

# CONHECIMENTO E MORAL: UMA RELAÇÃO SOB SUSPEITA

Josemar Rodrigues da Silva\*  
Marcos Vinícius Paim da Silva\*\*

Este texto quer argumentar a periculosidade presente na relação entre conhecimento e moral. O filósofo alemão, Friedrich Nietzsche, é, em grande medida, o precursor dessa reflexão. Para ele, o conhecimento, precisamente o científico, mas também o metafísico, na medida em que busca dizer a verdade para não enganar, sai do campo epistemológico e estabelece-se no campo moral, pois, preocupar-se em enganar ou não enganar não é uma preocupação epistemológica, mas, sobretudo, moral. E se o conhecimento está voltado para a moral, onde, então, estão fundados os valores dessa moral? De qual perspectiva emerge tais valores? A teoria do perspectivismo nietzschiano contribui significativamente para esta reflexão, renovando a crítica à razão moderna e aos valores morais.

**Palavras-chave:** Conhecimento. Moral. Perspectivismo.

This text aims at discussing the danger within the knowledge and moral relation. The German philosopher Friedrich Nietzsche is one of the greatest precursors in this discussion. For him, the knowledge, precisely the scientific one, but metaphysics one, too, it goes from the epistemological field into the moral one, when it aims at telling the truth in order not to deceive. Since concerning about deceiving or not to is more a moral preoccupation than epistemological one. And if the knowledge is related to the moral, where are the values of this moral based on? From which perspective do these values emerge? The perspectivism theory by Nietzsche goes a long way to this discussion, renovating the criticism to the modern reason and to the moral values.

**Key words:** Knowledge. Moral. Perspectivism.

## INTRODUÇÃO

Lutar por *uma* verdade e lutar *pela* verdade são coisas muito diferentes.  
Nietzsche, verão de 1872/1873,  
19[106].

Dois grandes questões norteiam, sem dúvida, uma gama de reflexões no âmbito do pensamento filosófico, e delas desembocam problemáticas das mais variadas. O conhecimento (a verdade), pela própria natureza como foi pensado desde a antiguidade clássica grega, assim como também a moral, foram, em tal período, significativamente relevantes. Ali com os antigos, perspectivava-se, antes e acima de tudo, a tentativa de uma organização social cuja realização encontrava-se estritamente relacionada ao alcance da verdade e à conduta dos indivíduos em sociedade.

Nietzsche é um pensador que tece, em sua filosofia, acirradas críticas ao que tradicionalmente se construiu no pensamento filosófico sobre as noções de

verdade e a relação que esta estabelece com as interpretações que se dão no campo da ética e da política, a ponto de fazer com que sob o seu ditame, como um valor supremo, muito do homem e do mundo possam ser ditos.

O pensamento nietzschiano é todo ele atravessado por uma especulação acerca da moral. Há, portanto, de um lado, a perspectiva de colocar a moral em questão, e do outro erigir uma crítica às valorações tradicionais morais. Desta crítica podemos extrair um duplo sentido: o primeiro diz respeito a uma crítica total da moral, ou seja, a moral é vista como ruim em si mesma na medida em que ela representa uma simples coerção de ordem social aos indivíduos, funcionando como um instrumento do “instinto de rebanho”; outro sentido é no que tange à sua investida genealógica em que concebe uma afirmação de uma certa moral – a aristocrática – em oposição à moral escrava. Percebamos que a dimensão que Nietzsche se propõe a construir em torno da valoração moral, configura-se, em muitos dos seus escritos, numa tentativa de superação dos valores mora-

\*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia; Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – IFBAIANO, Campus de Teixeira de Freitas – BA; É responsável pelo texto “Conhecimento e moral” deste artigo. josemar.silva@teixeira.ifbaiano.edu.br

\*\*Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia – UFBA; Docente da Faculdade Batista Brasileira - FBB, onde ministra as disciplinas Cosmologia, História da Filosofia Moderna e Introdução à Sociologia; professor da Faculdade Maria Milza – FAMAM, onde ensina Fundamentos Filosóficos da Educação Física, Introdução à Filosofia e Introdução à Sociologia; Atua no momento também ministrando a disciplina Filosofia na formação de professores no programa do Governo de primeira licenciatura da Plataforma Paulo Freire – Pólo Iaçú –BA. marcos9907@hotmail.com

is em que uma verdade sobre eles ao longo da tradição filosófica tão firmemente se estabeleceram. Em *Nietzsche: civilização e cultura*, Carlos A. R. de Moura no capítulo em que comenta o tema da moral nietzschiana nos diz:

