e f) a temporalidade das ações.

Na primeira parte de sua argumentação, Roman Ingarden apresenta um panorama dos problemas que costumam estar envolvidos em discussões acerca do problema da responsabilidade e que, *grosso modo*, se referem a um agente, a uma ação realizada e ao modo como se atribui responsabilidade a alguém por uma ação. Depois de tratar da capacidade do agente, passa ao problema da sua identidade. Quem porta a responsabilidade é necessariamente um ser humano, pois apenas os seres humanos têm todos os elementos essenciais para a atribuição de responsabilidade⁶². Se um gato atravessar a rua na frente de um carro em movimento, que é forçado a frear bruscamente, e que, por isso, acaba sendo abalroado por outro carro, jamais o gato e sempre um ser humano, neste caso, em princípio, o motorista que bateu na parte traseira do carro que freia bruscamente, é dito responsável pelo acidente. Contudo, não é qualquer ser humano que pode ser considerado portador de responsabilidade; em geral, apenas um ser humano consciente e em gozo do que se consideram faculdades normais de compreensão da situação no momento em que ocorre a ação e que ou age, ou se omite de realizar o que deveria.⁶³

⁶² Ressalta-se, como será visto adiante, que o fato de ser humano não é condição suficiente para a atribuição de responsabilidade, apesar de ainda parecer uma condição necessária.

⁶³ O autor discute a situação em que uma criança de dois anos realiza algo pelo qual poderia ser responsabilizada e, devido à idade, seus pais, e não ela, são responsabilizados. Essa situação, contudo, envolve mais problemas do que os aventados pelo autor. Se por um lado, parece razoável pensar que uma criança de dois anos não tem consciência suficiente ao realizar atos, por outro lado, não é necessário, como forma de punição, que os pais sejam responsabilizados. A necessidade de responsabilização decorre apenas dos danos causados a outrem. A não-responsabilização devido à idade acarretaria que quem sofre um dano não tenha qualquer tipo de reparação. Não é a ação em si que é visada com a atribuição de responsabilidade aos pais, mas a proteção de quem sofreu um dano. Além disso, se parece evidente que uma criança de dois anos não é responsável por suas ações, o mesmo não se pode dizer de uma criança mais velha, que no Brasil é tão imputável quanto uma criança de dois anos, e que nos Estados Unidos pode se sentar no banco dos réus e ser condenada a muitos anos de prisão e, até 2005, poderia ser condenada à morte. Leia-se, por exemplo, a notícia publicada na Folha Online em 1º de março de 2005 sobre a proibição de aplicação da pena de morte para pessoas com menos de dezoito anos: <http://www1.folha.uol.com.br/foalha/mundo/ult94u81265.shtml>. Paul Ricoeur, no artigo “O conceito de responsabilidade”, chama atenção para o fato de haver uma crescente confusão entre responsabilidade e dever de reparação. Em relação a danos causados por crianças, pode-se dizer que os pais são responsáveis por reparar os danos causados por seus filhos, mas não que eles sejam responsáveis pelo dano causado.

Roman Ingarden aventa problemas relativos à realidade da ação e à identidade do agente ao afirmar que tornar um agente legitimamente responsável pressupõe que o ato tenha sido realmente cometido e que ele seja efetivamente o autor. Seguindo o não-mencionado Aristóteles e em termos modernos, Ingarden toma como postulado que consciência e vontade são condições necessárias para a atribuição de responsabilidade a alguém. Outro ponto discutido, e que será caro na argumentação ôntica do tratado, é a necessidade de se valorar uma ação como condição para que se possa atribuir responsabilidade a alguém pela realização, ou não-realização, de um valor considerado ou positivo, ou negativo. Além disso, a cada instante, há diversas ações possíveis de serem realizadas. Quando se realiza uma ação, se exclui a possibilidade de realização de muitas outras. Somos responsáveis não apenas pela ação que realizamos como também pela não-realização de todas as demais ações que deixaram de ser possíveis devido à realização de uma ação.

Ingarden passa, então, ao problema de dever ser a ação realizada um ato próprio e livre e retoma os dois elementos já presentes em Aristóteles, quais sejam, consciência e vontade, para determinar o que é um ato próprio. Ser forçado a realizar algo torna esse ato não mais próprio. Contudo, ser próprio e ser livre não implica em ser individual. Ações podem ser coletivas e cada membro da coletividade pode ser igualmente responsável, como no caso de uma revolta em um barco em que o capitão enlouquece, e a comunidade é considerada um sujeito coletivo responsável tanto se aceitar as ordens do capitão louco, como se decidir não mais obedecer ao antigo capitão e nomear outro.

Eis que surge outro problema: ser responsável pelos atos implica ser responsável pelas conseqüências desses atos? Esta pergunta é discutida e permanecem apenas sugeridos problemas decorrentes da implicação, ou não, entre querer os meios e querer os fins, bem como da relação de causalidade entre ação e conseqüências.

Por fim, Ingarden comenta brevemente sobre a necessidade de se assumir a responsabilidade pelo que se faz e sobre a responsabilização decorrente do não-assumir a responsabilidade pelo ato cometido. O não-assumir a responsabilidade de algo é um ato pelo qual se pode igualmente ser responsabilizado. Há atribuição de responsabilidade quando algumas condições

são satisfeitas, mesmo que se aja sem se considerar que se é responsável pela ação. Não é necessário se tomar como responsável por uma ação para que se seja, efetivamente, responsável por ela. Além disso, é possível agir de modo consciente e voluntário em oposição ao estado vigente visando a alterá-lo. Neste caso, somos igualmente responsáveis, por mérito, se houver uma efetiva mudança na valoração que se faz de uma ação, ou demérito no caso de a ação realizada continuar a ser repudiada socialmente. Ressalta-se que Ingarden defende que o valor atribuído às ações não pode ser relativo. Contudo, essa é uma defesa teórica. No mundo real, o valor das ações depende do contexto espaço-temporal em que são realizadas. Passa-se aos fundamentos ônticos da responsabilidade conforme Roman Ingarden.

a) A existência objetiva de valores

Segundo Ingarden, a existência de valores é condição necessária e, o primeiro fundamento ôntico, para que se possa atribuir responsabilidade por algo a alguém, pois dizer que alguém é responsável por algo significa que se atribui um valor ou positivo, ou negativo à uma ação realizada.⁶⁴ Contudo, não é qualquer teoria dos valores morais que está de acordo com a idéia de atribuição de responsabilidade e Roman Ingarden cita três teorias que arruinam tal idéia. São elas: a teoria da pretendida subjetividade dos valores morais, a teoria da sua origem social e a teoria da sua relatividade, que contém em particular a teoria do seu condicionamento histórico⁶⁵.

De acordo com a teoria subjetiva, o valor não é algo que pertença intrinsecamente aos objetos, ao contrário, a atribuição de valor provém ou de sentimentos ou de tendências humanos, relativos à utilidade das coisas. O valor permanece relacionado ao objeto apenas enquanto existir o motivo de atribuição de valor. Ingarden reduz sua argumentação ao que interessa em matéria de

⁶⁴ Esta posição, defendida ao longo do sexto capítulo, é apresentada no final do seguinte modo: "Wer Werte für geschichtlich bedingte Wahngelbilde der Menschheit hält (Wahn, weil man ja doch oft dafür sein Leben gibt!), muß sich jedenfalls damit abfinden, daß er eben dadurch die Möglichkeit jeglicher Verantwortung leugnet und in der Folge auch darauf verzichten muß, die Übernahme der Verantwortung vom Menschen zu fordern." Cap. 6, p. 50.

⁶⁵ Ingarden, cap. 6, p. 39 e ss.

responsabilidade e o que lhe parece evidente é que se não houver alguns valores claramente superiores aos outros, ou seja, se não houver uma hierarquia de valores que possa ser atribuída aos objetos e aos comportamentos correspondentes, ninguém é responsável por coisa alguma, porque para ser responsável é preciso produzir algo que seja considerado ou bom, ou mau. Mesmo a teoria utilitarista, que consideraria apenas a utilidade e o prazer como valores efetivos, coloca em risco a possibilidade de atribuição de responsabilidade por conduzir, igualmente, ao relativismo axiológico, pois, se os valores utilidade e prazer são tomados de modo absoluto, o conteúdo dos valores utilidade e prazer são relativos, podendo, inclusive, variar espaço-temporalmente.

A história da humanidade nos mostra que este é um argumento falacioso, exceto se pensarmos como Roman Ingarden que afirma não haver mudança, mas descoberta de valores ao longo da história. O desconhecer histórico do valor de algo indicaria apenas que o conhecimento humano é imperfeito, não que os valores são históricos. Em oposição a Ingarden, se pode afirmar, claramente, que ainda não se sabe a que se deve atribuir os supostos valores absolutos bem e mal. Contudo, não se tem problemas em atribuir responsabilidade às pessoas por suas ações, pois, ao menos espaço-temporalmente, se atribuem valores às ações. Ingarden critica esta posição, dizendo que neste caso, visto que se nega que haja fundamento objetivo no valor atribuído às ações, se precisa dizer que instituições sociais criam valores de maneira arbitrária sem qualquer justificação objetiva.⁶⁶ Nietzsche afirma que é efetivamente, o que ocorre.⁶⁷ Discutem-se as razões de Nietzsche adiante.

b) A identidade do sujeito responsável

Para um sujeito poder ser dito responsável por algo, é preciso que sua identidade permaneça a mesma ao longo do tempo, ou seja, é preciso que o

⁶⁶ Ingarden, cap. 6, p. 51.

⁶⁷ Leiam-se, por exemplo, os artigos quase homônimos de Alain Renaut (“Nietzsche et la critique de la rationalité démocratique”) e Brigitte Krulic (“Nietzsche et la critique de modernité démocratique”) que tratam da criação de valores em distintos tipos de sociedade e em comparação com sociedades democráticas.

agente continue sendo reconhecido como agente, apesar das mudanças sofridas pelos seres humanos ao longo da vida, e como autor após sua morte.⁶⁸ A questão da identidade nos põe alguns problemas que o autor apresenta sem discutir. Os problemas são: a natureza da identidade de um objeto que se modifica ao longo do tempo, especialmente quando esse objeto é um ser humano, e as condições de possibilidade de conservação da identidade dos seres humanos que sejam descobertas em seu ser pessoal. O autor discute dois casos de estados patológicos em que a ausência de consciência pode acarretar a desresponsabilização. Destaca-se apenas o primeiro, que é o de interrupção da memória. Ingarden afirma que se a perda da memória ocorrer de tal modo que se possa falar em duas pessoas, a primeira é a pessoa que agiu durante o período que não é mais lembrado e a segunda é a pessoa que não lembra dos atos anteriores à perda da memória, então a segunda pessoa não poderia ser responsabilizada pelos atos da primeira, pois a segunda não teria consciência dos atos da primeira. Para Ingarden, a mera identidade do corpo não bastaria para a atribuição de responsabilidade.

c) A estrutura substancial da pessoa

Qualquer que seja a estrutura substancial da pessoa, ela precisa ser tal que garanta a possibilidade de um agir responsável, ou seja, é preciso haver um “eu pessoal” que seja “fonte originária da decisão voluntária e da efetuação de uma ação responsável”⁶⁹. Possuir memória e consciência das ações não basta para a atribuição de responsabilidade. É preciso que, de algum modo, o ser cause a ação para que seja por ela responsável. Ingarden discute se eventualmente este “eu pessoal” poderia ser o “eu puro” de Husserl, bem como se o entendimento sobre o que é o “eu puro” de Husserl auxiliaria de algum modo na compreensão da questão da responsabilidade e conclui que, claramente, não podem ser o mesmo “eu” e que mesmo que o “eu puro” exista, de maneira alguma, pode ser

⁶⁸ Ingarden, cap. 7, p. 53-54.

⁶⁹ Ingarden, cap. 8, p. 61. Livre tradução de: “Urquelle der Willensentscheidung und des Vollziehens einer verantwortlichen Handlung”.

responsável, pois para ser responsável é preciso realizar ações e o “eu puro” não realiza ações.

Todas as teorias, as quais reduzem as pessoas a uma diversidade de puros acontecimentos, são insuficientes para o esclarecimento do fundamento ôntico da responsabilidade. Apenas ao se tomar o ser humano, e especialmente sua alma e sua pessoa, por um objeto real que perdura no tempo, que tem uma forma específica, característica, é possível cumprir os postulados da responsabilidade. Como uma pessoa que age, o criminoso deve ainda apresentar uma forma especial, a qual o capacita a agir no mundo real e a ter um tipo de comportamento para o portar e para a aceitação da responsabilidade.⁷⁰

No capítulo seguinte, ao tratar da liberdade, Roman Ingarden descreve longamente o ser humano como um conjunto de sistemas e subsistemas. A descrição visa a esclarecer de que modo o “eu pessoal” e a liberdade são possíveis em um mundo causalmente determinado.

d) A liberdade para agir

A liberdade é um dos pressupostos para que se possa atribuir responsabilidade a alguém: “uma pessoa, que deve (soll) suportar a responsabilidade de seus atos, deve (muß), como já foi observado, ser *livre* em suas decisões e em suas ações.”⁷¹ Isso significa, segundo Ingarden, agir de modo “próprio” (eigene), ou seja, o ato deve decorrer de iniciativa do agente, e, no momento em que a ação é realizada, deve ser independente do mundo que a cerca, que poderia de algum modo influenciar tanto na tomada de decisão como

⁷⁰ Ingarden, cap. 8, p. 66. Livre tradução de: “Alle Theorien, welche die Person auf Mannigfaltigkeiten reiner Erlebnisse reduzieren sind für die Klärung der ontischen Fundamente der Verantwortung unzureichen. Nur sofern manden Menschen und insbesondere seine Seele und seine Person für einen realen, in der Zeit verharrenden Gegenstand hält, der eine spezielle, charakteristische Form hat, ist es möglich, die Postulate der Verantwortung zu erfüllen. Als eine handelnde Person muß der Täter noch eine besondere Form haben, welche ihn das Handeln in der realen Welt und der Übernahme der Verantwortung ermöglicht.”

⁷¹ Ingarden, cap. 9, p. 67. Livre tradução de: “Eine Person, die für ihre Tat Verantwortung tragen soll, muß, wie schon festgestellt wurde, in ihren Entscheidungen und ihren Taten *frei* sein.”

na realização da ação. Isto exige que a pessoa e o mundo real no qual se vive tenham uma certa estrutura formal.⁷²

A estrutura formal da pessoa deve ser tal que permita, ao mesmo tempo, algum tipo de proteção para que as ações não sejam perturbadas, e sensibilidade às intervenções externas para tornar possível o surgimento do sentimento de responsabilidade, de modo que o agente precisa constituir-se necessariamente em um sistema relativamente isolado. Até agora, se distinguem os sistemas em aberto e fechado, sem qualquer possibilidade de gradação intermediária. Os sistemas fechados seriam absolutamente fechados, herméticos. Os sistemas abertos, ao contrário, seriam totalmente abertos, sem partes protegidas, limitadas, isoladas. Ambos existem apenas como casos limites ideais. Ainda não se tinha um conceito de sistema ao mesmo tempo em parte aberto e em parte fechado.

A suposição de que os mamíferos superiores, entre os quais se inclui o ser humano, funcionam com uma estrutura de sistemas e de subsistemas, é um excelente exemplo de sistema parcialmente aberto e parcialmente fechado. Roman Ingarden faz uma longa descrição do funcionamento do ser humano como conjunto de sistemas. Não se apresenta esta descrição. Interessa-me apenas a conclusão, que possibilita que se explique a liberdade humana. Ingarden ressalta que esta é apenas uma possibilidade, mas que basta, momentaneamente, para que se diga que o ser humano pode ser livre.

Ingarden considera ser o humano um sistema relativamente isolado, constituído de muitos subsistemas, que são em si igualmente isolados, mas que podem se relacionar com outros os sistemas⁷³. Há causalidade absoluta no modo como os sistemas se relacionam entre si e liberdade intra-sistema. A relação com outros subsistemas estaria na esfera da necessidade. O que ocorre intra-sistema, não.

Uma nova questão surge: considerando-se ser o “eu” a instância deliberativa do ser humano, em que medida este “eu”, ao tomar decisões

⁷² Ingarden, cap. 9, p. 67.

⁷³ Ingarden, cap. 9, p. 97.

voluntárias, é ou pode ser condicionado, ou, ao contrário, é independente e livre, em relação aos processos e às propriedades, por um lado, do seu corpo e, por outro, de sua alma?⁷⁴ Essa questão permanece sem resposta na obra de Ingarden e nesta tese.

e) A estrutura causal do mundo

Ainda resta outro problema: a estrutura causal do mundo precisa ser tal que possibilite a liberdade humana. Se o mundo real se constitui de modo estritamente causal, com um único sistema de relações causais, ou seja, se tudo o que ocorre no mundo tem uma causa, essa causa poderia ser determinada, e poder-se-iam prever eventos futuros. E se todos os eventos futuros fossem previsíveis, o ser humano não seria livre, afinal, ele nada mais faria além de realizar o que estivesse previsto, e mesmo a vontade humana seria um desses eventos previsíveis. Isso é o que se chama de determinismo radical. Evidentemente, neste caso, o que se entenderia por liberdade humana não seria o que se costuma, e se deseja, entender. Se há algo como liberdade, ela precisa ser a “independência’ do agente em relação aos fatores externos”⁷⁵. E para que o problema seja resolvido é preciso que o determinismo radical seja insustentável e que a liberdade humana, conforme definido acima, seja possível.

O primeiro passo, portanto, está em eliminar a possibilidade do determinismo radical, que tem dois pressupostos: 1) toda causa é anterior ao seu efeito, o que é largamente aceito pela ciência; e 2) todas as coisas se relacionam causalmente no mundo, o que não é nem claro, nem evidente, mas pode ser dito como: todos os eventos no mundo real constituem um sistema único de relações causais. O problema estaria, portanto, na segunda pressuposição do determinismo radical. Podem-se conceber posições intermediárias entre o determinismo radical e, seu oposto, o indeterminismo. E esta é a posição de Ingarden, que concebe “este mundo [como] uma imensa multiplicidade de sistemas, em parte abertos e

⁷⁴ Ingarden, cap. 9, p. 98.

⁷⁵ Ingarden, cap. 10, p. 100. Livre tradução de: “‘Unabhängigkeit’ des Täters von den äußeren Faktoren”.

em parte igualmente isolados ('protegidos'), que apesar de suas parcialmente recíprocas separações e defesas são 'ligadas' entre si por relações causais."⁷⁶ Conforme dito acima, a relação de causalidade existiria apenas entre os sistemas. Haveria liberdade dentro de cada sistema. Com este modelo, Roman Ingarden garante, ao mesmo tempo, a causalidade das relações e a liberdade humana, ou seja, há tanto liberdade, como não-liberdade.⁷⁷ A estrutura do ser humano se repetiria no mundo e, com esta estrutura resolve-se o problema reconhecendo-se a existência de diferentes esferas de realização da causalidade e da liberdade.

A explicação de Ingarden parece uma boa explicação, mas é, de fato, contraditória. Quem concebe que o mundo funciona de modo estritamente causal não pode simplesmente postular uma exceção, sem qualquer fundamento, devido à necessidade, em termos nietzscheanos, fisiológica e não, ontológica, de que o pressuposto da causalidade seja verdadeiro. Apesar de distinguir a necessidade absoluta entre sistemas da liberdade intra-sistema e, com isso, pretender ter resolvido o problema da liberdade humana, se se considera que todas as relações no mundo ocorrem causalmente, a liberdade intra-sistema, evidentemente, está em desacordo com a maneira como se concebe o mundo. Retorna-se a este ponto em 2.5 e se introduz Isaiah Berlin no debate acerca das tentativas de compatibilização entre causalidade e liberdade.

f) A temporalidade do mundo

Por fim, Ingarden trata da questão do tempo, que se relaciona com a questão da responsabilidade por três aspectos diferentes:

1) pelo fato de o agente permanecer responsável após a execução do seu ato; 2) pelo fato de a vigência dos valores ser preservada, vigência que é produzida ou destruída pela ação dos agentes e pela destruição das quais ele é responsável; e 3) pelo

⁷⁶ Ingarden, cap. 10, p. 103. Livre tradução de: "... diese Welt eine immense Vielheit von teilweise offenen und zugleich teilweise isolierten ('abgeschirmten') Systemen, die trotz ihrer gegenseitigen partiellen Abgegrenztheit und Abschirmung untereinander durch kausale Beziehungen 'verbunden' sind."

⁷⁷ Para uma explicação detalhada de como a relação entre sistemas e subsistemas funcionaria, leia-se a explicação que se segue até o fim do décimo capítulo, p. 103-108.

*fato de todas essas ações se relacionarem com a ordem causal do mundo, que, por sua vez, pressupõe a estrutura temporal do mundo.*⁷⁸

Por isso, é preciso saber tanto o modo de funcionamento, como em que consiste a estrutura temporal do mundo.⁷⁹ Ingarden passa a examinar as concepções de tempo de Kant e de Agostinho e mostra por que não se pode discutir a questão da responsabilidade com base nelas. Kant, que divide sua metafísica no que concerne ao fenômeno e no que concerne à coisa-em-si, faz o mesmo com a noção de tempo. Contudo, é-se responsável apenas no mundo fenomênico e uma noção de tempo que abranja mais do que o mundo fenomênico permite que no mundo das coisas-em-si, que é atemporal, não haja responsabilidade. Agostinho, por sua vez, defende a existência apenas do presente, sendo o passado o que já foi, apenas lembrança, e o futuro o que vem a ser. A possibilidade de atribuição de responsabilidade estaria igualmente eliminada por não haver momento passado no qual se pudesse ser dito responsável. Uma nova concepção de tempo que permita a atribuição de responsabilidade não é apresentada. Sabe-se apenas que ela não pode comportar mundos atemporais e que as ações passadas, de algum modo, precisam ser relacionadas aos agentes no presente.

1.2.2 Objeções de cunho nietzscheano a Ingarden

Até este ponto, segue-se o argumento de Roman Ingarden de modo a identificar o fundamento ôntico da responsabilidade. Agora, muda-se o modo de abordar o problema e se refaz o percurso de Ingarden em busca do que os instintos humanos, um dos elementos essenciais para Nietzsche na discussão acerca da moralidade, impedem necessariamente que a racionalidade garanta. Deparamo-nos com questões que não podem mais ser abordadas exclusivamente no âmbito da Filosofia. Contudo, escrevo uma tese de Filosofia e nela cabe

⁷⁸ Ingarden, cap. 11, p. 109. Livre tradução de: “.... 1. dadurch, daß der Täter nach dem Vollzug der Tat verantwortlich *bleibt*, 2. dadurch, daß die Geltung der Werte erhalten bleibt, welche durch die Tat des Täters geschaffen oder vernichtet werden und für deren Vernichtung er verantwortlich ist, und 3. dadurch, daß all diese Handlungen mit der kausalen Ordnung der Welt zusammenhängen, die ihrerseits die zeitliche Struktur der Welt voraussetzt.”

⁷⁹ Ingarden, cap. 11, p. 109.

compreender o que são questões filosóficas, apesar das descobertas da Biologia⁸⁰ e da ausência de algumas respostas que nos parecem essenciais para descrevermos como o ser humano de fato é, bem como para estabelecermos a relação entre a natureza e o agir humanos.

O que Nietzsche chama de conhecimento instintivo ou simplesmente de instintos humanos equivale à parte não-racional do ser e do saber humanos, ora chamado de animalidade humana. Dados os limites da investigação filosófica, pode-se apenas especular sobre temas fundamentalmente biológicos.⁸¹ Por isso, toma-se a animalidade humana como um fato e o influir da animalidade na racionalidade como uma hipótese e é a partir desta hipótese que se refaz o percurso de Ingarden.

A liberdade humana precisa ser pressuposta para que o debate sobre a responsabilidade tenha sentido. Se nós não somos livres, então estou apenas escrevendo e rescrevendo uma tese que eu estava determinada a escrever e rescrever o tempo de escritura, que parece excessivamente longo, nada mais é do que o tempo que estava determinado a ser. O que parece fruto de esforço próprio e de reflexão nada mais seria do que resultado de uma certa organização do mundo. E mesmo a possível descoberta de que não somos livres nada mais seria que obra do destino. Para dar sentido às ações humanas, é preciso pressupor que somos livres. Mas do fato de que sejamos livres, não se segue que somos absolutamente livres. Refaz-se o percurso de Ingarden colocando uma pedra em seu caminho: a pedra dos instintos humanos, que não acabam, necessariamente, com a liberdade humana, mas limitam-na.

Para que a discussão sobre a responsabilidade tenha sentido, é preciso que o ser humano seja livre tanto para decidir sobre suas ações, quanto para agir,

⁸⁰ Segundo Ernst Mayr, em *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*, p. 47, “[a] biologia compreende todas as disciplinas dedicadas ao estudo dos organismos vivos.”

⁸¹ Ernst Mayr, em *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*, p. 333, afirma que “uma ética verdadeiramente biológica, que leva em consideração a evolução cultural humana tão em conta quanto o programa genético, seria internamente muito mais consistente do que os sistemas éticos que ignorem esses fatos.” A teoria ética de Nietzsche, apesar das limitações do conhecimento científico da sua época, chama a atenção para a necessidade de reconhecermos que o ser limita o dever-se e que, em muitos casos, as limitações se apresentam de modo inaceitável para muitos filósofos como, por exemplo, quando se afirma que o aspecto não-racional da humanidade limita o aspecto racional.

ou seja, é preciso que ele possa não apenas escolher o modo de agir, como agir conforme suas escolhas. Isso torna necessário algum tipo de liberdade.

Pesquisas científicas sugerem cada vez mais algo há muito aventado: em parte agimos de acordo com nossas inclinações biológicas.⁸² Isso não significa dizer que teorias deterministas estejam novamente em voga. Ao contrário, o problema passa a ser: supondo-se que somos em parte inclinados/determinados a agir de um certo modo devido aos nossos instintos, como é possível que ainda assim sejamos livres e responsáveis por nossas ações.

Não se tem como esclarecer com argumentos filosóficos se somos inclinados ou determinados a agir conforme nossos instintos. Contudo, a hipótese da determinação jamais pode ser aceita, pois ela encerra a discussão antes mesmo que se avance. Afinal, desde de Aristóteles se aceita que, se somos determinados a agir, não somos responsáveis pelas nossas ações, pois podemos ter consciência do que acontece, mas não agimos voluntariamente. Portanto, mesmo supondo-se a influência de nossos instintos, precisamos supor que eles nos inclinam a algo, mas não nos impelem.

Para se chegar à primeira conclusão de Ingarden, isto é, à da existência objetiva de valores, a suposição de inclinação para certas ações é totalmente irrelevante. Contudo, se não pensarmos que os valores devem ser necessariamente objetivos, mas reconhecermos que eles podem ser subjetivos, então, nossos instintos podem desempenhar um papel importante ao fazer com que prefiramos alguns valores em detrimento de outros. A existência de conjuntos alternativos de valores em relação aos quais não se pode dizer que uns sejam melhores do que outros é um bom exemplo disso: monogamia *versus* poligamia, monoteísmo *versus* politeísmo, teísmo *versus* ateísmo *versus* agnosticismo, heterossexualidade *versus* homossexualidade *versus* bissexualidade, devemos usar roupas *versus* podemos andar nus, vegetarianismo *versus* não-vegetarianismo. Pode-se, seguindo um tipo de moralidade ocidental, dizer que evidentemente se deve ser monogâmico, monoteísta, heterossexual, andar vestido e comer o que quisermos (vegetal, animal). Pode-se igualmente dizer que essas

⁸² Nietzsche utiliza as expressões “instintos” e “caráter” para se referir ao mesmo tipo de força que influencia o agir humano.

são escolhas que decorrem de cada um e que por isso cada um deve agir como lhe parecer melhor. O que parece melhor a cada um pode, contudo, decorrer de inclinações biológicas e ser constituído exatamente por essas inclinações.

Pode-se ainda supor que não haja um conjunto objetivo de valores, pois diversas inclinações biológicas fazem com que conjuntos diversos de valores sejam preferidos por seres humanos diversos. Parece evidente que muitos de nossos hábitos têm origem sócio-cultural e não pessoal. Por isso, aceita a teoria da inclinação biológica, deve-se distinguir o que, efetivamente, decorre do ambiente e o que decorre de nossos genes, bem como o que decorre da influência de uns sobre os outros. Do fato de parecer desejável que valores morais existam objetivamente não se seguem que eles existam. Em 2.2, discute-se se a existência objetiva de valores morais seria efetivamente desejável, bem como os motivos pelos quais alguns necessitam postular tal objetividade.

Quanto à identidade do sujeito responsável, os casos se tornam mais interessantes quando envolvem patologias. Mas, neste caso, parece pacífico aceitar que patologias psíquicas que alteram ou a consciência, ou a vontade dos seres humanos acarretam, em geral, a desresponsabilização pelos atos cometidos e torna-se irrelevante determinar se a patologia tem origem genética ou não. No mais, o filósofo foi muito feliz neste ponto.

Quanto à estrutura substancial da pessoa, o significado de “causar” a ação pode ser discutido se se supõe que o que causa a ação é a inclinação biológica do agente. É preciso, pois que exista algum tipo de mecanismo de controle no agente que faça com que a inclinação permaneça inclinação e não se torne algo contra o qual o sujeito não pode lutar. Portanto, o eu precisa não apenas causar a ação como também causar ações contrárias aos instintos, ou causar ações de acordo com uma vontade livre.

Eis que se chega ao problema da liberdade. Quando se reconhece, ao mesmo tempo, tenderem as ações humanas a ser de acordo com a natureza de cada de um, isto é, de acordo com uma espécie de pacote de instintos com os quais se nasce, e haver o que se entende por racionalidade humana, que, se supõe, influir fortemente na escolha de uma ação, a questão que se põe passa a ser: considerando-se nossas inclinações, pelo que somos responsáveis? Essa

pergunta, contudo, parece implicar que o ser humano é menos responsável por suas ações do que usualmente se presume, ou seja, parece que se estão oferecendo argumentos que acarretariam a desresponsabilização do ser humano por muitas ou, ao menos, por algumas de suas ações.

Neste ponto, urge refinar os problemas em pauta, que passam a ser: 1) tomando-se como pressuposto que somos em parte biologicamente inclinados/determinados⁸³, que faculdade é essa que parece atuar em conflito com nossas tendências? e 2) se há uma faculdade capaz de fazer com que possamos agir sempre em desacordo com nossas tendências, então somos efetivamente livres; contudo, se eventualmente nossas tendências prevalecem sobre nossa vontade, então, em algumas situações não somos livres e, portanto, não seríamos responsáveis por essas ações. Se considerarmos nossas tendências apenas como algo que eventualmente pode ser dito mau e se assim rotulamos uma de nossas tendências, estamos, de fato, dizendo que é contra essa tendência que precisamos exercer nossa liberdade? Neste caso, estaríamos pressupondo, em desacordo com Nietzsche, que queremos ser bons, no sentido de seguirmos a moralidade predominante.

Cabe ainda lembrar que não é um problema para os seres humanos pensar que os animais não-humanos agem conforme os instintos. Essa limitação parece ser um problema em relação à própria humanidade, afinal, nos reconhecemos como os seres que são racionais no mais alto grau, em relação aos demais seres que conhecemos, e, para muitos, a racionalidade deveria controlar a animalidade. Contudo, o que faz com que aceitemos como natural que os animais não-humanos ajam conforme os instintos é exatamente a animalidade. E é esta mesma animalidade que faz com que os animais racionais ajam influenciados por seus instintos. A liberdade parece decorrer, então, da racionalidade, apesar de ser limitada pela animalidade. O modelo de sistemas e subsistemas proposto por Ingarden parece absolutamente adequado para explicar a relação entre

⁸³ Ressalta-se que a inclinação/determinação biológica de que se fala neste ponto se refere apenas aos instintos com os quais nascemos e, de maneira alguma, é uma sugestão de que nossas ações são determinadas pelo que nos inclina. Supõe-se que o determinismo esteja presente apenas no recebimento das inclinações, que, ao menos por enquanto, não escolhemos. Senão, como foi dito acima, a discussão a respeito da responsabilidade não tem sentido.

racionalidade e instintos, tanto em relação à estrutura dos seres humanos, quanto em relação à do mundo. Intra-sistema haveria tensão entre os instintos e a racionalidade. Entre os sistemas haveria apenas relações de causalidade justificadas racionalmente. E isso em nada alteraria o que Ingarden disse acerca da temporalidade.

Para Nietzsche, contudo, a força dos instintos sobre o agir humano é mais intensa do que se supõe – e do que muitos desejam – e mesmo nossa atividade racional, decorreria, em grande parte, dos nossos instintos. Segundo Nietzsche, “deve-se computar ainda a maior parte do pensamento consciente entre as atividades instintivas, até mesmo no caso do pensamento filosófico”⁸⁴ (BM, Dos preconceitos dos filósofos, 3). E adiante afirma que

*em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas por seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.*⁸⁵ (BM, Dos preconceitos dos filósofos, 3)

Se os seres humanos mais racionais são, mesmo que inconsciente e involuntariamente, influenciados pelos instintos, parece não ser possível impedirmos que as ações humanas ocorram de modo não-exclusivamente racional. Sobre o conjunto de instintos, não se teria controle, e tampouco sobre o modo como eles se manifestam. Contudo, é-se responsável pelo que deles decorre, como um ônus pelo próprio existir. Do mesmo modo como não se escolhem a família, o país, as leis sob as quais e de acordo com as quais se deve agir, tampouco se escolhem os instintos com os quais se nasce.

Para seguir adiante na discussão, precisar-se-ia estabelecer um novo diálogo, desta vez entre Filosofia e Biologia, a quem se perguntaria: 1) somos inclinados/determinados biologicamente a algo? 2) em que grau se dá esta

⁸⁴ No original: “.... den größten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens....” (KSA, v. 5, p. 17.)

⁸⁵ No original: “.... das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.” (KSA, v. 5, p. 17.)

inclinação/determinação? 3) podemos agir contrariamente às nossas tendências? À Filosofia cabe estabelecer os condicionais, que podem ser decididos pela Biologia. A Filosofia diria que, se podemos agir contrariamente às nossas tendências, somos livres e podemos ser responsabilizados por nosso agir, mesmo que uma eventual tendência genética possa servir como atenuante no caso de uma ação contrária à lei em decorrência da prevalência do tender sobre o querer. Se não somos livres, poderia haver penalização ou exclusão do ser humano da sociedade por seu caráter danoso, mas não atribuição de responsabilidade.

Roman Ingarden adverte seu leitor na primeira nota de rodapé do seu opúsculo que não trata da responsabilidade como um traço do caráter dos seres humanos⁸⁶. Como ele mesmo diz no primeiro capítulo, a responsabilidade já foi largamente tratada como um problema ético. Para Ingarden, urge tratá-la como um problema ontológico. E é o que ele realiza. O problema é que a responsabilidade decorre, em sua essência, de traços de caráter. Eliminar o aspecto ético da discussão ôntica elimina o que é essencial para a discussão sobre o conceito de responsabilidade. Nietzsche, antes de Ingarden, mantém o aspecto ético na discussão acerca da responsabilidade, e insere o aspecto instintivo na discussão ética. As conseqüências dessa dupla reinserção para o conceito de responsabilidade são discutidas no terceiro capítulo, em que se trata do conceito de responsabilidade em Nietzsche. Basta, no momento, o reconhecimento de que a descrição ôntica de Ingarden não abrange todos os elementos essenciais do conceito de responsabilidade.

1.3 Sobre a palavra responsabilidade

Analisa-se brevemente o surgimento da palavra “responsabilidade” e correlatos em algumas das mais difundidas línguas ocidentais, bem como sua concepção em latim. Conforme o verbete “Verantwortung” [responsabilidade] do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, organizado por Joachim Ritter e outros, o substantivo “responsabilidade” é usado em alemão desde a segunda metade do século 15. Em inglês, o advérbio “responsável” aparece no século XVIII em um

⁸⁶ No original: ““Mit der ‘Verantwortlichkeit’ als einem möglichen Charakterzug des Menschen werde ich mich hier nicht beschäftigen”, primeira nota de rodapé, do primeiro capítulo.

debate no Parlamento sobre a responsabilidade dos Ministros⁸⁷. Em 1766, o substantivo passa a ser usado em inglês e depois de 1775 sua utilização já é ampla. O substantivo “responsabilité”, em francês, é utilizado pela primeira vez em 1783, sob clara influência semântica da palavra correspondente em inglês, e seu uso foi disseminado sob influência do pensamento político revolucionário. Em italiano, o uso da palavra “responsabilità” começa apenas no século XIX.⁸⁸ Jacques Henriot⁸⁹ afirma, ao contrário, que o substantivo “responsabilidade” surge em inglês por influência semântica do termo francês e não como consta no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*.⁹⁰ Para os fins desta tese, é irrelevante resolver esta contradição entre o *Historisches Wörterbuch der Philosophie* e Jacques Henriot.

O adjetivo “responsable” é utilizado em francês desde os anos 1300. O substantivo “responsabilité” surge apenas no final do século XVIII, quando, depois da Revolução Francesa, passam a discutir sobre o conteúdo do que viria a ser o Código Civil Francês, de 1808, ao tomar por condutora as idéias de reparação dos danos pelos quais se é responsável e de responsabilidade de todos como garantidora dos direitos de cada um. Por isso, parece absolutamente natural que a palavra responsabilidade, até então inexistente em francês, surja. Contudo, apesar da ausência da palavra responsabilidade até o século XVIII, a idéia de responder por algo está presente na literatura. Jacques Henriot justifica a pré-existência do verbo ao substantivo devido à ausência de inscrição da capacidade psíquica e da atitude moral correspondente na trama do sistema institucional, o que só se torna possível com o advento da Revolução Francesa. A primeira aparição da palavra “responsabilité” data de 1787 e se refere à responsabilidade do governo e de diretores de jornal. No mesmo ano, em 1787, ela é utilizada por Hamilton, no

⁸⁷ Segundo Paul Ricoeur, em “O conceito de responsabilidade: análise semântica”, p. 37, trata-se da “responsabilidade do soberano perante o Parlamento britânico”.

⁸⁸ Conforme o primeiro parágrafo do verbete “Verantwortung”, do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 11, p. 566.

⁸⁹ Em “Note sur la date et le sens de l'apparition du mot ‘responsabilité’”.

⁹⁰ H. Lenk e M. Maring, autores do verbete “Verantwortung” do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, afirmam que a palavra responsabilidade surge em francês por influência semântica do inglês: “Der französische Äquivalent ‘responsabilité’ wird unter semantischem Einfluß des Englischen erstmals 1783 verwendet, um dann in rascher Verbreitung in die politische Terminologie des revolutionären Frankreichs einzugehen”, p. 566.

contexto da redação da Constituição dos Estados Unidos da América.⁹¹ A proximidade temporal dos dois fatos talvez justifique as divergências entre Henriot e os autores do verbete “Verantwortung”.

Michel Villey trata da história da palavra “responsável” a partir de seu conceito no direito romano. Villey parte da mesma hipótese utilizada para a análise de outros termos da linguagem jurídica. Na sua origem romana, utiliza-se o termo em acepção jurídica; ao ser adotado em outras partes da Europa, o termo passa a ser utilizado em sentido moral; e, atualmente, há nele ambos os sentidos em um “mélange fumeux”⁹². Como quase todos os especialistas da linguagem jurídica, Villey começa pelo latim. Ele concorda com Jacques Henriot que a palavra “responsabilidade” está ausente do direito romano e que ela aparece nas línguas européias apenas no fim do século XVIII. Mas, por reconhecer sua admiração pela cultura romana, prossegue em sua investigação, não mais preocupado com a palavra em si, mas com seu significado: “eu cultuo demais Roma para me deixar parar por esta objeção”⁹³. Mesmo sendo uma palavra forjada no século XVIII, o conceito “responsabilidade”, em sua acepção jurídica, tem suas origens no Direito Romano. Ensina-nos Villey que a palavra “responsável” é utilizada juridicamente desde o século XIII, e ambas decorrem da palavra *responsum*, que deriva de *respondere*.

*Respondere, por sua vez, reenvia a sponsio instituição que tinha um lugar cardinal no direito romano arcaico – e a spondere (da qual decorre sponsus, esposo, noivo)... O sponsor é um devedor; o homem que no diálogo de uma “estipulação”, engaja-se em alguma prestação por uma resposta afirmativa à pergunta do “estipulante”, futuro credor.*⁹⁴

⁹¹ Conforme “Note sur la date et le sens de l’apparition du mot ‘responsabilité’” de Jacques Henriot.

⁹² Conforme Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p. 45.

⁹³ Livre tradução de: “J’ai trop le culte de Rome pour me laisser arrêter par cette objection”. *In*: Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p. 46.

⁹⁴ Livre tradução de: “*Respondere* à son tour renvoie à *sponsio*, institution qui tenait une place cardinale dans le droit romain archaïque – et à *spondere* (d’où *sponsus*, époux, fiancé)... Le *sponsor* est un débiteur; l’homme qui dans le dialogue de la ‘stipulation’, par une réponse affirmative à la question du ‘stipulant’, futur créancier, s’engage à quelque prestation”. *In*: Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p. 46.

O responder por algo significa garantir o curso dos acontecimentos, além de ser o que se faz em um diálogo, evidentemente. Desde o Direito Romano, há a idéia de “responder juridicamente” por uma obrigação que se deve cumprir. A palavra responsável (*responsabilis*) aparece em latim apenas na Idade Média e é, provavelmente, uma palavra mal forjada, pois deveria se aplicar à demanda pela qual se é responsável e não ao sujeito que é responsável pela demanda. Além disso, não há relação entre responder por algo e haver cometido algum erro pelo qual seria necessário responder. Responde-se aos credores por que se assumiu um compromisso com eles e não porque este compromisso não foi cumprido. No Direito Romano, a idéia da reparação de um dano causado não decorre do reconhecimento de um agir errado causador de um dano, mas da idéia de defesa de uma justa repartição dos bens entre as famílias, ou seja, para manter o justo equilíbrio desta repartição de bens, sendo, portanto, irrelevante que o desequilíbrio a ser corrigido decorra de um erro ou não. Isso não significa, contudo, que não existam as idéias de culpa e de erro no Direito Romano, ao contrário, elas decorrem dele, apenas não se ligam à idéia de responsabilidade como hodiernamente se a concebe. Juridicamente, “são responsáveis... todos aqueles que podem ser convocados perante um tribunal, porque pesa sobre eles uma certa obrigação, quer sua dívida decorra ou não de um ato de sua vontade livre”^{95, 96}.

Atualmente, o significado moral do ser responsável por algo tornou-se mais forte. *Grosso modo*, se pode afirmar que o que se considera moral no Direito Romano decorre do que é justo. Após as invasões bárbaras e a conseqüente destruição da cultura romana, apesar das muitas tentativas de restauração, o direito tem sua função diminuída na cultura européia e a religião passa a preponderar. Quando, posteriormente, há a separação entre religião e Filosofia, a moralidade dessacralizada adquire um novo *status* na cultura européia, desta vez fortemente ligada ao direito natural, que, se no primeiro momento decorre de Deus, posteriormente, decorre da razão, que é tomada como a diferença específica do ser humano. O direito é pensado como direito natural. A moral moderna não visa

⁹⁵ Livre tradução de: “Sont responsables... tous ceux qui peuvent être convoqués devant quelque tribunal, parce que pèse sur eux une certaine *obligation*, que leur dette procède *ou non* d’un acte de leur volonté libre.” *In*: Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p. 51.

⁹⁶ Conforme Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p.45-58.

mais a discutir e a determinar o que é justo, mas sim a determinar as regras de conduta de todos os indivíduos. No discurso da moral cristã, o ser responsável é o ser responsável perante Deus, a quem cabe fazer o julgamento final e infalível. E o julgamento de Deus, diferentemente do julgamento realizado por um ser humano que exerce a função de juiz, não trata de um litígio entre partes, mas se dirige e interessa apenas ao indivíduo que realizou a ação ou as ações que estão sendo julgadas. E por Deus saber não apenas dos fatos, como também das intenções subjetivas do agente, as intenções podem ser por Ele julgadas.⁹⁷ A laicização da lei moral moderna faz com que se passe de uma lei revelada por Deus, a uma “lei moral natural inscrita na consciência de cada homem, aos imperativos da ‘Razão’”⁹⁸ ⁹⁹.

Torna-se responsável perante si mesmo faz com que se substitua o ser responsável perante Deus pelo ser responsável perante a humanidade, perante a sociedade, perante o futuro, pois a Terra passa a ser o limite das conseqüências de nossas ações. A moralidade é vista do ponto de vista individual, ao contrário da perspectiva jurídica que sempre leva em consideração relações entre seres humanos. Com isso surge uma sobreposição entre os campos da ética e da responsabilidade, que não mais se localiza exclusivamente no campo jurídico.

Prevaecem, a partir de agora, os conceitos de “atos”, e se eles são “imputáveis” a um indivíduo, depois da “obrigação”. O homem “obrigado” a ter uma certa conduta será dito responsável. A idéia da responsabilidade, todavia entendida na ótica da moral, substituiu o antigo leit-motiv da justiça e tornou-se a pedra angular da ordem jurídica.¹⁰⁰

⁹⁷ Para o cristianismo, importam menos as conseqüências da ação do que sua motivação, ou seja, a culpa pela realização de uma ação é mais importante do que o dano causado pela mesma ação.

