

# MORAL DEMASIADO HUMANA

Carlos Roger Sales da Ponte<sup>1</sup>

**RESUMO:** O texto se destina a tecer uma breve interpretação de como Nietzsche percebe e critica o que chama de "sentimentos morais" no primeiro volume de *Humano, Demasiado Humano*: como ele recebe a tradição filosófica denunciando-a em seus idealismos em questões de moralidade; e como o pensador alemão sugere outras possibilidades imanentes da vida moral. Expõe-se aqui uma percepção de como as considerações nietzscheanas são elas mesmas interpretações "artístico-performáticas" de um jogo de valorações que está sempre em curso quando o assunto é a crítica da moral e de seus "valores" supostamente transcendententes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche. Humano, Demasiado Humano. Moral. Valores.

## MORAL TOO MUCH HUMAN

**ABSTRACT:** The text is intended to provide a brief interpretation of how Nietzsche perceives and criticizes what he calls "moral feelings" in the first volume of *Human, All Too Human*: how he receives the philosophical tradition denouncing it his idealisms on issues of morality; and how the German thinker suggests other immanent possibilities of moral life. Here we present a perception of how Nietzsche's considerations are themselves "artistic-performatic" interpretations of a game of valuations that is always underway when it comes to the critique of morality and its supposedly transcendent "values".

**KEYWORDS:** Nietzsche. Human, All Too Human. Moral. Values.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Curso de Psicologia da UFC/Campus Sobral. Mestre em Filosofia e Mestre em Psicologia (UFC). Doutorando em Filosofia (UFC).

I.

Em que pese Nietzsche ter dito no *Ecce Homo* que sua “campanha contra a moral” (NIETZSCHE, 1995, p.78) tenha se iniciado com *Aurora* (obra publicada em 1880), e onde, segundo ele, “a questão da origem dos valores morais é para mim, portanto, uma questão *de primeira ordem*, porque condiciona o futuro da humanidade” (NIETZSCHE, 1995, p.79), é lícito dizer, entretanto, que os começos deste embate com a moralidade ocidental pode ser claramente identificado um pouco antes em *Humano, Demasiado Humano* (publicado em 1878). Se *Aurora* foi o “pontapé inicial”, *Humano* foi sua “preparação”; seu “treinamento”; seu escrutínio histórico antecedente de um pensamento que, em meados dos anos 1870, se encontrava em difícil transição para se libertar, sobretudo, das influências de Schopenhauer e Wagner.

Esta obra escrita para espíritos livres possui um tom muito diferente ao *Nascimento da Tragédia*, p. ex. Bem distante de quaisquer estudos filológicos sobre as origens da tragédia helênica ou da filosofia pré-socrática (um dos objetos das preleções do filósofo em sua esatdia na Basileia), aqui Nietzsche se lança e se experimenta como um crítico da cultura moderna a partir de como esta se estruturou, lastrada, segundo a visão do filósofo alemão, em pressupostos da tradição metafísica. Então, arte, política, religião e moralidade são desnudadas de seus supostos caracteres “naturais” como “coisas dadas desde sempre”; “incondicionadas”, para serem exibidas em sua condição de construções longamente geridas nos reveses da história do mundo humano.

Tendo isso em perspectiva, o presente estudo dedica-se, sem pretensões exaustivas, a traçar alguns contornos da crítica da moral elaborada por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, e como ela, neste momento, digamos, propedêutico, guarda pretensões que futuramente se aprofundarão no percurso nietzscheano no que toca à gênese dos valores morais, um dos pontos nodais de seu pensamento tardio.

*Humano, Demasiado Humano*, inaugura o que se convencionou chamar de *fase intermediária* da filosofia nietzscheana (de 1878 – ano da publicação da obra – a 1882). A este livro somam-se seus dois complementos: *Opiniões e Sentenças Diversas* e *O Andarilho e sua Sombra*; além de *Aurora* e as quatro primeiras partes de *A Gaia Ciência* (a quinta parte só veio a lume na época do *Zaratustra*). Para além de cronologias, a gestação de *Humano, Demasiado Humano* foi bem difícil, posto que Nietzsche estivesse atravessando um momento de grande conturbação pessoal: se recuperava, como ele mesmo o afirma no *Ecce Homo*, do “profundo estranhamento” (NIETZSCHE, 1995, p.72)

que o 1º Festival de Bayreuth (1876) lhe causara, passando por um processo, digamos, de “asepsia” a esta experiência intimamente traumática.