A análise nietzschiana do valor de nossa civilização suscita uma questão prévia, que não é de método, mas de tema. Entre todos os conteúdos que compõe a “civilização ocidental”, a moral será o “objeto” privilegiado pela investigação de Nietzsche. Se nossa civilização é um mapa-mundi composto dos territórios filosofia, ciência, arte, política e moral, é a moral que merecerá a atenção especial do filólogo. E isso é patente para o leitor da *Genealogia da moral*. Temos a necessidade de uma crítica dos valores morais – diz Nietzsche. O valor desses valores deve ser posto em questão, é a “interpretação moral do mundo” que deve ser analisada, visto que “não existem coisas que mais *compensem* serem levadas a sério” do que “os problemas da moral”<sup>1</sup> (MOURA, 2005, p.57).

A humanidade do mundo é uma humanidade de ações. As ações relacionadas à moral fazem parte deste mundo. E elas são fundamentalmente determinadas e justificadas por representações de valor numa perspectiva de valores do bem e do mal. Essas representações, em sentido fundamental, determinam as ações do mundo. Neste sentido, perguntar o que é o bem e o mal, que tipo de valores são bons ou maus sempre foi condição necessária para se fundamentar e justificar as ações morais do mundo. Pantanoso terreno, sem dúvida, sobre o qual o homem ocidental se encaminhará segundo Nietzsche, e daí, portanto, a sua lisérgica crítica aos valores dominantes.

A idéia de uma fundamentação para a moral esteve desde muito, no campo da investigação filosófica, como princípio almejado por filósofos clássicos tradicionais da filosofia prática. Houve desde a antiguidade clássica, uma exacerbada tentativa de se estabelecer uma verdade que gravitasse em torno do tema da moral e do seu respectivo valor. Os princípios morais do pensamento moderno são implodidos sob o perspectivismo de Nietzsche. Pois, a proposta seminal deste pensador quanto ao tema da moral é o de uma transvalorização dos valores morais. Como disse ele, a genealogia transforma o bem em mal e o mal em bem.

Destarte, a partir do momento em que nos propomos à elaboração deste trabalho o fazemos com vias a contribuir na discussão ao tema da moral. A inesgotabilidade dele hoje no mundo contemporâneo se torna cada vez mais acentuada. A nosso ver, os homens se movem no mundo, é certo, por princípios morais. Contudo, é de muita evidência a percepção de como verda-

des morais absolutas que ainda insistem nas várias instâncias firmam-se para a sociedade, inexoravelmente notamos claramente o quanto as mesmas se desconstroem na medida em que a vemos sob um perspectivismo: de outro *lôcus*. Tais verdades tornam-se cada vez mais desfocadas de uma concretude.

A moral e o seu respectivo valor, assim como a sua eminente relação com a verdade, da forma que fora construído, requerem ser repensados; e quando nos amparamos em Nietzsche para isto não o é por acaso, mas, no mínimo, por mera obediência transvalorada. O arcabouço do seu pensamento crítico é destituído de estruturas fixas, imutáveis. Sob égide das suas ideias comungamos com a concepção de dizeres de possibilidades, e, com isso, elaboramos o que se segue.

## CONHECIMENTO E MORAL

A crítica que Nietzsche realiza contra a verdade não corresponde apenas à compreensão de que ela signifique tão somente uma cristalização conceitual e/ou por seu caráter universalista, mas entende-se que essa crítica observa com grande suspeita os fundamentos que condicionam a emergência daquilo que se entende por verdade. Assim, o autor alemão chama atenção para a relação necessária que a Tradição estabelece entre verdade e valor, colocando-a como valor supremo. Nesse sentido, a verdade, para ser compreendida como tal, não passa por uma avaliação à medida que já é pré-concebida como o “melhor” valor. Explica o filósofo:

A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! (...) *Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental: nós questionamos o valor dessa vontade. (NIETZSCHE, BM, 2002, § 01, p.09)

É também nesse texto inicial de *Além do bem e do mal* que Nietzsche chama seus leitores à observação dessa relação intrínseca entre a verdade e a moral. Nesse sentido, o autor observa a precedência do ato de avaliar em relação à verdade, pois antes mesmo de se decidir entre verdadeiro e falso é preciso antes saber dos critérios para essa distinção: um deles é a crença fundamental na antinomia dos valores. É a partir dessa crença que, para o filósofo alemão, inaugura-se a reflexão metafísica e, portanto, a manifestação de uma von-

<sup>1</sup>Nietzsche, *Genealogia da moral*, cit. Prólogo. §7, p. 15.

tade à verdade<sup>2</sup>.