⁹⁸ Livre tradução de: “loi morale ‘naturelle’ inscrite dans la conscience de chaque homme; aux impératifs de la ‘Raison’”, in: Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p. 54.

⁹⁹ Conforme Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p.45-58.

¹⁰⁰ Conforme Michel Villey, em “Esquisse historique sur le mot responsable”, p. 55. Livre tradução de: “Sont d’abor posés les concepts des ‘actes’, et s’ils sont ‘imputables’ à l’individu, puis de l’obligation’. L’homme ‘obligé’ de tenir une certaine conduite en sera déclaré responsable. L’idée de responsabilité, mais entendue dans l’optique de la morale, a remplacé le leit-motiv ancien de la ‘justice’, est devenue la pierre angulaire de l’ordre juridique.”

Contemporaneamente, utiliza-se a palavra responsabilidade em dois sentidos: no sentido moral, em que se atribui aos animais racionais que gozam da faculdade da razão a responsabilidade pelas ações que realizam, e no sentido jurídico, no qual a responsabilidade pode ser atribuída também a pessoas jurídicas, que não dispõem da faculdade da razão, pela mera atribuição objetiva de responsabilidade em casos determinados.¹⁰¹ Discute-se sobre o conceito de responsabilidade desde os gregos antigos, apesar deste conceito ser expresso por uma palavra apenas no final do século XVIII e se tornar filosoficamente relevante no século XIX, o que talvez justifique que em muitos dicionários de Filosofia como, por exemplo, no *Dictionary of the History of Ideas*, editado por Philip P. Wiener, não haja um verbete *responsibility*. Contudo, mesmo antes de o conceito de responsabilidade ter sido forjado em uma palavra, ele já era considerado um problema filosófico. E este é o tema do próximo capítulo.

¹⁰¹ Conforme Michel Villey, “Esquisse historique sur le mot responsable”, p.45-58.

2 O conceito de responsabilidade como um problema moral

A primeira tarefa do fazer filosófico está em determinar em que consiste um certo problema para, em seguida, poder determinar que soluções podem ser dadas a ele. Evidentemente, muito já se produziu em Filosofia sem seguir tal preceito. A Filosofia se constitui e se desenvolve ao longo dos séculos como um longo diálogo entre grandes homens sobre temas considerados filosóficos. Muitas vezes, esse foi um diálogo entre surdos, pois filósofos apresentam argumentos contrários aos argumentos de seus interlocutores sem provocarem qualquer mudança de posição teórica a respeito do problema e sem se deixarem afetar pelos argumentos alheios.

Comentadores e filósofos devem apresentar objetivamente o problema em questão, bem como suas possíveis soluções. Precisamos tentar olhar a história da Filosofia como se não fizessemos parte desta história. Em relação aos fenômenos que ocorrem no mundo (teoria) e às ações humanas (prática), parece impossível adotarmos um ponto de vista absolutamente objetivo, ou, como diria Thomas Nagel, *from nowhere*, pois somos parte do mundo que queremos investigar. Não existe um ponto de vista privilegiado a partir do qual possamos olhar para o que existe como sujeitos sem sermos, ao mesmo tempo, objeto, ou seja, parte do que estamos investigando. Nos termos de Nietzsche: “não se *pode* julgar, calcular, comparar ou negar o todo. Por que não? *porque não há nada*

fora do todo.”¹⁰² A solução de Nagel¹⁰³ é, ao menos em linhas gerais, a mesma de outros filósofos e de Nietzsche:

*a busca por princípios objetivos faz sentido mesmo quando não se admite que toda a ética ou todos os valores humanos são igualmente objetivos. A objetividade não precisa ser tudo ou nada. Enquanto o realismo se aplicar a algumas dessas áreas, será razoável prosseguir com o método da reflexão objetiva até onde ele puder nos levar.*¹⁰⁴

Muitos filósofos empreendem uma busca por princípios objetivos. Até agora a objetividade absoluta permanece inatingível. Veremos em seguida as razões pelas quais essa tarefa é impossível de ser realizada. Apesar de a objetividade absoluta ser inatingível, podemos formular respostas aos problemas éticos com graus maiores ou menores de objetividade. O desafio da filosofia prática consiste em determinar o grau máximo de objetividade possível que se pode ter ao avaliar moralmente as ações humanas. Para atingirmos um grau de objetividade cada vez maior, é essencial termos clareza acerca do que estamos investigando. Depois, então, podemos discutir a respeito das possíveis respostas ao problema.

Ser responsável é ser passível de elogio ou de louvor por ações ou por omissões.¹⁰⁵ São problemas determinar quem pode ser dito responsável por uma ação ou por uma omissão, quais faculdades são essenciais para que alguém seja dito responsável e por quais ações ou omissões somos responsáveis, pelas

¹⁰² No original: “... man *kann* das Ganze nicht richten, messen, vergleichen oder gar verneinen. Warum nicht?... weil es nichts giebt außer dem Ganzen.” (KSA, v. 13, p. 426; Fragmento 15 [30] da primavera de 1888.)

¹⁰³ Em *Visão a partir de lugar nenhum*, leiam-se especialmente os capítulos “Valor” e “Ética”.

¹⁰⁴ Livre tradução de “... the search for objective principles makes sense even if we do not assume that all of ethics or human value is equally objective. Objectivity need to be all or nothing. So long as realism is true in some of these areas, we can reasonably pursue the method of objective reflection as far as it will take us.” *In*: Thomas Nagel, *View from nowhere*, p. 148-149. Estas são, igualmente, as possíveis avaliações que se podem fazer dos atos voluntários. Mesmo que os atos voluntários não sejam absolutamente voluntários por a vontade ser, ao menos parcialmente, determinada, devemos indagar a respeito da máxima voluntariedade possível.

¹⁰⁵ Dwight Furrow compreende responsabilidade de modo semelhante em *Ética*, p. 165: “Ver pessoas (incluindo a si mesmo) como merecedoras de elogio e repreensão é atribuir responsabilidade moral a elas. Dizer que alguém é moralmente responsável por uma ação é dizer que ele merece elogio ou repreensão.”

nossas ou pelas alheias, por todas as nossas ações, apenas pelas ações que desejamos realizar ou que aceitamos não realizar; ou seja, é preciso determinar a quem se pode atribuir responsabilidade e por quais eventos.

Quando pensamos acerca do sujeito a quem se pode atribuir responsabilidade, pensamos, primeiramente, no agente. Contudo, se olharmos para as diversas legislações que existem ou que existiram perceberemos que se atribui responsabilidade não apenas ao causador dos eventos, ou seja, não apenas ao agente. No Brasil, as pessoas são responsáveis não apenas pelos próprios atos. Os pais são responsáveis “pelos filhos menores que estiverem sob sua autoridade e em sua companhia” (artigo 932, I, do Código Civil), neste caso, há responsabilidade tanto por cuidar dos filhos, como por danos eventualmente causados por eles. Os donos de animais são, igualmente, responsáveis por danos causados por eles (artigo 936, do Código Civil). Atualmente, a responsabilidade na República Popular da China é pessoal. Contudo, até 1911, enquanto vigia o Direito Imperial, uma família seria punida com a morte em caso de tentativa de traição por parte do pai de família, bem como o prefeito da cidade em que morava o traidor; em caso de tentativa de rebelião contra o governo, matariam todos os homens de uma família que tivessem mais de onze anos, transformariam em eunucos todos os meninos de até onze anos e escravizariam mulheres e meninas; em caso de incêndio causado por alguém em uma escola, o diretor perderia seu emprego.¹⁰⁶ As pessoas eram responsáveis por muitos atos alheios. Nietzsche chama esse período de pré-moral, que se caracteriza pela atribuição de responsabilidade devido às conseqüências da ação¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Conforme Tche-hao TSIEN, “La notion de responsabilité en droit chinoise”, p. 161-174.

¹⁰⁷ Não se pode, contudo, confundir o utilitarismo, que avalia moralmente as ações de um sujeito devido às suas conseqüências, com o período pré-moral em que, segundo Nietzsche, a ação em si, bem como os motivos, sequer são levados em consideração e quando a relação entre ação e agente é irrelevante. Os utilitaristas têm razões para não levarem em consideração nem a ação em si, nem os motivos. E, por avaliarem moralmente as ações pelo que delas decorre, são conseqüencialistas. Encontramo-nos no período moral, no qual se estabelece uma relação muito forte entre causa e conseqüência, e em que se supõe ser possível avaliar a intenção do agente, com vistas a atribuir valor a uma ação devido à intenção. Nietzsche considera a moral das intenções um “preconceito” (BM, 32). O período extramoral é, segundo Nietzsche, o período em que a intenção é tomada apenas como “um sinal e um sintoma que exige primeiro ser interpretado” (BM, 32). No período extramoral, “o valor essencial de uma ação reside justamente naquilo que ela tem de *não-intencional*” (BM, 32). No original: “.... ein Zeichen und Sympton ist, das erst der Auslegung bedarf....” e, um pouco antes,

Durante o período mais longo da História – que se chama de pré-história – o valor ou a ausência de valor de uma ação decorria das suas conseqüências: nem a ação em si, nem os seus motivos, se levavam em conta, mas, tal como mais ou menos ocorre na China ainda hoje, uma distinção ou uma desgraça dos filhos recaía sobre os pais; era a qualidade retroativa do sucesso ou do fracasso que inclinava os seres humanos a pensar uma ação como boa ou como má. Chamamos esse período de período pré-moral da humanidade: o imperativo “conhece-te a ti mesmo” era ainda desconhecido.¹⁰⁸ (BM, 32)

Nós, modernos, em geral, repudiamos esse tipo de atribuição de responsabilidade e consideramos cada ser humano responsável apenas por suas próprias ações. Vivemos no período moral. Exceto em situações específicas, não somos e não nos tomamos como responsáveis pelo que objetos e outros seres (humanos e não-humanos) causam. Precisamos, contudo, de um critério para saber se aquilo pelo que se atribui responsabilidade atualmente não parecerá tão absurdo às gerações futuras como nos parece o direito da China Imperial no que se refere às responsabilidades civil e penal.¹⁰⁹

“... was *nicht-absichtlich* na einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei...” (ambos em KSA, v. 5, p. 51).

¹⁰⁸ No original: “Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch – man nennt sie die prähistorische Zeit – wurde der Werth oder der Unwerth einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet: die Handlung an sich kam dabei ebensowenig als ihre Herkunft in Betracht, sondern ungefähr so, wie heute noch in China eine Auszeichnung oder Schande vom Kinde auf die Eltern zurückgreift, so war es die rückwirkende Kraft des Erfolgs oder Misserfolgs, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken. Nennen wir diese Periode die *vormoralische* Periode der Menschheit: der Imperativ ‘erkenne dich selbst!’ war damals noch unbekannt.” (KSA, v. 5, p. 50.)

¹⁰⁹ Em “Da cultura de vergonha à cultura de culpa”, in: *Os gregos e o irracional*, Dodds cita Teóginis, que afirma: “Nenhum homem.... é responsável por sua própria ruína ou sucesso – as duas coisas são concebidas pelos deuses. Nenhum homem pode realizar uma ação e saber se seu resultado será bom ou ruim... A humanidade segue seus hábitos fúteis em completa cegueira; mas os deuses encaminham tudo para o fim planejado.” Se as coisas ocorrem conforme a vontade divina, resta aos gregos sentirem vergonha do que lhes ocorre, mas não culpa. A ausência de uma relação causal entre a vontade de um agente – conceito sequer existente na Grécia Clássica – e um fato no mundo impede que os seres humanos se tomem como causa de algo. Ele poderiam lamentar a má sorte, mas não refletiriam a respeito das próprias ações. Valorações morais como certo e errado não podiam surgir em uma cultura de vergonha. A possibilidade de se conhecer o bem e, conseqüentemente, distingui-lo do mal, está na origem da reflexão moral. Sócrates torna a moralidade um problema filosófico, quando supõe que bem e mal possam ser conhecidos e que os seres humanos podem agir conforme o que conhecem racionalmente. Quando os seres humanos deixam de crer que os deuses impõem conseqüências às ações realizadas às cegas, a discussão acerca da responsabilidade humana pode surgir.

Não há qualquer confusão entre direito e moral nesta tese. O pensamento jurídico moderno, especificamente o positivismo jurídico, se caracteriza por separar o direito da moral. Mas esperamos que o direito seja o reflexo da moralidade vigente. Não cremos que a lei seja justa por ser lei. Porém, esperamos que as leis sejam justas. E acreditamos, especialmente após o fim do regime nazista, que todos têm o dever de não agir de acordo com leis injustas. Evidentemente, tal expectativa não é simples de ser realizada. Posso considerar injusto pagar imposto de renda, e devo pagar; um homossexual pode considerar absolutamente injusto não poder casar no Brasil e não pode casar. Depois da prevalência do jusnaturalismo, ao que se sucede o positivismo jurídico estrito, chegamos a um ponto em que permitimos que elementos jusnaturalistas parem como pano de fundo do positivismo, como uma tentativa de garantir que não seguiremos a lei por ser lei, mas por ser justa.¹¹⁰

Como podemos saber se as escolhas atuais daquilo a que se atribui responsabilidade a alguém não estão equivocadas? Qual é o critério de certeza da avaliação destas e de outras normas jurídicas? Se se defende que as normas que compõem um ordenamento jurídico são relativas por decorrerem do que uma sociedade em determinado momento considera como aceito socialmente ou não, não se tem o problema de necessitar de um critério absoluto para distinguir o certo do errado, porque certo e errado são apenas convenções sociais. Tampouco temos critérios para justificar a avaliação que fazemos das ações. Parece que, nestes casos, a vontade dos que detêm o poder¹¹¹ é o único critério de distinção entre bem e mal¹¹². Mesmo que estejamos condenados à relatividade dos valores

¹¹⁰ Conforme Richard Posner, em *Problemas de Filosofia do Direito*, p. 326, “[o] direito não pode ser reduzido a regras claramente formuladas em leis ou constituições, ou a regras mais afirmações arbitrárias de vontade. Boa parte do direito aplicado pelos juízes, para não mencionar o ‘direito’ que nos diz se as regras ou, a esse respeito, os próprios juízes estão em conformidade com o direito, consiste em considerações morais e políticas.” Posner reconhece a necessidade de o direito positivo ser permeado por elementos jusnaturalistas para que o resultado da aplicação do direito seja o restabelecimento da justiça.

¹¹¹ Esta é a definição de justiça apresentada por Trasímaco e repudiada por Sócrates no final do livro I da *República* de Platão.

¹¹² Em uma passagem de Zaratustra, o personagem descreve de que modo diferentes povos se comportam conforme uma tábua de valores e como esses valores são impostos ao membros de cada povo. Zaratustra viu muitas terras e descobriu “o bem e o mal de muitos povos. Nenhum poder maior encontrou Zaratustra sobre a Terra, do que o bem e o mal./ Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau; mas, se quer conservar-se, não deve avaliar como o seu vizinho./ (...) Nunca um vizinho compreendeu o

morais, precisamos justificar a impossibilidade de se distinguir o bem do mal de modo absoluto. Por isso, é um problema determinar quais respostas são possíveis no âmbito da filosofia prática e, especialmente, em relação à questão da responsabilidade.

Antes, contudo, há mais um problema que precisa ser trazido à tona. Salvo exceções, continuamos seguindo o conceito de responsabilidade que lemos em Aristóteles¹¹³, de acordo com o qual somos responsáveis pelas ações que

outro.../ Uma tábua do bom está suspensa por cima de cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou, é a voz da sua vontade de poder./ Louvável, para ele, é o que julga difícil: o que é indispensável e difícil chama-se bem; e aquilo o que liberta da extrema miséria, o raro, o mais difícil de tudo – ele o exalta como sagrado./ (...) Em verdade, foram os seres humanos a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz./ Valores às coisas conferiu o ser humano, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘ser humano’, isto é: aquele que avalia./ Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas./ Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!/ Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador./ Criadores foram, primeiro, os povos, e só mais tarde os indivíduos; na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação./ Outrora, os povos suspendiam por cima de si uma tábua do bem. O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos, para si, essas tábuas./ Mais antigo é o prazer pelo rebanho do que o prazer pelo eu; e enquanto a boa consciência se chama rebanho, somente a má consciência diz: ‘Eu.’/ (...) Amantes, foram sempre, e criadores, os que criaram o bem e o mal. O fogo do amor e o fogo da cólera ardem em todos os nomes de virtudes....” (Z, Primeira parte, Dos mil e um fitos, p. 85-86.) No original: “... vieler Völker Gutes und Böses. Keine grössere Macht fand Zarathustra auf Erden, als gut und böse./ Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte; will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt./ (...) Nietzsche verstand ein Nachbar den andern.../ Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht./ Löblich ist, was ihm schwer gilt; was unerlässlich und schwer heisst gut, und was aus der höchsten Noth noch befreit, das Seltene, Schwerste, – das preist es heilig./ (...) Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel./ Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‘Mensch’, das ist: der Schätzende./ Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod./ Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden!/ Wandel der Werthe, – das ist Wandel der Schaffenden. Immer vernichtet, wer ein Schöpfer sein muss./ Schaffende waren erst Völker und spät erst Einzelne; wahrlich, der Einzelne selber ist noch die jüngste Schöpfung./ Völker hängten sich einst eine Tafel des Guten über sich. Liebe, die herrschen will, und Liebe, die gehorchen will, erschufen sich zusammen solch Tafeln./ Älter ist na der Heerde die Lust, als die Lust am Ich: und so lange das gute Gewissen Heerde heisst, sagt nur das schlechte Gewissen: Ich./ (...) Liebende waren es stets und Schaffende, die schufen Gut und Böse. Feuer der Liebe glüht in aller Tugenden Namen....” (KSA, v. 4, p. 74-76.)

¹¹³ Conforme *Ethica Nicomachea* (EN), III 1-3. Alguns defendem que há em Aristóteles o conceito de responsabilidade, apesar de não haver a palavra. Outros defendem que os elementos para que se atribua responsabilidade a alguém estão presentes em Aristóteles, mesmo que ele não tenha formulado tal conceito. Inclino-me à segunda posição, o que está de acordo com o entendimento de que a questão da responsabilidade surge com os estóicos do período médio.

praticamos voluntária ou não-voluntariamente. São ações voluntárias as que têm o princípio de ação interno ao agente e das quais o agente conhece as circunstâncias de ação. Aristóteles recusa voluntariedade às ações forçadas. Contudo, o fato de o princípio de ação ser interno ao agente parece excluir o que o agente faz devido a uma força interna irresistível. Se há algo como uma força interna irresistível, precisamos ainda determinar se somos responsáveis pelo que fazemos quando movidos por tal força e caso ela funcione como uma excludente de responsabilidade, o problema passa a ser como podemos determinar se uma ação foi ou não praticada sob efeito de tal força.

As tarefas a serem realizadas neste capítulo são fundamentalmente três. Primeiramente, nos subcapítulos 2.1 e 2.2 discute-se acerca dos limites da Filosofia prática. Para tanto, apresenta-se, inicialmente, o argumento de Bernard Williams a favor da impossibilidade da amoralidade. Mais importante do que saber quais são as respostas necessárias para a resolução de problemas filosóficos é saber quais são as respostas possíveis. O conhecimento da impossibilidade de certas respostas nos mostra os limites da investigação filosófica. Entre dois extremos, o objetivismo e o relativismo do conhecimento humano, inclusive do conhecimento do valor dos valores morais, existe o subjetivismo, que corresponde ao grau máximo de objetivismo possível. Como muitas soluções desejadas não são soluções possíveis, a tarefa seguinte consiste em discutir as razões pelas quais os seres humanos ignoram impossibilidades lógicas, criam conceitos e supõem a existência ontológica do que foi criado conceitualmente por seres humanos. Duas etapas são necessárias para explicitar os equívocos de um certo modo de filosofar: i) os preconceitos morais precisam ser reconhecidos como preconceitos e ii) o tipo de filósofo capaz de explicitar esses preconceitos, isto é, um ser subterrâneo como Nietzsche, precisa ser conhecido. Cabe a este ser subterrâneo desvelar as fundações das construções humanas, ou seja, do que se constrói sobre frágeis conceitos. Eis a tarefa dos subcapítulos 2.3 e 2.4. Por fim, no subcapítulo 2.5, discute-se sobre o surgimento do conceito de responsabilidade como um problema filosófico entre os estóicos com vistas a determinar de que modo liberdade, linguagem e memória são faculdades essenciais para que se possa atribuir responsabilidade a alguém. A ênfase será dada à liberdade, por ser a faculdade que se mostra efetivamente problemática quando se tentam explicar

que eventos ocorram no mundo por vontade de alguém, isto é, livremente, e conforme relações estritas de causalidade.

2.1 A moralidade como um problema filosófico e a impossibilidade da amoralidade

Comparando as respostas desejadas com as respostas possíveis, a genealogia do conceito de responsabilidade visa a determinar não em que consiste este conceito, mas por que foi necessário criá-lo. Primeiramente, trato do surgimento da moralidade como um problema filosófico para em seguida tratar do conceito de responsabilidade.

Ao perguntar, em diálogos aporéticos, acerca de como devemos viver, Sócrates, apesar de jamais ter dado uma resposta informativa sobre o agir humano, cria a expectativa de podermos atribuir um valor moral à ação humana.¹¹⁴ Gerada a expectativa, os filósofos partem em busca de uma fórmula para o viver (moralmente) bem. Por isso, Nietzsche acusa Sócrates de ser o criador da moralidade como um problema: o “velho problema da moral surgiu primeiramente na pessoa de Sócrates”¹¹⁵ (BM, 191). Antes de Sócrates, bem e mal são aspectos da mesma ação. E, para muitos, decorre do acaso, explicado como fruto da vontade dos deuses sobre os eventos que ocorrem na Terra.¹¹⁶ O ser humano era virtuoso por ter vivido como um homem virtuoso e não porque se poderia atribuir um valor à cada ação realizada. A partir de Sócrates, o ser humano passa a pretender classificar todas as ações, e cada ação, como boa ou má e apenas como boa ou má. A dualidade do modo de pensar trágico é substituída pela moralidade nos moldes criados por Sócrates. O ser humano é simplificado, e se torna necessário saber quem está certo e quem está errado. Sócrates, contudo, não apenas cria a moralidade como um problema, como também provoca um acordo tácito acerca do que as culturas ocidentais entendem por bem e por mal.

¹¹⁴ Sobre a questão socrática, leia-se o primeiro e homônimo capítulo do livro *Ethics and the limits of Philosophy*, de Bernard Williams.

¹¹⁵ No original: “.... alte moralische Problem es zuerst in der Person des Sokrates auftrat” (KSA, v. 5, p. 112.)

¹¹⁶ Conforme nota a respeito do texto “Da cultura de vergonha à cultura de culpa” de E. Dodds.

Descobrimos que no tocante aos principais juízos morais a Europa se pôs de acordo, e também os países da sua influência: evidentemente se “sabe”, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente¹¹⁷ prometeu ensinar: hoje se “sabe” o que é bem e mal.¹¹⁸ (BM, 202)

Atualmente, os seres humanos acreditam que sabem, ao menos em casos concretos, o que é o certo e o que é o errado. “Talvez não haja agora nenhum preconceito mais bem acreditado do que este: que se *sabe* o que constitui propriamente a moral.”¹¹⁹ (A, 132.) O preconceito consiste no fato de as pessoas não saberem explicar as razões pelas quais se deve, em princípio, atribuir bondade ou maldade às ações, apesar de crerem que, dada uma situação concreta, saberão avaliar se o agente agiu moralmente bem ou não.

Nietzsche traz à tona dois fatos: 1) Sócrates cria a moralidade como um problema filosófico, o que inclui a constatação da existência do bem e do mal como aspectos inconfundíveis e não-presentes simultaneamente na mesma ação; e 2) a certeza de que o ser humano pode, em todos os casos concretos, avaliar as ações realizadas (no passado) e avaliar situações concretas de modo a saber qual é a melhor ação a ser realizada (no presente com vistas ao futuro).¹²⁰ A moralidade trágica deixa de constar entre as moralidades vigentes.

Precisamos evitar a tão equivocada crítica daqueles que, sem compreender as idéias de Nietzsche, dizem, simplesmente, que ele está

¹¹⁷ Se Eva comesse o fruto proibido, segundo a serpente, adquiriria o conhecimento do bem e do mal que, até então, era um conhecimento exclusivo de Deus. Conforme, Gênesis, 3: “A serpente.... à mulher:.... no dia em que dele [o fruto da árvore que está no meio do jardim] comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. Sócrates, assim como a serpente, sugere aos seres humanos que eles podem conhecer e distinguir o bem do mal.

¹¹⁸ No original: “Wir fanden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist, die Länder noch hinzugerechnet, wo Europa’s Einfluss herrscht: man *weiss* ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte, und was jene alte berühmte Schlage einst zu lehren verhiess, – man ‘weiss’ heute, was Gut und Böse ist.” (KSA, v. 5, p. 124.)

¹¹⁹ No original: “Es giebt vielleicht jetzt kein besser geglaubtes Vorurtheil, als diess: dass man *wisse*, was eigentlich das Moralische ausmache.” (KSA, v. 3, p. 124.)

¹²⁰ Em *Ethics and the limits of philosophy*, Bernard Williams aponta os limites das principais doutrinas morais: da ética das virtudes de Aristóteles, do utilitarismo, do universalismo kantiano. Segundo Williams, supor o que cada doutrina moral defende acarreta contradições. O mesmo tipo de argumento é utilizado em relação à amoralidade, conforme apresentado adiante.

equivocado moralmente. Apesar de refutar a concepção vigente de moralidade, Nietzsche não é um amoralista. Ao contrário, Nietzsche também defende uma concepção de moralidade. Mostrar por que não é possível ser amoral basta para mostrar que a Filosofia de Nietzsche não pode consistir em um tipo de amoralidade. Se a amoralidade é impossível, não tem sentido acusar Nietzsche de ser um amoral. Nietzsche é, usualmente, acusado de ser ou um imoral ou um amoral. A segunda acusação, seguindo o argumento de Bernard Williams, jamais pode ser aceita dada a impossibilidade da amoralidade. A imoralidade em Nietzsche tem um sentido peculiar. Nietzsche é um imoral por romper com a moralidade vigente. Seguem-se as razões pelas quais não há sentido em acusar Nietzsche, e qualquer ser humano, de ser um amoral.

Em *Morality*, Bernard Williams parte de uma pergunta fundamental que, aparentemente, foi esquecida pela Filosofia: por que não é possível ser amoral? por que a moralidade é essencial ao ser humano? Para respondê-la, Williams descreve como seria o amoral. O amoral seria aquele que ao ser incentivado a agir moralmente ou pediria uma razão para agir moralmente ou perguntaria por que deveria considerar algum tipo de ação como obrigatória. Quem pede razões para agir moralmente precisa “de ajuda ou de esperança, não de racionalidade”¹²¹, diz Williams. Para o pretense amoral, que pedisse razões para o seu agir, nenhuma razão pareceria uma boa razão, pois ele sempre poderia seguir perguntando por que deveria considerar a razão apresentada uma razão suficiente para que reconheça uma ação como obrigatória. Poder-se-ia, então, tentar convencê-lo de que existem ações que são obrigatórias. Evidentemente, o argumento não pode ser de outra natureza que não filosófica. A punição em caso de agência em desacordo com a lei, que deveria refletir ao menos um conjunto básico de crenças morais da população que legitima esta lei, pode ser tomada como uma ameaça, jamais como um argumento. E estamos tentando convencer com argumentos, e não vencer pela força.

Bernard Williams não tenta encontrar uma forma de convencer o suposto amoral provando a necessidade da moralidade. Ao contrário, Williams prova a impossibilidade da amoralidade. Moralidade e amoralidade esgotam o

¹²¹ Conforme Bernard Williams, em *Morality*, p. 3. Livre tradução de: “What he needs is help, or hope, not reasonings.”

espaço lógico da avaliação moral do agir humano. Se a amoralidade é impossível, não há como agirmos que não moralmente. Por isso, Williams conclui que a moralidade é intrínseca ao agir humano e que nos resta apenas discutir acerca do valor a ser atribuído às ações.

Retomemos a descrição do amoral. Ele não pode agir motivado pelo que lhe parece bom, justo, adequado, pois essas seriam motivações morais. E o amoral não seria, de fato, amoral, se agisse, mesmo que apenas em algumas situações, motivado moralmente. Então, ele precisaria agir sempre amoralmente. E como o pretense amoral avaliaria as ações alheias?

[S]e, para ele, estiver 'tudo bem' com as atitudes amorais, certamente também estará 'tudo bem' quando outros agirem assim contra ele. se ele estivesse preparado para assumir essa postura, teremos dado um passo na direção de dizer que ele não é um homem sem moral, mas um homem com uma moral peculiar.¹²²

Dizer “tudo bem” para todas as ações é um tipo de postura moral. Não se pode representar o amoral como um relativista absoluto, pois a atitude do relativista absoluto ainda é uma atitude moral. Aceitar qualquer valor moral como merecedor de igual consideração e respeito é uma atitude moral. E se o suposto amoral se ofendesse ou desaprovasse comportamentos que lhes fossem desfavoráveis ou desagradáveis, estaria, igualmente, agindo de modo moral¹²³. Uma moralidade deste tipo seria, é claro, reprovada socialmente, mas seria um tipo de moralidade. Conforme esta descrição, o amoral seria, no máximo, um “parasita do sistema moral”¹²⁴, que se aproveitaria do fato de a maioria das pessoas agir de acordo com regras morais, sem conseguir, contudo, ficar fora deste sistema.

¹²² Conforme Bernard Williams, em *Morality*, p. 5. Livre tradução de: “.... if it is 'all right' for him to act in these ways, it must be 'all right' for others to act similarly against him. For if he is prepared to take this stance, we might be able for take a step towards saying that he was not a man without a morality, but a man with a peculiar one.”

¹²³ Conforme Bernard Williams, *Morality*, p. 5.

¹²⁴ Conforme Bernard Williams, em *Morality*, p. 5. Livre tradução de: “.... a parasite on the moral system”.

Com isso elimina-se a possibilidade de haver um tipo humano amoral. “A atividade de justificar a moralidade certamente deve partir da existência de uma alternativa – de algo contra o qual é preciso justificá-lo.”¹²⁵ O amoralista parecia ser a boa e única alternativa a qualquer sistema moral. Williams demonstra que o pretense amoralista também é um moralista, mesmo que sua moralidade proponha o oposto do que se espera de um sistema moral.

A visão trágica do mundo também é uma concepção moral. Sócrates não cria a moralidade. O argumento de Williams contra a possibilidade do amoralista nos mostra que não é possível que a moralidade não exista. Sócrates cria um tipo de moralidade ao criar a expectativa de que a filosofia poderia oferecer um tipo de resposta para uma formulação da moralidade como um problema filosófico. A crítica a Sócrates se deve à sua pretensão de atribuir, com certeza absoluta, um e apenas um valor moral a cada ação. Nietzsche critica Sócrates porque Sócrates simplifica a representação e as expectativas em relação às ações humanas. Ao tornar a moralidade um problema filosófico, Sócrates gera a crença na separação absoluta entre bem e mal. Sócrates promete aos seres humanos o que a serpente prometeu a Adão e Eva, o conhecimento do bem e do mal.

Se a concepção socrática, assim como a de muitos filósofos que o sucederam, está fadada ao fracasso não apenas por não descrever toda a complexidade do agir humano como também por tentar simplificá-lo, o problema está, então, em descobrir que tipo de sistema moral possível é desejável. O conceito de responsabilidade é fundamental para a compreensão do tipo de moralidade vigente e para mostrar o modo de funcionamento do sistema moral de um filósofo que, como Nietzsche, se considera um imoralista.

Há três formas de se fundamentar e valorar o tipo de conhecimento que é considerado o conhecimento moral. A cada uma dessas formas de avaliação corresponde um conjunto de expectativas acerca do que o conhecimento moral possibilita.

¹²⁵ Conforme Bernard Williams, em *Morality*, p. 10. Livre tradução de: “The activity of justifying morality must surely get any point it has from the existence of an alternative – there being something to justify it *against*.” Conforme Bernard Williams, em *Morality*, p. 10.

1) Pode-se considerar que há um fundamento moral absoluto (objetivo) e o problema passa a ser o modo de acesso a tal conhecimento. Há dois principais candidatos: a razão e Deus. A razão é, no início da história da Filosofia, apenas uma das faculdades humanas apesar de ser vista, por muitos, como a mais confiável. Durante os quase quinze séculos em que a Filosofia fica submetida à teologia, acredita-se, inicialmente, que Deus revelaria ao ser humano o conhecimento a respeito do bem e do mal. Em um segundo momento, como Deus jamais parece disposto a revelar o conhecimento¹²⁶ almejado por Adão e Eva que acarreta a expulsão do paraíso, teólogos e filósofos buscam uma segunda via de acesso a tal conhecimento, a razão. O silêncio divino é, então, justificado pedagogicamente. Deus teria levado a sério a idéia de educar suas criaturas e, em vez de lhes dar o conhecimento sobre o bem e o mal, deu-lhes uma faculdade que permite, pela reflexão (ou seja, por esforço próprio) distinguir o bem do mal. Em ambos os casos, visa-se a encontrar um fundamento indubitável e incontestável para a moralidade, ou seja, crê-se na existência e na distinção entre o bem e o mal, e na possibilidade de o ser humano vir a conhecer tal distinção.¹²⁷

2) Pode-se, igualmente, considerar que não há fundamento moral que nos permita dizer se as ações são ou boas ou más, ou porque elas não decorrem da vontade humana por serem causalmente determinadas, conforme formulado pelo determinismo moral, ou porque elas dependem de uma mera valoração subjetiva, conforme formulado pelo relativismo moral. Determinismo e relativismo morais acarretam o grave problema de não podermos valorar as ações alheias. Se alguém age porque está determinado a agir de um certo modo, ou se bom é o que o agente diz que é bom, não cabe a outrem repreender quem não poderia ter agido de modo diferente ou quem tem opinião diferente a respeito do modo de valorar uma ação. Disso se seguem duas conseqüências nefastas para a Filosofia prática. Primeiramente, o reconhecimento de que tudo seria permitido.¹²⁸ E,

¹²⁶ Depois que o Deus criou o homem, “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e guardar. E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: ‘Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás de morrer.’” (Gênesis, 2, 15-17.)

¹²⁷ Leiam-se, por exemplo, *A Filosofia na Idade Média*, de Etienne Gilson, e *A formação do pensamento jurídico moderno*, de Michel Villey.

¹²⁸ No terceiro capítulo discuto a avaliação nietzscheana das afirmações formuladas em termos similares por Voltaire e Dostoiévski e reveladoras do medo que se tem do relativismo moral.

segundamente, dada a primeira consequência, a impossibilidade de se discutir a respeito do valor que deve ser atribuído às ações ou por não podermos alterar as nossas ações, ou por nada podermos dizer de moralmente relevante, visto que os valores morais decorreriam apenas da opinião dos seres humanos, não sendo possível exigir qualquer tipo de consenso ou de apresentação de fundamento para uma opinião acerca da moralidade.

3) Pode-se, por fim, considerar que não há um fundamento moral absoluto, apesar de situações concretas poderem ser avaliadas. Tomo Aristóteles e Nietzsche como casos exemplares. O prudente aristotélico é aquele que sabe qual decisão deve ser tomada em cada caso concreto. Se perguntarmos como ele sabe, a resposta será meramente: “ele sabe”. Apesar de ser comum a confusão entre o perspectivismo nietzscheano e o relativismo, Nietzsche, claramente, jamais pretendeu que qualquer avaliação moral pudesse ser igualmente justificada. Ao contrário, ele mesmo avalia constantemente as ações humanas e não toma sua avaliação como uma entre tantas outras, mas como a melhor avaliação já feita. Nietzsche adota a afirmação ou negação da vida como critério de avaliação moral. “É a parte e em função da vida que se deve definir as relações entre os seres humanos.”¹²⁹ O subjetivismo nietzscheano nada tem de relativo.

Há dois pontos fundamentais em relação ao almejado fundamento da moralidade: i) saber quais são os limites da tarefa filosófica e ii) saber qual é a motivação moral desta busca. A segunda pergunta toma o próprio fazer filosófico como um problema.

2.2 Limites da tarefa da filosofia prática: o subjetivismo compartilhado

Sócrates é o primeiro a perguntar filosoficamente sobre o modo como devemos agir. A existência de deveres impostos juridicamente antecede a existência do próprio Sócrates, mas apenas com ele o dever passa a ter um caráter moral, no sentido de dever ser o mesmo para todos os seres humanos. Desde então, espera-se que exista uma conduta adequada e devida em cada

¹²⁹ Conforme Yves Ledure, em “Nietzsche et l'égalité des droits”, p. 259. Livre tradução de: “Car c'est à partir et en fonction de la vie qu'il faut définir les rapports entre hommes.”

situação concreta. Cabe à Filosofia descobrir o caminho para as boas ações. Evidentemente, Igreja e Estado também tomam para si tal tarefa. Ambos, contudo, podem recorrer a Deus ou à mera imposição de uma sanção em caso de realização de condutas estabelecidas como indesejadas, sem precisarem buscar um fundamento absoluto que justifique a imposição de certas condutas. No caso das religiões monoteístas, deus é, por definição, o garantidor da bondade de todas as ações que ocorrem conforme os seus mandamentos. A Filosofia, ao contrário, impôs-se a tarefa de buscar os fundamentos indubitáveis, tornando a sua, uma tarefa de Sísifo.

Enquanto os gregos pensavam tragicamente, bem e mal eram aspectos da mesma ação, como dois lados da mesma moeda. Quando os gregos se tornam socráticos, pensadores passam a se ocupar com a busca da distinção entre bem e mal. Agora é preciso saber quem é o “mocinho” e quem é o “bandido”. Um grego trágico não classificaria Antígona e Creonte deste modo. Um não está certo, tampouco o outro errado. Quando os gregos se tornam decadentes, segundo Nietzsche, os critérios de avaliação precisam ser claros. Como veremos adiante, uma necessidade fisiológica gera uma necessidade metafísica. Evidentemente, a expectativa de certeza absoluta em todos os ramos do conhecimento não está presente em todos os filósofos.

O aviso de Aristóteles foi, muitas vezes, negligenciado: “é a marca de um homem educado procurar pela precisão em cada classe de coisas tanto quanto a natureza do tema admite: é evidentemente insensato aceitar raciocínios prováveis de um matemático e exigir de um retórico provas demonstrativas...”¹³⁰ (EN, I, 3). Aristóteles sabe que há graus de exigência distintos que podem ser feitos nos domínios teórico e prático da Filosofia. Não obstante isso, a Filosofia se desenvolve, em grande parte, exatamente por não aceitar seus limites. A Filosofia busca incessantemente realizar o que ela mesma se impôs como tarefa. Alguns filósofos percebem que a Filosofia não nos dá acesso ao conhecimento como gostaríamos. Kant reconhece que tal limite se deve aos limites da capacidade humana de conhecer o mundo. Nosso aparelho cognitivo não permite que

¹³⁰ Livre tradução de: “... it is the mark of an educated man to look for precision in each class of things just so far as the nature of the subject admits: it is evidently equally foolish to accept probable reasoning from a mathematician and to demand from a rethorician demonstrative proofs.” (1094b24-27)

conheçamos tudo o que Deus, por exemplo, poderia conhecer. Além disso, porque somos parte do mundo que queremos conhecer, tampouco existe um ponto de vista privilegiado de onde possamos contemplar a totalidade do que existe apenas como objeto, pois o sujeito observador é parte do todo observado.¹³¹

Alguns filósofos, porém, se mantêm “fiéis à Terra”¹³². Para esses, assim como para Nietzsche, a Filosofia é útil, apesar de não poder responder a todas as perguntas formuladas pela própria Filosofia, e tampouco a todas as dúvidas humanas. Cabe à Filosofia identificar e nos ensinar a lidar com os limites da razão.

Há questões nas quais não pertence ao ser humano a decisão sobre a verdade e sobre a inverdade; todas as questões supremas, todos os problemas supremos acerca de valores estão para além da razão humana... Compreender os limites da razão – isso é verdadeiramente Filosofia...¹³³ (AC, 55).

O longo período de cerca de mil e quinhentos anos durante o qual Filosofia e Teologia se confundem, durante o qual a filosofia é tomada como um instrumento da teologia, está repleto de declarações que apontam alguns desses limites. Sempre que o ser humano não consegue explicar algo, cristãos afirmam estarem diante do que apenas Deus pode conhecer. Aquilo que apenas Deus pode conhecer é o que está para além da capacidade cognitiva humana. Pouco importa se existe, de fato, o Deus que pode conhecer. O importante é que esta afirmação demonstra o reconhecimento da existência do que está para além da capacidade humana de conhecer. E, portanto, para além do que pode ser explicado filosoficamente.

Em *Ethics and the limits of Philosophy*, Bernard Williams¹³⁴ aponta alguns limites da Filosofia, especialmente da Filosofia prática. Thomas Nagel, no

¹³¹ Conforme o já referido livro de Thomas Nagel, *The view from nowhere*.

¹³² A exigência de Nietzsche de que devemos nos manter fiéis à Terra significa que devemos nos manter fiéis à realidade efetiva e não negá-la em nome de outras realidades criadas, às quais se atribui realidade metafísica. No original: “....bleibt der Erde treu...” (KSA, v. 4, p. 15).

¹³³ No original: “Es giebt Fragen, wo über Wahrheit und Unwahrheit dem Menschen die Entscheidung *nicht* zusteht; alle obersten Fragen, alle obersten Werth-Probleme sind jenseits der menschlichen Vernunft... Die Grenzen der Vernunft begreifen – das erst ist wahrhaft Philosophie.” (KSA, v. 6, p. 238-239.)

¹³⁴ No mesmo sentido, Bernard Williams afirma no capítulo “Subjectivism: further thoughts” de *Morality*, que “[n]ão poderemos.... concluir.... que se justifica objetivamente que, sendo a

mesmo sentido, afirma diversas vezes que a objetividade absoluta, especialmente em questões morais, é inalcançável. Nagel, contudo, defende um tipo de objetividade a respeito da moralidade, apesar de reconhecer que esta está aquém da objetividade desejada. Objetividade em questões morais, para Nagel, significa independência de nossas “crenças e inclinações” e não-existência independente da percepção humana.

*A visão de que os valores são reais não é a visão de que constituem entidades ou propriedades reais ocultas, mas de que são valores reais: de que nossas afirmações sobre valor e sobre o que as pessoas têm razão de fazer podem ser verdadeiras ou falsas independentemente de nossas crenças e inclinações.*¹³⁵

A primeira tarefa da filosofia prática contemporânea está em determinar o que efetivamente pode ser uma boa resposta a um problema filosófico. Precisamos encontrar um ponto de apoio para que paremos de rolar eternamente nossa pedra morro acima, mesmo que esse ponto de apoio esteja abaixo da altitude desejada.

A pergunta sobre a possibilidade da objetividade do conhecimento é formulada do seguinte modo: podemos conhecer as coisas como de fato são, independentemente do nosso modo de perceber as coisas? Ou seja, podemos conhecer algo sem ser de uma perspectiva, isto é, da perspectiva que o nosso aparato cognitivo permite que tenhamos? Desde Kant, a resposta está não apenas definitivamente dada, como também claramente justificada. Não podemos conhecer as coisas como elas de fato são. O nosso conhecimento é limitado pelo nosso aparelho cognitivo. Não podemos, por exemplo, compreender o que é a cor vermelha, independentemente da nossa percepção sensorial do que é ser

ciência objetiva e a moral não, *nos devotemos* à ciência, enquanto só subjetivamente justificase que protestemos contra a injustiça. Devotarmo-nos à ciência é uma atividade tão prática quanto qualquer outra, e não há razão pela qual ela deveria ser mais objetivamente justificável do que as demais.” Livre tradução de: “We cannot.... conclude.... that since science is objective and morality is not, we are objectively justified in *devoting ourselves* to science, while only subjectively justified in protesting against injustice. For devoting oneself to science is as much a practical activity as any other, and there is no more reason why that one should be objectively justified rather than any other.” (p. 29.)

¹³⁵ Thomas Nagel, *Visão a partir de lugar nenhum*, p. 239. No original inglês, p. 144: “The view that values are real is not the view that they are real occult entities or properties, but that they are real values: that our claims about value and about what people have reason to do may be true or false independently of our beliefs and inclinations.”

vermelho. Mesmo que um daltônico usasse um aparelho capaz de medir as ondas de luz e pudesse distinguir com precisão o que é vermelho do que não é, ele, ainda assim, não compreenderia o que significa ser vermelho, pois a vermelhidade está necessariamente condicionada à capacidade humana de discriminar cores, capacidade alterada nos daltônicos.¹³⁶

Um exame do que existe no mundo nos mostraria que não apenas as propriedades secundárias, conforme a classificação de Locke no seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, não podem ser conhecidas objetivamente, como tampouco os conceitos abstratos. Nosso conceito de prazer, por exemplo, depende do fato de sermos dotados de neurônios, que nos permitem sentir dor e prazer. Essa conclusão parece ser um duro golpe a todos os tipos de realistas, que precisariam admitir que o conhecimento humano está limitado pelo aparato cognitivo. E assim condenaríamos a ciência a um mero subjetivismo, que é a pior condenação que se pode atribuir a ela, que, exatamente, sempre se apresentou como o modo objetivo de conhecer por excelência. “A própria ciência *requer* doravante uma justificação (com isto não se quer dizer que exista uma justificação).”¹³⁷ (GM, III, 24.)