E o que o aperreava tanto? No entender de Nietzsche, Richard Wagner se desvirtuara de suas propostas artísticas originais e se rendido à lógica burguesa do espetáculo, além do fascínio pelos ideais nacionalistas do Segundo Reich; e, para piorar, a um pietismo religioso tipicamente cristão, deixando de lado descaradamente os significados dos mitos nórdicos que seriam o suporte histórico-artístico para a construção de uma cultura e arte à imagem e semelhança da cultura dos antigos helenos. Com tais esperanças depositadas em Wagner e em um projeto (antes gestado pelos dois) de renovação cultural do espírito e cultura alemães sendo colocados por terra, isso foi demais para a sensibilidade pessoal/artístico/filosófica de Nietzsche. Adoeceu, até.

É claro que a mudança de tom de Humano, Demasiado Humano, não se deveu somente a estas questões de cunho notadamente pessoais/artístico/filosóficos do pensador (que respingou também na influência, até então muito forte, da filosofia de Schopenhauer; de agora em diante sendo alvo também de críticas). Se poucos anos antes, naquele “centauro” conhecido como *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche postulava como era o modo de ser, viver e a criação artística (em especial a música e a poesia) dos antigos helenos, com base em seus instintos agonísticos/estéticos: *apolíneo* e *dionisíaco*, entendidos como forças constitutivas das manifestações artísticas que vinha se desenvolvendo desde a poesia épica dos aedos, passando pela poesia lírica até encontrarem-se e formando aquela potência avassaladora do ditirambo que foi a base do teatro trágico; mostrando também como estas pulsões foram covardemente mortas pela poesia racionalizada de Eurípedes, inspirada na pervertida dialética e estética socráticas, nivelando humanos e deuses, suprimindo a distância que os separavam; e concluindo com uma declaração (bem panfletária, é verdade) de esperança no retorno do espírito musical e das pulsões trágicas helênicas para a reforma da cultura alemã, tendo como carro-chefe o drama musical wagneriano; por outro lado, em Humano, Demasiado Humano o filósofo alemão dirige “duras observações psicológicas” (NIETZSCHE, 1995, p.74) às condições históricas, sociais, religiosas, políticas, morais e artísticas. A partir de Humano, Demasiado Humano, Nietzsche encara tudo no mundo humano sob a égide do *dever*; “tudo veio-a-ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. (HH1, 2); fazendo um grande esforço para se desvencilhar de quaisquer entidades metafísicas que pudessem ser “garantidas” ou “confirmadas” em sua suposta existência “de fato”. *Tudo é humano, demasiadamente humano*.

Era preciso constituir uma “filosofia histórica” que assegurasse a emergência de um “sentido histórico” cuja lacuna era o “defeito hereditário de todos os filósofos”, como o pensador alemão sentencia logo no início de *Humano, Demasiado Humano*, nos aforismos 1 e 2. Nietzsche percebe que no humano vige uma multiplicidade de *impulsos fisiológicos* em constante luta e que estes impulsos, se avaliados por uma “história da evolução dos organismos e dos conceitos” (HH1, 10), são a base construtora das complexas construções como a cultura, a arte, a política, as relações sociais e a ciência, p. ex. Este período intermédio da trajetória nietzscheana transcorre, de acordo com Mendonça (2012), num tom discursivo *antirromântico* e *antimetafísico*.

Nietzsche arrisca-se numa ousada versatilidade criativa para expressar suas inquiuições (que também são impulsos querendo ganhar voz), uma vez que é em *Humano, Demasiado Humano* que o filósofo envereda-se na arte de “polir sentenças” em observações psicológicas (HH1, 35), na forma da escrita de expressão dos afetos e pensamentos em trânsito e em luta que é o *aforismo*. Por este expediente estilístico experimental, Nietzsche adentra num plano de criação de *perspectivas*, tentando realizar um esforço com vistas a dispor para si mesmo uma linguagem mais própria, para além das formas do discurso filosófico academicista afeiçoados ao “tratado” que busca a “universalidade” e à “unidade”. O aforismo flerta descaradamente com a multiplicidade do mundo, replicando esta multiplicidade: dá-lhe voz e corpo compreensivo sem a pretensão de tudo dizer; fechar; findar; totalizar.