A partir do estabelecimento dessa polarização dos valores, o homem metafísico, moral e objetivo designa no mundo as coisas boas e as más, relacionando-as, respectivamente, com o que é verdadeiro (essência) e falso (aparência). Tais relações configuram uma associação na qual o que é bom é igual à verdade, enquanto o que é mau – e até mesmo ruim<sup>3</sup> – é igual ao falso. Retrucando tal associação, Nietzsche afirma:

Não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. (...) Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? (NIETZSCHE, BM, 2002, § 34, p.41).

A moral, portanto, adquiriu um espaço fundamental na vida humana, sobretudo quando ela constitui o âmago da construção e consolidação das relações humanas. É nesse sentido que Nietzsche observa o nascimento de uma ciência voltada à moral, ou seja, a necessidade de uma racionalização para constituição de uma “ciência moral”. Tendo, não a dúvida cartesiana, mas a suspeita como método de análise filológica e filosófica, o autor adverte que esta ciência moral não trata a moral como objeto, mas antes, como tesouro.

Pressupondo a moral como algo dado pela própria natureza, a tradição filosófica preocupava-se tão somente na fundamentação teórica ou conceitual dessa moral. Nesse sentido, ela corroborara à idéia de que a moral é, portanto, universal e necessária. Haja vista a tradição judaica-cristã que estabelece a natureza ontológica da moral. A ciência moral, então, corresponde, segundo Nietzsche, apenas a uma cientificidade descritiva dos chamados “fenômenos morais”. A crítica nietzschiana percebe que essa tradição conhece superficialmente os fatos morais, percebendo-os tão somente como fenômenos, tendo como referência apenas a própria moralidade de seus contextos idiossincráticos, revelando uma estúpida ignorância sobre a existência de outros povos e, portanto, de outras posturas morais, isentando-se de perceber o relativismo cultural, conseqüentemente, moral. A crítica à ciência moral é tecida nos seguintes termos:

Por estranho que possa soar, em toda “ciência moral” sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam “fundamentação da moral”, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma

erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de *expressá-la*, e, portanto, o fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse *lícito* ver essa moral como problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé. (NIETZSCHE, BM, 2002, § 186, p.86).

É dessa forma que Nietzsche revela a contingência da moral, destronando-a de seu aspecto natural e universalista, circunscrevendo-a no caráter fátuo da história, suspeitando de sua condição metafísica. Para o autor, “tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo (...)” (Id., § 107, p.83). Assim, a pressuposição de seu estatuto absoluto é desautorizado pela evidência de sua condição histórica, convencional, provisória, finita e circunstancial.

Além disso, o filósofo estende sua crítica à moral, demonstrando sua relação com a ciência moderna. Ele revela o quanto esta última está voltada para a questão moral quando estabelece como objetivo do sujeito (moral ou cognitivo) não enganar a si nem ao próximo. É nessa regra de não enganar, de querer dizer “a verdade”, que Nietzsche tece sua crítica à ciência. Há, segundo o autor, um empreendimento da ciência em dizer a verdade a todo custo, de fazê-la necessária. Encontrar no âmbito da ciência uma vontade de verdade é suficiente para Nietzsche estabelecer uma suspeita e com ela afirmar:

Portanto – a crença na ciência, que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim *apesar* de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso da “vontade de verdade”, da “verdade a todo custo”. “A todo custo”: oh, nós compreendemos isso muito bem, depois que ofertamos e abatemos uma crença após a outra nesse altar! – por conseguinte, “vontade de verdade” *não* significa “Não quero me deixar enganar”, mas – não há alternativa – “Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo”: – e com isso estamos no terreno da moral. (NIETZSCHE, GC, 2002, § 344, pp.235-36).

Mas Nietzsche não reduz sua crítica à moral apenas a este contexto epistemológico e metafísico, contudo encontra na moral uma definição antropológica: o homem moral é o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral; essa, portanto, é a definição antropológica da ciência moral. Nietzsche resumirá essa definição na expressão “moral do reba-

<sup>2</sup>Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 02, p.10.