A Filosofia depara-se com dois problemas: a necessidade de justificar o que se apresenta como injustificável e a possibilidade de não haver justificação. Do fato de ser desejável que a ciência seja a forma de conhecimento por excelência e que ela mesma não necessite de uma justificação que não da própria ciência não se segue que haja uma justificação. O pressuposto da existência de uma verdade e da possibilidade de conhecermos essa verdade são, segundo Nietzsche, uma ilusão desejada pelos seres humanos.¹³⁸

Uma breve análise do modo como os cientistas trabalham nos mostra que a ciência está longe de ser o produto da engenhosidade de um ser incapaz de conhecer o mundo objetivamente, afinal, cientistas do mundo inteiro compartilham

¹³⁶ Este é o clássico exemplo discutido por vários autores que escrevem sobre Teoria do Conhecimento.

¹³⁷ No original: “Die Wissenschaft selber *bedarf* nunmehr einer Rechtfertigung (womit noch nicht einmal gesagt sein soll, dass es eine solche für sie giebt).” (KSA, v. 5, p. 401.)

¹³⁸ Nesse sentido, leiam-se os capítulos finais da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*.

os resultados de suas pesquisas em revistas especializadas. Os resultados são testados por outros cientistas em diferentes lugares do mundo, e todos eles, em geral, se entendem a respeito das descobertas que consideram científicas. A Filosofia parece condenar a ciência a um eterno subjetivismo, mas a ciência, ignorando tal condenação, se comporta como se a almejado objetividade existisse. Se a ciência consegue se desenvolver objetivamente, o erro deve estar na teoria, ou seja, na Filosofia, e não na própria ciência.

Refaçamos, então, a pergunta filosófica. Concede-se, e não poderia ser diferente, que o conhecimento humano é limitado pelo nosso aparato cognitivo. Contudo, sendo este aparato o mesmo para a grande maioria dos seres humanos, o subjetivismo a que a ciência estaria condenada é um subjetivismo compartilhado por todos os seres humanos dotados das capacidades consideradas normais. Portanto, é irrelevante que não possamos conhecer as coisas como elas de fato são. Conhecemos as coisas como elas aparecem para nós. Se tivéssemos um aparato cognitivo diferente, conheceríamos o mundo de modo diferente. Como todos nós, salvo os que têm algum tipo de deficiência – e o termo deficiência, apesar de politicamente incorreto, se refere à falta de algo em relação ao conjunto das potências primeiras que um ser humano “normal” possui –, temos o mesmo aparato cognitivo, a pergunta, então, seria: algum ser capaz de conhecimento pode conhecer as coisas sem ser pelo seu aparato cognitivo? A resposta, claramente, é negativa. Apenas um ser onisciente como, por exemplo, o Deus cristão, poderia conhecer as coisas como elas de fato são. Mas mesmo esta seria uma dentre tantas outras perspectivas, uma perspectiva maximamente abrangente, mas, ainda assim, uma perspectiva.

Todos os seres sempre conhecem as coisas conforme o seu aparato cognitivo. Contudo, se este aparato funcionar do mesmo modo em outros seres, não há mero subjetivismo, mas um subjetivismo compartilhado. O conhecimento subjetivo das coisas, quando compartilhado, pode ser corrigido por outros seres que conhecem as mesmas coisas do mesmo modo. A ciência, portanto, não está fadada ao subjetivismo, apesar de não poder ser objetiva no sentido de não poder conhecer independentemente do aparato cognitivo do seu conhecedor. Não podemos olhar a realidade, parodiando Thomas Nagel, a partir de lugar nenhum. Mas podemos corrigir outros seres que têm o mesmo aparato cognitivo que nós e

que eventualmente cometem erros a respeito do que conhecem. Por isso, podemos confiar no conhecimento produzido, enquanto ninguém nos oferece razões para duvidarmos de algo.

Evidentemente, não respondemos satisfatoriamente ao cético que pede razões para crer. Mas não há respostas que sejam satisfatórias para um cético. Por isso, invertamos o ônus da prova e pedimos razões para não crer. O ônus de provar a existência de Deus cabe aos que postulam a sua existência. Não precisamos pressupor a existência de Deus. Não precisamos pressupor a possibilidade de se responder satisfatoriamente a um cético. Cabe a quem afirma, por exemplo, que um tipo de resposta é possível e que Deus existe, provar a possibilidade de ambas as afirmações, pois há indícios razoáveis de que Deus e o conhecimento absoluto nada mais sejam do que criações humanas, que visam à autopreservação.

O mesmo vale para a ética. Os nossos valores éticos decorrem, em parte, da constituição física do ser humano. Se fôssemos imortais, não seria imoral atirar em seres humanos. Se não sentíssemos dor, não seria imoral torturar. E mais, se não sentíssemos dor, não pensaríamos em torturar seres humanos e, muito provavelmente, este verbo sequer existiria. Por não termos acesso aos pensamentos de outras pessoas, não consideramos as pessoas imorais pelo que elas pensam. A avaliação da moralidade e da imoralidade decorre de como os seres humanos são. A determinação da natureza humana, e, conseqüentemente, de como o ser humano age, é o primeiro problema a ser resolvido para o estabelecimento de uma teoria acerca da moralidade das ações. E parte do problema decorre de não conseguirmos avaliar a natureza humana de um ponto de visto objetivo. Somos, inevitavelmente, sujeito e objeto de investigação. Porém, neste caso, parece ainda mais difícil atingirmos o ponto de vista do subjetivismo compartilhado. A razão disso está no fato de precisarmos primeiramente descrever o ser humano para depois podermos determinar como o ser humano pode e deve agir. Contudo, a primeira descrição já decorre de um preconceito moral, conforme veremos no subcapítulo 2.4.

No âmbito moral, temos, no máximo, o ponto de vista meramente subjetivo. Não temos a possibilidade de testar nossas teorias acerca da natureza humana do mesmo modo como testamos a eficácia de um remédio para curar uma

doença. Não há mentiras concernentes ao valor que deve ser atribuído a um valor moral, “para mentir dever-se-ia poder decidir o *que* é verdadeiro. Mas é justamente isso que o ser humano não *pode*...”¹³⁹ (AC, 55) Não há moralmente correto em termos absolutos. Para haver, deveríamos poder decidir o que é o incorreto em termos, igualmente, absolutos. Mas é justamente isso que o ser humano não pode. Cabe à Filosofia nos dar o maior grau de clareza possível para que consigamos perceber o que há de fundamentalmente humano em nossas crenças morais e metafísicas, sabendo que nosso conhecimento sobre questões teóricas e sobre questões práticas jamais será puramente objetivo.

Cabe ao filósofo, portanto, compreender o que há de moral nas diversas concepções metafísicas de ser humano, para depois, tendo limpado o terreno, tentar descrever a natureza humana como ela aparece nos seres humanos, em vez de descrever uma natureza como se gostaria que ela fosse. Precisamos superar o repúdio de séculos à animalidade humana, que culminou no repúdio à declaração de Darwin¹⁴⁰ de que os seres humanos são parentes próximos dos macacos. Sim, somos animais, apesar de a Filosofia ter se constituído como um grande elogio à racionalidade humana.

¹³⁹ No original: “... um zu lügen, müsste man entscheiden können, was hier wahr ist. Aber dass kann eben der Mensch nicht...” (KSA, v. 6, p. 239.)

¹⁴⁰ Ernst Mayr, em *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*, p. 331-332, percebe duas conseqüências no âmbito moral que decorrem da teoria da evolução de Darwin. “Antes de Darwin, a resposta tradicional à pergunta ‘Qual é a fonte da moral humana?’ era que ela era dada por Deus. Darwin não desafiou as conclusões dos filósofos sobre essas questões mais profundas. O que ele fez foi invalidar a afirmação de que a moral era algo concedido por Deus./ Para isso, usou dois argumentos. [1] sua teoria da origem comum privou o homem do lugar especial na natureza que lhe havia sido reservado não só pelas religiões monoteístas como também pelos filósofos. uma vez que os humanos tiveram ancestrais animais, essa diferença [relativa ao senso moral e a consciência da diferença entre humanos e animais inferiores] agora precisa ser explicada em termos evolutivos. [2] sua teoria da evolução natural eliminou todas as forças sobrenaturais do funcionamento da natureza e implicitamente refutou a suposição da teologia natural de que tudo no universo, inclusive a moral humana, havia sido projetado por Deus e era governado por Suas leis.” Darwin não apenas apresenta provas da animalidade humana, como também elimina a plausibilidade da origem divina dos valores. O último movimento da Filosofia com vistas a garantir a possibilidade de existência de valores absolutos foi em direção a uma ética naturalista (p. 232). Muitos filósofos se mantiveram em busca de valores morais absolutos, pensando que se somos parte da natureza, a natureza deve ser fonte dos valores morais. Apesar das críticas de Nietzsche a Darwin devido ao repúdio da compreensão da teoria da evolução como evolução em direção a algo melhor, a respeito da origem humana dos valores morais, Nietzsche faz eco às idéias de Darwin.

O subjetivismo compartilhado não significa, contudo, que, dado o mesmo aparato cognitivo, os seres humanos conhecerão o mundo do mesmo modo. Somos iguais por sermos todos humanos e por termos, em geral, o mesmo aparato cognitivo, mas somos diferentes pela maneira como suportamos o mundo. Dadas as diferenças, percebemos o mundo de modos diferentes, de perspectivas diferentes.

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos diferentes permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será o nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”¹⁴¹. (GM, III, 12)

Não existe, a rigor, uma ciência “sem pressupostos”, o pensamento de uma tal ciência é impensável, paralógico: deve haver antes uma filosofia, uma “fé”, para que a ciência dela extraia uma direção, um sentido, um limite, um método, um direito à existência.¹⁴² (GM, III, 24)

Não existe a possibilidade de haver que não perspectivas. Cabe ressaltar, conforme Alan Schrift¹⁴³, que o perspectivismo nietzscheano é uma posição epistemológica, não uma posição ontológica. O nosso conhecimento da realidade se dá sempre em relação a uma perspectiva. Do que não se segue que a realidade, enquanto objeto dado, seja um composto de perspectivas. O passo seguinte consiste em explicar os motivos pelos quais há diferentes perspectivas para, em seguida, explicitarmos a existência de preconceitos morais sob descrições ontológicas que se propõem neutras.

¹⁴¹ No original: “Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches ‘Erkennen’; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‘Begriff’ dieser Sache, unsre ‘Objektivität’ sein.” (KSA, v. 5, p. 365.)

¹⁴² No original: “Es giebt, streng geurtheilt, gar keine ‘voraussetzungslose’ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein ‘Glaube’ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein *Recht* auf Dasein gewinnt.” (KSA, v. 5, p. 400.)

¹⁴³ Conforme Alan D. Schrift, “Between Perspectivism and Philology”, in: *Nietzsche-Studien*, v. 16, p. 92.

2.3 O desvelamento das fundações: em busca da origem humana dos valores morais

No prólogo de *Aurora*, Nietzsche explica o modo como trabalha neste e, de fato, em todos os seus escritos: como um ser subterrâneo, que percorre a parte que sustenta o que há sobre a Terra, para explicitar as fundações. E, desse modo, Nietzsche revela que o que há sobre a Terra foi construído por seres humanos.¹⁴⁴ As construções são, evidentemente, construções metafísicas, ou seja, conceitos criados pelos seres humanos aos quais se atribui existência na realidade efetiva, como, por exemplo, o conceito do Deus judaico-cristão. Ao revelar as fundações, Nietzsche destrói o que se sustenta sobre elas. Eis o trabalho do filósofo das profundezas e a parte destrutiva da Filosofia de Nietzsche. Há também a parte construtiva: forjar uma nova moralidade sem recorrer a qualquer fundamento metafísico.¹⁴⁵ Desenvolve-se, inicialmente, a tarefa destrutiva em busca da origem humana dos valores morais. Antes, contudo, precisamos nos preparar para a aridez do percurso.

Nietzsche nos avisa sobre a solidão que acompanha o filósofo que realiza sua tarefa nas profundezas. Sua solidão existe em dois sentidos: i) porque poucos realizam tal percurso e ii) porque, apesar de alguns realizarem tal percurso, ele permanece sempre um percurso individual, que cada um realiza por si. Solidão “é o que ‘caminhos próprios’ trazem consigo” (A, prólogo, 2)¹⁴⁶. Após ter nos dito aonde estão os caminhos – nas profundezas da Terra – e após ter nos ditos como se percorrem os caminhos – solitariamente –, Nietzsche nos diz o que se destrói ao percorrer esses caminhos: a confiança na moral construída pelos filósofos ao longo de mais de dois mil anos.

Naquele tempo empreendi algo que pode não ser para qualquer um: desci à profundidade, penetrei no alicerce, comecei a investigar

¹⁴⁴ No prólogo de *Zarathustra*, lê-se, no mesmo sentido, a afirmação de Nietzsche de que “é preciso que eu baixe às profundezas” (p. 33). No original: “.... muss ich in die Tiefe steigen....” (KSA, v. 4, p. 12.)

¹⁴⁵ Heidegger, contudo, entende o conceito nietzscheano de vontade como o único conceito metafísico que resta em Nietzsche. Segundo Heidegger, nem mesmo Nietzsche consegue filosofar sem recorrer à metafísica. Neste sentido, leia-se, por exemplo, *O Nietzsche de Heidegger*, de Benedito Nunes.

¹⁴⁶ No original: “das bringen die ‘eigenen Weg’ mit sich”. (KSA, v. 3, p. 12.)

e a escavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa confiança na moral. (A, prólogo, 2)¹⁴⁷

Em geral, agimos frente à moral como frente a algo que tenha autoridade, não nos perguntamos a respeito da necessidade e tampouco do fundamento das condutas exigidas pela moralidade. Não pensamos, simplesmente obedecemos. É preciso ser um filósofo como Nietzsche para se perguntar a respeito da necessidade da moralidade, pergunta que deveria anteceder aquela sobre os fundamentos da moralidade. Por que deve haver um e apenas um conjunto de valores que possa ser dito moral? A quem convém que os valores morais sejam compartilhados por todos? Nietzsche toma a moralidade como um problema filosófico e não apenas como o ponto a partir do qual se discutem problemas. Não mais o conteúdo da moralidade, mas a própria idéia de uma moralidade é um problema filosófico. Não se trata de discutir acerca do conjunto de valores morais que devemos seguir, mas por que devemos agir de acordo com valores compartilhados por todos? Por que se deseja que existam o bem e o mal?

Ao criticar a moralidade, ao fazer ruir o antigo edifício, Nietzsche nos lembra que outras moralidades são possíveis, por exemplo, uma moralidade trágica que não se baseia em algo como “Deus, virtude, verdade, justiça, amor ao próximo” (A, prólogo, 4)¹⁴⁸, mas que afirma a vida e sua inevitável dualidade, estando para além do bem e do mal.

O que me ocupou profundamente foi o problema da decadence ‘Bem e mal’ é apenas uma variante desse problema. Tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral – compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida empobrecida, a

¹⁴⁷ No original: “Damals unternahm ich Etwas, das nicht Jedermanns Sache sein dürfte: ich stieg in die Tiefe, ich bohrte in den Grund, ich begann ein altes *Vertrauen* zu untersuchen und anzugraben, auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pflegten, – immer wieder, obwohl jedes Gebäude bisher einstürzte: ich begann unser *Vertrauen zur Moral* zu untergraben. Aber ihr versteht mich nicht?” (KSA, v. 3, p. 12.)

¹⁴⁸ No original: “.... Gott, Tugend, Wahrheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe....” (KSA, v. 3, p. 16.)

*vontade de fim, o grande cansaço. A moral nega a vida...*¹⁴⁹ (O caso Wagner, Prólogo)

Com a decadência do espírito humano, quando os seres humanos, seduzidos pelas promessas da racionalidade socrática, deixam de ser trágicos, a distinção entre bem e mal se torna um dos problemas a ser resolvido racionalmente pela Filosofia. Nietzsche se diz um crítico da moralidade, um imoralista e, ao mesmo tempo, cria uma moralidade de outro tipo. Parece que chegamos a mais um paradoxo. Dizer que “a moral nega a vida” significa dizer que há um tipo de moralidade que nega a vida, não que toda e qualquer moralidade negue a vida. Antes de avançarmos precisamos compreender o que significa para Nietzsche se dizer um imoralista.

A moralidade de Nietzsche é a moralidade de um imoralista, “nós, imoralistas”, que realiza a “auto-supressão da moral” (A, prólogo, 4)¹⁵⁰. Nietzsche não nega a existência e a importância da moralidade para o agir humano. Ele, porém, denuncia um tipo de moralidade. “*Definição de moral: Moral – a idiosincrasia dos *décadents*, com o oculto desígnio de *vingar-se da vida* – e com êxito.*”¹⁵¹ (EH, Por que sou um destino, 7) Ao definir a moralidade como produto do tipo humano decadente, Nietzsche possibilita que um novo tipo de moralidade surja, a moralidade do tipo humano ascendente, uma moralidade que não nega, ao contrário, que afirma a vida.

Dentre as formas de moralidade que negam a vida, o cristianismo é a mais elaborada e a mais difundida no mundo ocidental. Essa forma de moralidade serve a um objetivo claramente humano: a vontade de dominação. “A ‘lei’, a ‘vontade de Deus’... tudo apenas palavras para as condições sob as quais o

¹⁴⁹ No original: “Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der *décadence*.... ‚Gut und Böse‘ ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral, – man versteht, was sich unter ihren heiligsten Namen und Werthformeln versteckt: das *verarmte* Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit. Moral *verneint* das Leben...” (KSA, v. 6, p. 12.)

¹⁵⁰ No original: “.... wir Immoralisten *die Selbstaufhebung der Moral*...” (KSA, v. 3, p. 16.)

¹⁵¹ No original: “*Definition der Moral: Moral – die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, *sich am Leben* zu rächen - und mit Erfolg.*” (KSA, v. 6, p. 373.)

sacerdote chega ao poder, com as quais mantém o seu poder....”¹⁵² (AC, 55). A força do cristianismo está no fato de os valores que ele defende serem tomados como os valores tradicionais e de tendermos a agir conforme os valores estabelecidos. Os “costumes são a maneira *tradicional* de agir e de avaliar”¹⁵³ (A, 9), e nada além de uma maneira tradicional. Do fato de termos agido e avaliado de um certo modo durante muitos séculos, não se segue que esta seja a maneira correta de agir e de avaliar. Os costumes não têm a força de outrora. Com o passar do tempo, enfraquecem. E, com o enfraquecimento dos costumes, vivenciamos o enfraquecimento da moralidade. Vivemos em uma “época muito pouco moral, o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas,... se volatilizou”¹⁵⁴ (A, 9). A conseqüência da volatilização do sentimento de moralidade é o próprio desaparecimento da moralidade tradicional, decorrente do enfraquecimento do poder do costume.

Relacionar o agir de acordo com a moralidade com o agir de acordo com os costumes parece uma relação grosseira para uma época em que se tenta descobrir racionalmente algo de certo sobre a moralidade, pois vincular a moralidade ao costume significa vinculá-la a algo essencialmente humano e mutável. Com Nietzsche o conteúdo da moralidade parece ainda mais volatilizado, mesmo que a própria moralidade se fortaleça de modo que não se via desde os gregos antigos, conforme o sentido em que há o fortalecimento do conceito de responsabilidade na Filosofia de Nietzsche.

Nietzsche escreve uma filosofia de imoralista exortando os seres humanos a criarem seus próprios valores. Para sabermos quem pode ser criador de seus próprios valores, urge compreender quem é o ser humano livre. “O ser humano livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si e não de uma

¹⁵² No original: “Das ‘Gesetz’, der ‘Willes Gottes’.... – Alles nur Worte für Bedingungen, *unter* denen der Priester zur Macht kommt, *mit* denen er seine Macht aufrecht erhält....” (KSA, v. 6, p. 239.)

¹⁵³ No original: “.... Sitten aber sind die *herkömmliche* Art zu handeln und abzuschätzen.” (KSA, v. 3, p. 22.)

¹⁵⁴ No original: “.... einer sehr unsittlichen Zeit: die Macht der Sitte ist erstaunlich abgeschwächt und das Gefühl der Sittlichkeit so verfeinert und so in die Höhe getragen, dass es ebenso gut als verflüchtigt bezeichnet werden kann.” (KSA, v. 3, p. 21.)

tradição.”¹⁵⁵ (A, 9) Entende-se o agir moral como o agir tradicional, o agir em desacordo com a tradição é dito não-moral. Não regular o próprio agir de acordo com o agir dos antepassados significa agir livremente, e por isso é livre o ser humano que faz depender de si o seu agir, ou seja, que age independentemente da tradição. O agir livre, contudo, acarreta ausência de previsibilidade, pois não há mais a expectativa decorrente do conhecimento do agir tradicional. Isso faz com que o imprevisível seja dito imoral e, porque imoral, mau. O ser humano livre é dito imoral e mau, e como os seres humanos, em geral, repudiam o imoral e o mau, repudiam o agir livre e preferem o agir tradicional. A relação entre ser costumeiro e ser moral se desfaz na Filosofia de Nietzsche, exceto pelo que se torna costumeiro.

*Todo aquele que subverteu a lei do costume existente foi tido até agora inicialmente como um ser humano mau: mas se, como sucedeu, depois não se conseguia restabelecê-la e as pessoas se acomodavam a isso, o predicado mudava gradualmente; – a história trata quase exclusivamente desses seres humanos maus, que depois foram abonados, considerados bons!*¹⁵⁶ (A, 20)

O atributo “mau” é dado ao não-tradicional, mas quando valores outrora não-tradicionais se tornam tradicionais, eles passam a ser valorados positivamente e seu criador passa a ser considerado bom. O que justifica essa mudança não é algo necessariamente intrínseco ao próprio valor, apenas a autoridade que ele passa a ter sobre os seres humanos. A tradição é “[u]ma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que nos é útil, mas porque *ordena*.”¹⁵⁷ (A, 9) Não há reflexão sobre o conteúdo de uma ordem tradicional, há apenas a necessidade de agir em conformidade a esta ordem, exatamente pelo fato de ser uma ordem. Ser monogâmico não é melhor do que ser poligâmico. Mas estamos

¹⁵⁵ No original: “Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in Allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will....” (KSA, 3, p. 22.)

¹⁵⁶ No original: “Jeder, der das bestehende Sittengesetz umwarf, hat bisher zuerst immer als *schlechter Mensch* gegolten: aber wenn man, wie es vorkam, hinterher es nicht wieder aufzurichten vermochte und sich damit zufrieden gab, so veränderte sich das Prädicat allmählich; – die Geschichte handelt fast nur von diesen *schlechten Menschen*, welche später *gutgesproche* worden sind!” (KSA, 3, p. 33.)

¹⁵⁷ No original: “Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns *Nützliche* befiehlt, sondern weil sie *befiehlt*.” (KSA, v. 3, p. 22.)

acostumados com a monogamia. Não seríamos mais infelizes e tampouco mais imorais se fosse permitido casar com várias pessoas.

O medo¹⁵⁸ é o sentimento que impulsiona o agir moral. Para poder agir em desacordo com preceitos tradicionais, é preciso atribuir-se poder para impor seus valores, ou seja, é preciso “criar costumes”¹⁵⁹ (A, 9). A moralidade dos costumes, entretanto, não é a moralidade de Sócrates e dos filósofos que o sucederam, tampouco a dos cristãos. A moralidade dos costumes é apenas a origem da moralidade.¹⁶⁰

Conhecer o que causa acontecimentos enfraquece a moralidade dos costumes porque os acontecimentos não podem mais ser usados como indicação da realização de algo errado (A, 10¹⁶¹). Passa-se a reconhecer as causas dos

¹⁵⁸ Retorno a este ponto no terceiro capítulo.

¹⁵⁹ No original: “.... *Sitten machen*....” (KSA, v. 3, p. 22.)

¹⁶⁰ Para a história da moralidade, de sua fase pré-moral até a auto-superação da moral, leia-se BM, 32: “*extramoral*: agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é não-intencional, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’, pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo esconde? Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si, – que a moral, na acepção que até agora teve, isto é, moral das intenções, foi um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas, em todo caso, algo a ser superado. A superação da moral, num certo sentido até mesmo a auto-superação da moral, inclusive: este poderia ser o nome para o longo e secreto labor que ficou reservado para as mais finas e honestas, e também mais maliciosas consciências de hoje, na condição de ardentes pedras de toque da alma. –” No original: “.... *aussermoralische* zu bezeichnen wäre: heute, wo wenigstens unter uns Immoralisten der Verdacht sich regt, dass gerade in dem, was *nicht-absichtlich* an einer Handlung ist, ihr entscheidender Werth belegen sei, und dass alle ihre Absichtlichkeit, Alles, was von ihr gesehn, gewusst, ‘bewusst’ werden kann, noch zu ihrer Oberfläche und Haut gehöre, – welche, wie jede Haut, Etwas verräth, aber noch mehr *verbirgt*? Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet, – dass Moral, im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral ein Vorurtheil gewesen ist, eine Voreiligkeit, eine Vorläufigkeit vielleicht, ein Ding etwa vom Range der Astrologie und Alchymie, aber jedenfalls Etwas, das überwunden werden muss. Die Überwindung der Moral, in einem gewissen Verstande sogar die Selbstüberwindung der Moral: mag das der Name für jene lange geheime Arbeit sein, welche den feinsten und redlichsten, auch den boschaftesten Gewissen von heute, als lebendigen Probesteinen der Seele, vorbehalten blieb.–” (KSA, v. 5, p. 51.)

¹⁶¹ Conforme Nietzsche: “*Relação inversa entre sentido da moralidade e sentido da causalidade*. – À medida que aumenta o sentido da causalidade, diminui o âmbito da moralidade: pois toda vez que compreendemos os efeitos necessários e aprendemos a concebê-los separados de todo acaso, de todo eventual suceder (*post hoc*), destruímos um sem-número de *causalidades fantásticas*, em que até então se acreditava como fundamentos dos costumes – o mundo real é muito menor do que o fantástico – e toda vez desapareceu do

fenômenos naturais que geram grandes danos aos seres humanos como, por exemplo, causas naturais, e não como punição por alguma ação realizada. Mesmo que se saiba hodiernamente que as ações dos seres humanos podem ou ser, ou alterar essas causas, a relação continua sendo natural e não moral.¹⁶² Tampouco se pode alegar que as conseqüências de nossas ações sejam imprevisíveis. E, por isso, pode-se discutir a questão da responsabilidade.

Os seres humanos que vivem em uma determinada comunidade colaboram para a composição da moral que vigora nesta comunidade. A colaboração pode se dar de três modos¹⁶³: i) corroborando os preceitos morais ao contar histórias que mostram ser a relação de causa e efeito criada pelo ser humano uma relação de causa e efeito existente desde sempre; ii) apresentando novas conclusões pela observação das leis já existentes e, desse modo, criando novas leis; ou, iii) contestando as leis existentes e criando, igualmente, novas leis. A maioria das pessoas apenas corrobora a relação de causa e efeito das leis existentes, algumas criam novas leis a partir das leis existentes e poucas criam novas leis objetando as leis existentes. A atribuição de responsabilidade decorre

um mundo um tanto de medo e coação, e a cada vez também um tanto de respeito pela autoridade do costume: a moralidade, no conjunto, saiu perdendo algo. Quem quer incrementá-la, deve saber evitar que os resultados tornem-se *controláveis*.” (A, 10.) No original: “*Gegenbewegung zwischen Sinn der Sittlichkeit und Sinn der Causalität*. – In dem Maasse, in welchem der Sinn der Causalität zunimmt, nimmt der Umfang des Reiches der Sittlichkeit ab: denn jedesmal, wenn man die nothwendigen Wirkungen begriffen hat und gesondert von allen Zufällen, allem gelegentlichen Nachher (post hoc) zu denken versteht, hat man ein Unzahl *phantastischer Causalitäten*, na welche als Grundlagen von Sitten bisher geglaubt wurde, zerstört – die wirkliche Welt ist viel kleiner, als die phantastische – und jedesmal ist ein Stück Ängstlichkeit und Zwang aus der Welt verschwunden, jedesmal auch ein Stück Achtung vor der Autorität der Sitte: die Sittlichkeit im Grossen hat eingebüsst. Wer sie dagegen vermehren will, muss zu verhüten wissen, das die Erfolge *controlirbar* werden.” (KSA, v. 3, p. 24-25.)

¹⁶² A única relação que se pode estabelecer entre as ações dos norte-americanos no Iraque desde 2003 e o grande aumento de tempestades e de furacões no sul dos Estados Unidos em 2005 é o possível fato de terem aumentado a produção industrial para realizar a invasão do Iraque e, com isso, terem contribuído significativamente para o aquecimento global. Sabe-se que nem o deus ocidental, nem o deus muçulmano puniram os norte-americanos. O aumento da quantidade e da intensidade dos furacões decorre do aumento em um grau na temperatura média da Terra, que decorre da emissão de gases na atmosfera, que decorre da produção industrial, que em nada se relaciona com uma punição de qualquer suposto deus, ou com qualquer outra punição inexplicável. Muitos muçulmanos, contudo, comemoraram o acontecimento de catástrofes naturais como obra de Alá. Igualmente, a crise na economia norte-americana, em 2009, que levou à quebra de outras economias, foi vista como obra de um deus vingador e não como resultado de sucessivos erros cometidos por administradores públicos e privados.

¹⁶³ Conforme Nietzsche, em *Aurora*, 10.

de uma convenção do mesmo modo como as regras de conduta são convenções. Alguns seres humanos contestam a escolha coletiva e passam a atribuir responsabilidade a si mesmos baseados em outros princípios.¹⁶⁴

O não-reconhecimento da consequência de uma ação como parte da ação em si, mas como acréscimo, permite que se atribua esse acréscimo a algum deus (A, 12¹⁶⁵). O reconhecimento da existência de uma relação de causa e efeito natural, e não moral, entre nossas ações e o que delas decorre, ou seja, o não-reconhecimento de uma consequência como acréscimo, mas como parte da ação, implica que a realização de uma ação torna o agente responsável pelas consequências da ação.

Homens superiores são homens que rompem o jugo de uma moralidade e instauram novas leis (A, 14) e, por isso, são moralmente louváveis. Mas homens superiores não necessariamente afirmam a vida e instauram leis morais ou legais que, pretensamente, tenham validade para todos. Isto seria moralmente repudiável segundo Nietzsche.

Nego a moralidade como nego a alquimia, ou seja, nego os seus pressupostos; mas não [nego] que tenha havido alquimistas que acreditaram nesses pressupostos e agiram de acordo com eles. – Também nego a imoralidade: não [nego] que inúmeras pessoas se sintam imorais, mas que haja razão verdadeira para assim se sentir. Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, por razões outras que as de até agora. Temos de

¹⁶⁴ Neste sentido, Alain Renaut, em “Nietzsche et la critique de la rationalité démocratique”, p. 111-128, afirma que, ao contrário do que ocorre nas sociedades tradicionais em que as normas são dadas, nas sociedades modernas, seus membros se reconhecem como produtores de normas. Isso faz com que a democracia seja o sistema que permite se autocorriger pela discussão. A força da democracia reside no fato de ela mesma se reconstruir.

¹⁶⁵ Conforme Nietzsche: “A consequência como acréscimo. – Antigamente acreditava-se que o resultado de uma ação não era uma consequência, mas livre acréscimo – por parte de Deus. Pode-se imaginar confusão maior? Era preciso ocupar-se distintamente da ação e do resultado, com diferentes meios e práticas!” (A, 12.) No original: “Die Folge als Zuthat. – Ehemals glaubte man, der Erfolg einer That sei nicht eine Folge, sondern eine freie Zuthat – nämlich Gottes. Ist eine grössere Verwirrung denkbar! Man musste sich um die That und um den Erfolg besonders bemühen, mit ganz verschiedenen Mitteln und Praktiken!” (KSA, v. 3, p. 25.)

*aprender a pensar de outra forma – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: sentir de outra forma.*¹⁶⁶ (A, 103)

Ao se dizer um imoralista, Nietzsche não está dizendo que não tem moral, que é um amoral – de fato, já foi provada a impossibilidade da amoralidade –, ao contrário, ele está dizendo que não segue a moralidade vigente. Surgem, então, dois problemas, que têm a mesma resposta. i) Qual moralidade pode ser seguida por um imoralista? ii) Que critérios Nietzsche utiliza para avaliar os valores morais? Estas respostas serão desenvolvidas no terceiro capítulo quando trato do eterno retorno do mesmo como um imperativo prático. Por ora, basta sabermos que para Nietzsche a vida é o critério de avaliação moral por excelência. Como afirma Michel Villey, “a vida para Nietzsche não tem necessidade de ser justificada, mas é a ‘vida que justifica’.”¹⁶⁷

Quando Nietzsche retoma a obra *O nascimento da tragédia* e escreve a *Tentativa de autocrítica*, ele nos informa o que toma como a tarefa essencial do seu escrito de juventude e que foi totalmente ignorada pelos seus leitores.¹⁶⁸ A

¹⁶⁶ No original: “Ich leugne also die Sittlichkeit wie ich Alchymie leugne, dass heisst, ich leugne ihre Voraussetzungen: *nicht* aber, dass es Alchymisten gegeben hat, welche an diese Voraussetzungen glaubten und auf sie hin handelten. – Ich leugne auch die Unsittlichkeit: *nicht*, dass zahllose Menschen sich unsittlich *fühlen*, sondern dass es einen Grund in der *Wahrheit* giebt, sich so zu fühlen. Ich leugne nicht, wie sich von selber versteht – vorausgesetzt, dass ich kein Narr bin –, dass viele Handlungen, welche unsittlich heissen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind; ebenfalls, dass viele, die sittlich heissen, zu thun und zu fördern sind, – aber ich meine: das Eine wie das Andere *aus anderen Gründen, als bisher*. Wir haben *umzulernen*, – um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: *umzufühlen*.” (KSA, v. 3, p. 91-91.)

¹⁶⁷ Livre tradução de: “La vie pour Nietzsche n’a pas besoin d’être justifiée, mais c’est la ‘vie qui justifie’.” In: Michel Villey, “Nietzsche et le droit: réflexions après la lecture de Gilles DELEUZE: Nietzsche et la philosophie (2^e éd., PUF, 1967, 232 pages)”, p. 387.

¹⁶⁸ *O nascimento da tragédia* foi mal compreendido quando do seu lançamento porque a nova Filologia proposta por Nietzsche não seguia os padrões científicos que se esperava da Filologia na época. O filólogo Nietzsche olhou para a tragédia grega com olhos de filósofo. Filólogos o acusaram de não ser científico, o que Nietzsche jamais pretendeu ser. O músico Wagner se reconhece na obra e a elogia. O filósofo Nietzsche ainda demoraria a ser compreendido. Um livro seguidamente tomado como um livro que discute temas de estética, é pensado pelo seu autor como um livro que trata da moralidade. Nietzsche analisa a tragédia grega, seu fim – com o socratismo, que influencia Eurípedes – e o que poderia ser o renascimento do espírito trágico, que se mostra como mais uma forma de expressão da decadência de uma época – a ópera Wagneriana – pensando-os não apenas como fenômenos estéticos, mas, sobretudo como fenômenos morais, que revelam o estado de espírito de um povo. Sobre a polêmica em torno do lançamento do livro *O nascimento da tragédia*, leia-se o livro organizado por Roberto Machado, *Nietzsche e a polêmica sobre “O nascimento da tragédia”*, especialmente sua esclarecedora introdução, na qual Roberto Machado apresenta os argumentos de Erwin Rohde, Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff e Richard Wagner para criticar e defender Nietzsche, bem como a posição de Nietzsche, pela leitura de sua correspondência.

novidade de *O nascimento da tragédia* consiste em discutir a questão da moralidade de um outro ponto de vista. “Vê-se que é todo um feixe de difíceis questões que este livro carregou – acrescentemos ainda a sua questão mais difícil! O que significa, vista sob a óptica da *vida* – a moral?...”¹⁶⁹ A moral sob o ponto de vista da vida não é um conjunto de regras de conduta que deve ser seguido, mas um conjunto de valores morais ao qual se atribui um papel fundamental na condução de tipos humanos distintos. Ao analisar que conjunto de valores é este e por que são esses e não outros os valores desejados e suportados por tipos humanos diferentes, revela-se o espírito dos seres humanos. Nietzsche analisa e classifica os seres humanos em tipos, mas pensa especialmente a partir de indivíduos.

Cabe, ainda, fazer dois breves comentários sobre o modo como esta discussão é conduzida. Primeiramente, como

*uma filosofia que ousa colocar, rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as ‘aparências’ ou fenômenos [Erscheinungen] (na acepção do terminus technicus idealista), mas entre os ‘enganos’, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte.*¹⁷⁰ (NT, Tentativa de autocrítica, 5)

Isso acarreta uma filosofia que retira o caráter de sagrado ao que se atribui o rótulo de moral e permite que se investigue o que há por trás de tal fenômeno, que não é tomado como algo que exista por si só, mas como algo criado pelo ser humano, como uma interpretação, e que, por isso, pode ser uma ilusão, um erro. Adiante, Nietzsche nos diz o que entende por moral. “A moral não seria uma ‘vontade de negação da vida’, um instinto secreto de aniquilamento, um princípio de decadência, apequenamento, difamação, um começo do fim? E, conseqüentemente, o perigo dos perigos?...”¹⁷¹ (NT, Tentativa de autocrítica, 5)

¹⁶⁹ No original: “Was bedeutet, unter der Optik des *Lebens* gesehn, – die Moral?...” (KSA, v. 1, p. 17) No mesmo sentido, leia-se “Arte, ciência, filosofia”, introdução de Roberto Machado, ao livro “Nietzsche e a polêmica sobre *O nascimento da tragédia*”, organizado por ele.

¹⁷⁰ No original: “eine Philosophie, welche es wagt, die Moral selbst in die Welt der Werscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die ‚Erscheinungen‘ (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die ‚Täuschungen‘, als Schein, Wahn, Irrthum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunts.” (KSA, v. 1, p. 18.)

¹⁷¹ No original: “Moral selbst – wie? sollte Moral nicht ein ‘Wille zur Verneinung des Lebens’, ein heimlicher Instinkt der Vernichtung, ein Verfalls-, Verkleinerungs-, Verleumdungsprincip, ein Anfang vom Ende sein? Und, folglich, die Gefahr der Gefahren?...” (KSA, v. 1, p. 19.)

Nietzsche responde afirmativamente a essas perguntas. A moral, como a entendemos agora, é uma vontade de negação da vida e, por isso, o perigo dos perigos. Do ponto de vista da vida, a moralidade é algo que nega a própria vida, por negar o que pulsa. O que pulsa, entretanto, não é o que nos torna não-responsáveis, conforme sugere Sergio Cotta, mas o que nos torna responsáveis em termos não-morais, de acordo com o entendimento tradicional de moralidade. Segundamente, Nietzsche não pretende melhorar a humanidade¹⁷² e repudia qualquer moralidade que torne os seres humanos animais de rebanho.

¹⁷² Nesse sentido, leia-se: "A última coisa que *eu* prometeria seria 'melhorar' a humanidade. Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar* ídolos (minha palavra para 'ideais') – isto sim é o meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se forjou o mundo ideal... O 'mundo verdadeiro' e o 'mundo aparente' – leia-se: o mundo forjado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro." (EH, Prólogo, 2). No original: "Das Letzte, was *ich* versprechen würde, wäre, die Menschheit zu 'verbessern'. Von mir werden keine neuen Götzen aufgerichtet; die alten mögen lernen, was es mit thönernen Beinen auf sich hat. *Götzen* (mein Wort für 'Ideale') *umwerfen* – das gehört schon eher zu meinem Handwerk. Man hat die Realität in dem Grade um ihren Werth, ihren Sinn, ihre Wahrhaftigkeit gebracht, als man eine ideale Welt *erlog*... Die 'wahre Welt' und die 'scheibare Welt' – auf deutsch: die *erlogne* Welt und die Realität... Die *Lüge* des Ideals war bisher der Fluch über der Realität, die Menschheit selbst ist durch sie bis in ihre untersten Instinkte hinein verlogen und falsch geworden – bis zur Anbetung der *umgekehrten* Werthe, als die sind, mit denen ihr erst das Gedeihen, die Zukunft, das hohe *Recht* auf Zukunft verbürgt wäre." (KSA, v. 6, p. 258.) Ainda neste sentido, leia-se adiante: "... o sagrado pretexto de 'melhorar' a humanidade como ardil para *sugar* a própria vida, torná-la anêmica. O conceito de 'Deus' inventado como conceito-contrário à vida.... Inventado o conceito de 'além', 'mundo verdadeiro', para desvalorizar o *único* mundo que existe – para não deixar à nossa realidade terrena nenhum fim, nenhuma razão, nenhuma tarefa! O conceito de 'alma', 'espírito', por fim 'alma imortal', inventado para desprezar o corpo, torná-lo doente – 'santo' –, para tratar com terrível frivolidade todas as coisas que na vida merecem seriedade, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, assistência a doentes, limpeza, clima! Em lugar da saúde a 'salvação da alma' – isto é, uma *folie circulaire* [loucura circular] entre convulsões de penitência e histeria de redenção! O conceito de 'pecado' inventado juntamente com o seu instrumento de tortura, o conceito de 'livre-arbítrio', para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza! Na noção de 'desinteressado', de 'negador de si mesmo', a verdadeira marca de *décadence*, a *sedução* do nocivo, a *incapacidade* de encontrar o próprio proveito, a autodestruição, convertidos no signo de valor absolutamente, no 'dever', na 'santidade', no 'divino' no homem! Por fim – é o mais terrível – o conceito do homem *bom* a defesa de tudo o que é fraco, doente, malgrado, que sofre de si mesmo, tudo o que *deve perecer* –, contrariada a lei da *seleção*, tornada um ideal a oposição ao homem orgulhoso, que vingou, que diz Sim, que está seguro, que dá garantia do futuro – este chama-se agora o *mau*... E nisso tudo acreditou-se *como moral!*" (EH, Por que sou um destino, 8.) No original: "... der heilige Vorwand, die Menschheit zu 'verbessern' als die List, das Leben selbst *auszusaugen*, blutarm zu machen. Der Begriff 'Gott' erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben.... Der Begriff 'Jenseits', 'wahre Welt' erfunden, um die *einzig*e Welt zu entwerthen, die es giebt, – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten! Der Begriff 'Seele', 'Geist', zuletzt gar noch 'unsterbliche Seele', erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank – 'heilig' – zu machen, um allen Dingen, die Ernst im Leben verdienen, den Fragen von Nahrung, Wohnung, geistiger Diät, Krankenbehandlung,

Dado o reconhecimento de que há moralidades diferentes que estão de acordo com necessidades de tipos diferentes de seres humanos, não se pode pretender que uma descrição metafísica de ser humano implique a necessidade de uma concepção de moralidade. A compreensão de que preconceitos morais motivam concepções de moralidade é o passo seguinte para a compreensão do modo de funcionamento da moralidade.

2.4 Um preconceito moral fundamenta uma certa concepção metafísica de ser humano que, por sua vez, fundamenta uma certa concepção de moralidade

Apesar da longa busca empreendida pela Filosofia desde o sua invenção o ser humano ainda não sabe responder à questão “o que é o ser humano?”, ou seja, sequer a descrição do ser que inventou a maneira de pensar filosófica foi feita. O máximo que conseguimos até agora foi perceber que há duas grandes faculdades humanas, a faculdade racional, do entendimento, e a faculdade apetitiva, ou desiderativa, ou simplesmente, os instintos humanos. O ponto nodal, isto é, como razão e instintos se relacionam, permanece um problema.