*Humano, Demasiado Humano* é a escritura de um espírito que se quer livre, tecendo “conhecimento” em diferentes formas, em vários matizes: se arte, ciência, religião, cultura e moral não passam de elaborações humanas, demasiado humanas, compostos por uma miríade valores recheados, encharcados, entumecidos de interesses que nada contém de metafísicos ou transcendentais, logo não há “conhecimentos desinteressados”, sentidos “ocultos” ou “essenciais” os quais poderiam ser desvelados e fixados como “fundamentos” imutáveis do mundo, dando-lhe suas “finalidades” a priori. O conhecimento do mundo e do humano mesmo não passaria de uma complexa mistura de pensamentos e sentimentos (HH1, 14 e 15), trazendo consigo os resquícios de uma “interpretação alegóricas e mística” (HH1, 8), atravessado pela “crença na linguagem” (HH1, 11), fruto do “hábito”, de que ela traz em si mesma as verdades das coisas. Em poucas palavras, para Nietzsche, essa “pintura” que é o mundo, cheio de “vida e experiência”, “está em pleno via a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa” (HH1, 16). Logo, o conhecer e o que dele decorre, resplandece um mundo que é humano, *criação... aparência... superfície... pele...*

A tarefa a que Nietzsche se impôs mostra-se, numa primeira visada, como algo desmedido: um humano a escavar os meandros da história da cultura para denunciar a própria humanidade de seus alicerces; as proveniências de seus artigos mais amados para ao fim dizer que a compreensão que possuímos desses artigos tão queridos são fruto de esquecimento, criações hauridas na “paixão, erro e auto-ilusão” (HH1, 9) e uma desmesurada vontade de verdade, posto que o humano simplesmente não suporta a ideia de um mundo desprovido de sentido e absolutamente contingente.

O humano é esse artífice; artesão de sua casa que a constrói e decora de uma maneira tal que tem a sua cara. Mas padece de uma impressionante amnésia a posteriori, pois esquece quem a construiu; a face do seu construtor é substituída por outra mais “amigável”; digerível. Artista esquecido de si, deslumbra-se com o que lhe surge e sente como alumiado fosse pelo “divino”, pelo “transcendente”, ou algo assim. Tentar mostrar que ele (o humano) foi o construtor de seus “objetos de culto” é querer provocar uma revolta com consequências até bem previsíveis; porém, explosivas. Nietzsche as entreviu em maior ou menor grau. Calar-se não lhe pareceu uma opção.

## II.

Mas para não sermos tão duros com Nietzsche (ou para evitar também entronizá-lo como um revolucionário, “profeta”, “santo”, ou um humano eufórico promotor do terror), e longe de buscar destroçar a *moralidade* no humano (e aqui já começo a entrar no objeto direto de minha fala), o filósofo alemão, com o seu toque demolidor de metafísicas, quer apenas mostrar como os valores que regem as atitudes e valores humanos são exatamente isso: humanos; contingentes; contextualizados em seu surgimento. Tendo sido criados pelo devir da cultura, podem ser examinados, mastigados, transformados, recriados, plasmados, etc. A moral não é eterna, mas jogo perene de valorações em íntima sintonia com o mesmo mundo cultural de onde vem e para onde retorna sem cessar: a moral se fez e pode se (re)fazer de outros modos. As facetas idealistas e metafísicas que forneceriam princípios “universais” não são mais garantias onde se fiar a, assim dita, *ação moral* do humano.

Dito isso, gostaria aqui de tecer um breve comentário interpretativo da *percepção* nietzscheana acerca da moral em Humano, Demasiado Humano: como ele recebe a tradição denunciando-a em seus idealismos; e como o pensador (ao contrário da opinião superficial desinformada que crê que Nietzsche nada tem a propor, senão a demolição da cultura) sugere outras possibilidades imanentes da vida moral. Não tenciono adentrar em mero recenseamento de ideias

do autor (tarefa incrivelmente maçante), mas perceber em alguns pensamentos de Nietzsche, que elas mesmas são interpretações de um jogo de valorações que está em curso: o discurso de nietzscheano sobre a moral não é um julgar isento, porém atravessado pelos mesmos impulsos sobre os quais fala num “julgar artístico-performático” com as ilusões morais (também elas performáticas) tornadas dogmatismos e sagradas. Arriscaria dizer que Nietzsche quer reimprimir *movimento* (ou seria rememorar?) onde agora tudo se encontra forçosamente rígido. Uma filosofia crítica que se teceu na solidão como ambiência para se pensar a cultura e seus valores e como sair deste panorama decadente para uma transvaloração dos valores. Pois como

condição para o seu pensar, a solidão torna possível a Nietzsche distinguir-se dos homens do presente, diferenciar-se da maneira que têm de avaliar. Assim é que ele se propõe a criticar a metafísica, a combater a religião cristã, a atacar a moral do ressentimento. Espera subverter termos comumente empregados; conta desestabilizar modos habituais de raciocinar; pretende pôr em xeque de forma contundente valores estabelecidos. (MARTON, 2000, p.80-81)

E ele o faz artisticamente. Eis o lugar de onde pretendo interpretar: gestando criações interpretativas.