<sup>3</sup>Nietzsche estabelece não só na Genealogia da Moral como também em Além do bem e do mal § 260 as sutis diferenças entre o “mau” e o “ruim”. Porém, aqui, não há uma apresentação exata desta diferença porque se observa o caráter geral dessas oposições de valores e não das relações intrínsecas das mesmas.

nho”, ou melhor, “moral de animal de rebanho”; e esta moral se afirma e quer sempre se afirmar ao se proclamar: “eu sou a moral mesma, e nada além é moral” (NIETZSCHE, BM, 2002, § 202, p.101).

Esta (auto)afirmação da moral do rebanho revela o quanto ela se institui contra as perspectivas singulares, ou seja, contra os indivíduos mesmos em seus particulares modos de ser e perceber o mundo. A moral do rebanho é a força de um exército de cordeiros, de um tipo de homem fraco, que afirma sua vontade de potência no rebanho, em outrem, no Estado, em Deus, em algo que sempre demonstra exercer o caráter de alienação. A força ideológica da moral de rebanho está na sua convicção de que todos são iguais, de que todos pensam e devem pensar igualmente e de que não há e não é lícito conceber a autonomia dos particulares, a autonomia de cada perspectiva<sup>4</sup>.

O que o agrupamento, no entanto, exige, em troca da comodidade prometida, é a eliminação da diferença, da singularidade. A vida social não produz mais homens, mas um único rebanho. Destacar-se, ser visto, tornar-se essencial, à medida que produz uma compreensão ao nivelamento a que todos são submetidos. A necessidade da “publicidade” decorre do valor conferido ao rebanho: ser reconhecido pelo rebanho é o valor maior. (MOSÉ, 2005, p.123).

Essa moral do rebanho, esse exército de cordeiros, encarrega-se de criar seus próprios mecanismos de defesa contra os indivíduos. Incutir nestes o sentimento de culpa por agirem segundo suas perspectivas, de agirem autonomamente, de agirem porque querem agir é um dos instrumentos fundamentais da estratégia moralizadora do rebanho; gerar o sentimento de culpa por se sentir só, por se sentir indivíduo, por se sentir autônomo e por reconhecer sua condição perspectivista. Entre o cordeiro e o indivíduo, este será sempre o culpado, pois “na moral o homem não trata a si mesmo como *individuum*, mas como *dividuum*” (NIETZSCHE, HDM, 2003, §57, pp.58-9).

Essa moral, portanto, exige que os indivíduos não se sintam como tais, porém, deseja-os como “*dividuum*”, como partícula, como fragmento em meio à massa, e, nesse sentido, como algo que se assemelhe a uma parte ou função de uma grande máquina – o rebanho. Função, porque o *dividuum* tem de corresponder às necessidades da máquina, tem de ser visto como parte necessária dela. Não se submeter à verdade do rebanho, mentir, faz do sujeito<sup>5</sup> um devedor, um culpado. Nietzsche compreende que a moralidade, nesses

termos, é o instinto de rebanho no homem. Um de seus textos explica, de maneira mais ampla, essa culpa por ser indivíduo:

(...) Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir-se particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como coerção e perda, sentia-se o egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido como loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo. Naquele tempo, “livre-arbitrio” era vizinho imediato da má consciência (“culpa”; “ressentimento”): e quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorso ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! – foi nisso, mais do que tudo, que nós mudamos. (NIETZSCHE, GC, 2002, § 117, pp.142-43).

Assim, Nietzsche compreende que na moral há uma tarefa de tornar o indivíduo um sujeito – no rigor da palavra. Dessa forma, a moral cria o sujeito da ação, estabelecendo uma responsabilidade<sup>6</sup> sobre os fatos. O sentimento de culpa, portanto, também nasce de uma convicção de que as ações ou os fatos possuem seu sujeito, seu responsável, seu culpado. Porém, são culpados porque “primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às conseqüências úteis ou prejudiciais que tenham” (Id., HDM, 2003, § 39, p.47).

Segundo a moral, as qualidades atribuídas às ações são tidas como inerentes a elas, à sua natureza, configurando uma essencialidade nas mesmas e, assim, instituindo um caráter metafísico nas ações, e não um caráter histórico e genealógico. E se as ações já possuem qualidades essenciais, isto significa que os sujeitos já conhecem a natureza delas e, se agem desse ou daquele modo, são, portanto, responsabilizados e/ou culpados pelas mesmas. Acreditar numa qualidade essencial das ações é, a priori, considerar o sujeito culpado – culpado não só pela ação, mas também por

<sup>4</sup>Cf. NIETZSCHE, Z, 2006, pp.333-34

<sup>5</sup>A palavra “sujeito” aparece aqui para bem diferenciar o indivíduo que se localiza fora daquele que se reconhece dentro do rebanho. Fora do rebanho, ele é apenas o indivíduo singular; mas dentro do rebanho ele é o indivíduo sujeitado, do qual, portanto, diz-se que é um sujeito.