Ao longo da história da Filosofia, encontramos diferentes soluções para o problema da relação entre razão e instintos. A tendência majoritária, obviamente, está em atribuir um papel fundamental à razão, afinal, a Filosofia surge com a descoberta ou com a invenção da racionalidade. Portanto, não é surpreendente que a razão seja considerada a faculdade que distingue os seres humanos dos

Reinlichkeit, Wetter, einen schauerlichen Leichtsinn entgegenzubringen! Statt der Gesundheit das 'Heil der Seele' – will sagen eine folie circulaire zwischen Busskrampf und Erlösungs-Hysterie! Der Begriff 'Sünde' erfunden sammt dem zugehörigen Folter-Instrument, dem Begriff 'freier Wille', um die Instinkte zu verwirren, um das Misstrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen! Im Begriff des 'Selbstlosen', des 'Sich-selbst-Verleugnenden' das eigentliche *décadence*-Abzeichen, das *Gelockt*-werden vom Schädlichen, das Seinen-Nutzen-nicht-mehrfinden-*können*, die Selbst-Zerstörung zum Werthzeichen überhaupt gemacht, zur 'Pflicht', zur 'Heiligkeit', zum 'Göttlichen' im Menschen! Endlich – es ist das Furchtbarste – im Begriff des *guten* Menschen die Partei alles Schwachen, Kranken, Missrathnen, An-sich-selber-Leidenden genommen, alles dessen, *was zu Grunde gehn soll* –, das Gesetz der *Selektion* gekreuzt, ein Ideal aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgerathenen, gegen de jasagenden, gegen den zukunfts-gewissen, zukunftsvergürenden Menschen gemacht – dieser heisst nunmehr *der Böse*... Und das Alles wurde geglaubt *als Moral!*" (KSA, v. 6, p. 373-374.)

demais seres vivos, bem como a faculdade que prepondera sobre as demais faculdades humanas. Contudo, apesar de um longo período durante o qual o peso maior foi atribuído à razão, esta posição se tornou insustentável e talvez seja o próprio Kant, o maior de todos os racionalistas, que, ao estressar de tal maneira a faculdade da razão, torne impossível continuarmos ignorando a importância dos instintos para o agir humano.¹⁷³

Kant escreve em reação ao empirismo de Hume, que considera o apreendido pelas sensações como fonte primordial do conhecimento humano. Kant, como é bem sabido, desconfia fortemente desta maneira de conhecer, que oferece pouca certeza a respeito do que se conhece, e desqualifica o conhecimento empírico em favor do conhecimento racional.¹⁷⁴ Mas Kant não se contenta em tomar a relação entre as duas faculdades humanas como se formassem uma disjunção – ou os sentidos podem nos dar o conhecimento das coisas como elas de fato são, ou a razão – para, em seguida, desqualificar os sentidos, e concluir que a razão, por exclusão, é a faculdade que nos permite conhecer as coisas como elas de fato são.¹⁷⁵ Ao contrário, ele se pergunta como a razão poderia nos dar acesso ao conhecimento, no seu jargão, da coisa-em-si. Kant desconfia dos dois termos da disjunção. Não basta desqualificar os sentidos, é preciso saber se a razão é, de fato, a boa candidata. A resposta, bem conhecida, é a de que o aparato cognitivo humano, mesmo sob a batuta da razão, não permite que tenhamos acesso à essência das coisas. Estamos fadados a conhecer as coisas como elas aparecem para nós. Mas, apesar do resultado aparentemente negativo, desde Kant, sabemos, ao menos, o que seria necessário

¹⁷³ Nesse sentido, leia-se Hannah Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, p. 231: “Kant, ainda preso à tradição da metafísica, nunca teve plena consciência do que tinha feito, e seu ‘legado para a posteridade’ revelou-se a destruição de todos os fundamentos possíveis dos sistemas metafísicos.”

¹⁷⁴ Conforme Kant, na *Crítica da razão pura*: “Se, porém, houver de ser conhecida a necessidade absoluta de uma coisa no conhecimento teórico, tal só poderá acontecer mediante conceitos *a priori*, mas nunca como causa em relação a uma existência dada pela experiência.” (A 634, B 662, tradução de Manoela Pinto dos Santos.)

¹⁷⁵ Kant não diz meramente: (A v B), ~A, B. Kant tem razões para negar A (sensação), continua sua investigação, e acaba tendo razões para negar também B (razão). Afinal, ele reconhece que “ninguém deve ser acusado de pretender negar inteiramente alguma coisa, só por não se atrever a afirmá-la...” (*Crítica da razão pura*, A 633, B 661, tradução de Manoela Pinto dos Santos.) Do fato de não se querer afirmar, não se segue que se queira negar, assim como do fato de se negar A, não se segue que se possa afirmar B.

para termos acesso à essência das coisas e por que jamais teremos acesso à tão desejada essência.

No âmbito prático, Kant atribui maior peso à razão do que pôde atribuir no âmbito teórico. Para seu famoso imperativo categórico funcionar, ele precisa do pressuposto de que o ser humano pode agir de maneira fundamentalmente racional. Por isso, quando Bernard Williams, em *Ethics and the limits of Philosophy*, quer mostrar que a filosofia prática kantiana não funciona, precisa dizer apenas que o agir humano tal como concebido por Kant não corresponde, de fato, ao modo como os seres humanos agem.¹⁷⁶ A descrição kantiana do agir humano não corresponde ao agir humano. Se o ser humano fosse fundamentalmente racional, o imperativo categórico funcionaria como critério absoluto para julgar as possíveis ações humanas e para determinar em cada caso concreto como deveríamos agir. O ser humano não é fundamentalmente racional, e a razão não prevalece sobre os instintos em todos os casos, logo, o imperativo categórico, por pressupor que as ações decorrem de motivos racionais, não serve como critério de avaliação do agir humano.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Como bem nos lembra Bernard Williams, em *Ethics and the limits of Philosophy*, no quarto capítulo, em que critica a teoria moral kantiana: “We are concerned with what any given person, however powerful or effective he may be, should reasonably do as a rational agent, and this is not the same thing as what he would reasonably do if he were a rational agent *and no more*. Indeed, that equation is unintelligible, since there is no way of being a rational agent and no more.” (p. 63.) E adiante, Williams afirma; “Kant started from what in his view rational agents essentially *were*. He thought that the moral agent was, in a sense, a rational agent and no more, and he presented as essential to his account of morality a particular metaphysical conception of the agent, according to which the self of moral agency is what he called a ‘noumenal’ self, outside time and causality, and thus distinct from the concrete, empirically determined person that one usually takes oneself to be.” (p. 64) Dois são os aspectos relevantes destas passagens. Primeiramente, Williams afirma que Kant descreve metafisicamente o ser humano de um certo modo porque esta descrição é necessária para o projeto kantiano. É necessário que o ser humano seja como Kant descreve para que o projeto kantiano funcione. Segundamente, Williams afirma que os seres humanos não são e não se reconhecem conforme Kant os descreve. Não somos e não nos reconhecemos como fundamentalmente racionais.

¹⁷⁷ Dwight Furrow, em *Ética*, critica Kant pelo mesmo motivo. Ele ainda pondera que talvez Kant estivesse apenas “descrevendo um agente ideal que age racionalmente e incentivando os seres humanos reais a buscar aquele ideal tanto quanto possível.” (p. 34) Contudo, sequer a tomada do agente kantiano como um ideal torna a teoria prática kantiana plausível, pois “se a conexão entre seres ideais que agem racionalmente e seres humanos reais é tão pequena, a razão pela qual devemos aceitar o conselho de Kant sobre esse assunto não é óbvia.” (p. 34) Furrow responde a quem tentasse defender o Filósofo contra a crítica de Bernard Williams. Mesmo que o agente kantiano seja apenas um ideal inalcançável, ele ainda assim não auxilia o ser humano a avaliar o próprio agir por desconsiderar outra faculdade, que é igualmente essencial, como motivadora do agir humano, isto é, a faculdade desiderativa.

O que nos interessa e que está presente nesta breve descrição do modo de funcionamento da teoria kantiana e da crítica de Williams e de Furrow é que uma descrição ontológica é resultado de uma concepção metafísica de ser humano, que implica uma concepção de moralidade. O passo seguinte de Nietzsche está em nos mostrar que esta concepção metafísica decorre, de fato, de uma concepção de moralidade, que Nietzsche chama de preconceito moral. “Talvez não haja agora nenhum preconceito melhor acreditado do que este: que se sabe o que constitui propriamente a moral.”¹⁷⁸ (A, 132) Porque Kant compreende o ser humano de certo modo, isto é, como um ser fundamentalmente racional, afirma que o agir humano pode se dar de um certo modo, qual seja, com motivação racional. Kant é, antes de tudo, um cristão e segundo a ortodoxia cristã, o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus¹⁷⁹. Para Kant, a diferença entre os seres humanos e Deus está no grau de racionalidade. Somos seres racionais finitos. Deus é o ser racional infinito. O ponto de partida da filosofia prática kantiana não é neutro.¹⁸⁰ Ao postular a racionalidade humana como fundamento, Kant está adotando um ponto de vista moral como fundamento de sua descrição ontológica de ser humano. A passagem da descrição ontológica à concepção de moralidade pode ser necessária. Contudo, a concepção metafísica que ele postula

¹⁷⁸ No original: “Es giebt vielleicht jetzt kein besser geglaubtes Vorurtheil, als diess: das man weiss, was eigentlich das Moralische ausmache.” (KSA, v. 3, p. 124).

¹⁷⁹ Peter Singer, no capítulo “O que há de errado em matar?”, de *Ética Prática*, apresenta algumas das conseqüências da tomada da vida humana como sagrada, bem como as razões religiosas para tal suposição. Se somos feitos por Deus à sua imagem e semelhança e se Deus, por definição, é um ser sagrado, também há algo de sagrado em nós. Kant se apóia em um dos aspectos da suposta semelhança em relação a Deus, a racionalidade, para fundamentar sua teoria moral.

¹⁸⁰ Leia-se, por exemplo, a seguinte afirmação: “Em relação às leis morais, haveremos de mostrar que não só pressupõem a existência de um Ser supremo...” (*Crítica da razão pura*, A 634, B 662, tradução de Manoela Pinto dos Santos.) Como cristão, há, para Kant duas alternativas: ou bem existe um ser como Deus capaz de distinguir o bem do mal de modo absoluto, ou não pode haver algo como uma lei moral. Se esta disjunção fosse apresentada a Nietzsche, ele poderia dizer, com certa ironia: “Concedo, nem Deus, nem leis morais existem.” Apresentada a um cristão, ele aceita de pronto que Deus precisa existir para que a existência das leis morais também esteja garantida. Em 3.1.1 discute-se em que sentido Deus é necessário à ordem. Adianta que esta necessidade não tem caráter ontológico, como muitos, equivocadamente, pretendem.

não é necessária. O que está na base da teoria moral kantiana é, nas palavras de Nietzsche, um preconceito moral.¹⁸¹

Outros filósofos ou concebem igualmente o ser humano como um ser incapaz de fazer com que a razão domine os instintos, ou estabelecem outra relação entre razão e instintos e, por isso, suas teorias morais são distintas. O que interessa, portanto, é perceber qual concepção metafísica está na base de uma teoria da moralidade, para em seguida, como um genealogista da moral, recuar um passo na investigação de modo a identificar o preconceito moral que fundamenta (ou gera) essa concepção metafísica.

“Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição fora da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de nosso bem e mal, uma liberdade de toda “Europa”, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue.”¹⁸² (GC, 380)

A posição de fora da moral nos permite reconhecer nossos preconceitos morais. Em quase todos os casos, não conseguiremos pensar sem esses preconceitos, mas conseguiremos, ao menos, pensar apesar deles, ou seja, sem pretender atribuir nenhum tipo de necessidade metafísica ao que tem origem claramente humana. Nietzsche não considera que a razão prevaleça sobre os instintos, ao contrário, para ele a razão atua como criadora de justificativas para o que fazemos instintivamente e tenta, muitas vezes, controlar o que o tipo humano fraco não consegue suportar.

¹⁸¹ Lê-se em Nietzsche: “eles [os filósofos] são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdade’” (BM, 5). No original: “... zum Unterschiede von den Mystikern jeden Rangs, die ehrlicher als sie und tölpelhafter sind – diese reden von ‘Inspiration’...” “sie sind allesamt Advokaten, welche es nicht heissen wollen, und zwar zumeist sogar verschmutzte Fürsprecher ihrer Vorurtheile, die sie ‘Wahrheiten’ taufen...” (KSA, v. 5, p. 19).

¹⁸² No original: “‘Gedanken über moralische Vorurtheile’, falls sie nicht Vorurtheile über Vorurtheile sein sollen, setzen eine Stellung *ausserhalb* der Moral voraus, irgend ein Jenseits von Gut und Böse, zu dem man steigen, klettern, fliegen muss, – und, im gegebenen Falle, jedenfalls ein Jenseits von *unsrem* Gut und Böse, eine Freiheit von allem ‘Europa’, letzteres als eine Summe von kommandirenden Wethurtheilen verstanden, welche uns in Fleisch und Blut übergegangen sind.” (KSA, v. 3, p. 633.)

A descrição nietzscheana do ser humano se distingue das demais especialmente por não ser uma descrição, mas descrições de diversos tipos humanos. As descrições não decorrem de necessidades pretensamente metafísicas, mas de uma avaliação do ser humano que age no mundo. Enquanto descrições metafísicas do ser humano pretendem encontrar um elemento distintivo que explique, afinal, como o ser humano é, entenda-se, como todos os seres humanos são, Nietzsche reconhece que o ser humano pode ser de muitos modos, que há diferentes tipos humanos. Para diferenciar os tipos humanos, Nietzsche avalia as forças que motivam o agir humano. Essas forças podem, *grosso modo*, afirmar ou negar a vida. Forças diferentes constituem moralidades diferentes. “A moral nobre, a moral dos senhores, tem suas raízes num triunfante dizer-sim a si – é auto-afirmação, autoglorificação da vida, necessita igualmente de sublimes símbolos e práticas, mas apenas ‘porque o coração lhe está muito cheio’.”¹⁸³ (CW, Epílogo) Diferentes tipos de força constituem não apenas a moralidade de seres humanos, como também de épocas.

*Toda época tem, na sua medida de força, também uma medida de quais virtudes lhe são permitidas, quais proibidas. Ou tem as virtudes da vida ascendente: então resiste profundamente às virtudes da vida declinante. Ou é ela mesma uma vida declinante – então necessita também das virtudes do declínio, então odeia tudo o que se justifica apenas a partir da abundância, da sobre-riqueza de forças. A estética se acha indissolúvelmente ligada a esses pressupostos biológicos: há uma estética da decadência, há uma estética clássica – algo ‘bom em si’ é uma quimera, como todo o idealismo. –*¹⁸⁴ (CW, Epílogo)

Dada a origem de nossos valores morais – de diferentes tipos de força que predominam e constituem diferentes tipos humanos – podemos nos perguntar, então, como avaliar essas diferenças. Nietzsche não apenas reconhece que há

¹⁸³ No original: “Die vornehme Moral, die Herren-Moral, hat umgekehrt ihre Wurzel in einem triumphierenden Ja-sagen zu sich, – sie ist Selbstejahung, Selbstverherrlichung des Lebens, sie braucht gleichfalls sublimen Symbole und Praktiken, aber nur ‚weil ihr das Herz zu voll‘ ist.” (KSA, v. 6, p. 52.)

¹⁸⁴ No original: “Jede Zeit hat in ihrem Maass von Kraft ein Maass auch dafür, welche Tugenden ihr erlaubt, welche ihr verboten sind. Entweder hat sie die Tugenden des *aufsteigenden* Lebens: dann widerstrebt sie aus unterstem Grunde den Tugenden des niedergehenden Lebens. Oder sie ist selbst ein niedergehendes Leben, – dann bedarf sie auch der Niedergangs-Tugenden, dann hasst sie Alles, was aus der Fülle, was aus dem Überreichthum an Kräften allein sich rechtfertigt. Die Aesthetik ist unablässlich an diese biologischen Voraussetzungen gebunden: Aesthetik, – ein ‚Schönes an sich‘ ist ein Hirngespinnst, wie der ganze Idealismus. –” (KSA, v. 6, p. 50.)

diferenças, como também que alguns tipos humanos são superiores a outros. Ao perguntar sobre o valor que devemos atribuir aos seres humanos, Nietzsche responde que “a hierarquia é quase que determinada pelo *grau* de sofrimento a que se pode chegar”¹⁸⁵ (NW, O psicólogo toma a palavra, 3). Em decorrência dos diferentes graus de sofrimento que os seres humanos são capazes de suportar, se constitui sua relação com o mundo que pode ser, igualmente, uma relação de afirmação ou de negação do mundo. “A primeira [moral dos senhores] partilha a sua abundância com as coisas – transfigura, embeleza, *traz razão* ao mundo –, a segunda [moral cristã] empobrece, empalidece, enfeia o valor das coisas, *nega* o mundo.”¹⁸⁶ (O caso Wagner, Epílogo.)

A tipologia nietzscheniana não parte de um ponto neutro em relação à moralidade. Em Nietzsche, a concepção de ser humano dá o tom à teoria moral e o ponto de partida é declaradamente não-neutro. Ao responder o que pode ser dito bom e mau, Nietzsche avalia as forças que motivam as ações, não as próprias ações. Ao ensinar a avaliar e a escolher entre ações possíveis, Nietzsche pede ao agente que avalie como suportaria a idéia de repetir infinitas vezes a mesma ação. O critério de avaliação moral é o peso da repetição infinita, ou seja, o modo como o agente suporta a ação que realizou, não a própria ação.¹⁸⁷

Três faculdades humanas são essenciais para que se possa atribuir responsabilidade a alguém: liberdade, linguagem e memória. A pressuposição da liberdade acarreta problemas para a epistemologia que ainda não foram resolvidos, mas que precisam, ao menos, ser conhecidos. Eis o que se discute no próximo subcapítulo.

¹⁸⁵ No original: “– es bestimmt beinahe die Rangordnung, *wie tief* Einer leiden kann –” (KSA, v. 6, p. 435.)

¹⁸⁶ No original: “Die erstere [die Herren-Moral] giebt aus ihrer Fülle an die Dinge ab – sie verklärt, sie verschönt, sie *vernünftig* die Welt –, die letztere [die christliche Moral] verarmt, verblasst, verhässlicht den Werth der Dinge, sie *verneint* die Welt.” (KSA, v. 6, p. 51.)

¹⁸⁷ Trato da interpretação ética da filosofia do eterno retorno do mesmo no terceiro capítulo desta tese.

2.5 Genealogia do conceito de “responsabilidade”: liberdade, linguagem e memória como condições necessárias para atribuição de responsabilidade

O segundo capítulo da segunda dissertação da *Genealogia da moral* começa com uma afirmação surpreendente: “[e]sta é a longa história da origem da responsabilidade”¹⁸⁸ (GM, II, 2). Seguem-se menos de duas páginas. Temporalmente, a história do conceito de responsabilidade remete a algum momento pretérito distante quando se cria “um animal que pode prometer” [ein Thier heranzuzüchten, das versprechen darf], que se tornou “constante” [regelmässig] e por isso previsível e “confiável” [berechenbar]. Jamais se deixou de considerar o animal humano como responsável. Contudo, ser responsável, ser autônomo, que é em geral tomado por todos como prova da liberdade humana, é, para Nietzsche, o início do seu agrilhoamento. O animal está, finalmente, domado e pronto para viver em sociedade. Desse modo fala, ironicamente, o psicólogo Nietzsche. Nesta tese, contudo, há duas vozes, a nietzscheana e a tradicional. Analiso responsabilidade, liberdade, linguagem e memória de modos distintos: responsabilidade, primeiramente, como um historiador da Filosofia, tentando identificar em que momento o conceito se torna, efetivamente, um conceito filosófico, secundamente, como genealogista; liberdade, linguagem e memória, apenas como genealogista.

Em Filosofia, a compreensão de um problema é, usualmente, mais importante e mais valiosa do que a apresentação de uma solução; afinal, perdido em um emaranhado de conceitos, o filósofo precisa saber com quais fios está tecendo o seu manto. Liberdade e causalidade estão fundidas na pretensão de se atribuir responsabilidade a alguém exatamente porque a noção de causalidade parece impedir que se tome o ser humano como livre.¹⁸⁹ Para que a questão da responsabilidade seja discutida urge compreender: quando a liberdade surge

¹⁸⁸ No original: “Eben das ist die lange Geschichte von der Herkunft der *Verantwortlichkeit*.” (KSA, v. 5, p. 293.)

¹⁸⁹ Duas ressalvas precisam ser feitas. Em primeiro lugar, não estou postulando o que deveria ser justificado, isto é, que liberdade e causalidade são elementos essenciais para a constituição do conceito de responsabilidade. No terceiro capítulo justifico o que ora se postula. Em segundo lugar, apresento de maneira breve a evolução do conceito de responsabilidade desde o seu surgimento por não ser a tarefa que me propus realizar nesta tese de doutoramento, que, como se sabe, visa a analisar o conceito de responsabilidade de uma perspectiva nietzscheana.

como um problema filosófico, como se dá a relação entre liberdade e causalidade, quais são alguns dos tipos de liberdade existentes e como esses tipos se relacionam com o determinismo, quais são os elementos essenciais do conceito de liberdade, e, finalmente, como é a relação entre liberdade e responsabilidade. Esses problemas são discutidos a seguir.

Apenas quando o fantasma do determinismo nos faz pensar que talvez não sejamos livres, a liberdade, e, conseqüentemente, a responsabilidade, se tornam problemas filosóficos. Os físicos pré-socráticos, Sócrates, Platão, Aristóteles, pensavam como se os seres humanos fossem livres e responsáveis, e sequer cogitaram que pudessem não o ser. Os estóicos antigos, por não suporem o determinismo causal, pensavam como se destino e moralidade fossem compatíveis.¹⁹⁰ A liberdade humana se torna um problema filosófico, quando os estóicos a partir de Crisipo, devido à suposição de que tudo ocorre causalmente, se deparam com a possibilidade de os seres humanos não serem livres. Se tudo ocorre causalmente, sempre há uma causa precedente de acordo com a ordem da natureza. Neste caso, nossas ações nada mais seriam do que a parte ínfima de uma longa cadeia de causas e efeitos existente há milhares de anos. Caberia ao ser humano se resignar, afinal, seríamos apenas uma parte do mecanismo chamado natureza. E os seres humanos sequer poderiam ser considerados responsáveis.¹⁹¹ Eis a apresentação que Cícero faz do problema:

Se todas as coisas acontecem pelo destino, todas as coisas acontecem por uma causa precedente; e então se a tendência é assim, aquelas coisas que seguem a tendência também o são;

¹⁹⁰ Neste sentido, leia-se Long e Sedley, *The Hellenistic philosophers*, comentários ao verbete “moral responsibility”, p. 392: “On the Stoic view determinism and moral responsibility are not merely compatible, they actually presuppose each other./ There is no evidence that the first generation of Stoics felt any tension between fate and morality.” Os estóicos, diferentemente de nós, modernos, não estabelecem uma relação entre destino e predeterminação. Adiante, lê-se: “Whatever the precise scope of ‘fate’ here...., there is no suggestion yet.... that our own attitudes are also fully predetermined” (p. 392).

¹⁹¹ Long e Sedley tentam explicar o que parece incompreensível para nós: “It may be tempting to suppose that an agent is responsible only when he ‘could have done otherwise’ in the strong sense that *nothing*, internal or external to him, had predetermined the action which in the event he chose. To the Stoics that is unintelligible. Not only does it contravene the fundamental logical and metaphysical laws on which the fate doctrine is founded...., it also requires that people be capable of acting contrary to their moral character.” (p. 392-393.) Crisipo tenta distinguir determinação causal de necessidade, e destino se separa da necessidade (p. 393). Ele é causado de maneira determinada, mas não necessária (p. 393). E isso pode ocorrer porque “fate is the moral structure of the world” (p. 394).

*logo os assentimentos também; mas se a causa da tendência não está situada em nós, nem sequer a própria tendência está em nosso poder; se isso é assim, nem sequer aquelas coisas que são produzidas pela tendência estão situadas em nós; não há então nem assentimentos, nem ações em nosso poder. Deduz-se daí que nem as louvações sejam justas, nem as vituperações, nem as honras, nem os suplícios. (De fato, XVII, 40)*¹⁹²

A filosofia teórica estava impondo conseqüências inaceitáveis no âmbito da filosofia prática. O êxtase inicial propiciado pela expectativa de explicarmos todos os eventos do mundo seguindo o rastro deixado pela causalidade, logo se torna um problema.

*Em um sistema causalmente determinado, os conceitos de livre escolha e de responsabilidade moral, nos sentidos em que são geralmente empregados, desaparecem ou, pelo menos, ressentem-se de aplicação, e ter-se-ia de reconsiderar o conceito de ação.*¹⁹³

Se tudo o que ocorre tem uma causa determinada, todos os eventos no mundo são apenas o resultado de uma sucessão de causas e efeitos, e nada ocorre livremente.¹⁹⁴ Se todos os eventos ocorressem causalmente, a causa já estaria dada desde sempre, e todos os eventos, incluindo as ações humanas, seriam predeterminados.¹⁹⁵ Logo, não haveria liberdade e tampouco o ser humano

¹⁹² Todas as traduções do *De fato* para o português são de José Rodrigues Seabra Filho e foram publicadas pela editora Nova Alexandria. Eis a tradução de Long e Sedley do mesmo trecho da obra de Cícero, em *The hellenistic philosophers*, p. 387, para o inglês, que parece um pouco mais clara do que a tradução para o português: "If all things come about through fate, all things come about through an antecedent cause. And if impulses do this, so do the things which are consequent upon impulse; therefore so do acts of assent. But if the cause of impulse is not located in us, neither is impulse itself in our power. If that is so, not even the results of impulse are in our power. Therefore neither acts of assent nor actions are in our power. The result is that neither commendations nor reproofs nor honours nor punishments are just."

¹⁹³ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 19.

¹⁹⁴ Diz-nos Cícero ao criticar a concepção de Epicuro de causalidade: "que algo aconteça sem causa – resultará daí que algo aconteça do nada, o que não parece bem nem a ele próprio [Epicuro] nem a físico algum...." (*De fato*, IX, 18).

¹⁹⁵ Isso faz com que afirmações sobre o futuro sejam desde sempre verdadeiras ou falsas e, então, o futuro poderia ser conhecido antes de se tornar presente. O problema dos futuros contingentes já discutido por Aristóteles, em parte, aventa esta questão. Epicuro aceita a possibilidade de um futuro predeterminado. Cícero não, e prefere "negar que toda enunciação seja ou verdadeira ou falsa.... [a] admitir que todas as coisas aconteçam pelo destino...." (*De fato*, X, 21). Cícero, porém, reconhece que há um impasse. Parece que precisamos aceitar "ou que pelo destino todas as coisas aconteçam, ou que algo possa acontecer sem causa" (XI, 26).

poderia ser responsabilizado por suas ações. Uma das formulações filosóficas deste problema é o conhecido raciocínio ou argumento do preguiçoso:

*Se o destino para ti é convalescer desta doença, quer tu tenhas consultado um médico, quer não tenhas consultado, convalescerás; paralelamente, se o destino para ti é não convalescer desta doença, quer tenhas consultado um médico, quer não tenhas consultado, não convalescerás – e um outro destino existe para ti: logo, consultar um médico é indiferente.*¹⁹⁶

É claro que não podemos aceitar tal conclusão. O raciocínio do preguiçoso tem a nefasta consequência, que o próprio Cícero percebe, de “tolher toda ação da vida”¹⁹⁷. No âmbito da saúde, reconhecemos que médicos, efetivamente, salvam vidas. No âmbito social, o convívio entre os seres humanos seria insuportável, se não presumíssemos que somos livres e se não pudéssemos estabelecer quais condutas são aceitáveis e quais condutas são repudiadas pela sociedade.

O problema está, então, em explicar 1) como as coisas podem acontecer causalmente e ainda assim sermos livres e, por isso, responsáveis, e 2) como pode funcionar a causalidade de modo que os eventos pelos quais responsabilizamos alguém decorram necessariamente de ações de quem chamamos “agente”, ou seja, precisamos explicar de que modo pode haver causalidade (quase) necessária quando uma ação é iniciada, sem haver necessidade na escolha da ação a ser realizada. A relação de causalidade entre as escolhas dos meios com vistas a um certo fim e a efetiva realização de um certo fim é limitada pelo acaso que pode, imprevisivelmente, alterar o curso esperado dos eventos.

A história da Filosofia é a história da criação de conceitos. Nietzsche, de dedo em riste, perguntaria aos filósofos: “por que vocês *precisaram* criar tais conceitos?” Serei mais gentil e, nesta parte da tese, perguntarei apenas quando os conceitos foram criados. A Filosofia não surge com todo o seu pacote de conceitos. Estamos acostumados a pensar com um aparato conceitual mais complexo do que o dos nossos mestres gregos. Sócrates desconhecia conceitos

¹⁹⁶ *De fato*, XII, 28-29.

¹⁹⁷ *De fato*, XIII, 29.

como vontade, responsabilidade, liberdade. Nós, modernos, não conseguimos pensar, e menos ainda explicar a ação humana sem esses conceitos. Cabe ao historiador da Filosofia determinar ou, no mínimo, sugerir possíveis fontes e datações para os conceitos.

Sócrates e Platão presumem que o ser humano seja livre, sem, contudo, postular ou discutir a liberdade humana. Com Aristóteles, as ações humanas deixam de ser apenas ou certas ou erradas. Elas podem ser erradas e involuntárias¹⁹⁸, certas e não-voluntárias¹⁹⁹, e, para serem conforme a virtude, devem decorrer de uma escolha deliberada. Eis que começam os nossos problemas. Conceitos como “voluntário” e “escolha deliberada” contêm indubitavelmente a pressuposição de que os seres humanos são livres. Mas esse é o modo como nós, modernos, olhamos para o passado, quando pensamos sobre os antigos com o nosso aparato conceitual. Podemos dizer que Aristóteles pensava que a liberdade era uma das atribuições dos seres humanos? Podemos dizer que o conceito de liberdade surge com o conceito de escolha deliberada ou de ato voluntário em Aristóteles?

Evidentemente, se perguntássemos aos grandes helenistas pelo surgimento do conceito de liberdade, eles divergiriam, e cada um tentaria explicar por que a sua interpretação das poucas fontes antigas, especialmente, das poucas fontes estoicas, é a melhor. Esta não é uma tese que visa a refazer um diálogo entre helenistas. Portanto, apresento o que se toma como largamente aceito.

O problema da liberdade surge com os estoicos quando, com Crisipo, a aplicação do determinismo estoico ao âmbito das ações humanas parece colapsar a presunção vigente até então de que o ser humano é livre. O primeiro passo,

¹⁹⁸ Conforme Aristóteles, são “involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância” (1109b35). Para que as ações praticadas por ignorância sejam ditas involuntárias, ainda é necessário que, em um momento posterior ao da realização da ação, quando o agente vem a conhecer as circunstâncias de realização da ação, bem como suas conseqüências, tal ciência produza “aflição e arrependimento” no agente (1110b18-24). Caso contrário, apesar de a ação não poder ser dita voluntária, ela será dita não-voluntária, pois mesmo não havendo um dos elementos essenciais para que uma ação possa ser dita voluntária, a sua realização não é contrária à vontade do agente. As citações da *Ethica Nicomachea*, de Aristóteles, quando do Tratado da Virtude (EN I, 13 – III, 8), são de Marco Zingano.

¹⁹⁹ Conforme Aristóteles, são não-voluntárias as ações praticadas por ignorância, das quais o agente não se arrepende após conhecer as conseqüências da ação (1110b18-24).

portanto, é a compreensão do pensamento estóico. Evidentemente, é preciso refazer a ressalva do parágrafo anterior. Especialistas mostrariam que a filosofia estóica é deveras complexa. Nesta tese, interessa o que há de comum, ou seja, o que faz com que possamos chamar vários filósofos de estóicos.

Os estóicos²⁰⁰ têm uma “visão particular do determinismo que foi, desde o início, alvo de ataques por membros de escolas rivais”²⁰¹, pois ela parecia acabar com a responsabilidade moral. “Qual seria o objetivo das reflexões morais e de um envolvimento ativo com as preocupações da vida se tudo está predestinado a acontecer?”²⁰² Sempre foi inaceitável, mesmo para os estóicos, tomar como verdadeiro que o ser humano não é responsável por suas ações e que tudo o que fazemos está predeterminado de maneira absoluta. “Por isso, o debate a respeito da compatibilidade do destino com a responsabilidade humana jamais cessou durante os quinhentos anos de existência da escola.”²⁰³

O determinismo físico, conforme formulado pelos estóicos, estabelece uma conexão necessária entre causas e efeitos. No mínimo desde Aristóteles, entende-se que a necessidade é, claramente, um pré-requisito para a ciência, e já o projeto pré-socrático vincula e, o que é mais forte, precisa vincular, algum tipo de necessidade ao conhecimento racional. Contudo, assim como Aristóteles, os estóicos defendem 1) “a 'possibilidade alternativa' ou 'contingência' no sentido de que certos estados não são nem necessários, nem impossíveis”²⁰⁴ e 2) “o princípio

²⁰⁰ Esta parte da tese se baseia, principalmente, nos artigos “A Escola, de Zeno a Ário Dídimos” de David Sedley, “A escola no período imperial romano”, de Christopher Gill, “Determinismo estóico” de Dorothea Frede, “Ética estóica” de Malcolm Schofield, “Psicologia moral estóica” de Tad Brennan, todos publicados em *Os estóicos* (originalmente, *The Cambridge Companion to the Stoics*), além de no artigo “The inadvertent conception and late birth of the free-will problem”, de Susanne Bobzien, e no livro *De fato*, de Cícero.

²⁰¹ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 199.

²⁰² Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 199.

²⁰³ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 199.

²⁰⁴ Conforme Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 202. Harry Frankfurt, no capítulo “Alternate possibilities and moral responsibility” (p. 1-10) do livro *The importance of what we care about*, descreve, inicialmente, o princípio das possibilidades alternativas como o que estabelece que “uma pessoa é moralmente responsável pelo que ela fez somente se ela poderia ter feito de outro modo”. [Livre tradução de: “a person is morally responsible for what he has done only if he could have done otherwise”, p. 1.] Em seguida, Frankfurt afirma que este princípio é falso, apresenta as razões pelas quais considera este princípio falso, e, no final, apresenta uma nova formulação do mesmo princípio. O princípio é falso porque “[u]ma pessoa

de que não há movimento sem causa e que, dadas as mesmas circunstâncias, dá-se sempre o mesmo resultado”²⁰⁵.

Ressalto, contudo, que Aristóteles jamais foi tomado como um determinista. Dorothea Frede destaca quatro razões para isso. Interessa-me, especialmente, a última: Aristóteles distingue “resultados regulares [d]e irregulares”²⁰⁶. A ciência se ocupa com o que ocorre ou necessariamente ou as mais das vezes. Aristóteles admite a existência de eventos que não ocorrem como esperados e justifica as irregularidades pela sobreposição de “séries de eventos diferentes com propósitos ou fins separados”²⁰⁷, ou seja, não há uma longa série causal, mas séries causais simultâneas, que podem interferir umas nas outras e gerar eventos “irregulares”²⁰⁸. Os estóicos, por sua vez, recusam a possibilidade de “séries não-coordenadas de eventos no universo”, pois tudo pertence a “uma rede causal onipresente”.²⁰⁹ Zeus garante unidade à causalidade, em uma “ordem

pode ser responsável pelo que fez mesmo que não pudesse ter feito de outro modo”. [Livre tradução de: “A person may well be morally responsible for what he has done even though he could not have done otherwise”, p. 1.] O argumento de Frankfurt para justificar a falsidade do princípio tem dois elementos fundamentais. Primeiramente, do fato de não se poder agir de outro modo, não se segue que se é impelido a agir de certo modo (cf. p. 2). Ofereço um exemplo: do fato de eu não poder tomar um barco para atravessar um rio, não se segue que eu seja impelida a atravessá-lo a nado. Pode-se fazer algo porque se deseja fazê-lo ou para se evitar uma punição indesejável e, em ambos os casos, não se é impelido a agir de certo modo. Mas, assim como Kant, Frankfurt reconhece a dificuldade de se saber o que motiva o agente para realizar uma ação (p. 4). Segundamente, mesmo que não se possa agir de outro modo, não significa que se tenha agido porque não se pode agir de modo diferente (p. 8). Posso atravessar um rio a nado não porque não haja barcos, para que eu realize meu desejo de chegar na margem oposta, mas porque desejo chegar na margem oposta a nado. Neste caso, o fato de não haver outro modo de chegar à margem oposta é totalmente irrelevante para a minha decisão de atravessar o rio nadando. Frankfurt reformula o princípio das possibilidades alternativas de modo a incluir a motivação do agente na descrição do princípio: “uma pessoa não é moralmente responsável pelo que fez, se ela o fez somente porque não poderia ter feito de outro modo.” [Livre tradução de: “a person is not morally responsible for what he has done if he did it only because he could not have done otherwise.” p. 10.] O fato de não haver outra possibilidade de ação só é moralmente relevante se a inexistência de outra possibilidade motiva a realização da única ação possível. Se o agente realiza algo de um certo modo porque deseja agir deste modo, o fato de não haver outra possibilidade de ação é moralmente irrelevante.

²⁰⁵ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 202.

²⁰⁶ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 202.

²⁰⁷ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 203.

²⁰⁸ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 203.

²⁰⁹ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 203.

mundial e uma coordenação universal que a tudo abarcam”, por isso, não há “ocorrências irregulares”.²¹⁰ “[A] caso e sorte são... mera decorrência da ignorância humana: o que nos parecem acidentes fortuitos são parte da ordem geral da natureza.”²¹¹ Não podemos esquecer que o vaticínio é tratado como uma ciência no estocismo e que os estóicos ajudaram a estabelecer a astrologia como ciência respeitável no mundo greco-romano.²¹²

Dizer meramente que o conceito de liberdade é incompatível com a concepção determinista de mundo não é suficiente, afinal, o grande desafio dos estóicos está em encontrar um modo de compatibilizar liberdade e causalidade, e a questão consiste em saber se eles encontraram uma solução para a incompatibilidade tornando-a, assim, apenas aparente.

Susanne Bobzien apresenta três conceitos de liberdade, dois incompatíveis e um compatível com o determinismo. Isaiah Berlin entende que há apenas dois tipos de liberdade e que nenhum deles é compatível com o determinismo. Construo um debate entre os dois filósofos de modo a determinar se algum tipo de compatibilidade entre determinismo e liberdade é possível. Lê-se em que termos Isaiah Berlin recusa qualquer possibilidade de compatibilização entre o determinismo²¹³ e a liberdade humana.²¹⁴

[M]e parece claramente contraditório asseverar, por um lado, que todos os eventos são completamente determinados a ser o que são em virtude de outros eventos (qualquer que seja o status dessa proposição) e, por outro lado, que os homens são livres para escolher entre, pelo menos, dois possíveis cursos de ação –

²¹⁰ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 203.

²¹¹ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 203.

²¹² Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 204.

²¹³ Isaiah Berlin distingue entre determinismo causal e determinismo teleológico. No primeiro caso, o problema está em saber se, dado um certo fim, somos livres para realizar, ou não, tal fim. No segundo caso, o problema está em saber se somos livres, ou não, para escolher os fins que motivam as nossas ações. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 2.

²¹⁴ Cícero explica que Crisipo distingue tipos de causa e afirma que apenas uma causa eficiente pode ser chamada de causa: “não se deve entender uma causa assim como: aquilo que anteceda a cada coisa lhe seja a causa, mas como: aquilo que eficientemente anteceda a cada coisa.” (*De fato*, XV, 34) A distinção entre tipos de causas, contudo, não parece suficiente para resolver o problema. O próprio Cícero afirma que a tentativa de Crisipo de resolver o problema distinguindo tipos de causa fracassa (*De fato*, XIX, 43).

*livres não apenas no sentido de poder fazer o que escolhem (e porque escolhem), mas também no sentido de não serem levados a escolher o que escolhem por causas estranhas a seu controle.*²¹⁵

Contudo, ele não recusa a possibilidade de o determinismo ser a melhor ou a mais correta explicação a respeito do modo como eventos ocorrem no mundo.

*Não defendo a tese de que... o determinismo é falso; apenas, que os argumentos em seu favor não são conclusivos e que, se algum dia, tornar-se uma crença amplamente aceita e entrar na textura do pensamento e conduta gerais, o sentido e o uso de certas palavras e conceitos básicos para o pensamento humano ficarão obsoletos ou terão de ser drasticamente alterados.*²¹⁶

Diferentemente dos demais defensores do determinismo, Berlin está disposto a aceitar que os seres humanos não são livres, caso o determinismo se mostre a boa descrição do modo como os eventos ocorrem no mundo. Contudo, para Berlin, o determinismo e a liberdade humana são conceitos que não podem pertencer e descrever a mesma realidade de maneira não-contraditória.

Susanne Bobzien, por sua vez, descreve três²¹⁷ tipos de liberdade – compatíveis ou com o indeterminismo, ou com o determinismo, ou com ambos, que ora se apresentam na forma esquemática. São eles:

i) Liberdade compatível com o indeterminismo (e incompatível com o determinismo): liberdade para fazer/decidir o contrário (freedom to do otherwise/ freedom of decision/ freedom of the will). Alguém é livre para fazer o contrário se, sendo o mesmo agente com as mesmas crenças e desejos e estando nas mesmas circunstâncias, pode fazer ou não fazer algo, decidir se fará algo ou não, no sentido de que não é causalmente determinado se fará/decidirá ou não, ou seja,

²¹⁵ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 2.

²¹⁶ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 2.

²¹⁷ No artigo “The inadvertent conception and late birth of the free-will problem”, Susanne Bobzien descreve sete tipos de liberdade (p. 133-135). Como os tipos 2 e 3 são variações do tipo 1 e os tipos 6 e 7, do tipo 5, optei por explicar os tipos de liberdade incluindo as variações e classificando-os de acordo com a possibilidade ou impossibilidade de compatibilização com o determinismo. Bobzien ressalta que sua descrição dos sete tipos de liberdade não é nem exaustiva, nem exclusiva (p. 134).

alguém é livre, se pode decidir entre cursos alternativos de ação, sendo possuidor de uma vontade.²¹⁸

ii) Liberdade não-predeterminada (un-predeterminist freedom): ausência de causas determinantes da escolha ou da ação. Alguém é livre no sentido não-predeterminista, se tem uma liberdade não-predeterminada de ação/escolha, se não há causas anteriores à ação/escolha que determinem se o agente realizará/escolherá ou não um certo curso de ação. Este tipo se diferencia do anterior porquê, apesar de haver liberdade em relação à causalidade da ação, se, nas mesmas circunstâncias, o agente tem as mesmas crenças e desejos, ele sempre agirá/escolherá a mesma coisa.²¹⁹ Este tipo de liberdade é compatível com o indeterminismo e com o determinismo.

iii) Liberdade incompatível com o determinismo²²⁰: liberdade de causas externas (força) e de algumas causas internas (compulsão) (*freedom from force and compulsion/ freedom from determination by external causal factors/ freedom from determination by (external and) certain internal causal factors*). Alguém é livre em suas ações/escolhas neste sentido, se não é nem externamente, nem internamente forçado ou compelido quando age/escolhe.

A segunda concepção de liberdade parece ser a concepção defendida pelos estóicos. Mas ela possui um problema grave: não explica de que modo o agente, tendo as mesmas crenças e desejos, faz as mesmas escolhas. Que vínculo há entre ter certas crenças e desejos e o agir/escolher que torna ações e escolhas sempre as mesmas dadas as mesmas circunstâncias? Se ações e escolhas são sempre necessariamente as mesmas, elas são necessárias e sendo necessárias por decorrerem de crenças e desejos, o ser humano não é livre. Para que uma descrição como a proposta por Bobzien funcione, o agente precisaria

²¹⁸ BOBZIEN, Susanne. "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem", p. 133-134.

²¹⁹ BOBZIEN, Susanne. "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem", p. 134.

²²⁰ Bobzien distingue entre não-predeterminismo (un-predeterminism) e indeterminismo (indeterminism) em "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem", p. 134. "A liberdade indeterminada requer a ausência de fatores causais predeterminados, mas permite diferentes decisões do mesmo agente nas mesmas circunstâncias" (p. 134). Liberdade indeterminada significa ausência de causas determinantes da escolha ou da ação.

poder escolher crenças e desejos sabendo quais seriam as conseqüências dessas escolhas, ou, tomando eventuais conseqüências como um ônus não-sabido de suas escolhas. Contudo, isso, claramente, não descreve o agir humano. Ao longo da vida, alteramos nossas crenças e desejos. E quando fazemos escolhas, temos, no máximo, uma expectativa do que pode ocorrer. Além disso, notoriamente, o ser humano comete erros ao escolher fins, que, às vezes, toma, equivocadamente, como bens, e ao escolher meios que não-necessariamente realizam os fins desejados. A liberdade não-determinista garante que o ato de escolher seja não-causado, mas não explica de que modo a origem de crenças e desejos é livre e tampouco como crenças e desejos influenciam na escolha e no curso das ações.

Em decorrência dos tipos de liberdade, Bobzien identifica duas concepções distintas de responsabilidade moral do agente, uma fundada na autonomia do agente e outra na capacidade do agente de agir de modo diferente²²¹. No primeiro caso, o agente é responsável por algo se ele for causa de algo, ou seja, se o agente e não outra coisa foi causalmente responsável por ter ocorrido uma ação. No segundo, o agente é responsável por algo, se ele poderia ter agido de modo diferente. Essas duas concepções de responsabilidade moral acarretam dois diferentes problemas filosóficos:

i) Se a responsabilidade moral é tomada no sentido de “ser causa de”, o problema gerado é o da compatibilidade entre autonomia e determinismo, problema com o qual os primeiros estóicos se depararam. Como um agente pode ser dito responsável por suas escolhas e ações, se tudo, incluindo escolhas e ações, ocorre de maneira determinada, predeterminada ou necessitada por Deus, pelo destino, pela providência, pela necessidade, ou por quaisquer outros fatores causais internos e/ou externos?

ii) O segundo problema decorre da aparente incompatibilidade entre liberdade para agir de modo diferente e determinismo. Esse problema pode ser formulado de três modos, de acordo com a maneira como se entende o conceito de liberdade. São eles: 1) o problema da compatibilidade entre a liberdade de agir de modo diferente e o determinismo, 2) o problema da compatibilidade entre a

²²¹ A distinção entre os dois tipos de responsabilidade moral do agente, bem como as diferenças de problemas que delas decorrem são formuladas por Susanne Bobzien no artigo “The inadvertent conception and late birth of the free-will problem”, p. 135-136.

liberdade de decisão e o determinismo, e 3) o problema da compatibilidade entre a liberdade da vontade e o determinismo.