Devo dizer que essa tarefa não se faz sem algum mal estar ou mesmo um receio razoável: poderei (poderemos) ser justo(s) com Nietzsche? Afinal, se trata de uma interpretação sobre uma interpretação, atentando ao objeto aqui em jogo, mas sem se eximir da responsabilidade dos ditos. Para dizer melhor, ditos provisórios: os caminhos retóricos podem ser (e são!) muito sedutores e a gramática (Nietzsche já o percebia muito bem) “preforma” os caminhos do pensamento e do filosofar que sequer desconfiamos quando adentramos naqueles caminhos, fazendo-nos tecer novas ilusões que ao fim mostrarão uma enorme tapeçaria de interpretações potencialmente selvagens do filósofo, jurando nós que se trata de “verdades”, já aqui beirando um discurso “narcisicamente estabelecido”.

Óbvio, saber disso não reduz os riscos: quando muito, só faz com que sejam assumidos na condição de “riscos calculados”. Para tanto, tento adotar aqui uma atitude a partir de uma tese de Rosset (2002) quando diz que uma “verdade filosófica” (e o respectivo discurso que lhe sustenta e publiciza o pensamento de um filósofo, quem quer que ele seja) é, necessariamente, *duvidosa*, haja vista que “o próprio das verdades filosóficas, diferentemente dos outros gêneros de verdade, é jamais pode invocar tal ‘momento de verdade’” (p.31). Um filósofo e uma proposta interpretativa do real (seja lá como se entenda essa palavra) não pode se dar ao luxo de esquecer o quão a filosofia,

ela mesma, é lacunar; aberta; incompleta; cambiante. Há que se precaver contra uma vontade de “totalidade” ou de torna-se “totalizante”, pois “uma verdade que fosse certa deixaria, por esta razão mesma, de ser uma verdade filosófica, e que um filósofo que estivesse persuadido da verdade que propõe deixaria imediatamente de ser um filósofo” (ROSSET, 2002, p.31).

Poderíamos optar por nos entristecermos ou paralizarmos perante um dito assim... A escolha foi pelo risco. Adiante, a percepção (*duvidosa e arriscada*) a que me propus.

### III.

No capítulo 1 de Humano, Demasiado Humano, Nietzsche coloca as cartas na mesa: em um mesmo lance mostra o terreno revolvido da tradição metafísica e idealista, denunciando sua não-eternidade, ilusão e artigo manufaturado pela cultura humana, bem como descreve sua carta-programa, digamos, de como pretende descortinar aquela tradição (os aforismos de 1 a 10 são eles mesmos muito emblemáticos dessas pretensões). Ali, o filósofo mostra tanto contra quem pretende se colocar. Ele mostra a que veio: o pano de fundo e o palco onde os artigos culturais continuamente se mostram e se transformam pelos movimentos da história, ainda que o humano tenha disso se esquecido. É preciso, pois, descrever a sutil, porém poderosa, dinâmica de constituição dos valores humanos, demasiado humanos; tijolos na construção das “tábuas morais” que conhecemos bem. Nietzsche opta, para tanto, por iniciar uma “Contribuição à História dos Sentimentos Morais”, título do capítulo 2 de Humano, Demasiado Humano.

A fim de tentar dar conta esta tarefa, o filósofo alemão lança mão para o que ele chamou de “observações psicológicas”. Todavia, o que ele entende e pratica sob o nome de “psicologia” não é o mesmo do que se compreende em nossos dias. Em Nietzsche, psicologia *não* é sinônima de uma “ciência da consciência subjetiva e, portanto, da subjetividade” (OLIVEIRA, 2009, p.562); está mais na condição de um instrumento privilegiado e estratégico para dissecar os idealismos metafísicos, unindo-se a uma história dos sentimentos morais, desembocando, por fim, no desvelar das origens humanas da construção dos valores; algo que desmantelaria tanto as religiões quanto a moralidade, se as tomarmos como lastradas em construções metafísicas. Uma psicologia nos moldes nietzscheanos, aqui em Humano, Demasiado Humano, “remete a uma análise crítica que alia história, arte e perspectivismo para esboçar uma destruição dos privilégios da consciência e do dualismo que marcara a compreensão dos fenômenos humanos.” (OLIVEIRA, 2009, p.563). A centralidade e a importância dadas à *consciência* (compreendida como uma forma sutil e especializada de formas linguísticas para fins de sobrevivência da espécie, que pleiteia a