<sup>6</sup>O conceito de responsabilidade quer ser, neste contexto, sinônimo de culpa, pois o perspectivismo não se opõe completamente à amplitude desse conceito.

si à medida que, acreditando saber da qualidade da ação, é responsável por suas intenções.

Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como planta do terreno. De maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. (NIETZSCHE, HDM, 2003, § 39, p.47).

Conseqüentemente, acreditar na qualidade essencial de uma ação e em seu sujeito-autor pressupõe a existência desse sujeito que sabe, que é pensante, portanto, um sujeito consciente. Esse sujeito exerce supostamente seu livre arbítrio e, por isso, pode e deve ser responsabilizado. A crença na liberdade dá ao sujeito a possibilidade de escolher, de ter de escolher, de pensar sobre sua escolha e de decidir. Escolher isto ou aquilo não passa mais pela esfera do querer, mas do pensar, do raciocinar e, portanto, do dever de escolher aquilo que já é pré-estabelecido pelo rebanho como essencialmente bom. Por conseguinte, escolher agir dessa ou daquela maneira não só revela a ação e sua qualidade, mas antes revela o sujeito como bom ou mau.

Nesse mesmo texto de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche criticará Schopenhauer dizendo:

(...) Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de ser desse ou daquele modo, não agir dessa ou daquela maneira. Do esse [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operare* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade (...); o homem se torna o que ele quer ser, seu querer precede sua existência. (...) Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. (Ibidem).

Porém, Nietzsche não considera o homem distinto do mundo, que é vontade de potência<sup>7</sup>, mas antes o coloca como produto deste mundo, como parte dele. Dessa forma, assim como não se pode culpar ou mesmo responsabilizar o mundo pelos acontecimentos da própria natureza, segundo o autor, igualmente não se pode culpar os indivíduos por suas ações, pois estas se constituem como produto de seus querereres, de sua vontade de potência, de sua perspectiva e não de um puro raciocínio. Esclarece:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso *supomos* uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propriamente nociva é considerada sempre imoral. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 102, pp.77-8).

Certamente, soarão estranho aos ouvidos eruditos essa quase que defesa de Nietzsche àquilo que é considerado nocivo, cruel, desintegrador, porém, partindo da concepção de que mundo é vontade de potência e que o homem é integrante deste mundo, possuidor desse mesmo caráter mundano, não parece incoerente tal defesa. Assim, o autor não compreende a ação humana em termos de uma moralidade, mas de sua existência despida de (pré-) conceitos e de civilidade. Assim como o mundo, o homem em suas relações com os outros – e com o próprio mundo – não pode isentar-se de sua condição existencial.

Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade a do outro: num certo sentido tosco isso pode tornar-se um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a um corpo). (...) Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também esse corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã –, deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo o que os seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de potência encarnada, querera crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predominância – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de potência. (Id., § 259, p.171)

É a partir desta concepção de que o humano e a vontade de potência são sinônimos que o autor vai suspeitar da idéia de sujeito e, com ela, da sua condição de culpado, ou melhor, da própria culpa. A precedência do querer frente à racionalidade, ao livre-arbítrio, faz do indivíduo um ser inocente, isento de culpas e da má

<sup>7</sup>Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 186, p.85.

consciência. Sua ação pode ser livre dos sentimentos morais, mas nunca desligada de seu querer explorar, pois “a ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de potência, que é precisamente vontade de vida”. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 39, p.47).

Sendo indissociável de uma perspectiva (corpo), o indivíduo não pode ter uma visão global e universal de coisa alguma. Sua visão e interpretação são sempre fragmentadas, diluídas em meio a tantos fatos minúsculos que envolvem cada ação e estão sempre imersas numa dada circunstância temporalizada e espacializada. Caracterizando-se como incapaz de um conhecer pleno, o indivíduo que é sempre perspectivo não poderá estabelecer universalmente o bom, e suas avaliações serão sempre concebidas como meras interpretações, como “avaliações de fachada”, pois “toda e qualquer estimativa de valor é expressão do crescimento ou retração das vontades de potência atuantes em cada contexto de vida”, e também expressão de cada perspectiva. (ONATE, 2000, p.107).