Bobzien apresenta mais uma distinção que é preciso reproduzir. “O que depende de nós” pode ser entendido de dois modos²²². O que depende de nós pode ser “two-sided”, no sentido de que, se algo depende de um agente, o seu contrário depende igualmente do mesmo agente, ou seja, o agente tem a potência dos contrários e pode, efetivamente, tanto fazer, como não fazer algo. i) Se a versão “two-sided” do que depende de nós for entendida como uma capacidade, há compatibilidade com o determinismo. E com o indeterminismo também, é claro, mas nos interessa uma formulação que seja compatível com o determinismo, pois o problema está, exatamente, em compatibilizar algum tipo de liberdade com o determinismo. O agente têm a capacidade de fazer algo ou o seu contrário, se puder tanto fazer algo, quanto o seu contrário. Algo ocorrerá, se estiver causalmente determinado, mas, igualmente, o seu contrário poderia ter ocorrido, se estivesse causalmente determinado. Em ambos os casos, o que ocorre depende da capacidade do agente, mas apenas no sentido de que o agente tinha a capacidade de realizar ou algo ou o seu contrário, e não no sentido de que ele poderia escolher realizar tanto algo, como o seu contrário. ii) A versão “two-sided” pode ser entendida ainda como dependendo de uma decisão livre. Neste caso, ela é compatível apenas com o indeterminismo, pois se algo depende da livre escolha do agente, ele tem a liberdade não-determinada tanto para fazer, como para não fazer algo.

Na versão “one-sided”, “o que depende de nós” significa que alguém é responsável ser for a causa de algo²²³. Nesta acepção, o significado do que

²²² Bobzien discute a noção de “o que depende de nós” durante grande parte do artigo, p. 137-152, pois essa é a noção de liberdade existente em boa parte do período antigo. “Note que o único termo em grego próprio para liberdade é *eleutheria* e as evidências sugerem que *eleutheria* não tem qualquer função na discussão do determinismo e da responsabilidade moral antes do século 2 d.C. Em particular, o termo *eleutheria* não está envolvido no desenvolvimento do conceito de liberdade para fazer de outro modo (*freedom to do otherwise*). Ao contrário, é o desenvolvimento conceitual da frase *eph emin* (o que depende de nós) que é pertinente aqui...” (p. 135).

²²³ Aristóteles entende a responsabilidade moral neste sentido, caso se reconheça que há já em Aristóteles o conceito de responsabilidade. Um agente é responsável por ser a origem voluntária de suas ações, conforme Sussane Bobzien, em “The inadvertent conception and late birth of the free-will problem”, p. 160.

depende de nós serve apenas para distinguir diferentes tipos de causa. “[O] que depende de nós” na versão “one-sided” não é um conceito de liberdade, mas um conceito de um tipo de causa, que pode ser compatível tanto com o determinismo, como com o indeterminismo.

A responsabilidade moral em Nietzsche envolve os mesmos dois aspectos da responsabilidade moral estoica: 1) há certo grau de condicionamento causal interno das nossas ações, ou seja, nascemos com certos instintos e somos responsáveis por nossas ações apesar de nossos instintos. Além disso, 2) devemos ser os primeiros juizes de nossas ações, por isso, a filosofia de Nietzsche é uma forma de exercício espiritual, assim como a dos estoicos.

Apesar da necessária suposição da liberdade humana, ainda é um problema para a filosofia explicar de que modo, em um mundo regido pela causalidade, o ser humano pode, livremente, iniciar novas séries causais. A vontade humana parece ser fonte de causas não-causadas. O problema está, então, em explicar como a vontade pode ser livre. E se supomos que o mundo não é regido pela causalidade, nosso problema fica ainda maior, pois não poderíamos estabelecer qualquer relação entre o agir humano e eventos que ocorrem no mundo. Tudo poderia ocorrer por acaso. A liberdade se torna um problema filosófico, quando o determinismo estoico nos faz supor que, se tudo é determinado, então não somos livres. Apenas quando a liberdade deixa de ser presumida, ela se torna um problema.

A Filosofia surge no Ocidente sem qualquer distinção entre racionalidade prática e racionalidade teórica. Os pré-socráticos se perguntam acerca do funcionamento do mundo físico. Sócrates, acerca das ações humanas. Platão aplica à filosofia moral os mesmos princípios da metafísica. Apenas com Aristóteles surge a distinção entre razão prática e razão teórica, que, logo em seguida, parece ter sido esquecida. A acusação que Bernard Williams faz a Kant em *Ethics and the limits of Philosophy*²²⁴ é exatamente a de ter pretendido desenvolver a filosofia moral (prática, por definição) como a metafísica (teórica), ou seja, Kant é acusado de ter aplicado à racionalidade prática os mesmos princípios da racionalidade teórica. A não-distinção entre racionalidade prática e

²²⁴ No capítulo “Foundations: Practical Reason”, p. 54-70.

racionalidade teórica permite que se exija e que se presuma, equivocadamente, que a filosofia prática funciona do mesmo modo que a filosofia teórica. Poderíamos, por isso, exigir da moralidade o que exigimos da ciência. Nada, contudo, nos garante que esta pressuposição seja justificável e tampouco que seja a boa descrição da razão prática. Nietzsche, como genealogista, explica tal pressuposição como um preconceito moral. Porque o ser humano necessita que o mundo lhe seja compreensível e porque um mundo regular parece mais facilmente compreensível, o ser humano pretende derivar o *nómos* da *physis*, as leis do dever-ser das leis do ser.²²⁵

A liberdade é condição essencial para que uma mudança que ocorra no mundo possa ser chamada de ação. Cabe à filosofia prática descrever e prescrever ações, tanto no âmbito individual, como no âmbito coletivo. Se não somos livres, a discussão da filosofia prática não tem sentido. Por isso, basta à filosofia prática pressupor a liberdade humana. Felizmente, como bem nos lembra Isaiah Berlin, “os homens sempre consideraram a liberdade de escolha ponto pacífico em seu raciocínio cotidiano.”²²⁶ Para a filosofia teórica, ao contrário, é um problema explicar como podemos ser livres. Vivemos em um mundo no qual todos os efeitos parecem ter uma causa, e a liberdade parece consistir exatamente em um ponto de partida *ex nihilo*, um ponto de partida não-causado para novas séries causais. O problema estaria, então, em explicar de modo convincente a liberdade do assentimento.

²²⁵ Platão precisa distinguir o mundo sensível do mundo inteligível porque entende que um mundo em constante mutação, como o mundo sensível, não pode ser conhecido. Segundo Platão, podemos conhecer o que é constante. Como temos a faculdade da razão que nos permite conhecer, deve – e este dever revela uma necessidade fisiológica de Platão, não uma necessidade ontológica – haver algo que possa ser conhecido, logo, o mundo das idéias é necessário. Do fato de um filósofo querer que algo seja de um certo modo para que possa ser conhecido, não se segue que o que deseja conhecer seja como deveria ser para que o conhecimento de algo seja possível. Segundo Nietzsche: “O ser humano moral não está mais próximo ao mundo inteligível do que o ser humano físico – *porque* não existe mundo inteligível...” (EH, Humano, demasiado humano: com duas continuações, 6.) No original: “Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische – *denn* es giebt keine intelligible Welt...” (KSA, v. 6, p. 328.) Porque Nietzsche entende que há apenas o mundo físico, procura a fonte dos valores morais, necessariamente, no mundo físico.

²²⁶ BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*, p. 3.

Dorothea Frede oferece uma explicação, que ela mesma reconhece não resolver o problema que consiste em compatibilizar determinismo e responsabilidade nos seguintes termos:

*a responsabilidade não depende da condição de sermos sempre capazes de agir de outro modo: depende, antes, da condição de que os seres humanos tenham 'em si' a capacidade de decidir como agir. A existência de um padrão de comportamento regular não diminui nossa responsabilidade, apenas faz vir à tona um fato que, de um modo ou de outro, temos de aceitar: somos pré-condicionados por nossa personalidade. Isso não exclui a possibilidade de melhoras. A experiência pode atingir as condições internas de um indivíduo de tal modo que ele aprenda a evitar a precipitação em reações às impressões imediatas. Por isso, as reprimendas e as recompensas da sociedade não são isentas de importância: pode haver efeito duradouro sobre a natureza interna do indivíduo.*²²⁷

O determinismo ético estóico considera que o ser humano pode alterar sua natureza, contudo, uma vez que a natureza esteja consolidada, é muito difícil que algum tipo de alteração ocorra, e, a partir dessa consolidação, as ações humanas se tornam quase necessárias.²²⁸ Contudo, ou as ações são determinadas ou elas tendem a ser se um certo modo. Se elas apenas tendem, não são necessariamente as mesmas dadas as mesmas circunstâncias, como desejavam os estóicos. Se são as mesmas dadas as mesmas circunstâncias, voltamos ao problema anterior de não identificarmos nisso a liberdade humana. Apesar da insolubilidade do problema, o determinismo estóico insere definitivamente a questão da responsabilidade no debate filosófico.²²⁹

²²⁷ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 217.

²²⁸ Dorothea Frede, “Determinismo estóico”, p. 218.

²²⁹ Frede cita Bobzien que afirma que “*eleuthería* originalmente tinha conotações apenas políticas e não foi usada no debate sobre o destino até consideravelmente tarde”. Além disso, “liberdade’ é termo que precisaria ser definido com cuidado, se ele não significa meramente liberdade em relação a constrangimentos ou forças externos. No discurso moral, 'liberdade' não pode significar ausência de qualquer tipo de influência vinda do exterior, uma vez que esse vácuo não existe. Tampouco é o caso que 'liberdade' possa significar a ausência de qualquer condicionamento interno. Não existem pessoas sem caráter, sem opiniões e sem propósitos próprios que condicionam suas decisões. Dadas essas incertezas que envolvem a palavra 'liberdade', talvez os gregos tenham sido sábios ao dar preferência ao termo ‘o que está em nosso poder’ no debate concernente à responsabilidade moral.” Dorothea Frede, p. 222.

Dada a distinção entre filosofia prática e filosofia teórica, basta à filosofia prática a pressuposição de que somos livres. Do fato de sermos livres não se segue, contudo, que sejamos capazes de fazer promessas. Linguagem e memória são as duas faculdades humanas que, pressuposta a faculdade da liberdade, possibilitam que os seres humanos façam promessas. Porque o ser humano pode livremente expressar a intenção de realizar uma ação futura e ser compreendido (pela linguagem) por outros seres humanos e porque todos podem lembrar (pela memória) das promessas feitas, podemos exigir que os seres humanos cumpram o prometido, isto é, que sejam responsáveis pela expectativa gerada.²³⁰ Seres humanos que gozam de todas as suas faculdades, ou seja, aqueles que podem ser ditos “normais” (abstraindo-se qualquer restrição psicológica, psicanalítica, politicamente correta, etc. ao termo “normal”) nascem com a capacidade, no sentido em que Aristóteles chama de potência primeira, de aprender a se comunicar pela linguagem. O mero convívio com outros falantes de alguma língua é suficiente para transformar a potência primeira em potência segunda.

Nietzsche se preocupa com os aspectos morais da linguagem. A moralidade é, segundo Nietzsche a força que, consciente ou inconscientemente, move o ser humano. E Nietzsche, o filósofo-psicólogo, que substitui perguntas sobre o conteúdo de conceitos por perguntas sobre as motivações dos criadores de conceitos, tampouco, em relação à linguagem, refaz o percurso investigativo de seus antecessores, ao contrário, ele olha para o fenômeno da criação de conceitos efetivada pela linguagem e se pergunta a respeito dos motivos que movem os criadores de conceitos.

No ensaio “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral” [*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*], o jovem Nietzsche concebe a linguagem como um meio de constituição do que entendemos por verdade, e a verdade como o conceito que contribui para a preservação do ser humano. Para Nietzsche, algo é verdadeiro não por ser uma descrição da realidade, mas por descrever uma realidade que contribua para a preservação dos seres humanos. E

²³⁰ Ressalto que a exigência de cumprimento de promessas é apenas um dos aspectos da questão da responsabilidade. Evidentemente, somos responsáveis também por ações que não envolvem promessas.

como há diferentes tipos humanos, que, *grosso modo*, são ou fracos, ou fortes, há, igualmente, diferentes tipos de verdade que contribuem para a preservação dos diferentes tipos humanos.

Nietzsche começa o texto nos convidando a imaginar uma fábula: “animais inteligentes inventaram o conhecimento”²³¹ e sentencia que este foi “o mais orgulhoso e mais mentiroso minuto da história universal”²³², minuto que foi breve, pois em seguida o planeta congelou e os animais inteligentes morreram. Fim da fábula. A breve fábula descreve em menos de dez linhas a insignificância do ser humano para a história do Universo. Segundo Nietzsche, o conhecimento foi inventado e essa invenção, que é motivo de orgulho, é uma grande mentira. Não parece razoável dizer que a invenção do conhecimento seja uma grande mentira, afinal, avanços tecnológicos são fatos e decorrem do aumento do nosso conhecimento científico. E os objetos têm funções e regularidades que independem da vontade humana. Por isso, parece estranho acusar o resultado do conhecimento de ser algo “mentiroso”. Não é nenhuma mentira que, durante as muitas pausas que fiz, enquanto escrevo esta tese, fui até a cozinha, aqueci água no forno de microondas (ou seja, sem fogo) e preparei um chá para mim. Esta parece ser a acusação feita por Nietzsche. E é isso que precisamos compreender. O primeiro passo, portanto, consiste em sairmos do domínio da filosofia teórica e entrarmos no domínio da moralidade.

A vergonha do conhecimento se refere ao que ele fez com o aspecto instintivo do animal humano. A racionalidade humana é uma “exceção no seio da natureza, muito tempo se passou desde que ela surgiu, e se ela desaparecer, nada acontecerá”²³³. E a racionalidade humana é não apenas uma exceção como também está intrinsecamente ligada à própria existência da humanidade.

Não há para o intelecto nenhuma missão, que ultrapasse a vida humana. Mas ele é humano, e apenas seu possuidor e criador o toma de modo tão patético, como se o mundo girasse ao seu

²³¹ No original: “... de[r] kluge Thiere das Erkennen erfanden.” (KSA, v. 1, p. 875.)

²³² No original: “Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‘Weltgeschichte’...” (KSA, v. 1, p. 875.)

²³³ No original: “... innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts gegeben haben.” (KSA, v. 1, p. 875.)

*redor. Podemos nos comparar às moscas. Elas sentem o vento com paixão e se sentem o centro do mundo quando voam.*²³⁴

A racionalidade surgiu em seres fisicamente frágeis, “os mais desfavorecidos, os mais vulneráveis, os mais efêmeros”²³⁵, e nos deu a sensação de sermos mais fortes e mais potentes que os demais seres vivos, afinal, graças a ela sobrevivemos e tornamos a vida humana, em um certo sentido, mais fácil. Além disso, o aspecto instrumental da nossa capacidade permite que eliminemos os demais seres vivos. O mesmo sentimento existe quando alguns seres humanos se comparam a outros seres humanos.

*Este orgulho ligado ao conhecimento e à percepção deixa o olhar e os sentidos humanos anuviados, os engana a respeito do valor da existência na medida em que ele se acompanha da mais lisonjeira apreciação sobre o próprio conhecimento. Seu efeito mais comum é a ilusão....*²³⁶

A ilusão está em fazer o ser humano se crer melhor do que é, e, o que é pior, fazer com que a maioria das pessoas tome o ser humano fortemente racional como superior a outros tipos de seres humanos, por exemplo, como superior aos seres humanos instintivos, que são igualmente criadores, e, nos quais, a ilusão é um modo de afirmação da vida. Há, contudo, um problema moral que decorre da faculdade racional. O ser humano se transformou em um animal capaz de fazer promessas. O fato de termos linguagem e memória não acarreta, necessariamente, que realizemos o que dizemos que realizaríamos. Em oposição ao que parece o modo como todos devem agir, dizendo a verdade, para Nietzsche, o natural é a mentira e não a promessa. A promessa é resultado do processo de domesticação do animal humano. E, ao contrário do que pensa a maioria, esse elemento da domesticação não demonstra que os seres humanos

²³⁴ No original: “Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten. Könnten wir uns aber mit der Mücke verständigen, so würden wir vernehmen, dass auch sie mit dem Pathos durch die Luft schwimmt und in sich das fliegende Centrum dieser Welt fühlt.” (KSA, v. 1, p. 875.)

²³⁵ No original: “.... den unglücklichsten delikatesten vergänglichsten Wesen.... ” (KSA, v. 1, p. 876.)

²³⁶ No original: “Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung.... ” (KSA, v. 1, p. 876.)

evoluíram e se tornaram civilizados. Para Nietzsche, a domesticação significa a vitória dos fracos sobre os fortes.

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras na dissimulação, pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. No ser humano, essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei, que nada há de mais inconcebível que a aparição de um instinto de verdade honesta e pura no ser humano.²³⁷

Apesar do desejo religioso-filosófico – Nietzsche diria, moral – de que os seres humanos devam ser honestos, para Nietzsche a honestidade é contra-instintiva. O ser humano é frágil fisicamente, e seu intelecto permite que ele minta, e a mentira pode beneficiar um ser racional. Além disso, nós somos conduzidos à ilusão. Contudo, a ilusão da verdade é fundamental para o viver em sociedade. Quando cada um age pensando apenas em si, a mentira é mais proveitosa do que a verdade. A objeção evidente a Nietzsche é a de que, quando cada um age pensando apenas em si, a vida de cada ser humano se torna mais difícil, por isso, em geral, as pessoas preferem viver em sociedade. E para que vivamos em sociedade, precisamos pressupor que o que os outros nos dizem é verdade, mesmo que, muitas vezes, não seja.

Nosso aparato cognitivo, “nossos olhos”, nos diz Nietzsche fazendo eco ao que Kant ensinara, “não vê que superfícies e formas”²³⁸, “sua percepção [a

²³⁷ No original: “Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist die Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren, das im erborgten Glanze Leben, das Maskirtsein, die verhüllende Convention, das Bühnenspiel vor Anderen und vor sich selbst, kurz das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.” (KSA, v. 1, p. 876.)

²³⁸ No original: “... ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht ‘Formen’...” (KSA, v. 1, p. 876.)

percepção dos seres humanos] não conduz de maneira alguma à verdade”²³⁹ (grifei). Repare que Nietzsche não diz “unsere Empfindung”, “nossa percepção”, mas a “percepção deles”, do tipo humano frágil que precisa recorrer à mentira e à ilusão para sobreviver. Nietzsche não se inclui neste tipo humano. “O que o ser humano sabe, de fato, sobre si mesmo?”²⁴⁰ Com um aparato cognitivo deficitário e com a engenhosidade, o ser humano acaba criando um conjunto de necessidades metafísicas, entre elas a necessidade de verdade.

*Nessas condições, há um lugar no mundo de onde surgiria o instinto de verdade?/ Visto que o indivíduo tem de se conservar face aos outros indivíduos, ele utiliza sua inteligência seguidamente com vistas à dissimulação, dentro do estado natural das coisas.*²⁴¹

A necessidade da verdade decorre da necessidade humana de se sentir seguro. O ser humano “deseja as conseqüências favoráveis da verdade, aquelas que conservam a existência, mas ele é indiferente ao olhar do conhecimento puro e sem conseqüências, e ele é até mesmo hostil em relação a verdades que podem ser prejudiciais ou destrutivas.”²⁴² A mentira parece contraprodutiva em uma sociedade em que dizer a verdade é valorado positivamente. O mentiroso não é bem sucedido em suas ações, quando ele passa a ser reconhecido como mentiroso. Contudo, para que algo seja dito mentira é preciso que se tenha estabelecido o que se considera verdadeiro. E o reconhecimento do verdadeiro e do falso decorre do uso moral que se faz da linguagem:

.... instinto de verdade.... o que a partir de agora deve ser a “verdade” está, então, fixado... nesta ocasião e pela primeira vez aparece uma oposição entre a verdade e a mentira. O mentiroso

²³⁹ No original: “.... ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit” (KSA, v. 1, p. 876).

²⁴⁰ No original: “ Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst!” (KSA, v. 1, p. 877.)

²⁴¹ No original: “Woher, in aller Welt, bei dieser Constellation der Trieb zur Wahrheit!// Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellect zumeist nur zur Verstellung....” (KSA, v. 1, p. 877.)

²⁴² No original: “Er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit; gegen die reine folgenlose Erkenntniss ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt.” (KSA, v. 1, p. 878.)

*utiliza as designações pertinentes, as palavras, para fazer o irreal aparecer real.*²⁴³

A verdade não é algo natural. Ao contrário, “[g]raças à sua capacidade de esquecer, o ser humano consegue se imaginar possuidor de uma verdade no grau que nós acabamos de indicar.”²⁴⁴ E o que o ser humano mais esquece é a origem humana dos valores morais. Suponho que o leitor esteja pensando que a verdade é a mera descrição de como as coisas são. Aristóteles no ensina que dizer a verdade é dizer do que é, que é, e do que não é, que não é²⁴⁵. Nietzsche, ao contrário, nos ensina que a verdade é uma interpretação da realidade. Por isso, quando nos pergunta se “[a] linguagem é uma expressão adequada de toda a realidade?”²⁴⁶ sabemos que a resposta é claramente negativa. A linguagem é a expressão adequada de uma realidade forjada por um ser humano. Ao longo da história da humanidade, tipos humanos diferentes forjam realidades diferentes.

O que é, então, a verdade? as verdades são ilusões que esquecemos que são ilusões, metáforas usadas que perderam sua força sensível.... Nós não sabemos sempre de onde provém o instinto de verdade, pois até o presente nós escutamos falar apenas do constrangimento que impõe a sociedade como uma condição da existência: é necessário ser verídico, ou seja, empregar as metáforas usuais; então, em termos morais, nós ouvimos falar da obrigação de mentir segundo uma convenção estabelecida.... De fato, o ser humano sempre esquece de tal situação. Ele mente inconscientemente da maneira como indiquei, se conformando aos costumes centenários... e é, de fato, por essa inconsciência, por esquecer, que ele chega ao sentimento da verdade. Ao experimentar o sentimento de ser obrigado a designar uma coisa como vermelha, uma outra como fria, uma terceira como muda, se inicia um ímpeto moral que se orienta em direção da verdade, e, por oposição ao mentiroso a que ninguém

²⁴³ No original: “....Wahrheitstriebes.... wird nämlich das fixirt, was von nun an ‘Wahrheit’ sein soll.... es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen....” (KSA, v. 1, p. 877.)

²⁴⁴ No original: “Nur durch Vergesslichkeit kann der Mensch je dazu kommen zu wähen: er besitze eine Wahrheit in dem eben bezeichneten Grade.” (KSA, v. 1, p. 878.)

²⁴⁵ Encontra-se a definição aristotélica de verdade no primeiro capítulo do *Tratado da Interpretação* (16^a9-15) e em *Metafísica*, E4 (1027^b18-22).

²⁴⁶ No original: “Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten?” (KSA, v. 1, p. 878.)

*atribui fé e que todos excluem, o homem se persuade da dignidade, da confiabilidade e da utilidade da verdade.*²⁴⁷

O ser humano ainda é a medida de todas as coisas²⁴⁸, mesmo que ele pretenda se esconder por trás de “verdades em si”²⁴⁹. Por que usualmente muitos pensam a verdade ou como uma propriedade da proposição, ou como decorrente da correspondência entre o que a proposição descreve e a realidade descrita, têm a impressão de que a afirmação de que há verdades – e não apenas uma verdade – traz de contrabando a confirmação do relativismo epistemológico, que contaminaria a filosofia prática e acarretaria o relativismo moral. E como recusam tudo o que parece soar como relativismo, recusam imediatamente a interpretação não-metafísica da vontade de verdade tão tipicamente humana.

Há, evidentemente, outras teorias metafísicas que oferecem concepções alternativas do que deve ser entendido como verdade. Segundo Nietzsche não há uma concepção de verdade, mas concepções de verdade que revelam tipos humanos diferentes. Os diferentes tipos humanos, que têm, ou não, vontade de verdade, precisam, ou não, pensar como se existisse o verdadeiro. “[É] somente o fato de que o ser humano esquece que ele é um sujeito e, de fato, um sujeito criador e artista que lhe permite viver se beneficiando de qualquer tranqüilidade, de qualquer segurança e de qualquer consequência.”²⁵⁰ O tipo humano criador não precisa esperar que exista o verdadeiro. Ele suporta e exalta

²⁴⁷ No original: “Was ist also Wahrheit?... die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind.... Wir wissen immer noch nicht, woher der Trieb zur Wahrheit stammt: denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen. Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstirt der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit.” (KSA, v. 1, p. 880-881.)

²⁴⁸ Nietzsche retoma a afirmação sofista tão criticada por Sócrates e pelo socratismo que se impõe à Filosofia há mais de dois mil anos e afirma: contra o socratismo “den Menschen als Maass an alle Dinge zu halten” (KSA, v. 1, p. 883).

²⁴⁹ No original: “wahr an sich” (KSA, v. 1, p. 883).

²⁵⁰ No original: “dass der Mensch sich als Subjekt und zwar als *künstlerisch schaffendes* Subjekt vergisst, lebt er mit einiger Ruhe, Sicherheit und Consequenz” (KSA, v. 1, p. 883).

quem não descreve a realidade de um modo tomado por todos como o modo verdadeiro.

Nietzsche não relativiza o conceito de verdade, ele apenas torna os seres humanos responsáveis pelas diferentes concepções de verdade e pelo conteúdo que se atribui à verdade. O relativismo da filosofia nietzscheana decorre do fato de a realidade não ser de um, e apenas um, certo modo. A fidelidade de Nietzsche à Terra exige que se conceba a Filosofia de uma maneira distinta da que foi desejada. Isso, contudo, não torna o ser humano simplesmente mais responsável pelo que ocorre, como também, em relação a alguns aspectos, o torna menos responsável. Discutem-se o enfraquecimento e o fortalecimento do conceito de responsabilidade devido às concepções nietzscheanas de realidade e de ser humano no próximo capítulo.

3 A questão da responsabilidade em Nietzsche

Os dois primeiros capítulos tiveram como tarefa estabelecer em que consiste a originalidade de Nietzsche como filósofo da moralidade, por que a maneira como Nietzsche lida com problemas morais é melhor do que a de seus antecessores, em que consiste a superioridade da teoria moral nietzscheana, bem como de que modo a questão da responsabilidade é exemplar para mostrar os limites da tarefa da filosofia moral. A análise do livro *Über die Verantwortung* de Roman Ingarden nos mostra o estado da discussão acerca do conceito de responsabilidade e por que uma análise do conceito de responsabilidade, nos termos apresentados por Ingarden, não dá conta do problema, isto é, por que a pretensão da filosofia moral não é compatível com o psicologismo descrito por Ingarden, como ocorre, de fato, com o psicologismo concebido pela maioria dos filósofos.

Há três pontos que constituem a vantagem da filosofia moral conforme a formulação nietzscheana. Primeiramente, o método de investigação nietzscheano, a genealogia, por buscar a origem do valor dos valores morais, revela o que há de fundamentalmente humano nos valores, isto é, o fato de serem criados com vistas à preservação de tipos humanos. A segunda vantagem reside no reconhecimento de Nietzsche de que seres humanos diferentes atribuem diferentes valores aos valores morais em decorrência de suas necessidades fisiológicas. Reconhecida a origem humana dos valores, percebe-se igualmente a existência de preconceitos morais escondidos na base de teorias que se pretendem neutras. Eis a tarefa destrutiva da filosofia de Nietzsche, que tem aparentemente a nefasta conseqüência de fadar a moralidade, como projeto

filosófico, ao fracasso. O terceiro ponto a ser desenvolvido nesta tese é a reconstrução do conceito de responsabilidade a partir de uma perspectiva nietzscheana. Eis que começa a tarefa construtiva. Cabe mostrar em que medida a análise do conceito de responsabilidade contribui para a compreensão do psicologismo humano, ao qual está mais bem adequada, e de que modo ela rompe com a concepção tradicional de responsabilidade.

Uma interpretação *standard* – e equivocada – do pensamento de Nietzsche entende que o Filósofo dissolve o conceito de responsabilidade por subjetivar de maneira absoluta o Direito. Sergio Cotta²⁵¹ afirma que, com Nietzsche, o direito subjetivo assume uma amplitude sem precedentes. A absolutização do direito subjetivo, por eliminar o direito objetivo, eliminaria também qualquer possibilidade de atribuição de responsabilidade, pois ninguém mais seria obrigado a responder a outrem. A natureza em Nietzsche não seria mais razão, mas pulsão. Uma vontade fixa não seria uma vontade livre, assim como uma potência que não pode mudar não é uma potência. Sergio Cotta, corretamente, identifica o primeiro aspecto do conceito de responsabilidade em Nietzsche, isto é, sua origem, em parte, subjetiva. O sujeito responsável em Nietzsche não é responsável porque a sociedade lhe exige um tipo de conduta, mas porque o próprio sujeito reconhece que deve (no sentido moral) adotar certas condutas e, por isso, é responsável tanto pela realização, como pelas conseqüências ora de sua ação, ora de sua omissão. As afirmações feitas a respeito do colapso da responsabilidade jurídica se aplicam no mesmo sentido à responsabilidade moral.

Ao subjetivar a avaliação moral, Nietzsche, ao contrário do que afirma Sergio Cotta, não torna o conceito de responsabilidade mais fraco e tampouco faz com que ele desapareça. A subjetivização faz com que o conceito de responsabilidade se torne ainda mais forte, pois a responsabilidade deixa de decorrer de uma atribuição externa de valores – como, por exemplo, com a positivação de valores em ordenamentos jurídicos –, e passa a decorrer do valor que o próprio agente atribui às suas ações. Sergio Cotta reconhece corretamente que a natureza do ser humano, segundo Nietzsche não é fundamentalmente razão, mas fundamentalmente pulsão. Contudo, não percebe que devido a este

²⁵¹ COTTA, Sergio. “Absolutisation du droit subjectif et disparition de la responsabilité”, p.23-30.

aspecto, o conceito responsabilidade fica enfraquecido. Se o ser humano age não apenas de acordo com os ditames da razão, mas, em grande parte, devido ao que pulsa em si, e se o que pulsa não é sempre controlável pela razão, ou seja, se há uma esfera de ação que não está sob nosso controle, então não podemos ser responsabilizados pelo que fazemos por impulso.²⁵² Este é o duplo movimento do conceito de responsabilidade no pensamento nietzscheano que se torna, por aspectos diferentes, mais fraco e mais forte em relação ao conceito tradicional de responsabilidade, conforme descrito exemplarmente por Roman Ingarden.

3.1 Dois aspectos do enfraquecimento do conceito de responsabilidade

Nietzsche percebe a exigência externa de conduta conforme uma descrição de conduta responsável como um fator gerador de não-responsabilidade, que tem em Deus seu caso máximo e predominante durante quinze séculos, e na posituação de valores em ordenamentos jurídicos o caso hodiernamente mais comum. Em desacordo com a imposição de valores por outrem, Nietzsche exige que o ser humano crie seus próprios valores. Criar os próprios valores significa tomar e seguir valores como seus, isto é, autonomamente. Não é necessário que cada um crie valores, no sentido de inventar o que ainda não existia, mas sim que cada um tome valores para si. Por criarmos nossos próprios valores, somos responsáveis pelos valores criados. A

²⁵² Ressalto que a impossibilidade de atribuição de responsabilidade no âmbito moral não implica que não se possa atribuir responsabilidade no âmbito jurídico. Evidentemente, mesmo quem comete crimes devido a transtornos psicológicos, por exemplo, pode ser punido e afastado do convívio social. Não há, contudo, responsabilidade moral, quando o agente não tem a possibilidade de agir de outro modo. Atualmente, a responsabilidade jurídica pode ser tanto objetiva – devido a um fato –, quanto subjetiva – devido a uma ação realizada por um agente. Há casos em que a responsabilidade moral é atribuída objetivamente, como, por exemplo, a punição – jurídica e moral – imposta a mulheres muçulmanas que foram estupradas. Elas são punidas porque houve conjunção carnal com um homem que não o seu marido, independente de a conjunção carnal ter sido consentida ou não. No mundo ocidental, contudo, parece haver um consenso de que a responsabilidade moral exige que o agente tenha consciência e desejo ou consinta em realizar a ação ou, ao menos, que não tenha se arrependido do que inconsciente ou involuntariamente realiza. O que Aristóteles identifica como elementos essenciais para que uma ação seja dita voluntária ou não-voluntária são os mesmos elementos que usualmente consideramos essenciais para se atribuir responsabilidade moral a alguém, isto é, que o princípio da ação seja interno ao agente e que ou ele conheça as circunstâncias da ação, ou que, quando venha a conhecer as circunstâncias que ele ignorava, no caso de ação não-voluntária, arrependa-se de ter realizado a ação, o que, em termos modernos, indicaria que tal ação foi realizada contra a vontade do agente.

exigência de Nietzsche se torna ainda mais pungente, quando percebemos que a imposição externa de valores morais nos torna não-responsáveis por não exigir reflexão sobre os valores seguidos e tampouco adesão a esses valores. Basta a aparência de conduta conforme os valores morais impostos externamente para que alguém seja considerado bom.²⁵³ Além disso, por considerar o ser humano menos racional do que a tradição filosófica considera, Nietzsche reinsere os instintos – elemento constitutivo do ser humano – no debate filosófico e aceita o ônus de tomar o ser humano como menos responsável do que parece usualmente desejável, caso a ciência confirme que agimos motivados, em grande parte, por nossos instintos ou por outras disposições biológicas.

Qualquer fonte externa de valores – religião, leis jurídicas – enfraquece o conceito de responsabilidade, por não exigir do ser humano que ele seja responsável pelo valor atribuído aos valores morais. O reconhecimento da influência dos instintos sobre o agir humano enfraquece o conceito de responsabilidade por ser um limite à atribuição de responsabilidade a um agente. No primeiro caso, o ser humano cria um mecanismo para ser tomado como menos responsável. No segundo, uma das características humanas nos torna menos responsáveis. Passemos à avaliação dos dois aspectos.

3.1.1 Alguns conceitos metafísicos tornam os seres humanos não-responsáveis: Deus como um caso exemplar

O platonismo, o Direito, a moralidade, a religião são maneiras de abdicar de suas forças e de si mesmo, por exigirem que os seres humanos se conduzam de acordo com valores impostos externamente e, como no caso do cristianismo, os valores impostos são valores que negam a vida por estabelecerem

²⁵³ A pretensão kantiana de avaliar a intenção do agente e não o resultado da ação está fadada ao fracasso. Como o próprio Kant reconhece na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, não temos acesso às intenções e muitas vezes nos enganamos a respeito das nossas próprias intenções. “Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma acção, de resto, conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. nunca poderemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos actos....” (BA 26, tradução de Paulo Quintela.) Na conclusão, retoma-se a discussão nietzscheana a respeito da atribuição de valor em decorrência da intenção do agente.

como ideal um tipo humano fraco. Apenas negando as próprias forças é possível se conduzir de acordo com uma moralidade de rebanho.²⁵⁴ Não basta, contudo, identificar o enfraquecimento da alma humana. Urge compreender por que a moralidade de rebanho teve tanto sucesso ao longo da história da humanidade. Por que o espírito trágico foi suplantado pelo espírito socrático? Cabe ao genealogista da moral perguntar pelo sentido da criação de conceitos que tornam os seres humanos animais de rebanho. “Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘vontade livre’, ‘Deus’, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?...”²⁵⁵ (EH, Aurora, 2). A humanidade é arruinada fisiologicamente porque moralidades que exigem a transformação dos seres humanos em animais de rebanho estabelecem um tipo de dever-ser que impõe a alteração das forças predominantes em cada ser humano. O ser humano deixa de ser criador para agir como todos os outros agem. As forças reativas predominam. De acordo com moralidades para animais de rebanho, o bom é por definição o que é conforme a vontade de outrem. O ser humano nobre

*primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito.... como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos quem é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. precisamente o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho do veneno do ressentimento.*²⁵⁶ (GM, I, 11)

²⁵⁴ Conforme Nietzsche em *Além do bem e do mal*, “o cristianismo é o platonismo para o ‘povo’”, ou seja, uma versão simplificada do platonismo, sem a sofisticação metafísica do pensamento grego, e que, por isso, é facilmente compreensível por todos. No original: “denn Christenthum ist Platonismus für’s ‘Volk’” (KSA, v. 5, p. 12). Esse é o tipo de metafísica que está de acordo com a moralidade de rebanho, mesmo que às vezes se disfarce numa aparente erudição. A referência ao “gado erudito” está em *Ecce Homo*, Por que escrevo tão bons livros, 1. No original: “gelehrtes Hornvieh” (KSA, v. 6, p. 300).

²⁵⁵ No original: “Welchen Sinn haben jene Lügenbegriffe, die *Hilfsbegriffe* der Moral, ‘Seele’, ‘Geist’, ‘freier Wille’, ‘Gott’, wenn nicht den, die Menschheit physiologisch zu ruinieren?...” (KSA, v. 6, p. 331.)

²⁵⁶ No original: “... bei dem Vornehmen, der den Grundbegriff ‘gut’ voraus und spontan, nämlich von sich aus concipirt und von da aus erst eine Vorstellung von ‘schlecht’ sich schafft! Dies ‘schlecht’ vornehmen Ursprungs und jenes ‘böse’ aus dem Braukessel des ungesättigten Hasses.... wie verschieden stehen die beiden scheinbar demselben Begriff ‘gut’ entgegengestellten Worte ‘schlecht’ und ‘böse’ da! Aber es ist *nicht* derselbe Begriff ‘gut’:

O ser humano nobre estabelece o bom a partir de si. O ser humano ressentido estabelece o bom por oposição ao outro. O genealogista pergunta pelas razões que motivam a criação de regras. Para o ser humano ressentido, os outros são maus e ele, ao contrário, é bom. O outro pode ser um outro tipo humano, ou alguma entidade criada pelos seres humanos, que pode ter existência metafísica ou física, tais como Deus e legisladores.

Todas as regras têm o efeito de distrair da finalidade por trás da regra e tornar mais leviano. – E a que nível de descontrole e destruição não chegaria a leviandade dos seres humanos, se eles tudo deixassem nas mãos da divindade.... segundo a expressão “como Deus quiser”! –²⁵⁷ (A, 322)

Muitos deixam nas mãos de Deus e dos juristas a responsabilidade de atribuir valor aos valores morais. E porque a origem destes valores é externa ao próprio sujeito, distraídos, os seres humanos não se perguntam pela finalidade por trás das regras. As regras são seguidas porque se atribui autoridade à sua origem e não por efetiva adesão ao que elas impõem.

Discutem-se dois tipos de criações humanas, uma que impõe valores recorrendo a uma entidade sobrenatural que impõe valores por exigir adesão aos valores impostos por um ordenamento jurídico. Por fim, discute-se, brevemente, o significado da pretensão de melhorar os seres humanos, pois a imposição externa de valores se justifica exatamente por se apresentar como um modo de tornar a humanidade melhor.²⁵⁸ Toma-se a criação de Deus como um caso exemplar que

vielmehr frage man sich doch, *wer* eigentlich ‘böse’ ist, im Sinne der Moral des Ressentiment. ... *eben* der ‘Gute’ der andren Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur umgesehn durch das Giftauge des Ressentiment.“ (KSA, v. 5, p. 274.)

²⁵⁷ No original: “Alle Regeln haben diese Wirkung: vom Zwecke hinter der Regel abzuziehen und leichtsinniger zu machen. – Und wie würde der Leichtsinn der Menschheit in’s Unbändige und Zerstörerische gestiegen sein, wenn sie jemals vollkommen ehrlich der Gottheit... nach dem Worte ‘wie Gott will!’ –” (KSA, v. 3, p. 230.)

²⁵⁸ Discuto o melhoramento da humanidade em minha dissertação de mestrado e no artigo “Nietzsche: crítico da educação moral e imoralista”, especificamente em relação à pretensão de Sócrates de melhorar os seres humanos pelo conhecimento do bem. Segundo Sócrates, só erramos por ignorância. O conhecimento, entenda-se, a Filosofia, é condição suficiente para agirmos bem. Retoma-se a questão na tese com vistas a determinar em que a pretensão de melhorar a humanidade torna os seres humanos menos responsáveis. No sentido criticado por Nietzsche, melhorar a humanidade significa homogeneizar os seres humanos, torná-los animais de rebanho. Para o processo de homogeneização, é essencial que os valores que devem ser seguidos por todos sejam impostos externamente. E, como já vimos, quando o

nos mostra de que maneira Deus passa a ser a fonte por excelência de valores morais. Ordenamentos jurídicos tem função similar, que é discutida brevemente apenas para se apontarem semelhanças e diferenças.

Cogitando a não-existência de Deus, dois grandes escritores, Voltaire e Dostoiévski, nos mostram o que Nietzsche corrobora e amplia: as razões pelas quais foi necessário criar Deus. Por razões diferentes, Voltaire, Dostoiévski e Nietzsche reconhecem ser necessário que Deus exista. Para Voltaire e Dostoiévski, Deus é essencial para justificarmos o valor atribuído aos valores morais e, portanto, para termos condições de distinguir de modo absoluto o bem do mal. Nietzsche não discorda de seus antecessores, mas acrescenta que Deus também é essencial para que se tenha expectativa de certeza do julgamento das ações. Em ambos os casos, a necessidade da existência de Deus é uma necessidade humana e não uma necessidade metafísica. A morte de Deus torna o ser humano responsável tanto pelo valor dos valores morais, como pelo julgamento da conformidade das ações aos valores, que fora atribuído, outrora, a Deus.

São condições ideais²⁵⁹ de possibilidade de atribuição de responsabilidade ao agente: 1) a existência de critérios de avaliação das ações, ou seja, de valores publicizados em normas de conduta, e 2) a existência de uma instância legitimada para julgar a conformidade das ações a essas normas. O ser que idealmente realizaria a tarefa de atribuir valores às ações e de julgar a conformidade das ações aos valores atribuídos seria um ser onisciente, capaz de conhecer com absoluta certeza o bem e o mal, e de julgar com igual certeza tanto as ações, como a motivação dos agentes, e, depois, de determinar com absoluta precisão a parcela de responsabilidade de cada um. Um tal ser seria um deus.

Voltaire na *Épître à l'Auteur du Livre des Trois Imposteurs* (1770), Dostoiévski em *Os irmãos Karamázovi* (1880) e Nietzsche em *A gaia ciência*

seres humanos seguem valores que não são tomados como seus valores, agem de maneira não-responsável.

²⁵⁹ Pode-se pensar em uma situação como a de Joseph K. em *O Processo*, de Kafka, na qual o personagem principal é processado sem saber por quê. Contudo, essa situação está longe do que se imagina como uma situação ideal de atribuição de responsabilidade. Ao contrário, ela representa uma situação absurda em que nem os critérios de atribuição de responsabilidade, nem os de julgamento da responsabilidade atribuída são conhecidos.

(1882) e em *Assim falou Zaratustra* (1883-1885) tratam da possibilidade do fim da existência de Deus²⁶⁰ – com a descoberta da sua inexistência ou com sua morte. Enquanto segundo Voltaire e Dostoievski a não-existência de Deus tem conseqüências apenas na dimensão legisladora, ou seja, sem Deus não haveria critérios absolutos para a distinção entre bem e mal²⁶¹ e, portanto, os valores positivados em normas mudariam espaço-temporalmente de acordo com o contexto sócio-cultural em que são estabelecidos, como, de fato, ocorre; segundo Nietzsche a dimensão julgadora também é afetada. Sem Deus não apenas não há critérios absolutos para sabermos como devemos agir, como tampouco há um julgador externo capaz de avaliar nossas ações para além do julgamento formal realizado por instituições como o Poder Judiciário, que não têm, necessariamente, fundamento moral.²⁶²

De Voltaire a Nietzsche há a passagem do reconhecimento da necessidade de existirem valores morais absolutos como essencial à ordem do mundo, para a atribuição de responsabilidade exclusivamente aos seres humanos, quando do reconhecimento da inexistência de outra fonte de valores que não o próprio ser humano. E esse é o caminho argumentativo ora percorrido.

Voltaire afirma que “si Dieu n’existait pas, il foudrait l’inventer” (se Deus não existisse, precisar-se-ia inventá-lo). O peso da afirmação de Voltaire não está em discutir sobre a existência de Deus, mas em discutir sobre a necessidade da

²⁶⁰ Escreve-se Deus com letra maiúscula, pois Voltaire, Dostoievski e Nietzsche se referem ao Deus cristão.

²⁶¹ Kant, por exemplo, precisa postular a existência de Deus na *Crítica da razão prática* para garantir que seu sistema moral funcione. A equivalência entre ser racional e ser moral não é suficiente, nem mesmo para Kant. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a mesma necessidade que motiva a postulação da existência de Deus é apresentada: “se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão” (BA 66, 67).

²⁶² Schloezer, que escreve sobre as concordâncias entre Nietzsche e Dostoievski e não sobre a influência de um autor sobre o outro – sabidamente Nietzsche leu e admirou muito Dostoievski –, chama atenção para as semelhanças que há entre a avaliação que Nietzsche e Dostoievski fazem da morte de Deus, bem como para a importância dessa avaliação para a história das idéias. “La concordance est frappante.” (p. 175) Schloezer, contudo, não percebe que, apesar de ambos pensarem o mesmo em relação ao fato de Deus ser tomado como fonte primordial dos valores morais, ou seja, apesar de ambos reconhecerem o caráter legislador de Deus, apenas Nietzsche reconhece que cabe, igualmente, a Deus julgar a adequação das ações aos valores prescritos e que a morte de Deus acarreta uma expansão do conceito de responsabilidade, pois o ser humano passa a ser responsável também pelo julgamento da correspondência entre o que é prescrito moralmente e as ações efetivamente realizadas.

existência de Deus, que é tal que mesmo que Deus não existisse, seria preciso inventá-lo. Se houvesse uma necessidade metafísica, ou seja, se Deus fosse condição essencial para a existência do mundo, sua própria existência precisaria ser efetiva e não algo meramente inventado. O que não existe nada acarreta na constituição física do mundo, e sequer poderia tê-lo criado. Ressalta-se, contudo, que mesmo que Deus não exista, ele influenciou e influencia fortemente as relações sócio-políticas que se estabelecem no mundo. É suficiente que um Deus que seja fonte dos critérios de julgamento das ações exista apenas de maneira postulada. E este é o caso da proposição de Voltaire. O psicologismo humano funciona de tal modo que muitos precisam de critérios tomados como absolutos para distinguir o bem do mal. Poder-se-ia perguntar por que critérios não-absolutos não bastam para os seres humanos. E esse é o ponto de Voltaire: o ser humano tem tanta necessidade de critérios absolutos de avaliação moral, que mesmo que Deus não existisse, seria preciso inventá-lo. Há uma necessidade não-metafísica da existência de Deus. Evidentemente, esta explicação é circular e quase infantil: é necessário porque é necessário. Dostoievski dá um passo adiante em relação à posição de Voltaire e nos esclarece a natureza dessa necessidade.

Em *Os irmãos Karamázovi*, Dostoievski opõe a fé de Aleksei Fiodorovitch Karamazov, Aliocha, ao ateísmo do seu irmão Ivan. Desde o início do livro, Ivan afirma e defende a teoria de que se Deus não existe, tudo é permitido. Quando Ivan discute com o pai, Fiodor Karamazov, afirma que não há Deus e que ele foi inventado por seres humanos.²⁶³ Quando Ivan discute com Aliocha, cita a mencionada passagem de Voltaire e afirma:

*foi o homem quem inventou Deus. E o que é espantoso não é que Deus exista realmente, mas que essa idéia da necessidade de Deus tenha vindo ao espírito de um animal feroz e mau como o homem. Quanto a mim [Ivan], renunciei desde muito tempo a perguntar a mim mesmo se foi Deus quem criou o homem, ou o homem quem criou Deus.*²⁶⁴

Quando Aliocha pergunta a Kolia se ele não acredita em Deus, o menino lhe responde, seguindo as idéias de Voltaire:

²⁶³ Capítulo VII do livro III. As citações do livro *Os irmãos Karamazov* são feitas apenas pelo capítulo e pelo livro para possibilitar que as referências sejam encontradas em qualquer edição.

²⁶⁴ Capítulo III do livro V.

*Pelo contrário, nada tenho contra Deus. Decerto, Deus não é senão uma hipótese... mas... reconheço que ele é necessário à ordem... à ordem do mundo e assim por diante... e, se ele não existisse, seria preciso inventá-lo.*²⁶⁵

Mítia (Dimitri), o mais velho dos três irmãos, referindo-se às idéias de Ivan ao discutir com Aliocha, pergunta-lhe: “Que fazer se Deus não existe?”²⁶⁶ Ora, meu caro Mítia, Kolia já respondeu muito bem, Deus precisa existir, ele é necessário à ordem. Caso não exista, devemos seguir os conselhos de Voltaire e inventá-lo. E o reconhecimento de que Deus é necessário à ordem é o passo adiante que Dostoievski dá em relação a Voltaire.

A afirmação de Ivan Karamazov de que se Deus não existe tudo é permitido não significa nem que as ações humanas sejam moralmente indiferentes, nem que não exista qualquer critério para julgarmos as ações. Ao contrário, ele chama atenção para a necessidade de haver critérios de avaliação moral. A não-existência de Deus acarreta a não-existência de critérios absolutos de avaliação. Deus é o único que, certamente e por definição, sabe, em todos os casos, o que é o bom e o que é o mau e que pode nos dizer como devemos nos comportar para sermos bons. (Não interessa discutir aqui sobre o conteúdo da bondade e por que devemos ser bons, tampouco se critérios não-absolutos seriam suficientes.²⁶⁷) O fato é que, se não quisermos agir eventualmente de modo equivocado devido a um erro no que se toma como um bem, precisamos saber distinguir o bem do mal sempre. E como não somos fonte de tal distinção em termos absolutos, postula-se a existência de Deus. Essa necessidade, contudo, segue o caminho inverso de qualquer ontologia, e acarreta uma falácia naturalística, que deriva o ser (sein) do dever-ser (sollen), neste caso, que deriva a existência de Deus da necessidade de se distinguir o bem do mal.

²⁶⁵ Capítulo VI do livro X. As reticências estão no original.

²⁶⁶ Capítulo IV do livro XI.

²⁶⁷ Agimos no mundo sem termos critérios absolutos de avaliação das ações. Poderíamos pensar em uma gradação de valores, como, de fato, ocorre. Contudo, ela está em desacordo com a idéia de uma hierarquia absoluta de valores. A análise prudencial de Aristóteles não agrada aos que buscam em ética um grau de certeza maior do que o que é possível de se ter em matéria prática. No início da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles avisa seu leitor dos limites da tarefa que realiza: “[n]ossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto.” (EN, I, 3.)

Nietzsche dá mais um passo e avança na discussão. Com ele não somos responsáveis apenas pelo valor que atribuímos às nossas ações, como também pelo julgamento que delas fazemos. A diferença está entre a mera existência de critérios morais de avaliação e a utilização dos critérios.

Nietzsche ... não quis dizer, como se pode atribuir à Dostoievski, que a morte, a afirmação da inexistência de Deus ou a não-crença em Deus, livra os seres humanos de um inconveniente temor ou libera (perigosamente?) os seres humanos de uma tutela ou de um anteparo moral. Ele não concebeu a morte de Deus nem o “tudo é permitido” como a incitação a uma grande liberação ou ao encorajamento a fazer não importa o que. O que Nietzsche quer dizer... é que os mais altos valores se desvaloram, que não existe fundamento para valores como a verdade, o bem ou o divino, nem o absoluto, ou seja, nenhum bem em si, verdadeiro em si, ou qualquer transcendência.²⁶⁸

Nietzsche inicia o quinto livro de *A gaia ciência* anunciando a morte de Deus. “O maior acontecimento recente – que ‘Deus está morto’, que a crença no Deus cristão tornou-se inacreditável – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa.” (GC, 343)²⁶⁹. A morte de Deus decorre do fim da crença em Deus. Evidentemente, a maioria dos seres humanos ainda acredita em deus, contudo, há os que não crêem e que já podem proferir o não-crer. A liberdade de credo não implica que todos possam crer em qualquer deus, desde que creiam em algum deus, mas faculta, igualmente, o ateísmo e o agnosticismo.

Se Deus está morto, significa que antes existia. O que não existe não morre. Contudo, o existir como idéia não implica o existir de fato. É o Deus criado pelos seres humanos que está morto.²⁷⁰ E Zaratustra ensina que Deus é uma

²⁶⁸ Conforme Éric Blondel, em *Le problème moral*, p. 80. Livre tradução de: “... Nietzsche ... n’a pas voulu dire, comme on peut en prêter l’intention à Dostoïevski, que la mort, l’affirmation de l’inexistence de Dieu ou la non-croyance en Dieu débarrasse les hommes d’un témoin gênant ou libère (dangereusement?) les hommes d’une tutelle ou d’un garde-fou moral. Il n’a pas conçu la mort de Dieu ni le ‘tout est permis’ comme l’incitation à une grande libération ou l’encouragement à faire n’importe quoi. Ce que Nietzsche veut dire... c’est que les plus hautes valeurs se dévaluent, qu’il n’existe pas de fondement aux valeurs comme la vérité, le bien ou le divin, ni l’absolu, c’est-à-dire aucun bien en soi, vrai en soi, ou de transcendance quelconque.”

²⁶⁹ No original: “Das grösste neuere Ereigniss, – dass ‘Gott todt ist’, dass der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.” (KSA, v. 3, p. 573).

²⁷⁰ A afirmação da morte de Deus se repete algumas vezes em *Assim falou Zaratustra*, por exemplo, no segundo capítulo do Prólogo, Zaratustra conclui espantado “Será possível? Este

criação.²⁷¹ “Outrora se dizia ‘Deus’, quando se olhava para mares distantes; mas, agora, eu vos ensino a dizer: *Übermensch*.”²⁷² *Übermensch* é um tipo humano superior, afirmativo, oposto aos demais tipos humanos decadentes que negam a vida. Independente das causas que geram a criação de Deus, o fato da criação revela que o ser humano é capaz de criar conceitos e de lhes atribuir realidade metafísica. E Nietzsche exorta os seres humanos a criarem o *Übermensch*. “Podeis criar um Deus? – Então calai-me a respeito de todos os deuses! Bem

velho santo em sua floresta ainda nada ouviu sobre isso, que *Deus está morto!*” (está grifado no original) No original: “Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass *Gott todt* ist!” (KSA, v.4, p. 14).

²⁷¹ Neste ponto, segue-se o argumento de Nietzsche no capítulo *Nas ilhas bem-aventuradas*, na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, em que Zaratustra afirma: “Dizeis ‘Deus’, outrora, quando se olhava para mares distantes: mas, agora, eu vos ensino a dizer: *Übermensch*!./ Deus é uma suposição; mas agora quero que o vosso supor não vá além da vossa vontade criadora./ Podeis criar um Deus? Então calai-vos de uma vez a respeito de todos os deuses! Mas bem podeis criar o *Übermensch*./ Não vós mesmos, talvez, meus irmãos! Mas podeis tornar-vos pais ancestrais do *Übermensch*; e que esta seja a vossa melhor criação!./ Deus é uma suposição; mas quero que o vosso supor encontre um limite no que pode ser pensado./ Podeis pensar um Deus? Mas é isto que significa o vosso desejo de verdade: que tudo se transforme no que pode ser humanamente pensado, humanamente visto, humanamente sentido! Deveis pensar, até o fim, os vossos sentidos!” (...) *Deus é uma suposição.../ Deus é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado. (...)/ Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sábio e imperecível. (...)/ Criar – essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessários o sofrimento e muitas transformações./ que haveria para criar – se houvesse deuses!./ (...)/ A beleza do *Übermensch* veio a mim como uma sombra. Ah, meus irmãos! Que ainda importam – os deuses!./ Assim falou Zaratustra.” No original: “Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: *Übermensch*./ Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will, dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille./ Könntet ihr einen Gott *schaffen*? – So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den *Übermenschen* schaffen./ Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des *Übermenschen*: und Diess sei euer bestes Schaffen! –/ Gott ist eine Muthmaassung: aber ich will, dass euer Muthmaassen begrenzt sei in der Denkbarkeit./ Könntet ihr einen Gott *denken*? – Aber diess bedeute euch Wille zur Wahrheit, dass Alles verwandelt werde in Menschen – Denkbare, Menschen – Sichtbare, Menschen – Fühlbare! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!./ (...) Gott ist eine Muthmaassung.../ Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles, was steht, drehend. (...)/ Böse heisse ich’s und menschenfeindlich: all diess Lehren vom Einem und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen!./ (...) Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung./ was wäre denn zu schaffen, wenn Götter – da wären!./ (...) Des *Übermenschen* Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch – die Götter an! –/ Also sprach Zaratustra.” (KSA, v. 4, p. 108-112).*

²⁷² No original: “Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: *Übermensch*.” (KSA, v. 4, p. 109.)

podeis criar o *Übermensch*.²⁷³ A criação de um deus como o Deus cristão é, para Nietzsche, a prova de que os seres humanos podem criar qualquer coisa.

O ser humano é ao mesmo tempo a causa de Deus e a causa da morte de Deus. É a causa de Deus por Deus ser uma criação humana e é a causa da morte de Deus, quando, depois de criar ou um Deus, ou deuses, percebe que não precisa mais utilizar essa criação para fundamentar explicações sobre a realidade. O ser humano mata definitivamente Deus quando supera o tipo humano e tornar-se o *Übermensch*, que também é uma criação humana, mas, Nietzsche espera, “que esta seja a vossa [a nossa] melhor criação”²⁷⁴.

A capacidade de pensar em um Deus revela para Nietzsche a vontade de verdade dos seres humanos. “Podeis pensar um Deus? Mas isto significa o vosso desejo de verdade: que tudo se transforme no que pode ser humanamente pensado, humanamente visto, humanamente sentido! Deveis pensar, até o fim, os vossos sentidos!”²⁷⁵ Vontade de verdade é a necessidade humana de afirmar a existência da verdade, que impõe ao ser humano o dever de procurar conhecer a verdade. Pensar em um Deus, ou supor Deus, permite que os limites do que pode ser pensado sejam expandidos. A perfeição divina torna-se esse limite. E o desejo de atingir a perfeição divina revela a vontade de verdade. Contudo, não é a perfeição, mas a imperfeição que caracteriza os seres humanos. Apesar do desejo humano de atingir a perfeição, ela é apenas um ideal, algo do qual é possível aproximar-se, mas que é, de fato, inatingível.

Zaratustra ensina aos seres humanos que eles não precisam mais de Deus para olhar para longe, que eles podem criar e se tornar um novo tipo humano, o *Übermensch*, e, desse modo, o recurso a entes metafísicos não é mais condição para a suportabilidade da vastidão do mundo. Para isso, ele ensina que “Deus é uma suposição”²⁷⁶. Deus é uma suposição que permite estender os limites

²⁷³ No original: “Könntet ihr einen Gott *schaffen*? – So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen.” (KSA, v. 4, p. 109.)

²⁷⁴ No original: “... und Diess sei euer bestes Schaffen!” (KSA, v. 4, p. 109.)

²⁷⁵ No original: “Könntet ihr einen Gott *denken*? – Aber diess bedeute euch Wille zur Wahrheit, dass Alles verwandelt werde in Menschen – Denkbare, Menschen – Sichtbare, Menschen – Fühlbare! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken!” (KSA, v. 4, p. 109.)

²⁷⁶ No original: “Gott ist eine Muthmaassung...” (KSA, v. 4, p. 109.)

do que é pensado até o limite do que é suposto e que tem a perfeição como uma de suas principais características. A perfeição passa a ser o limite do que pode ser pensado. Os seres humanos criaram deuses. Mas do fato de terem criado deuses, não se segue que deuses existam.

Deus é um pensamento que altera as possibilidades do pensar. Pensar como se Deus existisse permite que se pense como se a perfeição existisse e como se qualquer coisa fosse possível. Por isso, Nietzsche afirma que “Deus é um pensamento que torna torto tudo o que é reto e faz girar tudo o que está parado”²⁷⁷. O reto é o naturalmente imperfeito. O torto é a avaliação que desvaloriza o que ocorre naturalmente. Para Nietzsche, essas doutrinas são anti-humanas no sentido de que se estabelecem contra a natureza humana. Os naturais prazeres da carne são ditos pecaminosos. A evolução e a seleção natural são negadas pelo criacionismo. E Deus é o fundamento de doutrinas que negam o que é essencialmente humano.

Zaratustra ensina, igualmente, que o ser humano pode usar a capacidade criadora com vistas a suportar a própria existência. “Criar – isso é a grande redenção do sofrimento, o que torna a vida mais leve.”²⁷⁸ Contudo, para que o criador exista, ou seja, para que o *Übermensch* surja, o ser humano precisa se transformar. Depois de os seres humanos se transformarem em *Übermensch*, deuses deixam de ser necessários. O problema da finitude não desaparece. O ser humano pode, pela criação, aprender a suportar a finitude, mas não pode evitá-la. A criação de Deus foi sua melhor tentativa. Criar deuses, contudo, apenas acentua as fraquezas humanas, sem lhes ensinar a superá-las. Zaratustra anuncia aos seres humanos que o tipo humano pode ser superado, que o tipo humano deve ser superado, para que surja o *Übermensch*. Para isso, a idéia de Deus precisa ser considerada apenas uma idéia.

São ensinamentos de Zaratustra: 1. O ser humano é um ser criador, que criou Deus e que pode criar o *Übermensch*. 2. O ser humano tem vontade de

²⁷⁷ No original: “Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm und Alles, was steht, drehend.” (KSA, v. 4, p. 110.)

²⁷⁸ No original: “Schaffen – das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.” (KSA, v. 4, p. 110.)

verdade que motiva o estabelecimento de metas inatingíveis, como, por exemplo, um conhecimento absoluto do bem e do mal. 3. As criações humanas decorrem de necessidades humanas e são uma tentativa de redenção do sofrimento. E as criações têm conseqüências. Interessam-nos as conseqüências para o conceito de responsabilidade.

A não-existência de Deus restringe e vincula os critérios e as possibilidades de julgamento ao que é passível de ser conhecido e de ser avaliado na realidade efetiva. Com a idéia de Deus, ao contrário, pensam-se e expressam-se extremos absolutos: bondade, justiça. Deus tem as características humanas consideradas positivas do modo mais intenso possível. Deus é sumamente bom. O diabo, por sua vez, tem as características consideradas negativas. Deus e diabo são idéias que condensam características humanas, respectivamente boas e más, de modo absoluto. Se Deus não existe, não há critérios absolutos de julgamento e tudo é permitido. “Deus mesmo se revela como nossa mais longa mentira”²⁷⁹. (GM, III, 24) Deus é uma hipótese, é uma criação, é uma idéia necessária à ordem.

*E os filósofos secundaram a igreja: a mentira da “ordem moral do mundo” insinua-se ao longo de toda a evolução, mesmo na filosofia mais moderna. Que significa a “ordem moral do mundo”? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus, acerca do que o homem deve ou não fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo se avalia em conformidade com a sua maior ou menor obediência à vontade de Deus; que nos destinos de um povo, de um indivíduo, se revela como dominante a vontade de Deus, isto é, como castigando e recompensando, segundo o grau de obediência. A realidade, em vez desta miserável mentira, significa: uma espécie parasita de ser humano, que só prospera à custa de todas as criações sãs da vida, o sacerdote abusa do nome de Deus: chama “reino de Deus” a um estado de coisas em que o sacerdote é que determina o valor das coisas; chama “vontade de Deus” aos meios em virtude dos quais semelhante estado se alcança ou se mantém; com um cinismo glacial, avalia os povos, as épocas, os indivíduos, conforme foram úteis ou se opuseram à preponderância sacerdotal.*²⁸⁰ (AC, 26)

²⁷⁹ No original: “Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist...” (KSA, v. 5, p. 401).

²⁸⁰ No original: “Und der Kirche sekundierten die Philosophen: die Lüge ‚der sittlichen Weltordnung‘ geht durch die ganze Entwicklung selbst der neueren Philosophie. Was bedeutet ‚sittliche Weltordnung‘? Dass er, ein für alle Mal, einen Willen Gottes giebt, was der Mensch zu thun, was er zu lassen habe; dass der Werth eines Volkes, eines Einzelnen sich darnach bemesse, wie sehr oder wie wenig dem Willen Gottes gehorcht wird; dass in den Schicksalen eines Volkes, eines Einzelnen sich der Wille Gottes als *herrschend*, das heisst als strafend und

Se os seres humanos reconhecem a idéia de Deus como uma idéia, inevitavelmente, eles precisam – por não haver outra opção – escolher seus próprios critérios de julgamento, que são imperfeitos como os próprios seres humanos, e determinar imperfeitamente o que deve ser permitido e o que deve ser proibido. A falibilidade humana entra em cena. Contudo, mesmo nesse ponto, ainda estão sendo discutidos apenas os critérios de julgamento das ações. A inexistência de Deus, para a tradição debitária da religiosidade, acarreta uma permissividade moralmente inaceitável, pois o ser humano se torna a única fonte de valores morais, o único criador de todos os valores morais. E, comete-se o erro de dizer que se não há valores morais absolutos, não há valores morais, logo tudo é permitido.²⁸¹

Nietzsche toma o ser humano como o único ser responsável pelo que ocorre no mundo e, por isso, não se surpreende com o fato de que os valores morais sejam tão imperfeitos quanto seus criadores. Contudo, segundo Nietzsche, da não-existência de valores morais absolutos, não se segue a inexistência de valores morais e a total permissividade. Tudo é valorizado e julgado de acordo com as forças dos criadores e dos julgadores e, por isso, valorizações e julgamentos variam de sujeito para sujeito. Disso não se segue que não existam

belohnend, je nach dem Grade des Gehorsams, beweist. Die *Realität* an Stelle dieser erbarmungswürdigen Lüge heisst: eine parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht, der *Priester*, missbraucht den Namen Gottes: er nennt einen Zustand der Dinge, in dem der Priester den Werth der Dinge bestimmt, ‚das Reich Gottes‘; er nennt die Mittel, vermöge deren ein solcher Zustand erreicht oder aufrecht erhalten wird, ‚den Willen Gottes‘; er misst, mit einem kaltblütigen Cynismus, die Völker, die Zeiten, die Einzelnen darnach ab, ob sie der Priester-Übermacht nützten oder widerstrebten.“ (KSA, v. 6, p. 195.)

²⁸¹ Tugendhat defende a busca por uma posição intermediária entre a existência de valores morais absolutos e o relativismo moral. O relativismo moral acaba com a pretensão de prescrever ações, ou, ao menos, com a pretensão de adotarmos critérios para que possamos avaliar moralmente as ações, pois no relativismo moral faltam precisamente critérios para que se possa atribuir valor às ações humanas, sendo todas as ações igualmente justificadas do ponto de vista moral. O absolutismo moral, por sua vez, exige que fundamentemos nossos juízos morais ou em uma autoridade, ou em princípios superiores. Em ambos os casos, não há como fundamentá-los que não com base em crenças. Crenças podem ser suficientes para motivar a escolha de valores morais, mas jamais podem ser tomadas como argumentos filosóficos. (Conforme Tugendhat, em *Lições sobre ética*, p. 24.) Para Tugendhat, nas teorias morais, assim como “nas teorias empíricas, não se alcança mais do que plausibilidade” (Tugendhat, *Lições sobre ética*, p. 30). No original: “... wir auch bei empirischen Theorien nicht mehr als Plausibilität erreichen können” (Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, p. 30). No mesmo sentido Bernard Williams, em *Ethics and the limits of Philosophy*, mostra por que, apesar da pretensão dos filósofos, a busca pela distinção absoluta entre bem e mal foi até hoje em vão, e, por que sempre será.

valores morais, mas que o valor dos valores morais depende do tipo humano que os está atribuindo. A ausência de um deus onisciente e onipotente torna os seres humanos responsáveis pelos valores atribuídos às ações realizadas no mundo por deixar de haver outra fonte de atribuição de valores que não a vontade humana; vontade que, segundo Nietzsche, não é livre, mas depende da vontade de potência de cada ser humano, ou seja, de como as forças se organizam em um sujeito. Este é o peso que Nietzsche coloca sobre ombros humanos, o peso da responsabilidade pelos valores atribuídos às ações e pelo valor dos valores morais.

Além disso, deixa de haver uma instância superior onisciente para a realização e para correição dos julgamentos. No âmbito legal, evidentemente, continua a haver juízes que avaliam a adequação das ações aos valores positivados. Contudo, no âmbito moral, segundo Nietzsche, não apenas a sociedade avalia o agir de cada indivíduo, como também cada indivíduo passa a ser responsável pela avaliação do seu próprio agir. Eis que a dimensão legisladora está irremediavelmente inserida no debate sobre a moralidade.

Voltaire e Dostoiévski percebem uma conseqüência da não-existência de Deus, isto é, a inexistência de critérios absolutos para a avaliação das ações, e postulam a necessidade de sua existência para que possa existir algum tipo de ordem no mundo. Nietzsche dá um passo além e anuncia a morte de Deus. Com isso, ele não acaba com a ordem, apenas com o Deus-boneco pela boca da qual o ventríloco-humano profere julgamentos. Desaparecendo o Deus-legislador, os seres humanos passam a ser os únicos responsáveis pelo valor atribuído às ações e os únicos responsáveis pelo julgamento das ações realizadas. À dimensão legisladora, Nietzsche acrescenta a dimensão julgadora. A responsabilidade dos seres humanos pelo julgamento das ações realizadas se refere tanto ao julgamento das ações alheias, como ao julgamento das próprias ações. Por não haver esfera de correição, os seres humanos são responsáveis também pelos erros que cometem ao realizar julgamentos, que, além de inevitáveis, não podem ser corrigidos em outras vidas por um ser que jamais erra por tudo saber, por tudo ver e por ser maximamente bom. Não há mais garantia de justiça divina. E também deixa de haver um ser sumamente bondoso capaz de tudo perdoar. Não há mais a possibilidade de perdão irrestrito em caso de arrependimento sincero. Se Deus

não existe, se Deus é apenas uma idéia que possibilita outras idéias, então os seres humanos são fundamentalmente responsáveis pelas avaliações morais que são, de fato, avaliações de cada um de nós.

Heidegger compreende a morte de Deus como o fim da metafísica. “O dito ‘Deus morreu’ significa: o mundo supra-sensível está sem força atuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a Filosofia Ocidental compreendida como platonismo, está no fim.”²⁸² Se a metafísica desaparece, desaparece o fundamento da moralidade que serve de ponte entre o preconceito e a teoria moral, que é usada para esconder tal preconceito moral. Com isso, o ser humano se torna a única fonte de valores morais e, como veremos na segunda parte deste capítulo, o conceito de responsabilidade se fortalece.

*Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efetivamente real, se o mundo supra-sensível das idéias perdeu a sua força vinculativa, e sobretudo a sua força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem possa se agarrar, e segundo o qual se possa orientar.*²⁸³

A falta de orientação ocorre tanto em relação a questões metafísicas, quanto em relação a questões éticas. Sem Deus, o ser humano que não dá leis a si mesmo não sabe mais como deve agir por não saber quais são as regras que deve seguir, visto que não há quem estabeleça regras.

*No lugar da desvanecida autoridade de Deus, e do magistério da Igreja, surge a autoridade da consciência moral, impõe-se a autoridade da razão. (...) O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se marca do fazer humano.*²⁸⁴

²⁸² Conforme Martin Heidegger, em “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in: *Holzwege*, p. 217. Livre tradução de: “Das Wort ‘Gott ist tot’ bedeutet: die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben. Die Metaphysik, d. h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende.”

²⁸³ Conforme Martin Heidegger, em “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in: *Holzwege*, p. 217. Livre tradução de: “Wenn Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot ist, wenn die übersinnliche Welt der Ideen ihre verbindliche und vor allem ihre erweckende und bauende Kraft eingebüßt hat, dann belibt nichts mehr, woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann.”

²⁸⁴ Conforme Martin Heidegger, em “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in: *Holzwege*, p. 220. Livre tradução de: “An die Stelle der geschwundenen Autorität Gottes und des Lehramtes der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, drängt sich die Autorität der Vernunft. (...) Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zu Auszeichnung des menschlichen Tuns.”

A consciência moral substitui Deus, e este é um problema metafísico, com conseqüências na esfera ética. “A metafísica é o espaço histórico no qual se torna destino que o mundo supra-sensível, as idéias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização percam a sua força edificadora e se tornem nulos.”²⁸⁵ As leis éticas que exigem fundamento metafísico perdem o fundamento com a morte de Deus.

O que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, mentiras oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões da política, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma...”²⁸⁶ (EH, Por sou tão inteligente, 10)

A mera necessidade de fundamentar os valores morais não explica por que os seres humanos criaram um deus nos moldes do Deus cristão. É preciso perguntar o que gera a necessidade de um fundamento para os valores morais. E a resposta de Nietzsche é: o medo, “o medo – é o sentimento hereditário e fundamental do ser humano; pelo medo, tudo se explica”²⁸⁷ (Z, Quarta parte, Da Ciência, p. 353). O medo gera a necessidade de explicarmos o que nos parece

²⁸⁵ Conforme Martin Heidegger, em “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in: *Holzwege*, p. 221. Livre tradução de: “Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und richtig werden”.

²⁸⁶ No original: “Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, blosse Einbildungen, strenger geredet, *Lügen* aus den schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus – alle die Begriffe ‘Gott’, ‘Seele’, ‘Tugend’, ‘Sünde’, ‘Jenseits’, ‘Wahrheit’, ‘ewiges Leben’... Aber man hat die Grösse der menschlichen Natur, ihre ‘Göttlichkeit’ in ihnen gesucht... Alle Fragen der Politik, der Gesellschafts-Ordnung, der Erziehung sind dadurch bis in Grund und Boden gefälscht, dass man die schädlichsten Menschen für grosse Menschen nahm, – dass man die ‘kleinen’ Dinge, will sagen die Grundangelegenheiten des Lebens selber verachten lehrte...” (KSA, v. 6, p. 295-296.)

²⁸⁷ No original: “Furcht nämlich – das ist des Menschen Erb- und Grundgefühl; aus der Furcht erklärt sich Jegliches...” (KSA, v. 4, p. 376.)

inexplicável.²⁸⁸ A explicação não precisa ser a boa explicação, basta que seja uma explicação e que nos conforte.

Explicação Psicológica para isso. – *Reconduzir algo desconhecido a algo conhecido alivia, tranqüiliza, satisfaz e dá, além disso, um sentimento de potência. Junto com o desconhecido é dado o perigo, a inquietude, a preocupação – o primeiro instinto aponta para a eliminação destes estados penosos. Primeiro Princípio: qualquer explicação é melhor do que explicação nenhuma. Porque no fundo se trata apenas de querer livrar-se de representações angustiantes, não se considera com a exatidão necessária os meios de produzir um tal movimento. A primeira representação, com a qual o desconhecido se explica como conhecido, faz tão bem que se a “toma por verdadeira”. (...) O impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. (...) O novo, o não-vivenciado, o estranho são excluídos enquanto causa.*²⁸⁹ (CI, Os quatro grandes erros, 5) (Está grifado no original.)

Temos medo de nós mesmos e do que criamos quando nos tornamos criadores. “Bem sabes: é o teu demônio covarde dentro de ti que gostaria de ficar de mãos cruzadas sobre o ventre e levar a vida mais cômoda – é esse covarde demônio que te inculca: ‘Existe um Deus!’”²⁹⁰ (Z, Terceira parte, Dos renegados, p. 217) Se Deus existe, não somos responsáveis pelos valores que criamos. Se Deus existe, sequer precisamos nos tomar como criadores. Criamos, então, um Deus, e atribuímos a ele a origem de nossos valores morais. O conjunto de promessas do cristianismo – um Deus absolutamente bom, justo e poderoso, a vida eterna para os que crêem – torna o cristianismo uma das melhores promessas que poderia ser

²⁸⁸ No mesmo sentido, leia-se em Hannah Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, p. 227: “Os clichês, os lugares-comuns, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a função socialmente reconhecida de nos proteger contra a realidade, isto é, contra a solicitação da atenção de nosso pensamento.”

²⁸⁹ No original: “*Psychologische Erklärung dazu*. – Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbekanntes ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, – der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände *wegzuschaffen*. Erster Grundsatz: irgend eine Erklärung ist besser als keine. Weil es sich im Grunde nur um ein Loswerdenwollen drückender Vorstellungen handelt, nimmt man es nicht gerade streng mit den Mitteln, sie loszuwerden: die erste Vorstellung, mit der sich das Unbekannte als bekkant erklärt, thut so wohl, dass man sie ‘für wahr hält’. Der Ursachen-Trieb ist also bedingt und erregt durch das Furchtgefühl. Das Neue, das Unerlebte, das Fremde wird als Ursache ausgeschlossen.” (KSA, v. 6, p. 93.)

²⁹⁰ No original: “Du weisst es wohl: dein feiger Teufel in dir, der gerne Hände-falten und Hände-in-den-Schooss-legen und es bequemer haben möchte: – dieser feige Teufel redet dir zu ‘es giebt einen Gott!’” (KSA, v. 4, p. 227-228.)

feita a um ser humano que teme.²⁹¹ Segundo Nietzsche, o medo motiva a criação do cristianismo. Os tementes a Deus são, de fato, tementes que se sentem confortados por crerem em um Deus. “O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado...”²⁹² (GM, III, 17) Escondemo-nos sob nossas próprias criações. Quando Nietzsche, de modo bem humorado diz que se houvesse deuses, não toleraria não ser um deus, para concluir, então, que não há deuses,²⁹³ ele está apenas reafirmando que se toma como um criador de valores, e que jamais toleraria não ser um criador. Portanto, ou Deus não existe, e Nietzsche é criador de seus próprios valores, ou Deus existe, e Nietzsche é um deus. Em ambos os casos Nietzsche se toma como um criador. Nietzsche superou medos e exorta-nos a fazer o mesmo.

Postulando-se a existência de Deus resolvem-se três das grandes dúvidas que causam angústia no ser humano: de onde viemos? como devemos agir? para onde vamos? Deus criou tudo o que existe, incluindo a tábua de valores que deve ser seguida, e garante a vida eterna e feliz para quem se conduzir de acordo com esta tábua. Deus, que segundo os crentes é a origem de toda a bondade, é, segundo Nietzsche, a origem do que há de ilusório²⁹⁴.

²⁹¹ Leia-se, neste sentido, o capítulo “A vitória do cristianismo sobre a filosofia grega”, do livro *Aprender a viver*, de Luc Ferry.

²⁹² No original: “Das Christenthum in Sonderheit dürfte man eine grosse Schatzkammer geistreichster Trostmittel nennen, so viel Erquickliches, Milderndes, Narkotisirendes ist in ihm gehäuft...” (KSA, v. 5, p. 377.)

²⁹³ Conforme Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, segunda parte, Nas ilhas bem-aventuradas, p. 114, “... se houvesse deuses, como eu suportaria não ser um deus! Logo, não há deuses!” No original: “... wenn es Götter gäbe, wie hielte ich’s aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter!” (KSA, v. 4, p. 110.)

²⁹⁴ Entenda-se ilusório como o que nega a realidade efetiva. A tragédia grega, em certo sentido, é uma ilusão. Contudo, enquanto a ilusão trágica visa a mostrar a realidade efetiva de modo suportável aos seres humanos, sem negá-la, a ilusão, chamada por Nietzsche de ilusão metafísica começa com a pretensão socrática de explicar racionalmente tudo o que ocorre no mundo e desvaloriza o que parece insuportável. Segundo Nietzsche, precisamos reconhecer os limites da racionalidade humana. Há o que pode ser explicado apenas pela arte. “Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda representação *ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até o abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em *arte*, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo*.” (NT, 15.) No original: “Nun steht

*Aquele a quem chamam redentor impôs-lhe grilhões... Falsos valores e palavras ilusórias: são estes os piores monstros para os mortais.... Chamaram Deus àquilo que se lhes opunha e que os fazia sofrer.... Em lacunas haviam colocado a sua ilusão, o seu tapa-buracos, a quem chamaram Deus.*²⁹⁵ (Z, Segunda parte, Dos sacerdotes, p. 120-121.)

Enquanto para muitos, postular a existência de Deus é motivo de alívio, para Nietzsche, é uma resposta grosseira. “Sou muito inquiridor, muito *duvidoso*, muito altivo para me satisfazer com uma resposta grosseira. Deus é uma resposta grosseira, uma indelicadeza para conosco pensadores.”²⁹⁶ (EH, Por que sou tão inteligente, 1) Deus é uma resposta grosseira porque a postulação de sua existência é uma cômoda resposta para um conjunto de problemas de difícil solução. Deus é uma fábula criada para explicar o incompreensível. A criação da idéia de Deus é um caso exemplar de uma criação humana que torna os seres humanos não-responsáveis, pois Deus, e não os seres humanos, é tomado como fundamento dos valores morais e do julgamento da adequação das ações a esses valores. E por Deus ser a origem dos valores que predominam no mundo ocidental desde que a doutrina cristã passa a estabelecer os valores predominantes, valores que, de fato, negam a vida, Nietzsche considera Deus o “*pai do mal*”²⁹⁷ (GM, Prólogo, 3). O mal consiste na negação da vida decorrente do domínio dos valores cristãos.

freilich neben dieser vereinzelt Erkenntnis, als einem Excess der Ehrlichkeit, wenn nicht des Uebermuthes, eine tiefsinnige *Wahnvorstellung*, welche zuerst in der Person des Sokrates zur Welt kam, jener unerschütterliche Glaube, dass das Denken, an dem Leitfaden der Causalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu *corrigieren* im Stande sei. Dieser erhabene metaphysische Wahn ist als Instinct der Wissenschaft beigegeben und führt sie immer und immer wieder zu ihren Grenzen, an denen sie in *Kunst* umschlagen muss: *auf welche es eigentlich, bei diesem Mechanismus, abgesehen ist.*“ (KSA, v. 1, p. 99.)

²⁹⁵ No original: “Der, welchen sie Erlöser nennen, schlug sie in Banden: – Falsche Werthe und Wahn-Worte: das sind die schlimmsten Ungeheuer für Sterbliche, – Sie nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe that.... Aus Lücken bestand der Geist dieser Erlöser; aber in jede Lücke hatten sie ihren Wahn gestellt, ihren Lückenbüsser, den sie Gott nannten.” (KSA, v. 4, p. 117-119.)

²⁹⁶ No original: “Ich bin zu neugierig, zu *fragwürdig*, zu übermüthig, um mir eine faustgrobe Antwort gefallen zu lassen. Gott is eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker –, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes *Verbot* an uns: ihr sollt nicht denken!...” (KSA, v.6, p. 278-279.)

²⁹⁷ No original: “Vater des Bösen” (KSA, v. 5, p. 249).

Assim como Deus, ordenamentos jurídicos são fonte externa ao agente de atribuição de valores morais às ações. E a prescrição de um conjunto de valores morais em detrimento de outro pretende melhorar a humanidade. Em ambos os casos, recorre-se à justiça – ou à dos homens, ou à de Deus – se houver ações em desacordo com o estabelecido. A exigência de responsabilidade exclusivamente no âmbito jurídico, sem a exigência de adesão aos valores morais positivados, acarreta a não-responsabilidade moral.

A punição imposta pela justiça pode ser tomada como um modo de punir o agente, ou para apenas castigá-lo, ou para educá-lo, melhorá-lo, ou pode ser tomada como exemplar, para que outros não façam o que acarretou a punição. Para Nietzsche, a imposição de valores e a punição dos que não se comportam de acordo com os valores estabelecidos têm uma dupla função: melhorar a humanidade, entenda-se tornar os seres humanos animais de rebanho, e transformar um agente punido em exemplo para que os demais não realizem atos pelos quais seriam igualmente punidos. Mas para que punições sejam impostas, as ações proibidas devem estar estabelecidas e ser conhecidas. Quando a Igreja e o Estado se separam, quando Deus não é mais visto como a única fonte de valores morais, e enquanto os seres humanos ainda não se tornam criadores de seus próprios valores, há um vácuo moral que precisa ser preenchido. Logo, deve haver alguma fonte externa de valores.

[S]e Deus, no sentido do Deus cristão, desapareceu do seu lugar no mundo supra-sensível, mantém-se ainda sempre o seu lugar próprio, embora como um lugar que se tornou vazio. (...) O lugar vazio exige até ser ocupado de novo e ser substituído por outra coisa, o Deus que dele desapareceu. Levantam-se novos ideais.²⁹⁸

O ordenamento jurídico²⁹⁹ é um desses novos ideais. Dada a falta de fundamento absoluto para distinção entre bem e mal, e dada a impossibilidade de

²⁹⁸ Livre tradução de: “Wenn nämlich Gott im Sinne des christlichen Gottes aus seiner Stelle in der übersinnlichen Welt verschwunden ist, dann bleibt immer noch die Stelle selbst erhalten, obzwar als die leer gewordene. (...) Die leere Stelle fordert sogar dazu auf, sie neu zu besetzen und den daraus entschwundenen Gott durch anderes zu ersetzen. Neue Ideale werden aufgerichtet.” In: HEIDEGGER, Martin. “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in: *Holzwege*, p. 225.

²⁹⁹ O ordenamento jurídico também tem como função garantir que a igualdade perante Deus possa ser imposta a todos, inclusive aos que não são tementes a Deus. Perante a lei jurídica, assim como perante Deus, somos todos iguais. Tal igualdade, como discutido no item anterior,

certeza quando do julgamento das ações humanas, o ser humano criou um modo de atribuir responsabilidade ao agente por suas ações e de julgar a adequação entre a conduta exigida e a conduta praticada. A instituição de leis jurídicas e a atribuição a alguns da tarefa de julgar as ações humanas se dá pela criação dos poderes legislativo e judiciário, respectivamente, que são as intuições encarregadas de estabelecer o que é justo em uma certa sociedade. Já não se tem mais a pretensão de que o justo legal seja equivalente ao justo moral, que é, por definição, absolutamente justo. Contudo, esta ainda é uma forma externa ao próprio agente de atribuição de valor aos valores morais e, por isso, apesar da aparência, é, de fato, a exigência de um certo tipo de responsabilidade, isto é, da responsabilidade conforme e perante um ordenamento jurídico que, igualmente, gera a não-responsabilidade.

A justiça nos termos estabelecidos pelo ordenamento jurídico não necessariamente acarreta mudanças no ser humano. Ao contrário, segundo Nietzsche, ela apenas pune os que não se comportam de acordo com o estabelecido para que essa punição sirva de exemplo e, com isso, desestimule outros a agirem em desacordo com o que é proibido legalmente. A justiça, segundo Nietzsche, não visa ao indivíduo, que pode ser melhorado, mas a toda a sociedade.³⁰⁰ Castigo e prêmio foram criados com vistas à utilidade e essa utilidade consiste ou em inibir ou em incentivar outros, que não os que são castigados ou premiados, a agir conforme estabelecido e, com isso, as pessoas se tornam previsíveis e, porque previsíveis, confiáveis.

nos torna não-responsáveis. Por isso, segundo Nietzsche, o tipo humano fraco sempre postulará uma igualdade, que de fato, não existe, “[a] plebe pisca os olhos: ‘Somos todos iguais.’/ ‘Ó seres humanos superiores’ – assim a plebe pisca o olho–, ‘não há seres humanos superiores, somos todos iguais, um ser humano é um ser humano: frente a Deus – somos todos iguais!’/Frente a Deus! – Agora, porém, esse Deus morreu.” (Z, Quarta parte, Do homem superior, p. 334.) No original: “Der Pöbel aber blinzelt ‘wir sind Alle gleich.’/ ‘Ihr höheren Menschen, – so blinzelt der Pöbel – es giebt keine höheren Menschen, wir sind Alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott – sind wir Alle gleich!’/ Vor Gott! – Nun aber starb dieser Gott.” (KSA, v. 4, p. 356.)

³⁰⁰ Éticas deontológicas estabelecem os deveres dos indivíduos e dirigem-se a conjuntos de indivíduos, que Nietzsche chama de animais de rebanho. A ética nietzscheana, ao contrário, é uma ética que se dirige a cada indivíduo. A autonomia, em sentido nietzscheano, exige que seres humanos criem seus próprios valores. A única imposição da ética nietzscheana é a de que seres humanos devem ser criadores. E mesmo essa exigência se dá de acordo com o tipo humano de cada um, ou seja, de acordo com suas limitações.

A justiça premiadora. – *Quem compreendeu plenamente a teoria da completa não-responsabilidade já não pode incluir a chamada justiça punitiva e premiadora no conceito de justiça; se esta consiste em dar a cada um o que é seu. Pois aquele que é punido não merece a punição: é usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; tampouco aquele que é premiado merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo. O prêmio tem apenas o sentido, portanto, de um encorajamento para ele e para outros, a fim de proporcionar um motivo para ações futuras; o louvor é dirigido àquele que corre na pista, não àquele que atingiu a meta. Nem o castigo, nem o prêmio são algo devido a uma pessoa como seu; são-lhe dados por razões de utilidade, sem que ela possa reivindicá-los justamente. Deve-se dizer que “o sábio não premia porque se agiu bem”, tal como já se disse que o “sábio não castiga porque se agiu mal, mas para que não se aja mal”. Se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras; o interesse dos seres humanos requer a permanência dos dois; e, na medida em que o castigo e o prêmio, a censura e o louvor afetam sensivelmente a vaidade, o mesmo interesse requer também a permanência da vaidade.*³⁰¹ (HDH, I, 105)

A desculpa dada para a imposição de castigos ou prêmios é a pretensão de melhorar a humanidade. De uma perspectiva não-nietzscheniana, melhorar o ser humano significa amestrá-lo para que aja em sociedade conforme as expectativas dos demais seres humanos. De uma perspectiva nietzscheniana, o ser humano “melhorado” foi, de fato e apenas, enfraquecido. E sua responsabilidade foi diminuída porque ele deixa de ser fonte de atribuição de valor aos valores morais.