Conseqüentemente, se não se tem conhecimento pleno, não se pode agir de modo absolutamente correto, e, por conseguinte, não se poderá assumir a culpa. Contra o homem do saber e da transcendência surge o homem perspectivo e mundano, fiel à terra e, desse modo, “a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade”. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 107, p.81).

Nesse sentido, Nietzsche deixará de conceber uma antinomia de valores, mas uma hierarquização e uma diferenciação provisórias – e sempre provisórias. Pois, assim como ele destituiu a idéia de fundamento, pode-se duvidar agora que existam absolutamente opostos<sup>8</sup> valores. Para ele, a história mostra a necessidade dessa hierarquia e ao mesmo tempo a sua efemeridade e o seu caráter provisório<sup>9</sup>. Nessa transitoriedade histórica que inocenta o homem e o liberta de seus entraves epistemológicos moralizadores, o autor declarará:

Ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale quando o indivíduo julga a si mesmo. Essa tese é clara como a luz do sol; no entanto, todos preferem retornar à sombra e à inverdade: por medo das consequências. (NIETZSCHE, HDH, 2003, § 39, pp.48-9).

O que Nietzsche acentua em sua reflexão não é apenas a superioridade do estado natural, mas a necessária diferença que é o mundo de vontade de potência, o mundo de perspectivas, frente ao mundo moral. Assim, essa hierarquia pensada por Nietzsche não implica uma cristalização, mas reconhece a flexibilidade do próprio jogo de forças que a envolve, revelando a moralidade efêmera, provisória, insegura, portanto, sempre contingente. Enquanto o animal de rebanho deseja e luta pelo “bem-estar-geral”, o filósofo dirá “que o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro, que a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para homens elevados, em suma, que existe uma *hierarquia* entre homem e homem, e, em consequência, entre moral e moral”. (Id., BM, 2002, § 228, p.134).

## CONCLUSÃO

Poderíamos ainda nos alongar sobre o que viemos tratando. Nietzsche o permite. Elencar problemáticas no pensamento de um autor como este é como se atirar do alto sem nenhuma certeza de que uma rede nos amparará. É mover-se sem amarras.

Pensamos que estabelecer o tema com o qual nos defrontamos, a luta evidenciada entre a verdade e a moral como tão bem foi estruturada pela tradição, no pensar nietzschiano não se sustentaria. Pois, a distinção entre a moral do senhor e a do escravo configura, criticamente, a superação do homem moderno para os valores de ordem cristã que o conduzem ao instinto de rebanho. A vontade de potência, ou de poder como se queira, busca apontar para a humanidade – salientando que Nietzsche não se propõe de forma alguma construir uma filosofia doutrinária – a forma de como uma transvalorização de todos os valores, aqui no caso da moral, é possível.

A envergadura da proposta nietzschiana quanto ao tema da moral é inquietante, na medida em que tomando a tradição defere à marteladas suas mais enraizadas e convictas certezas. Fica a evidência no seu pensar de que o homem foi levado sempre a fazer parte dos consolados, se atendendo aos ideais de princípios morais que se destinaram a serem determinantes e fundamentais para as suas ações como apontamos.

O reflexo crítico do pensamento de Nietzsche na nossa mais ordinária cotidianidade se objetiva com uma força vital, capaz de nos por em movimento e nos impulsionar para um agir no meio da sociedade por nós mesmos. Isto posto, é claro, não é capacidade para pobres seres mortais, mas para espíritos livres, contrariando uma moral destinada a fazer com que os homens sempre agissem de forma a trilhar o caminho da obediência

<sup>8</sup>Cf. NIETZSCHE, BM, 2002, § 2, p.10; ou Id., ESH, 2005, p.242.

<sup>9</sup>Cf. Id., HDH, 2003, § 107, p.83.

e subserviência. E é justamente em oposição a este ideal que Nietzsche transvalora muito mais do que os valores morais, mas todos os valores. De maneira que a verve desta construção encontra-se respaldada não por nenhum tipo de fato, e sim pela via de um olhar diferente a cada lugar em que nos encontremos para pensar sobre a moral: perspectivando-a. Ou seja, apartando-a de uma verdade localizada.

## REFERÊNCIAS

MOURA, Carlos A. R. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano – um livro para Espíritos Livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sabedoria para depois de amanhã**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2000.