³⁰¹ No original: “*Die belohnende Gerechtigkeit.* – Wer vollständig die Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit begriffen hat, der kann die sogenannte strafende und belohnende Gerechtigkeit gar nicht mehr unter den Begriff der Gerechtigkeit unterbringen: falls diese darin besteht, dass man Jedem das Seine giebt. Denn Der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht: er wird nur als Mittel benutzt, um fürderhin von gewissen Handlungen abzuschrecken; ebenso verdient Der, welchen man belohnt, diesen Lohn nicht: er konnte ja nicht anders handeln, als er gehandelt hat. Also hat der Lohn nur den Sinn einer Aufmunterung für ihn und Andere, um also zu späteren Handlungen ein Motiv abzugeben; das Lob wird dem Laufenden in der Rennbahn zugerufen, nicht Dem, welcher am Ziele ist. Weder Strafe noch Lohn sind Etwas, das Einem als das *Seine* zukommt; sie werden ihm aus Nützlichkeitsgründen gegeben, ohne dass er mit Gerechtigkeit Anspruch auf sie zu erheben hätte. Man muss ebenso sagen “der Weise belohnt nicht, weil gut gehandelt worden ist”, als man gesagt hat “der Weise strafft nicht, weil schlecht gehandelt worden ist, sondern damit nicht schlecht gehandelt werde.” Wenn Strafe un Lohn forfielen, so fielen die kräftigsten Motive, welche von gewissen Handlungen weg, zu gewissen Handlungen hin treiben, fort; der Nutzen der Menschen erheischt ihr Fortdauer; und insofern Strafe und Lohn, Tadel und Lob am empfindlichsten auf die Eitelkeit wirken, so erheischt der selbe Nutzen auch die Fortdauer der Eitelkeit.” (KSA, v. 2, p. 102.)

3.1.2 Os instintos como limitadores da liberdade e, conseqüentemente, da responsabilidade humanas

O segundo aspecto do enfraquecimento do conceito de responsabilidade decorre de um elemento constitutivo do ser humano, os instintos, que deve, segundo Nietzsche, ser tomado como elemento essencial da avaliação moral e que acarreta, ao menos em relação à moralidade, que o ser condicione o dever-ser. Apesar de não compreendermos como os instintos funcionam nos animais, supomos que eles correspondam à parte não-racional do conhecimento e que motivam o agir. Segundo Nietzsche, esta motivação pode se dar de dois modos. Os instintos podem ser uma força motriz inconsciente que cria formas e, igualmente, podem ser tomados como uma força motriz que está na base de representações e de idéias. Cabe ao filósofo, utilizando a genealogia, revelar os instintos que criam conceitos e, assim, revelar a origem humana dos conceitos. O ser humano conhece não apenas instintivamente, como também racionalmente. Nietzsche defende que os instintos sejam tomados como fonte privilegiada de conhecimento, pois o conhecimento instintivo estaria livre das ilusões criadas pela razão com vistas a tornar uma explicação a boa explicação.

*A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade de per defectum!*³⁰²
(NT, 13)

Em relação à moralidade, Nietzsche reconhece que a potência do ser humano decorre do seu ardil (listig), ao mesmo tempo em que suas falhas, fraquezas, doenças decorrem do fato de serem os humanos os animais mais afastados de seus instintos (AC, 14). A vontade, que outrora decorria de um

³⁰² No original: “Die instinctive Weisheit zeigt sich bei dieser gänzlich abnormen Natur nur, um dem bewussten Erkennen hier und da *hindernd* entgegenzutreten. Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer – eine wahre Monstrosität per defectum!” (KSA, v. 1, p. 90.)

mundo superior garantidor de sua liberdade, passa a ser vista por Nietzsche não apenas como não-necessariamente livre, mas como necessária e absolutamente não-livre por decorrer de “um conjunto de estímulos, em parte antagônicos, em parte concordantes – a vontade já não ‘age’, já não ‘move’...”³⁰³ (AC, 14). A inserção dos instintos como fator determinante da vontade elimina a possibilidade de se pensar a vontade como necessariamente livre. Nietzsche não apenas considera a vontade como sendo afetada pelos instintos, como também nega “que qualquer coisa se possa fazer com perfeição enquanto se fizer ainda de um modo consciente”³⁰⁴ (AC, 14). Toma-se como fato que a vontade seja influenciada pelos instintos. Disso decorre um problema grave para uma discussão acerca do conceito de responsabilidade. Ou bem a liberdade é essencial para que se atribua responsabilidade a alguém ou não. Se for essencial que alguém seja absolutamente livre para ser tomado como responsável, então o reconhecimento da atuação dos instintos sobre a vontade, não apenas a torna, ao menos parcialmente, não-livre, como também torna o ser humano não-responsável por suas ações, ao menos, não-responsável por parte de suas ações. Cabe aos cientistas estabelecer o que e quanto há de necessário no agir humano para sabermos em que sentido há restrição da vontade pelos instintos, bem como se é possível atribuir responsabilidade a alguém por seus atos, sendo a liberdade restringida pelos instintos.

Para um filósofo, basta o reconhecimento de que não somos absolutamente livres. Mesmo que não saibamos determinar quão pouco livres somos, sabemos que a filosofia moral deve, necessariamente, levar em consideração a possibilidade condicionada do aspecto não-livre do agir humano. E, apesar de não sermos absolutamente livres, devemos nos pressupor suficientemente livres para que se justifique a filosofia moral, pois só cabe discutir como devemos agir, se efetivamente pudermos agir livremente, ao menos algumas vezes, no sentido de termos a potência dos contrários. Nesse sentido, Nietzsche

³⁰³ No original: “... auf eine Menge theils widersprechender, theils zusammenstimmender Reize folgt: – der Wille ‚wirkt‘ nicht mehr, ‚bewegt‘ nicht mehr...” (KSA, v. 6, p. 180).

³⁰⁴ No original: “... wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewusst gemacht wird.” (KSA, v. 6, p. 181.)

pergunta se “[a] ilusão da liberdade não basta”³⁰⁵. E ele mesmo responde que “[a] crença na liberdade *basta* para a moralidade: a ilusão.”³⁰⁶ A crença na liberdade é suficiente no sentido de não ser necessário termos certeza de sermos livres, pois a liberdade é condição para que a própria reflexão sobre a moralidade de nossas ações tenha sentido. Se não pudermos, mesmo que minimamente, agir de modo livre, pouco importa sabermos se deveríamos ter agido de maneira diferente. Ao mesmo tempo que Nietzsche se satisfaz com a crença na liberdade, reconhece que a liberdade não é tão extensa quanto a maioria dos filósofos supõe.

Enquanto estóicos se esforçam durante quinhentos anos para compatibilizar a liberdade com o determinismo causal, Nietzsche facilmente defende a limitação da liberdade humana. Não apenas agimos sob forte influência de nossos instintos, como “[u]m instinto fica debilitado quando racionaliza a si mesmo: pois ao racionalizar a si mesmo se debilita.”³⁰⁷ (O caso Wagner, Pós-escrito) A debilidade dos instintos racionalizados decorre da negação da próprio ser instintivo. O conhecimento instintivo tem uma natureza diferente do que o racional. Ao racionalizar um instinto, estamos agindo racionalmente e não instintivamente. Os instintos exigem confiança no que não se apresenta como racional. Racionalizar é negar o que é instintivo.

Este é um dos temas que exige que a Filosofia reconheça os limites da sua tarefa. Podemos discutir hipoteticamente a influência dos instintos sobre o agir humano. Nesta tese, basta a constatação condicional de que, se a ação instintiva não está sob nosso controle, nossa responsabilidade, em um sentido moral, fica limitada por ela. O reconhecimento de que há algo que não está em nosso poder enfraquece o conceito de responsabilidade.

Nietzsche é um filósofo que pensa o oposto de contrários não como se fossem incompatíveis, mas como dois lados de uma mesma moeda e, por isso, busca unidade nos contrários. Após discutirmos de que modo a criação de

³⁰⁵ No original: “Genügt nicht die *Einbildung* der Freiheit?” (KSA, v. 9, p. 285.) Fragmento do outono de 1880, n. 6[347].

³⁰⁶ No original: “Der Glaube an die Freiheit *genügt*, zur Moralität: die Illusion.” (KSA, v. 9, p. 42.) Fragmento da primeira de 1880, n. 2 [49].

³⁰⁷ No original: “Ein Instinkt ist geschwächt, wenn er sich rationalisirt: denn damit, *dass* er sich rationalisirt, schwächt er sich.” (KSA, v. 6, p. 40-41.)

conceitos e os instintos enfraquecem o conceito de responsabilidade, passa-se a discutir de que modo esse conceito se fortalece conforme a análise nietzscheana de moralidade.

3.2 Dois aspectos do fortalecimento do conceito de responsabilidade

O enfraquecimento do conceito de responsabilidade decorre da constatação de que algo não está sob nosso controle, ou porque atribuímos a um ente criado por nós a origem ou das ações ou da avaliação que fazemos delas, como por exemplo, com a criação de Deus, de instituições jurídicas³⁰⁸; ou porque agimos motivados, em parte, por forças que, em alguma medida, são incontroláveis, como, por exemplo, os instintos humanos.

Nietzsche insere no debate filosófico a questão da origem dos valores morais. “A questão da origem dos valores morais é para mim.... uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade.”³⁰⁹ (EH, Aurora: pensamentos sobre a moral como preconceito, 2.) Esta questão condiciona o

³⁰⁸ Paul Ricoeur, em “O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica”, p. 52 e ss., trata das “transformações do conceito moral de responsabilidade”. O que inicialmente aparece como o “recoo no plano jurídico da idéia de imputação, sob a pressão dos conceitos concorrentes que referimos, e a espantosa proliferação e dispersão dos usos do termo responsabilidade no plano moral” (p. 52), que seria perceptível “como se o estreitamento do campo jurídico fosse compensado por uma expansão do campo moral da responsabilidade” (p. 52), num segundo momento parece mais sutil. Ricoeur percebe “o deslocamento que representa a mudança do *objecto* da responsabilidade, deslocamento que tem a sua expressão em novas construções gramaticais. No plano jurídico, declara-se o autor responsável pelo *efeitos* da sua ação e, dentre estes, pelos danos causados. No plano moral, é pelo *outro homem*, o *outro*, que se é considerado responsável” (p. 53). Por isso, “[a] responsabilidade já não se reduz ao juízo efectuado sobre a relação entre o autor da acção e os efeitos desta no mundo; estende-se à relação entre o autor da acção e aquele que a sofreu, à relação entre agente e paciente (ou receptor) da acção. é-se responsável pelo dano porque, antes de mais nada, se é responsável pelo outro” (p. 54). De modo que, conclui Ricoeur seguindo Spämann, “a acção humana só é possível sob a condição de uma arbitragem concreta entre a visão, a curto prazo, de uma responsabilidade limitada aos efeitos previsíveis e controláveis de uma acção e a visão, a longo prazo, de uma responsabilidade ilimitada. A completa negligência dos efeitos colaterais da acção tornaria esta desonesta, mas uma responsabilidade ilimitada tornaria a acção impossível.” (p. 59). Ricoeur percebe que juridicamente somos responsáveis pelos efeitos da ação, enquanto moralmente somos responsáveis pelo que causamos a outrem. Não a ação em si, mas quem sofre com as conseqüências da ação, é, para Ricoeur objeto de cuidado moral, o que torna a responsabilidade ilimitada, a longo prazo. Continuamos moralmente responsáveis enquanto nossas ações continuam provocando efeitos no mundo.

³⁰⁹ No original: “Die Frage nach der Herkunft der moralischen Werthe ist deshalb für mich eine Frage *ersten Ranges*, weil sie die Zukunft der Menschheit bedingt.” (KSA, v. 6, p. 330.)

futuro da humanidade porque revela o que há de fundamentalmente humano nos valores morais. Depois de reconhecermos os seres humanos como fonte do valor dos valores morais, não temos mais como fingir ignorar a origem humana da atribuição dos valores. Se antes de Nietzsche a “melhor maneira de *enganar* a humanidade é pela moral”³¹⁰, a compreensão do pensamento nietzscheano, a consciência da utilização da moralidade como mecanismo de manipulação dos seres humanos, acaba com sua força. Ao mesmo tempo em que Nietzsche liberta os seres humanos dos antigos grilhões da moralidade, ele os condena a assumir um posto deveras assustador. Não podemos mais não nos tomar como criadores de valores morais. O peso da responsabilidade da atribuição de valores está sobre ombros humanos. Junto com o ônus, Nietzsche nos oferece um bônus: um método para avaliação moral de valores e de ações humanos.

3.2.1 O ser humano como criador de valores morais

Por Diógenes Laértios, sabe-se de um episódio da vida de Arístipos, sofista que foi aluno de Sócrates. “Quando lhe perguntaram quais as vantagens que os filósofos levam Arístipos respondeu: ‘Se todas as leis fossem revogadas, continuaríamos a viver de maneira idêntica.’”³¹¹ Esta resposta revela simultaneamente a idéia de que o ser humano pode viver sem leis, isto é, sem um ordenamento jurídico, entendido este como um conjunto de normas jurídicas que se relacionam entre si em certos contextos³¹²; bem como a idéia de que a filosofia, quando considerada um discurso teórico ao qual deve corresponder uma maneira de viver, indica ao ser humano como se conduzir.

Viver de maneira idêntica significa não alterar seu comportamento, o que parece pressupor ou que as mesmas leis seriam seguidas, apesar de não

³¹⁰ No original: “Die Menschheit wird am besten *genasführt* mit der Moral!” (KSA, v. 6, p. 220.)

³¹¹ LAËRTIOS, Diógenes. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, II, 68, p. 64. No mesmo sentido, leia-se em Hannah Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, p. 169: “se todo homem pudesse ser levado a pensar e julgar por si mesmo, então seria também realmente possível prescindir dos padrões e regras fixados. a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise”, isto é, em momentos em que não se sabe quais leis devem ser seguidas.

³¹² Neste sentido, leia-se Norberto Bobbio, *Teoria do ordenamento jurídico*, p. 19.

estarem mais em vigor³¹³, ou que as leis vigentes estavam de acordo com a razão. A primeira pressuposição desconsidera a constante necessidade de adequação dos diversos ordenamentos jurídicos ao comportamento dos seres humanos.³¹⁴ A segunda pressuposição, por sua vez, contém em si a idéia jusnaturalista de um direito perfeito que pode ser conhecido pela razão, de modo que os filósofos poderiam racionalmente descobrir este direito natural e conduzir-se sempre de acordo com ele.

Propõem-se uma terceira interpretação para o significado de viver da mesma maneira que não exige nem a imutabilidade das ações nem a imutabilidade do Direito. Após a revogação de todas as leis, os filósofos continuariam pensando a respeito de cada caso concreto e decidindo caso a caso qual ação seria a mais justa. Constantemente, a mudança na maneira de ser dos filósofos acarretaria mudanças na maneira como se realizam as ações. Desse modo, elimina-se o problema decorrente das duas primeiras interpretações propostas. Ressalto que os problemas da insegurança jurídica e da imprevisibilidade das ações, que surgem desta interpretação, não são discutidos nesta tese.

Pierre Hadot reconhece que a filosofia se tornou um saber distanciado do agir no mundo. Se principalmente entre os antigos, e de modo incipiente

³¹³ A distinção entre existência, validade, vigência e eficácia de leis é irrelevante para esta questão.

³¹⁴ Como bem nos lembra Hannah Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, p. 108, referindo-se ao que ocorreu na Alemanha durante o regime nazista, “aqueles que estimam os valores e se mantêm fiéis a normas e padrões morais não são confiáveis: sabemos agora que as normas e os padrões morais podem ser mudados da noite para o dia, e que tudo o que então restará é o mero hábito de se manter fiel a alguma coisa. Os melhores de todos serão aqueles que têm apenas uma única certeza: independentemente dos fatos que aconteçam enquanto vivermos, estaremos condenados a viver conosco mesmos.” Se estamos condenados a viver conosco mesmos, devemos sempre agir conforme nossas avaliações morais, pois não temos como nos livrar de nós mesmos, tampouco das ações que realizamos. Adiante, nas páginas 245-246, Hannah Arendt retoma a mesma idéia. Os que sabem, como indivíduos, que estão condenados a viver consigo mesmos, ao refletir a respeito das normas que impõem ações não agirão, simplesmente, conforme as normas, não seguirão normas por serem normas, mas refletirão sobre as normas, perguntando-se se querem tomar essas normas como suas normas. Quando olhamos para o passado, parece-nos claro que os atos realizados pelos nazistas, que violaram o que, atualmente, consideramos direitos fundamentais, não deveriam ter sido realizados. O assustador é que havia adesão moral às normas legais que permitiam alguns e obrigavam outros a atos que foram, posteriormente, considerados criminosos. A referência de Hannah Arendt ao regime nazista vale pela análise que fazemos no presente e não pela análise feita na época por quem aderiu aos valores morais positivados na legislação nazista.

durante a Idade Média, a filosofia consiste em um discurso teórico que reflete uma maneira de viver, a partir da Idade Moderna, a filosofia deixa de ser uma maneira de viver, para se constituir como um discurso teórico.³¹⁵

*Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a Filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico.*³¹⁶

Os filósofos antigos poderiam continuar se conduzindo da mesma maneira se todas as leis fossem revogadas porque seguir leis era para eles um exercício espiritual. De acordo com Pierre Hadot,

*exercícios espirituais [são] práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica.*³¹⁷

Os filósofos antigos seguem as leis porque concordam com o disposto nas leis. Sócrates aceita sua condenação, porque ela está de acordo com as leis que ele sempre respeitou e defendeu. Durante toda a vida, a reflexão sobre as leis de Atenas lhe mostra sua adequação à justiça. Seu juízo não poderia ser alterado simplesmente porque elas deixaram de lhe ser favoráveis, considerando-se, em desacordo com Sócrates, que a condenação à morte é algo desfavorável.

Novamente, parece que se chega ao mesmo ponto: se os filósofos seguem as leis porque refletem sobre elas e as reconhecem como boas leis, eles precisam fazer isso caso a caso. Mantém-se a idéia de que seguir leis é um exercício espiritual realizado quando é necessário decidir a respeito de um caso

³¹⁵ Refere-se, por exemplo, o prefácio de Pierre Hadot em seu livro *O que é a filosofia antiga?*, p. 15-24.

³¹⁶ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p. 18. No original francês: “Je veux dire, donc, que le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l’expression et, en conséquence, que la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui est étroitement liée au discours philosophique.” p. 19.

³¹⁷ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, p. 21. No original francês: “... exercices spirituels... des pratiques, que pouvaient être d’ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, como le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait.” p. 21-22.

concreto. Neste ponto, o exercício espiritual aproxima-se da decisão por equidade, na qual quem julga busca a decisão mais justa para o caso concreto. Sendo um exercício constantemente realizado, as leis continuariam se adaptando à maneira de ser da sociedade. Exclui-se novamente a imutabilidade das ações e a imutabilidade do Direito.

No final do século XIX, Nietzsche apresenta um “pensamento fundamental: ‘Curvo-me somente à lei que eu mesmo dei, nas pequenas como nas grandes coisas’.”³¹⁸ (A, 187). Em *Aurora*, Nietzsche está falando de si. Posteriormente, ele determina, para si e para os outros: “[*Imitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valores e a *criar novas tábuas de valores*: – (...) Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”³¹⁹ (GC, 335). Determinar que os seres humanos sejam criadores de seus próprios valores significa determinar que a Filosofia deva ser concebida como uma maneira de viver à qual corresponde um discurso teórico, ou seja, a filosofia deve ser um discurso teórico que serve à vida.

A exigência de Nietzsche de que o ser humano dê leis a si mesmo e crie sua própria tábua de valores representa o retorno à compreensão de que a Filosofia não é apenas um discurso teórico, mas também uma maneira de viver e exige, por isso, que se discuta o conceito de responsabilidade. Com a perda da Filosofia como uma maneira de viver, perde-se também a idéia de responsabilidade interna. Para assegurar a coexistência entre o Direito e a criação de leis para si mesmo, é necessário distinguir entre responsabilidade interna e responsabilidade externa.

Entende-se responsabilidade interna como aquela decorrente do julgamento que cada um realiza, e que deveria realizar, de suas próprias ações. Entende-se responsabilidade externa como aquela decorrente do julgamento que outros realizam a respeito das ações de alguém. Se, no julgamento realizado

³¹⁸ No original: “des Grundgedankens: ‚ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und Grossen.‛ (KSA, v. 3, p. 160.)

³¹⁹ No original: “*Beschränken* wir uns also auf die Reinigung unserer Meinungen und Werthschätzungen und auf die *Schöpfung neuer eigener Gütertafeln*: – (...) Wir aber *wollen Die werden, die wir sind*, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!”

externamente tanto a mentira, como um erro no julgamento pode evitar a reprovação de uma conduta em desacordo com as normas estabelecidas, no julgamento realizado internamente, quem realiza o julgamento conhece os motivos e a ação em si, de modo que pode realizá-lo inequivocamente. Ressalto que a exigência de responsabilidade interna por suas próprias ações não pressupõe e não se relaciona com a culpa. Quem age deve julgar sua conduta de modo a saber se agiu como deveria ter agido ou se agiu de modo contrário. Se constatar que agiu contrariamente, a consequência não deve ser nem a culpa, nem qualquer tipo de penalização, apenas a sincera disposição de não se conduzir do mesmo modo novamente.³²⁰

O Direito exerce seu papel de mantenedor das relações sociais em harmonia e exige que externamente todos se conduzam de acordo com as normas estatuídas conforme o processo previsto no próprio ordenamento jurídico. Nenhuma esfera da sociedade exige que nos conduzamos de maneira responsável internamente.

Se todas as leis fossem revogadas, o ser humano contemporâneo não teria mais critérios para se conduzir, pois não se estabelecem, hodiernamente, critérios internos para uma conduta responsável. Perdeu-se a compreensão da Filosofia como uma maneira de viver, como um exercício espiritual. E vive-se em

³²⁰ Conforme Hannah Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, p. 154-155, “mesmo que eu seja um só, não sou simplesmente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando de mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto, é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele. Por isso, o crime que permanece oculto aos olhos dos deuses e dos homens, um crime que não aparece porque não há ninguém a quem possa aparecer, e que os senhores encontrarão mencionado em Platão mais de uma vez, realmente não existe: assim como sou parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenando a viver junto com ele.” Pode não haver crime perante a sociedade, mas o agente conhece todas as suas ações e não pode fugir de si mesmo, tampouco da própria avaliação moral da ação realizada. Em Nietzsche, contudo, agir em desacordo com os valores morais próprios não leva à culpa no sentido cristão. Sobre a culpabilidade trágica e a culpabilidade bíblica, leia-se o artigo homônimo de Paul Ricoeur, “Culpabilité tragique e culpabilité biblique”, no qual Ricoeur discute a relação entre mitos trágicos e mitos cristãos e tenta estabelecer semelhanças entre os dois tipos de mitos, especialmente no que concerne ao conceito de culpa.

uma sociedade em que os valores morais têm cada vez menos importância como critério de avaliação das ações.

A criação de instituições que têm por objetivo determinar como o ser humano deve se conduzir, ou seja, instituições que impõem valores, acarreta um processo de desresponsabilização do ser humano.³²¹ Nietzsche percebe o processo de desresponsabilização, e, por isso exige que o humano volte a ser responsável pela criação de seus próprios valores (GC, 335). A exigência de que os seres humanos criem seus próprios valores significa a exigência de que os seres humanos ajam de maneira responsável conforme critérios próprios, internos, de avaliação moral. A criação de meios de responsabilização externos se relaciona com a perda da esfera interna de exigência de uma conduta responsável decorrente da não-consideração da Filosofia como uma maneira de viver.

Para ser possível exigir de todos, constantemente, que ajam de modo responsável externamente, precisa haver um ordenamento jurídico *absolutamente* eficaz. Esse ordenamento jurídico não é faticamente possível. Por não ser possível exigir de todos constantemente que ajam de modo responsável externamente, urge resgatar a noção de responsabilidade interna. Ressalto que a discussão não visa a criticar instituições, que exigem certas condutas e chamam o agir conforme essas condutas de agir responsável, ao contrário, a discussão visa a criticar o ser humano. Dito de outro modo, o problema discutido nesta tese não se dirige aos seres humanos como um conjunto de pessoas, mas a cada ser humano, ou seja, a cada indivíduo desse conjunto.

Retomo a pergunta feita a Arístipos. Alguns se conduzem de acordo com as leis e outros não. Se todas as leis fossem revogadas os seres humanos

³²¹ Em “O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica”, Ricoeur discute de que modo se dá o esvaecimento do conceito contemporâneo de responsabilidade a partir da compreensão do conceito de “ascription” de Strawson, que “consiste em atribuir uma ação a alguém” (p. 45). Para Ricoeur, a teoria da “ascription” é numa tentativa de “desmoralizar a noção de imputação” (p. 46) porque atribui responsabilidade “sem considerar a relação com a obrigação moral, e somente do ponto de vista da referência edificante aos particulares de base” (p. 46). O defeito desta teoria, segundo Ricoeur, é também a sua qualidade. Strawson, segundo Ricoeur, “tem o mérito de permitir uma abertura para uma investigação moralmente neutra do agir” (p. 46). Como já se discutiu, seguindo Thomas Nagel, uma investigação moralmente neutra não é possível e tampouco desejável. A tentativa de Strawson de descrever uma relação objetiva entre ação e agente, e o elogio que Ricoeur faz à teoria de Strawson são exemplares para mostrar o quanto há de intencional em teorias que se pretendem neutras.

que se conduzem conforme as leis por serem leis não continuariam se conduzindo da mesma maneira, pois muitas não estão de acordo com suas concepções de moralidade. Os que não se conduzem de acordo com as leis igualmente não continuariam se conduzindo da mesma maneira, pois sem um limite externo, mesmo que pouco eficiente, a sua conduta de constante desrespeito em relação aos outros seres humanos tenderia a ser facilmente agravada. A criação de instituições que estabelecessem critérios de conduta e que exigem que os seres humanos se conduzam de acordo com esses critérios elimina a esfera interna de exigência de uma conduta responsável, restando apenas a esfera externa de exigência. A crise das instituições significa uma crise na esfera externa de exigência de uma conduta responsável. Contudo, como a esfera interna foi eliminada, os seres humanos não sabem mais como se conduzir. Os critérios externos tornaram-se essenciais para os seres humanos, porque não há mais critérios internos.

Nietzsche critica as instituições que favorecem o desaparecimento da esfera interna por elas terem favorecido o desaparecimento dessa esfera, e não pela sua função no mundo. O problema, para Nietzsche, não está em haver instituições. Mas no fato de os seres humanos não se tomarem como criadores, inclusive dessas instituições. Nietzsche exorta os seres humanos a terem critérios internos que sirvam de guia para suas ações.³²² A exigência nietzscheana de que o ser humano crie seus próprios valores não acarreta a negação da necessidade de seguir valores criados pela sociedade para regular as ações dos seres humanos submetidos a um determinado ordenamento jurídico.

³²² Bernard Williams reconhece a moralidade como uma instituição peculiar em *Ethics and the limits of Philosophy*. Sua peculiaridade não está no fato de ser uma criação humana, mas no fato de ser algo constitutivo do ser humano. O argumento reaparece em *Morality*. Uma das conseqüências de a moralidade ser constitutiva do ser humano é a de não haver como escapar da moralidade por não ser possível escapar de si mesmo. Por isso, “[a] lei moral é mais exigente que a lei de uma república atual, porque ela não permite emigração, mas é inequivocadamente justa em sua idéia de responsabilidade.” Livre tradução de: “The moral law is more exigent than the law of an actual liberal republic, because it allows no emigration, but it is unequivocally just in its ideas of responsibility.” (p. 178.) Não podemos fugir da responsabilidade, mesmo que outros não nos atribuam responsabilidade, porque não podemos fugir de nós mesmos e, sendo a responsabilidade uma parte da moralidade e a moralidade constitutiva do ser humano, em um certo sentido, a responsabilidade também é parte essencial do ser humano. Não há como emigrar de si mesmo.

Há dois tipos de valores: os criados externamente e os criados internamente. Evidentemente, Nietzsche não espera que milhares de valores novos surjam diariamente. Pode-se supor que a maioria dos valores já exista. Contudo, os valores criados externamente devem ser seguidos pelos seres humanos como se fossem criados por quem os segue, desse modo, quem segue valores criados por outros está seguindo valores com os quais concorda e por isso é responsável por esses valores. Criar seus próprios valores não significa criar novos valores. Criar seus próprios valores significa tomar para si valores, que podem ser ou novos, ou existentes. A atividade de criar valores exige que se considere a Filosofia novamente como uma maneira de viver.

Agir da mesma maneira após a revogação de todas as leis significa, conforme a resposta de Arístipos, agir de maneira responsável internamente. A Filosofia de Nietzsche consiste em uma tentativa de tomar o ato de filosofar novamente como uma maneira de viver, de modo que a resposta à pergunta feita a Arístipos seja a mesma se respondida por antigos e por contemporâneos. Tornar-se responsável internamente é um exercício espiritual e acarreta o fortalecimento do conceito de responsabilidade, pois elimina a possibilidade da mera aparência de agência conforme valores morais que são seguidos apenas por temor das conseqüências em caso de não cumprimento do que é imposto. No aforismo 187 de *Aurora*, Nietzsche descreve um futuro possível e, claramente, desejado por ele.

De um futuro possível. – É inconcebível um estado de coisas em que o malfeitor denuncie a si mesmo, que pronuncie publicamente seu castigo, com o sentimento orgulhoso de assim estar honrando a lei que ele mesmo criou, que exerça seu poder ao castigar-se, o poder do legislador? Ele pode cometer um delito, mas eleva-se, com sua pena voluntária, acima do delito, não só o apaga mediante a franqueza, grandeza e serenidade: faz também um benefício público. – Este seria o criminoso de um possível futuro, que, é verdade, também pressupõe uma legislação do futuro, com o pensamento básico: “Eu me curvo apenas à lei que eu mesmo fiz, nas coisas pequenas e grandes”. Tantos experimentos ainda devem ser feitos! Tanto futuro ainda tem de vir à luz!³²³ (A, 187)

³²³ Lê-se, agora, o aforismo completo, do qual duas linhas foram há pouco citadas. No original: „Aus einer möglichen Zukunft. – Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übelhalter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe offentlich dictirt, im stolzen Gefuhle, dass er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, dass er seine Macht ausubt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers? Er kann sich einmal vergehen, aber er erhebt sich durch die

A possibilidade deste futuro decorre não apenas de ele poder ser realizado, como também de ele passar a ser tomado como a única possibilidade quando o ser humano se reconhece como criador de valores morais, e como atribuidor de valor aos valores morais. O fortalecimento do conceito de responsabilidade decorre não apenas de o ser humano se tomar como criador de valores morais, mas também por caber apenas aos seres humanos o julgamento das ações humanas. O problema seguinte consiste em saber que critérios podemos adotar para avaliar moralmente ações próprias e ações alheias.

3.2.2 O eterno retorno do mesmo de Nietzsche como um método de avaliação moral de nossas ações conforme a autonomia e não-universal

É imprescindível que avaliemos constantemente nossas ações e, se desejarmos, que tentemos alterar o nosso comportamento. Isso é feito, por Nietzsche, de acordo com a utilização do eterno retorno do mesmo como um imperativo prático. A idéia do eterno retorno do mesmo está presente nos estoícos em sua formulação cosmológica.

A doutrina do “eterno retorno, ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais. –³²⁴ (EH, O nascimento da tragédia, 3)

Segundo os estoícos, visto que tudo ocorre de maneira predeterminada e que há uma seqüência causal, tudo, inevitavelmente, voltaria a ser do mesmo modo. Nietzsche usa a idéia da possibilidade de revivermos eternamente as nossas ações como critério de avaliação moral das ações. Se pensarmos que

freiwillige Strafe über sein Vergehen, er wischt das Vergehen durch Freimüthigkeit, Grösse und Ruhe nicht nur aus: er thut eine öffentliche Wohlthat hinzu. – Diess wäre der Verbrecher einer möglichen Zukunft, welcher freilich auch eine Gesetzgebung der Zukunft voraussetzt, des Grundgedankens: ‚ich beuge mich nur dem Gesetze, welches ich selber gegeben habe, im Kleinen und Grossen.‘ Es müssen so viele Versuche noch gemacht werden! Es muss manche Zukunft noch an’s Licht kommen!“ (KSA, v. 3, p. 160.)

³²⁴ No original: “Die Lehre von der ‘ewigen Wiederkunft’, dass heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustra’s *könnte* zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein. Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon. –” (KSA, v. 6, p. 313.)

nossas ações serão eternamente refeitas por nós mesmos exatamente do mesmo modo, atribuímos a elas o peso da eternidade e da infinita recorrência. Com isso, podemos pensar se desejamos efetivamente realizar uma ação, sem termos um critério procedimental³²⁵ de avaliação das ações. Devemos realizar ações não porque são boas, mas porque desejaríamos realizá-las infinitas vezes. A diferença entre um imperativo prático nos moldes nietzscheanos e outros imperativos práticos se torna ainda mais clara quando os comparamos. Compara-se o eterno retorno do mesmo com o imperativo categórico kantiano.

Sócrates formula pela primeira vez em termos filosóficos a questão “como devemos viver?”³²⁶ e confere ao dever um caráter moral. Desde então, filósofos respondem e reformulam esta questão preocupados cada vez mais em avaliar ações particulares e cada vez menos, a totalidade da vida. Muitas das respostas já formuladas são incompatíveis. Kant e Nietzsche, exemplarmente, não apenas tentaram responder à questão, como também criaram métodos distintos de avaliação das ações humanas para identificá-las como morais ou não. Um método gera a expectativa de regularidade no resultado. A existência de um método que avalia moralmente as ações gera a expectativa de podermos distinguir em todos, ou em quase todos os casos, o certo do errado.

Kant e Nietzsche divergem não apenas em relação ao método que consideram apropriado para avaliar moralmente as ações, como também quanto ao estatuto da ação moral e quanto ao modo como os seres humanos deveriam agir. Essa divergência é fundamental para que compreendamos o que cada filósofo espera de seu agente ideal. Nietzsche valoriza um ser capaz de afirmar seus instintos e considera que os padrões de moralidade vigentes desde Sócrates nada mais fazem do que adestrar o ser humano de modo a torná-lo fraco e previsível. Kant quer que os seres humanos sejam virtuosos em um sentido fortemente religioso³²⁷ repudiado por Nietzsche, afinal, a filosofia moral kantiana

³²⁵ Uma ética procedimental estabelece um procedimento que pode e deve ser seguido por todos ao avaliarem moralmente as ações e que garante a regularidade dos resultados.

³²⁶ A respeito da importância dessa pergunta para a história da Filosofia prática, leia-se “Socrate’s question”, de Bernard Williams, em *Ethics and the limits of Philosophy*, p. 1-21.

³²⁷ Rawls destaca o caráter religioso da filosofia moral de Kant e afirma que negligenciá-lo acarretaria a perda de algo que lhe é essencial, em *História da Filosofia Moral*, p. 185-186.

visa a determinar como o ser humano deve agir para que ele seja digno da felicidade que sente. Um genealogista da moral, como Nietzsche, deve, evidentemente, perguntar pelas motivações morais que geram tal concepção de agência ideal. Apesar das diferenças, ambos criaram imperativos práticos que dizem não apenas como devemos agir, mas igualmente como podemos e como devemos avaliar o nosso agir. Ambos partilham da idéia de que a filosofia é um exercício espiritual. Ao discurso teórico pode, e deve, corresponder uma forma de vida, tal como os antigos pensavam.

Segue-se o seguinte percurso argumentativo: examina-se, inicialmente, alguns aspectos da interpretação-padrão do imperativo categórico de Kant, relevantes para esta discussão, partindo da reconstrução oferecida por Rawls em sua *História da Filosofia Moral*. Em seguida, apresenta-se a interpretação ética do eterno retorno do mesmo de Nietzsche. Pode-se, então, compreender como Kant e Nietzsche formulam teorias alternativas porque adotam pontos de partida radicalmente diferentes. Por trás de ambas as teorias morais, há concepções metafísicas irreduzíveis. Há em comum apenas a pretensão de atingir um fim idêntico, isto é, o de obter um método, na forma de um imperativo prático, com o qual podemos avaliar o nosso agir. Por fim, explica-se de que modo a adoção de imperativos práticos distintos implica formas de vida distintas.

Parte-se de semelhanças para apontar diferenças. As diferenças decorrem, fundamentalmente, da pretensão de cada filósofo com sua teoria ética. Enquanto Kant ainda está em busca de um fundamento *a priori* para a moralidade, um fundamento que independa de elementos espaço-temporais, sabidamente mutáveis, Nietzsche reconhece a moralidade como um conjunto de valores com validade necessariamente espaço-temporal. Nietzsche descarta e critica qualquer pretensão de se encontrar um fundamento *a priori* para a moralidade. Estamos fadados a viver em um mundo imprevisível, com valores não-absolutos. A pretensão de um certo tipo de Filosofia e de ciência, que consiste em dar previsibilidade a eventos e a ações, revela um certo tipo humano, um tipo humano decadente que necessita de certezas para saber o que esperar da própria vida. Necessidades humanas podem produzir interpretações e provocar ações, mas não alteram ontologicamente o mundo. Concepções de ser humano moral são o ponto de partida de cada filósofo e são as diferentes concepções de ser humano que

tornam seus projetos tão diferentes. A pretensão de avaliar moralmente as ações é semelhante.

É preciso dar um aviso aos kantianos: esta não é mais uma interpretação de um aspecto da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Kant. Interessa-me o que Kant pretende com o imperativo categórico, não como ele estrutura o argumento e tampouco se está bem estruturado.

A pergunta “como devemos viver?” não é respondida por Kant meramente com a aceitação ou com o repúdio das ações. “Em sua filosofia moral, Kant busca o autoconhecimento: não um conhecimento do certo e do errado – que já possuímos – mas um conhecimento do que desejamos enquanto pessoas providas das faculdades da razão livre e prática.”³²⁸ Como cristão, Kant acredita que sabemos distinguir o certo do errado, e que agimos mal apenas por nos deixarmos influenciar por razões que não as da própria razão. Como seres dotados de razão devemos sempre fazer com que as nossas ações tenham uma motivação racional. Uma das funções do imperativo categórico é permitir a auto-avaliação das ações de modo a “ordenar e moderar, de maneira razoável, o exame dos nossos motivos”³²⁹ para que a vontade possa estar livre das inclinações e dos desejos e ser influenciada apenas pela razão humana.³³⁰ Apesar de a vontade humana não ser pura, por estar sob constante influência de inclinações e de desejos, a razão possibilita a criação de um método com o qual podemos avaliar nossas ações de modo a determinar como devemos agir, se quisermos agir como se nossa vontade fosse pura.³³¹

³²⁸ John Rawls, *História da Filosofia Moral*, p. 171. Livre tradução de: “In his moral philosophy, Kant seeks selfknowledge: not a knowledge of right and wrong – that we already possess – but a knowledge of what we desire as persons with the powers of free theoretical and practical reason.” (RAWLS, John. *Lectures...*, p. 148.)

³²⁹ John Rawls, *História da Filosofia Moral*, p. 172. Livre tradução de: “order and moderate the scrutiny of our motives in a reasonable way” (RAWLS, John. *Lectures...*, p. 149).

³³⁰ No mesmo sentido, John Rawls, *História da Filosofia Moral*, p. 173; *Lectures...*, p. 151.

³³¹ Nesse sentido, leia-se em John Rawls, *História da Filosofia Moral*, p. 175, “Ele [Kant] quer estudar os princípios de uma vontade pura, estabelecer como agiriam as pessoas dotadas de uma vontade pura plenamente efetiva e averiguar qual seria a estrutura de seus desejos uma vez governados pelos princípios da razão prática.” Livre tradução de: “[h]e [Kant] wants to study the principles of a pure will and to set out how persons with a fully effective pure will would act, and to ascertain what the structure of their desires as governed by the principles of practical reason would be.” (RAWLS, John. *Lectures...*, p. 151.)

Não podemos esquecer que Kant acredita que a razão foi dada ao ser humano pela natureza com o fim de permitir que a boa vontade fosse produzida.³³² A crença kantiana não é neutra. Kant pressupõe que temos as capacidades mais apropriadas para atingirmos os fins a que a natureza nos dispõe. Somos criaturas criadas com vistas à realização da lei moral.

Sucintamente, o procedimento do imperativo categórico exige: 1) que pensemos qual seria a máxima de uma ação, a máxima é um princípio subjetivo de ação; 2) que generalizemos a máxima de modo a torná-la um princípio válido para todo o agente racional, o princípio, assim, se torna objetivo; 3) que expressemos o princípio na forma de uma lei universal, que, então, poderia ser seguida por todos; e, por fim, 4) que analisemos a possibilidade de aceitar uma ordem na qual vigesse a lei a que se chegou na terceira etapa do procedimento. O imperativo categórico permite, assim, que se avalie apenas a motivação do agente, que está em seu poder, sem se avaliarem as conseqüências da ação, que dependem de fatores que não estão em poder do agente e que não podem, segundo Kant, influenciar no valor que se atribui à ação.

Resta ainda verificar, como sugere Rawls, se esse imperativo prático pode ser aplicado em nosso mundo, ou seja, se o modo como o mundo e o ser humano são permite que se viva segundo o imperativo categórico, e, ainda, se “podemos querer esse mundo”³³³. Querer esse mundo significa que, caso o mundo e os seres humanos pudessem funcionar e agir de acordo com o imperativo categórico, quereríamos que o mundo e os seres humanos funcionassem e agissem conforme o prescrito pelo imperativo categórico. O que levanta a primeira dúvida quanto à neutralidade e quanto à necessidade pretendidas por Kant. Retornaremos a este ponto adiante.

³³² Nesse sentido, leia-se em John Rawls, *História da Filosofia Moral*, p. 181: “a natureza não nos fornece nenhuma capacidade, inclusive a da razão, a menos que essa capacidade seja a mais apropriada para alcançar seu propósito./ Para que propósito, então, possuímos a razão?” Livre tradução de: “... nature gives us no capacity, including that of reason, unless that capacity is best suited for achieving its purpose.” (RAWLS, John. *Lectures...*, p. 157.)

³³³ Esta é, segundo John Rawls, a segunda condição para que ajamos segundo a máxima racional que está no início do procedimento do imperativo categórico, conforme *História da Filosofia Moral*, p. 195. No original: “we must be able to will this adjusted social world itself”, *Lectures...*, p. 169.

O eterno retorno do mesmo de Nietzsche pode ser interpretado de dois modos: cosmológica e eticamente, sendo a interpretação ética a única que toma a idéia de Nietzsche como efetivamente original. Segundo a interpretação cosmológica, Nietzsche estaria propondo que os fatos, assim como ocorreram uma vez, ocorreriam infinitas vezes. O tempo seria circular e a vida seria como um filme eternamente revisto e revivido, no qual tudo ocorre exatamente do mesmo modo e na mesma seqüência. Essa suposição já fora aventada pelos gregos. E se Nietzsche está sugerindo apenas isso, ele nada mais está fazendo do que rerepresentando uma idéia dos antigos. E, pior, se ele está sugerindo isso, ele é um filósofo se intrometendo no domínio da Física. No século XIX, já cabe a um físico, e não a um filósofo, dizer se o tempo é, de fato, circular, e se eu escreverei esta tese infinitas vezes.

Contudo, o próprio Nietzsche acredita que a idéia do eterno retorno do mesmo contém algo novo, e se rejubila da sua idéia: “o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar....”³³⁴ (EH, Zarathustra, 1). Por isso, a melhor interpretação do eterno retorno do mesmo é a que o interpreta como uma idéia original. Uma das formulações do eterno retorno do mesmo é a seguinte:

O mais pesado dos pesos. – *E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: ‘Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!’ – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: ‘Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!’ Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: ‘Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?’ pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a*

³³⁴ No original: “.... der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann....” (KSA, v. 6, p. 335).

*vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? – – (CG, 341)*³³⁵

A interpretação ética, que atribui um peso a cada ação, peso que é “o mais pesado dos pesos”, é um modo afirmativo de avaliação das ações. Para avaliar o valor das ações, o agente deve se perguntar a respeito de cada uma de suas ações: supondo que fosse viver a mesma vida exatamente do mesmo modo infinitas vezes, eu desejaria realizar tal ação? A cada ação, a cada escolha, se atribuiria o peso da possibilidade de ela ser revivida e refeita infinitas vezes. Se o agente desejar realizar infinitas vezes a mesma ação, ela passa pelo crivo do eterno retorno. Eis é a novidade do imperativo prático de Nietzsche, que quer e oferece o mesmo que Kant, um método de avaliação moral das ações, mas que acarreta a construção de um mundo completamente distinto do de Kant e que não valoriza a razão em detrimento das demais faculdades humanas. Ao contrário, submete a razão aos desejos do agente.

Nietzsche, como filósofo da moralidade, não pressupõe a existência de um ponto de partida neutro. Ao contrário, parte de um ponto declaradamente não-neutro. Ao responder o que pode ser dito bom e mau, Nietzsche avalia as forças que motivam as ações. “O que é bom? – Tudo o que aumenta no homem o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder. O que é mau? – Tudo o que nasce da fraqueza.”³³⁶ (AC, 2) Adiante, Nietzsche novamente pergunta “O que é mau?” e responde “Mas eu já disse: tudo o que brota da fraqueza, da inveja, da

³³⁵ No original: “*Das grösste Schwergewicht. – Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts, ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: "Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Grosse deines Lebens muss dir wiederkommen, und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht – und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" – Würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: "du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermahlen; die Frage bei Allem und jedem "willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?" würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? –*”. (KSA, v. 3, p. 570.)

³³⁶ No original: “*Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt.*” (KSA, v. 6, p. 170).

vingança.”³³⁷ (AC, 57). Não há algo intrínseco às ações humanas que possa ser dito ou bom ou mau. Devemos diferenciar o que cada tipo humano considera bom. Para um tipo humano, bom é o que “aumenta no homem o sentimento de poder”. Ao mesmo tempo, se pode compreender que “[b]om é somente o que o povinho chama bom.”³³⁸ (Z, Quarta parte, O mais feio dos seres humanos, p. 312.) “O que torna doente é *bom*; o que promana da plenitude, do excesso, do poder é *mau*.’ assim sente o crente.”³³⁹ (AC, 52). Nietzsche não é um crente, mas seu oposto. Bom para Nietzsche é o que torna o ser humano mais forte. Por isso, o método nietzscheano de avaliação das ações jamais seria parecido com algo como o imperativo categórico.

Ao avaliar as ações humanas, Nietzsche pede ao agente que avalie como suportaria a idéia de repetir infinitas vezes a mesma ação. “Quanta verdade suporta, quanta verdade *ousa* um espírito? isto se tornou para mim cada vez mais a medida própria de valor.”³⁴⁰ (EH, Prólogo, 3.) É o peso da repetição infinita, o modo como o agente suporta a ação que realizou, não a ação em si, que deve ser avaliada.

Apesar das diferenças inconciliáveis, Nietzsche e Kant concebem o método de avaliação das ações como imperativos práticos. A teoria filosófica de ambos está a serviço de uma forma de vida. A crítica de Nietzsche se dirige exatamente ao tipo de vida que se forma com a aplicação do imperativo categórico. Ao adotarmos um tipo de imperativo prático, adotamos, consciente ou inconscientemente, uma forma de vida.

Foi proibido o contrário do que ordenam as mais profundas leis da conservação e do crescimento: que cada um crie para si sua virtude, o seu imperativo categórico. Um povo entra em colapso quando confunde a sua obrigação com o conceito de obrigação.

³³⁷ No original: “Was ist *schlecht*? Aber ich sagte es schon: Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus *Rache* stammt.” (KSA, v. 6, p. 244.)

³³⁸ No original: “gut ist nur, was kleine Leute gut heissen.” (KSA, v. 4, p. 330.)

³³⁹ No original: “Was krank macht, ist *gut*, was aus der Fülle, aus dem Überfluss, aus der Macht kommt, ist *böse*’: so empfindet der Gläubige.” (KSA, v. 6, p. 233.)

³⁴⁰ No original: “Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Werthmesser.” (KSA, v. 6, p. 259.)

*Que não se tome o imperativo categórico de Kant como uma ameaça contra a vida!...*³⁴¹ (AC, 11)

A forma vida ameaçada pelo imperativo categórico é a forma de vida que não valoriza a razão em detrimento dos instintos, que é, segundo Nietzsche, uma forma de vida afirmativa. Os critérios que Nietzsche utiliza para avaliar as ações humanas decorrem não do resultado da ação, mas do que motiva a ação.

A idéia dos antigos de que a filosofia é um exercício espiritual, conforme nos ensina Pierre Hadot, em *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, é, por ambos os filósofos, aos poucos, resgatada. Contudo, apenas para os que tomam o eterno retorno do mesmo como um imperativo prático, o conceito de responsabilidade se fortalece, pois apenas o imperativo prático nietzscheano toma o que é próprio de cada indivíduo – seus desejos e a capacidade de suportar as próprias ações – como critério de avaliação moral. Nietzsche retoma a idéia do filosofar como a realização de exercícios espirituais também quando anuncia e incita os seres humanos a se reconhecerem como criadores de valores e a criarem valores. E por colocar em mãos humanas a origem e a manipulação da moralidade, fortalece o conceito de responsabilidade.

3.3 O problema que resta: o conflito entre criar os próprios valores e viver conforme os valores impostos por ordenamentos jurídicos

O enfraquecimento do conceito de responsabilidade acarreta um problema para o viver em sociedade, isto é, o fato de sermos menos responsáveis do que seria aconselhável para que muitas exigências do ordenamento jurídico se justificassem e não fossem, efetivamente, obrigações jurídicas impossíveis de serem realizadas. Ao mesmo tempo, Nietzsche descreve o ser humano como responsável tanto pela criação dos valores, como da atribuição de valor aos valores criados, com isso, o conceito de responsabilidade, em um sentido profundamente humano, se torna mais forte.

³⁴¹ No original: “Das Umgekehrte wird von den tiefsten Erhaltungs- und Wachstums-Gesetze geboten: dass Jeder sich *seine* Tugend, *seinen* kategorischen Imperativ erfinde. Ein Volk geht zu Grunde, wenn es *seine* Pflicht mit dem Pflichtbegriff überhaupt verwechselt. Dass man den kategorischen Imperativ Kant's nicht als *lebensgefährlich* empfunden hat!” (KSA, v. 6, p. 177.)

Resta, contudo, um problema. Se concebemos o ser humano como fonte dos valores morais, não temos nenhum critério metafísico para justificar que um conjunto de valores morais é melhor do que outro. Resta-nos escolher uma forma de vida como melhor com vistas à realização de uma sociedade possível, com seres humanos possíveis, que seja desejada. Aquilo que queremos ser é o fim que justifica que se valorize um conjunto de valores em detrimento de outro. Eis que Nietzsche nos pergunta se “[e]xiste hoje suficiente coragem, ousadia, confiança, vontade de espírito, vontade de responsabilidade, liberdade de vontade, para que de ora em diante o filósofo seja realmente – possível?” (GM, III, 10.) Dado que precisamos escolher um entre tantos conjuntos de valores morais, que acarreta um tipo de sociedade, precisamos ter clareza a respeito das possibilidades. O filósofo possível – e desejável – segundo Nietzsche é aquele que auxilia no processo de trazer clareza ao debate a respeito das possibilidades e das escolhas dessas possibilidades.

Não temos como evitar a necessidade de algum controle sobre a sociedade. Nietzsche não é um anarquista. O problema consiste em decidir que forma de controle será esta.³⁴² Somos irremediavelmente responsáveis pelo valor dos valores, inclusive, pelo valor dos valores que compõem ordenamentos jurídicos. Mas, precisamos conviver com seres humanos que valoram as ações de modo diferente de nós.

Percebe-se, pois, um paradoxo: reconhecer que os seres humanos são criadores de valores morais e afirmar que os seres humanos devem se tomar como efetivamente criadores, parece nos levar a conceber a sociedade como um conjunto de indivíduos que se tomam como criadores e que agem como tal, e, portanto, não se poderia exercer qualquer tipo de controle sobre esses criadores, pois isso seria eliminar um aspecto essencial da natureza humana que Nietzsche tanto se esforça para que seja valorado positivamente. A imposição externa de

³⁴² Muitos, com medo do anarquismo, preferem seguir leis. Hannah Arendt, em *Responsabilidade e julgamento*, p. 170, bem nos lembra que a existência de leis, que não são tomadas como leis próprias, não são suficientes para que ações humanas possam ser ditas morais em um sentido amplo: “os moralistas estreitos, que apelam constantemente para os elevados princípios morais e padrões estabelecidos, são em geral os primeiros a aderir a quaisquer outros padrões que lhes sejam oferecidos, e que a sociedade respeitável, o que os franceses chamam *les bien-pensants*, está mais sujeita a se tornar nada respeitável e até criminosa do que a maioria dos boêmios e *beatniks*.”

valores, como, por exemplo, pela positivação de valores em ordenamentos jurídicos, não se justificaria moralmente, exatamente por ser contrária à concepção da natureza humana como essencialmente criadora.

Não se resolve esta questão. Mas cabe apontar a primeira resposta que precisa ser dada para que a busca por uma solução se justifique. Precisa-se saber se este é um problema que tem uma solução e que apenas aparentemente é insolúvel, ou se o problema é, de fato, insolúvel.

Conclusão: a ética nietzscheana como metaética e como ética normativa

Uma leitura superficial da obra de Nietzsche sugere que o filósofo considera que a responsabilidade é uma ilusão porque alguns dos elementos essenciais para que se atribua responsabilidade a alguém, tais como liberdade e vontade são ilusões. Nietzsche seria um defensor do determinismo causal estrito, aceitaria as conseqüências recusadas pelos estóicos na esfera ética, e o eterno retorno do mesmo seria apenas uma descrição metafísica de como os eventos ocorrem no mundo. Se a ética nietzscheana fosse apenas uma metaética, poderia não haver problema em concebê-lo como um determinista. E Nietzsche estaria apenas analisando teorias morais, que avaliam as ações humanas e que prescrevem condutas, mesmo que não houvesse a possibilidade de os seres humanos se comportarem de um modo diferente. Avaliações morais de ações e de teorias ocorreriam como a avaliação de ações de personagens ficcionais. O julgamento humano não altera as ações de personagens ficcionais. Julgam-se moralmente personagens que não são livres e que não têm vontade porque se quer saber se devem ser objeto de louvor ou de censura.

Contudo, dadas as conclusões do terceiro e último capítulo desta tese, ou bem Nietzsche não é um determinista, ou a tese oferece uma interpretação equivocada de Nietzsche. Evidentemente, se a segunda opção parecesse a correta, a tese seria outra, que não esta. E precisar-se-ia abandonar ao menos em parte, e parte significativa, o que se escreveu. As duas principais conclusões a respeito da ética nietzscheana que estão em conflito com a concepção determinista são: i) a prescrição de que devemos criar nossos próprios valores; e ii) a descrição dos seres humanos como influenciados por características não-

racionais, como os instintos, que não determinam, mas que afetam suas ações. Não há criação, se tudo ocorre necessariamente. Não cabe falar em enfraquecimento e em fortalecimento do conceito de responsabilidade, se há um colapso deste conceito.

Na conclusão realizam-se três tarefas. Primeiramente, apresentam-se passagens da obra de Nietzsche que parecem justificar interpretá-lo como um filósofo determinista. Segundamente, apresenta-se uma interpretação dessas passagens que confere coerência à ética nietzscheana. Nietzsche critica os conceitos de liberdade, de vontade e, conseqüentemente, de responsabilidade, conforme formulados tradicionalmente, do que não se segue que ele esteja afirmando a inexistência desses conceitos. Por fim, reapresentam-se as principais conclusões da tese, tomando Nietzsche como um filósofo que realiza uma dupla tarefa em relação a questões éticas pelo desenvolvimento tanto de uma metaética, como de uma ética normativa.

a) Primeira (e equivocada) interpretação: Nietzsche nega a possibilidade de se atribuir responsabilidade por negar a liberdade e a vontade

Alguns trechos de aforismos são exemplares para mostrar uma interpretação aparentemente razoável – mas equivocada – da filosofia de Nietzsche, que, em relação aos pontos que nos interessam, descrevem-no como um filósofo que recusa a atribuição de liberdade e de vontade aos seres humanos e, conseqüentemente, recusa a possibilidade de se atribuir responsabilidade a alguém. Leiamos alguns dos trechos que parecem corroborar tal interpretação.

*Ninguém é **responsável** pelos próprios atos...*³⁴³

*A **irresponsabilidade** total do ser humano por suas ações e por seu caráter...*³⁴⁴ (HH I, 107.)

³⁴³ No original: “Niemand ist für seine Thaten verantwortlich....” (KSA, v. 8, p. 338. Fragmento n. 19[36], outubro-dezembro 1876.) Grifou-se em negrito esta e as cinco citações seguintes.

³⁴⁴ No original: “Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen....” (KSA, v. 2, p. 103.)

*Não acusamos a natureza de ser imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha: por que chamamos de imoral o ser humano que pratica algum mal? Porque supomos aqui uma **vontade livre** para determinações arbitrárias, lá uma necessidade. Mas esta distinção é um erro.*³⁴⁵ (HH I, 102.)

*O falso postulado de toda moral é o erro de que o ser humano age **livremente** e é **responsável**.*³⁴⁶

*... não há **vontade**. Da dor e da reflexão nasce uma ilusão – que nós chamamos de “vontade”.*³⁴⁷

*Não há no espírito **vontade livre**....*³⁴⁸

Parece coerente com o atributo de filósofo marginal a interpretação de que Nietzsche nega a responsabilidade por negar suas condições de atribuição. Entretanto, a própria filosofia de Nietzsche contradiz tal entendimento. É incoerente interpretar o eterno retorno do mesmo como um imperativo prático, se não houver a possibilidade de agirmos conforme se supõe que se deva agir. A ética normativa nietzscheana não tem sentido, se não pudermos realizar algo ou o seu contrário. Há, contudo, no mínimo, uma interpretação possível da obra de Nietzsche que confere coerência a afirmações aparentemente contraditórias. A próxima tarefa consiste em interpretar os aforismos supracitados, bem como outros aforismos com vistas a determinar em que consistem as afirmações de que não há nem liberdade, nem vontade e, por isso, tampouco responsabilidade.

³⁴⁵ No original: “Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns nass macht: warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden, freien Willen, dort Nothwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrthum.” (KSA, v. 2, p. 99.)

³⁴⁶ No original: “Die falsche Voraussetzung aller Moral ist der Irrthum, daß der Mensch frei handele und verantwortlich ist.” (KSA, v. 8, p. 429. Fragmento n. 23[78], fim de 1876 – verão de 1877.)

³⁴⁷ No original: “... keinen Willen giebt es. Aus Schmerz und Gedanken gebiert sich ein Wahn – den nennen wir ‘Willen’.” (KSA, v. 10, p. 348. Fragmento n. 9[10], maio-junho de 1883.)

³⁴⁸ No original: “Es giebt im Geist keinen freien Willen....” (Fragmento n. 11[193], primavera-outono de 1881.)

b) A compreensão tradicional dos conceitos não é a compreensão que se impõe: a crítica de Nietzsche

As críticas de Nietzsche às concepções de liberdade, de vontade e de responsabilidade não se dirigem a esses conceitos em si, mas a uma concepção desses conceitos, que se toma como tradicional. O pano de fundo do conceito de vontade, por exemplo, é a concepção de vontade de Schopenhauer para quem, segundo Nietzsche, “o ser humano se tornaria aquilo que *desejaria* se tornar, seu querer seria anterior à sua existência.”³⁴⁹ (HH, 39) Nietzsche critica a concepção de vontade que toma o ser humano como responsável por *todos* os seus atos. É irrelevante se esta é a boa interpretação de Schopenhauer. A descrição de ser humano responsável que Nietzsche recusa é a descrição que pressupõe que o ser humano age sempre conscientemente e conforme sua vontade. A existência de elementos que determinam, ao menos parcialmente, como os seres humanos são, e que influenciam as ações humanas, como visto no item 3.1, enfraquecem o conceito de responsabilidade, quando tomado em comparação com o conceito tradicional. Deve-se perguntar pelas razões que motivam os seres humanos a se tomarem como absolutamente responsáveis. Distingamos a descrição que Nietzsche faz do conteúdo tradicionalmente atribuído a certos conceitos da sua descrição dos mesmos conceitos.

*Irresponsabilidade e inocência. – A irresponsabilidade total do ser humano por suas ações e por seu caráter é a gota mais amarga que deve tragar o ser humano do conhecimento, na medida em que ele esteve habituado a ver títulos de nobreza da sua humanidade na responsabilidade e no dever.*³⁵⁰ (HH I, 107.)

A irresponsabilidade total não é total em si, mas total em relação ao conceito tradicional que se apresenta como tudo ou nada, como responsabilidade absoluta ou irresponsabilidade. Tradicionalmente, o ser humano, segundo Nietzsche, é tomado como *absolutamente* responsável. Ignora-se o que motiva os agentes. Se há uma motivação que não pode ser conhecida, a responsabilidade

³⁴⁹ No original: “... der Mensch werde Das, was er werden *wolle*, sein Wollen sei früher, als seine Existenz.” (KSA, v. 2, p. 63.)

³⁵⁰ No original: “Unverantwortlichkeit und Unschuld. – Die völlige Unverantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln und sein Wesen ist der bitterste Tropfen, welchen der Erkennende schlucken muss, wenn er gewohnt war, in der Verantwortlichkeit und der Pflicht den Adelsbrief seines Menschenthums zu sehen.” (KSA, v. 2, p. 103.)

não pode ser tomada em termos absolutos. E se ela é pensada em termos de tudo ou nada, se não pode ser tudo, deve ser nada. Nietzsche, ao contrário, não faz exigências em termos absolutos aos seres humanos para que se atribua responsabilidade a eles. Por isso, a existência do inexplicável não lhe é amarga. O inexplicável enfraquece o conceito de responsabilidade, segundo Nietzsche, mas não o elimina.

Nietzsche fala da vontade “para mim” [ele Nietzsche] e para vós [os que adotam o conceito schopenhaueriano de vontade], distinguindo a maneira como “chamais” da maneira como ele “chama”. “[P]ara mim é uma ilusão isto que chamais de vontade; não há vontade./ Da dor e do pensamento nasceu esta ilusão que chamais de vontade.”³⁵¹ Conceitos, como o de vontade, não são usados univocamente. E há uma motivação para a atribuição de significados distintos aos mesmos conceitos: nossos sentimentos criam ilusões. A vontade no sentido tradicional é uma ilusão, que descreve como alguns gostariam que a vontade fosse. Nietzsche, por reconhecer o caráter ilusório dos conceitos, descreve a vontade conforme uma tipologia. Seres humanos diferentes têm vontades diferentes.

Depois de identificar a criação de um conceito, Nietzsche pergunta o que motiva a sua criação. Ao tratar da liberdade da vontade, que se toma como exemplo, Nietzsche responde: “A doutrina da liberdade da vontade é uma invenção das classes *dominantes*.”³⁵² (HH, II, O andarilho e sua sombra, 9.) E se perguntarmos por quê, Nietzsche recorre à necessidade que alguns têm de comandar e outros de obedecer: “‘liberdade da vontade’ é essencialmente um sentimento de superioridade em relação àquele que deve obedecer: ‘eu sou livre, ele deve obedecer...’”³⁵³ Há em comum com os três outros conceitos, liberdade, vontade e responsabilidade, a mesma relação de subordinação, no sentido de que

³⁵¹ No original: “.... Wahn ist mir das, was ihr Willen heißt, es giebt keinen Willen./ Aus Schmerzen und Gedanken gebar sich dieser Wahn, den ihr Wille heißt.” (KSA, v. 10, p. 420-421. Fragmento n. 13[1], verão de 1883.)

³⁵² No original: “Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung *herrschender* Stände.” (KSA, v. 2, p. 545.)

³⁵³ No original: “.... Freiheit des Willens.... ist wesentlich das Überlegenheits-Gefühl in Hinsicht auf den der gehorchen muß: ‘ich bin frei, er muß gehorchen’....” (KSA, v. 11, p. 606. Fragmento n. 38[8], de junho-julho de 1885.)

esses conceitos são forjados por “classes dominantes” com vistas a fortalecer seu domínio sobre os demais seres humanos. A necessidade ou de mandar ou de obedecer decorre do tipo humano de cada um:

*uns não querem por preço algum se separar da sua “responsabilidade”, da sua autoconfiança, dos seus pretensos méritos [este é o caso das raças vaidosas]; outros, ao contrário, não querem ser responsáveis por nada, culpados de nada e, no íntimo desprezo que têm de si mesmos, pretendem se desobrigar sobre qualquer outro de um fardo que os oprime.*³⁵⁴ (BM, 21)

Aqueles que querem mandar, formulam os conceitos do ponto de vista de quem manda, os que querem obedecer, do ponto de vista de quem obedece. Do fato de não sermos responsáveis pelo nosso caráter, no sentido de não escolhermos o nosso caráter, se segue que não somos responsáveis em sentido *absoluto* por nossos atos. Do que não se segue que jamais sejamos responsáveis.

As seis citações que estão no início do item “a” da conclusão devem ser lidas do seguinte modo: 1) ninguém é absolutamente responsável pelos próprios atos, do que não se segue que não seja responsável em alguma medida; 2) a irresponsabilidade total do ser humano, tomada como a única alternativa possível que decorre do reconhecimento da falta de responsabilidade absoluta, é uma gota amarga; se não tomarmos e se não aplicarmos conceitos apenas de forma absoluta, não haverá amargura; 3) se nos reconhecemos como parte da natureza, percebemos que somos mais um dentre os elementos da natureza que agem, no nosso caso, ao menos em parte, conforme a própria natureza, contudo, como dito no primeiro item acima, do fato de sermos influenciados, não se segue que sejamos determinados a agir conforme nossa natureza; 4) a vontade não é livre em sentido absoluto porque somos inclinados a agir conforme nosso caráter e conforme nossos instintos; 5 e 6) não há nem vontade, nem vontade livre no sentido tradicional, entenda-se, no sentido schopenhaueriano.

³⁵⁴ No original: “.... die Einen wollen um keinen Preis ihre ‘Verantwortlichkeit’, den Glauben an *sich*, das persönlich Anrecht auf *ihr* Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin –); die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin *abwälzen* zu können.” (KSA, v. 5, p. 36.)

c) À guisa de conclusão: refaz-se o percurso

Ao longo dos três capítulos, três tarefas diferentes foram realizadas com vistas à compreensão dos elementos essenciais do conceito de responsabilidade moral, que culmina com a apresentação do conceito de responsabilidade segundo Nietzsche. No primeiro capítulo, apresenta-se a contribuição de Nietzsche à filosofia moral e a concepção tradicional do conceito de responsabilidade conforme formulado por Roman Ingarden. O aspecto metaético da filosofia moral nietzscheana é o fio condutor que permite analisar o conceito tradicional de responsabilidade e identificar o elemento que é esquecido ao longo da história da Filosofia, isto é, o aspecto não-racional do ser e do saber humanos.

No segundo capítulo, segue-se Bernard Williams, com vista a resolver de que modo a questão da responsabilidade pode ser tomada como um problema moral. Caberia supor, equivocadamente, que se deveria provar a necessidade da moralidade, caso a amoralidade fosse possível. Com Williams, sabe-se que a moralidade é constitutiva da natureza humana. As avaliações morais têm origem humana. Os valores morais não são qualidades das coisas e das ações, mas são qualidades que os seres humanos atribuem às ações. Essa atribuição decorre de necessidades fisiológicas e de preconceitos morais. Visto isso, pode-se compreender de que modo a questão da responsabilidade moral surge com os estoicos quando a percepção de que um conceito absoluto de determinismo causal colapsa a possibilidade de uma ética normativa. Até este ponto, toda tarefa desenvolvida no âmbito da moralidade consiste em uma metaética.

Por fim, no terceiro capítulo, apresenta-se o conceito nietzscheano de responsabilidade e o modo como ele se enfraquece e se fortalece em relação à concepção tradicional. Afirmações concernentes ao enfraquecimento do conceito de responsabilidade podem ser tomadas como decorrentes de uma concepção da ética apenas como metaética. Contudo, a tarefa realizada por Nietzsche e que acarreta o fortalecimento do conceito de responsabilidade está de acordo com o caráter normativo da ética. Nietzsche prescreve que os seres humanos devem criar valores. Tomar o eterno retorno do mesmo como um imperativo prático e não apenas como um método de avaliação das ações possibilita a reflexão a respeito dos valores criados e das ações que se podem realizar.

Contudo, se se toma o eterno retorno do mesmo como a descrição metafísica, segundo Nietzsche, da maneira conforme a qual os eventos ocorrem no mundo, no âmbito moral, apenas uma metaética seria possível. Nossas vidas seriam como a vida de personagens ficcionais e a única avaliação moral possível seria do mesmo tipo da que fazemos das vidas e das ações desses personagens. A descrição metafísica do eterno retorno do mesmo parece colapsar a possibilidade de uma Filosofia moral para além da metaética. Para manter o entendimento de que no mínimo parte da ética nietzscheana é, efetivamente, uma ética normativa, precisa-se responder como Nietzsche concebe os eventos que ocorrem no mundo, ou seja, precisa-se descrever a metafísica nietzscheana que poderia ser compatível com a ética normativa.

Bibliografia

A. Bibliografia básica

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Kritische Studienausgabe*. Organizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 1999. 15 v.

____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Organizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin: de Gruyter, 2003. 8 v.

____. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução por Maria Inês Madeira Andrade. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

____. *Ainsi parla Zarathoustra: volonté, vérité, puissance. 9 chapitres du livre II*. Tradução e comentário por François Guery. Paris: Ellipses, 1999.

____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução por Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

____. *Considérations inactuelles I e II*. Tradução por Pierre Rusch. Paris: Gallimard/Folio, s.d.

____. *Considérations inactuelles III e IV*. Tradução por Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. Paris: Gallimard/Folio, s.d.

____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

____. *Escritos sobre o Direito*. Tradução, apresentação, organização e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

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

____. *Homero y la filología clásica*. Tradução por Luis Jiménez Moreno. 1ª ed. Madrid: Ediciones Clásicas, 1995.

____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

____. *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*. Tradução e apresentação por Olivier Berrichon-Sedeyn. Paris: Édition de l'éclat, 1998.

____. *La naissance de la tragédie. Fragments posthumes. Le drame musical grec. Socrate et la tragédie. La vision dionysiaque du monde. Crépuscule des idoles: "ce que je dois aux anciens". Ecce homo: "Naissance de la tragédie"*. Tradução por Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. Paris: Folio, 1994.

____. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs. Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement. Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits. Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Tradução por Jean-Louis Backes, Michel Haar e Marc. B. de Launay. Paris: Gallimard/Folio, 1997.

____. *Nietzsche*. Obras incompletas. Tradução por Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores).

____. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

____. *O caso Wagner: um problema para músicos; e Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. Tradução, notas e posfácio por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

____. *O livro do filósofo*. Tradução por Ana Lobo. Porto: RÉ, s.d.

____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio por J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

____. *Sobre verdade e mentira*. Tradução e organização por Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

B. Bibliografia complementar

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ARALDI, Clademir Luís. "O pessimismo em *O Nascimento da Tragédia* de Nietzsche". *Dissertatio*, n. 7, inverno/1998, p. 77-90.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *The complete works edited by Jonhathan Barnes*. v. 1 e 2. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. *Étique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1997, 541 p. Tradução de J. Tricot.

_____. *Ethica Nicomachea I 13-III 8: tratado da virtude moral*. São Paulo: Odysseus, 2008. Tradução de Marco Zingano.

AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. "Responsabilidade moral e ressentimento". (impresso)

BALAUDÉ, Jean-François; WOTLING, Patrick. *Lectures de Nietzsche*. Paris: Le livre de poche, s.d.

BATIFFOL, H. "Préface". In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 1-3.

BEARDSWORTH, Richard. *Nietzsche*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

BEAUFRET, Jean. "Heidegger et Nietzsche – le concept de valeur" seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 245-274.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

BESSONE, Magali (org.). *La justice*. Paris: GF Flammarion, s. d.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

BIRAULT, Henri. "De la béatitude chez Nietzsche" seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 13-44.

BLONDEL, Éric. "As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia". In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje? Colóquio de Cerisy*. Brasiliense, 1985, p. 110-139.

_____. "The question of genealogy". In: SCHACHT, Richard (ed.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Tradução por David Blacker e Annie Pritchard, revisão do autor e do editor. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s.d., p. 306-317.

_____. *Le problème moral*. Paris: Presses Universitaires de France, s. d..

- _____. *Nietzsche: le corps e la culture*. Paris: Presses Universitaires de France, s. d.
- BLONDEL, Éric (org.). *La morale*. Paris: GF Flammarion, s. d.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria da norma jurídica*. Bauru, SP: Edipro, 2001.
- _____. *Teoria do ordenamento jurídico*. Brasília: UnB, 1996.
- BOBZIEN, Susanne. "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem". *Phronesis*, n. XLIII, v. 2, p. 133-175.
- BRENNAN, Tad. "Psicologia moral estoíca". In: INWOOD, Brad (org.). *Os estoícos*. São Paulo: Odysseus, p. 285-326.
- BRITTO, Fabiano de Lemos. "Dar-se uma vida: autobiografia como metodologia filosófica no jovem Nietzsche." *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 12, 1/2008, p. 21-38.
- _____. "Nietzsche, *Bildung* e a tradição magisterial da Filosofia alemã". *Analytica*, v. 12, n. 1, 2008, p. 147-179.
- BROBJER, Thomas H. "Nietzsche as a political thinker: a response to Don Dombowsky". In: *Nietzsche-Studien*. v. 30, 2001, p. 394-396.
- _____. "The absence of political ideals in Nietzsche's writings". In: *Nietzsche-Studien*. v. 27, 1998, p. 300-318.
- BRUSOTTI, Marco. "Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. 'Aktiv' und 'Reaktiv' in Nietzsches *Genealogie der Moral*". In: *Nietzsche-Studien*. v. 30, 2001, p. 107-132.
- CALVO, Hernán R. Mora. "De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. v. XXXVII, n. 91, jan-jun/1999, p. 123-134.
- CAMPOS, Maria José. "Nietzsche e a memória do futuro". *Kriterion*. v. XXXV, n. 89, Belo Horizonte, jan-jul/1994, p. 91-99.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre o destino (De fato)*. São Paulo: Nova Alexandria, 2001.
- COLLI, Giorgio. *Après Nietzsche*. Tradução por Pascal Gabellone. 2ª ed. Paris: Édition de l'éclat, 2000.
- _____. *Écrits sur Nietzsche*. Tradução por Patricia Farazzi. Paris: Édition de l'éclat, s.d. [Trad. port. *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa: Relógio d'água, s.d.]
- _____. *O nascimento da filosofia*. Tradução por Frederico Carotti. 3ª ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.
- COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino. "État des textes de Nietzsche". In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 127-140.

CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. *Filosofia Política*. Porto Alegre: L&PM, 1995, p. 9-25.

COTTA, Sergio. “Absolutisation du droit subjectif et disparition de la responsabilité”. In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 23-30.

DAIGLE, Chritine. “Nietzsche: Virtue Ethics... Virtue Politics?” *Journal of Nietzsche Studies*. Issue, v. 32, 2006, p. 1-21.

DALL’AGNOL, Darlei. *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, 58 p.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. 2ª ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998, 1ª ed. 1962, 232 p. [Trad. port. *Nietzsche e a filosofia*. Lisboa: Rés, s.d.]

_____. “Conclusion – sur la volonté de puissance et l’éternel retour”. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 275-287.

_____. “Pensamento nômade”. In: *Por que ler Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, s.d., p. 9-17.

_____. “Renverser le platonisme”. *Revue de métaphysique et morale*. out-dez/1966, p. 426-438.

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

DIAS, Rosa Maria. “Arte e vida no pensamento de Nietzsche”. In: LINS, Daniel; COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha; VERAS, Alexandre. *Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000, p. 9-21.

_____. “Conceito de ato criador no pensamento de Nietzsche”. *Kriterion*. v. XXXV, n. 89, Belo Horizonte, jan-jul/1994, p. 33-44.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DOMBOWSKI, Don. “A response to Thomas H. Brobjer’s ‘The absence of political ideals in Nietzsche’s writings’”. In: *Nietzsche-Studien*. v. 30, 2001, p. 387-393.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázovi*. s.l.: Nova Cultura, s.d.

EDEN, Robert. “To what extent has the world of concern to contemporary man been created by nietzschean Politics?” In: BAUSCHINGER, Sigrid; COCALIS, Susan L., LENNOX, Sara (orgs.). *Nietzsche heute: Die Rezeption seines werkes nach 1968*. Bern; Stuttgart: Francke Verlag, 1988, p. 211-225.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Nietzsche: o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

FINK, Eugen. *La philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions de Minuit, s.d.

FONSECA, Ana Carolina da Costa e. "A substituição do conceito pelo sujeito: genealogia nietzscheana versus dialética socrática". In: *Revista Princípios*, n. 19-20, p. 141-160.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 1999.

_____. *Nietzsche, Freud e Marx e Theatrum Philosophicum*. São Paulo: Princípio, 1997.

_____. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Espanha: Pre-textos, 1992.

_____. "Nietzsche, Freud et Marx" seguido de discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 183-200.

FRANKFURT, Harry G. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FREDE, Dorothea. "Determinismo estóico". In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, p. 199-227.

FURROW, Dwight. *Ética*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

GAÈDE, Edouard. "Nietzsche et la littérature". In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 141-152.

GERHARDT, Volker. "Das 'Princip des Gleichwichts': Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien*. v. 12, 1983, p. 111-133.

_____. "Selbstbegründung Nietzsches Moral der Individualität". In: *Nietzsche-Studien*. v. 21, 1992, p. 28-49.

GERNET, Louis. "Comment la notion de responsabilité se transforme", in: *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 305-347.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. "Rorty, Nietzsche e a democracia". *Cadernos Nietzsche*, n. 4, São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 17-25.

GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. *Labirintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas, SP: UNICAMP, 1997.

_____. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. "Nietzsche: perspectivismo, genealogia, transvaloração". *Cult: revista brasileira de literatura*. n. 37, ano 4, agosto/2000, p. 46-51.

_____. "Nietzsche: um século depois". In: FEITOSA, Charles; CASANOVA, Marco Antonio; BARRENECHEA, Miguel Angel de; DIAS, Rosa (orgs.). *Assim Falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 146-149.

_____. "Sobre o filósofo como educador em Kant e Nietzsche". *DoisPontos*. Curitiba, São Carlos: v. 2, n. 2, p. 77-96, out/2005.

- GILL, Christopher. "A Escola no período imperial romano". In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, p. 35-63.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GIULIANI, Alessandro. "Imputation et justification". In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 85-96.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Nietzsche et la question politique*. Paris: Sirey, s. d.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Seuil, s. d.
- GRLIC, Danko. "L'anti-esthétisme de Nietzsche". In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 177-182.
- HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, s.d.
- _____. *Par-delà le nihilisme: Nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: PUF, s.d.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard/Folio, 1999. [Trad. br. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.]
- _____. "Spiritual exercises". In: *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 81-125.
- HEIDEGGER, Martin. "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'". In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003, p. 209-267. [trad. port. "A palavra de Nietzsche 'Deus morreu'". In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.241-305.]
- HEIDHANN, Ingeborg. "Nietzsches kritik der Moral". In: *Nietzsche-Studien*. v. 1, 1972, p. 95-137.
- HELLER, Edmund. "Diesseits und Jenseits von gut und böse: zu Nietzsches Moralkritik". In: *Nietzsche-Studien*. v. 21, 1992, p. 10-27.
- HENRIOT, Jacques. "Note sur la date et le sens de l'apparition du mot 'responsabilité'". In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 59-62.
- HENRY, Michel. "Vida e afetividade em Nietzsche". In: *A morte dos deuses: vida e afetividade em Nietzsche*. Tradução por Antonio José Silva e Sousa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, s.d., p. 7-86.
- HINKELAMMERT, Franz J. "Ética do discurso e ética de responsabilidade: uma tomada de posição crítica". In: SIDEKUM, Antonio (org.). *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*. São Leopoldo-RS: Unisinos, 1994, p. 73-116.

HÖFFE, Otfried. "Sommes-nous em dette de responsabilité mutuelle? Esquisse d'une légitimation étique fondamentale". In: *Archives de Philosophie du Droit*, tome 34, p. 181-195.

HUSSON, Leon. *Transformations de la responsabilité: étude sur la pensée juridique*. Paris: PUF, 1947.

INGARDEN, Roman. *Über die Verantwortung*. Stuttgart: Reclam, 1970.

INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1979. [Trad. br. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-RIO, 2006.]

KAFKA, Franz. *O processo*. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de São Paulo, 2003.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam, 2005. [Trad. port. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, s.d.]

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: a critical reader*. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell Publishers, 1995. p. 123-143.

_____. *Studies in Nietzsche and classical tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1976, p. 234-254.

KELSEN, Hans. *Reine Rechtslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. [Trad. br. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.]

KERGER, Henry. "Normativität und Selektivität der 'Willens-Kausalität' bei Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien*. v. 19, 1990, p. 81-111.

_____. "Wille als Reiz". In: *Nietzsche-Studien*. v. 22, 1993, p. 331-354.

_____. *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*. Berlin: Duncker und Humblot.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Tradução por Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

_____. "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même" seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 227-244.

KRULIC, Brigitte. "Nietzsche et la critique de la modernité démocratique." *Archives de Philosophie*. Tome 64, cahier 2, avril-juin/2001, p. 301-321.

- LAËRTIOS, Diógenes. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1997.
- LEDURE; Yves. "Nietzsche et l'égalité des droits. De l'usage juridique d'un concept religieux chrétien." *Archives de Philosophie*. Tome 56, cahier 2, avril-juin/1993, p. 251-265.
- LEITER, Brian. *Nietzsche: on morality*. London: Routledge, 2002.
- LOPARIC, Zeljko. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: Edpucrs, 2003.
- LÖWITH, Karl. *From Hegel to Nietzsche: the revolution in nineteenth-century thought*. New York: Columbia University Press, s.d.
- _____. "Nietzsche et la tentative de récupération du monde" seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 45-84.
- LYOTARD, Jean-François. "Notas sobre o retorno e o Kapital". In: *Por que ler Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, s.d., p. 49-57.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra; Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- _____. *Zarathustra: tragédia nietzschiana*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. "Deus, homem e super-homem". *Kriterion*. v. XXXV, n. 89, Belo Horizonte, jan-jul/1994, p. 21-32.
- MacINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.
- MAGGINI, Golfo. "Vérité et justice chez Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien*. v. 28, 1999, p. 80-99.
- MANN, Heinrich. *Nietzsche*. São Paulo: Martins, s.d.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- MARCEL, Gabriel. "Notre point d'interrogation". seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 103-123.
- MAYR, Ernst. *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Biologia, ciência única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- McINTYRE, Alex. "'Virtuosos of concept': an investigation of Nietzsche's political philosophy through certain platonic political ideas". In: *Nietzsche-Studien*. v. 21, 1992, p. 184-210.

MONTINARI, Mazzino. *“La volonté de puissance” n’existe pas*. Tradução por Patricia Farazzi e Michel Valensi. Paris: Édition de l’éclat, s.d.

____. “Ler Nietzsche: O crepúsculo dos Ídolos”. *Cadernos Nietzsche*, n. 3, São Paulo: Discurso Editorial, 1997, p. 77-91.

MORIN, Edgar. “A ética do sujeito responsável”. In: VVAA. *Ética, solidariedade e complexidade*. São Paulo: Palas Athenas, 1998, p. 65-77.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Apresentação por Scarlett Marton. São Paulo: Annablume, 1997.

____. *Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance*. Paris: Allia, 1998.

____. “O desafio Nietzsche”. *Discurso*, n. 21, São Paulo, 1993, p. 7-29.

NAGEL, Thomas. *The view from nowhere*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1986. [Trad. br. *Visão a partir de lugar nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.]

____. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

NATALI, Carlo. “Actions humaines, événements naturels et la notion de responsabilité chez Aristote”. In: *Cahiers de philosophie politique et juridique*. n. 27, 1995, p. 193-213.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: life as literature*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2002.

____. *The Art of Living*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1998.

NOVAES, Adauto. “Cenários”. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 7-15.

NUNES, Benedito. “Filosofia e tragédia: labirintos”. *Filosofia política*, n. 7, Porto Alegre: L&PM, 1993, p. 31-51.

____. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. “Nossas virtudes. Indicações para uma moral do futuro”. *Cadernos Nietzsche*, v. 12, 2002, p. 53-69.

PHILOLENKO, Alexis. *Nietzsche: le rire et le tragique*. Paris: Le livre de poche, s.d.

PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.

POELLNER, Peter. *Nietzsche and metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PONCELA, Pierrette. "Autour de l'ouvrage de Paul Fauconnet: une dimension sociologique de la responsabilité pénale". In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 131-142.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

POSNER, Richard. *Problemas de Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

RAWLS, John. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, London (England): Harvard University Press, 2000. [Trad. br. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

RENAUT, Alain. "Nietzsche et la critique de la rationalité démocratique". In: *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Centre de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen, n. 20, 1991, p. 111-128.

RICHARDSON, John; LEITER, Brian. *Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

RICOEUR, Paul. "Culpabilité tragique e culpabilité biblique". In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, v. 33, n. 4, 1953. Em <http://www.fondsriceur.fr/photo/culpabilite.pdf> acesso em 11 de fevereiro de 2010.

_____. "O conceito de responsabilidade: ensaio de análise semântica." In: *O justo ou a essência da justiça*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, 35-60.

ROHRMOSER, Günter. "Nietzsches Kritik der Moral", seguido de discussão. In: *Nietzsche-Studien*. v. 10/11, 1981/1982, p. 328-366.

ROSSET, Clément. *Alegria: a força maior*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. *Le monde et ses remèdes*. Paris: Presses Universitaires de France, s. d.

_____. *Le principe de cruauté*. Paris: Les éditions de minuit, s. d.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SCANLON, T. M. "Responsibility". In: *What we owe to each other*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2000, p. 248-294.

SCHACHT; Richard (ed.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's "On the genealogy of morals"*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, s.d.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

SCHLOEZER, Boris de. "Nietzsche et Dostoievski". In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 168-176.

- SCHOFIELD, Malcolm. "Ética estóica". In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, p. 259-284.
- SCHRIFT, Alan D. "Between perspectivism and philology: genealogy as hermeneutic". In: *Nietzsche-Studien*. v. 16, 1987, p. 91-111.
- _____. "Nietzsche for democracy?" *Nietzsche-Studien*. v. 29, 2000, p. 220-233.
- SECRETAN, Philibert. 1997. *Avant-propos à la traduction française*. Paris, Canadá, L'Harmattan, p. 5-23. KLOSSOWSKI, Pierre. "Circulus Vitiosus". In: *Por que ler Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiamé, s.d., p. 41-47.
- SEDLEY, David. "A Escola, de Zenon a Ário Dídimo". In: INWOOD, Brad (org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, p. 7-34.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. "O lugar da interpretação". *Cadernos Nietzsche*, n. 4, São Paulo: Discurso Editorial, 1998, p. 27-33.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. *What Nietzsche really said*. New York: Schocken Books, 2000.
- STACK, George J. "Nietzsche's antinomianism". In: *Nietzsche-Studien*. v. 20, 1991, p. 109-133.
- STEVENS, Jeffrey. "Nietzsche and Heidegger on justice and truth". In: *Nietzsche-Studien*. v. 9, 1980, p. 224-238.
- TAILLE, Yves de la. *Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- THIELE, Leslie Paul. "Love and judgement: Nietzsche's dilemma". In: *Nietzsche-Studien*. v. 20, 1991, p. 88-108.
- TSIEN, Tche-hao. "La notion de responsabilité en droit chinoise". In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 161-174.
- TÜRCKE, Christoph (coord.). *Nietzsche, uma provocação*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1994.
- TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Porto Alegre: Vozes, 1996.
- VAIHINGER, Hans. "La voluntad de ilusión en Nietzsche". In: NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tradução por Luis Valdés e por Teresa Orduña. Madri: Tecnos, 1990, p. 39-90.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche cruauté et noblesse du droit*. S. l.: Michalon, 1998.
- VATTIMO, Gianni. "Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique". seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 203-226.

VELHO, Otávio Guilherme. *Considerações (In) Tempestivas sobre Nietzsche e Weber*. *Kriterion*. v. XXVI, n. 74-75, Belo Horizonte, jan-dez/1985, p. 101-141.

VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: PUF, 2003. [Trad. port. *A formação do pensamento jurídico*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

_____. “Esquisse historique sur le mot responsable”. In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 45-58.

_____. “Nietzsche et le droit: réflexions après la lecture de Gilles DELEUZE: Nietzsche et la philosophie (2^e éd., P.U.F., 1967, 232 pages).” *Archives de Philosophie du droit*. n. 15, tome XV, 1970, p. 385-389.

VINEY, Geneviève. “De la responsabilité personnelle à la répartition de risques”. In: *Archives de Philosophie du Droit*. Paris, 1977, tome 22, p. 5-22.

VISSER, Gerard. “Nietzsches Übermensch: die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Mensch”. In: *Nietzsche-Studien*. v. 28, 1999, p. 100-124.

VVAA. *Ética, solidariedade e complexidade*. São Paulo: Palas Athenas, 1998.

WAHL, Jean. “Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche” seguido da discussão. In: *Cahiers de Royaumont*. Paris: Éditions de Minuit, 1967, p. 85-102.

WAITE, Geoffrey. “Zarathustra or the modern prince: the problem of nietzschean political philosophy”. In: BAUSCHINGER, Sigrid; COCALIS, Susan L., LENNOX, Sara (orgs.). *Nietzsche heute: Die Rezeption seines werkes nach 1968*. Bern; Stuttgart: Francke Verlag, 1988, p. 227-250.

WHITEHEAD, Alfred North. *A ciência e o mundo moderno*. São Paulo: Paulus, 2006.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

_____. *Moral luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. *Morality: and introduction to ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. [Trad. port. *Moral: uma introdução à ética*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

_____. *Making sense of humanity and other philosophical papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WOLFF, Francis. “Nietzsche e a razão”. *Kriterion*. v. XXVI, n. 74-75, Belo Horizonte, jan-dez/1985, p. 67-100.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, s.d.

ZWEIG, Stefan. “Friedrich Nietzsche”. In: *Construtores do mundo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1939, p. 385-467.

C. Obras de referência

CRAIG, Edward (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; New York: Routledge, 1998, v. 9, verbete "Responsibility", p. 290-294.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s.d., 1838 p.

GÖTZ, Dieter; HAENSCH, Günther; WELLMANN, Hans (org.). *Langenscheidts Großwörterbuch: Deutsch als Fremdsprache*. Berlin, München, Wien, Zürich, New York: Langenscheidt, s.d., 1216 p.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, 2925 p.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers: Translations of the principal sources with philosophical commentary*. v.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Verbetes: "Moral Responsibility", p. 386-394.

OTTMANN, Henning (org.). *Nietzsche Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2000, 561 p.

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried (org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 2001, v. 11, verbete "Verantwortung", p. 566-576.

WIENER, Philip P. (ed.) *Dictionary of the History of Ideas*. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.