uniformização da experiência multiforme humana) e a visão do mundo na forma de uma *dualidade* (marca onipresente tanto na moral como na filosofia que tenta explicitar o real e tudo que nele está contido, de que existiriam, ontologicamente falando, duas regiões ou dois mundos: um *aparente* – este que habitamos – e outro, perfeito ou melhorado, que seria o mundo “*real*”) são marcas remanescentes de idealismos herdados desde o humanismo platônico e/ou cristão; ou de certa concepção humanista (a tese da dignidade humana) a qual Nietzsche não é um filiado. Se eles forem biombos que não deixam ver *quem* ou *quê* é o humano, necessário derrubar esse anteparo e desvendar suas proveniências históricas; tarefa desta filosofia e psicologia proposta pelo pensador alemão.

As linhas traçadas desse incisivo percurso “metodológico” são descritas pelo filósofo no aforismo 35, 36, 37 e 38 de Humano, Demasiado Humano. Trata-se de uma aguda observação da vida social. Por que *social*? Para não se reduzir ou recair numa *concepção geral do humano* despregada do mundo concreto; um “humano em-si”; uma ideia puramente idealista e metafísica que daria suporte a outras explicações do mundo, haja vista que o humano, subsidiado pela moral “pressupõe que aquilo que está essencialmente em seu coração deve ser também a essência e o coração do mundo” (HH1, 4). Nietzsche segue aqui não concepções prévias de outras filosofias, mas o olhar incisivo e impertinente dos moralistas franceses, em quem o pensador se espelha: eles falavam abertamente o que a comunidade humana, com seus valores morais gregários e de fundo cristão, faz absoluta questão de não ouvir, encobrir e, se possível, esquecer. O caráter desta “psicologia” é certo e é neste ponto que a situação delineada fica perigosa e sufocante: como poderemos admitir certos fenômenos humanos, que se mostram em sua crueza natural e concreta, que apontam para outras formas de valores insuspeitas, e ainda querer-poder sustentar outras concepções valorativas (idealistas) as quais agora correm o risco de cair como escamas secas e quebradiças se confrontadas com aquelas primeiras? Por outros termos: como ficamos tranquilos se nossos valores morais, se submetidos à crítica preconizada por Nietzsche, podem vir a desabar? Os fenômenos demasiadamente humanos assim vislumbrados dizem respeito a nós; dizem algo da profundidade de nossas longínquas proveniências históricas. E Nietzsche se encaminha nessa via de exposição dos sentimentos morais.

O pensador alemão não compra a ideia secularmente difundida e celebrada (também não comprovada, mas tranquilamente aceita desde o humanismo quinhentista) da crença numa “natureza humana” bondosa que confia cegamente na capacidade “inata” do humano de “elear-



se". Essa perspectiva despotencializa a salutar qualidade da *desconfiança*: o humano desconfiado é alguém que não aceita fácil o discurso ou a postura de outrem que traria, qual uma espécie de "boanova", uma suposta "verdade inquestionável". Vigete aqui uma relação interessante entre o desconfiado e o dogmático: aquele retira seu alimento deste. Essa estranha forma dialética seria precursora do diálogo ou da guerrilha? Ainda mais, ela não parece comportar uma "síntese" confortável para esse par... Talvez não se chegue a tanto...

Sendo sinônimas para Nietzsche, a observação *psicológica* e a observação *moral* mesclam-se num procedimento que disseca as entranhas históricas e escondidas dos sentimentos morais desde suas origens. O filósofo percebe que as longas teias argumentativas da tradição filosófica acerca das motivações e ações humanas provem de ideias de fundo religioso e, mesmo, mitológico, as quais não fazem mais sentido, segundo ele. Não existe uma "necessidade metafísica" no humano que justifique deixar na sombra preconceitos em vias de serem trazidos à luz e, por isso, não tematizados e que o agrilhoam. Jogar luz significa poder mostrar outras perspectivas de existência; outros modos de ser, potencialmente enriquecedores: significa conhecer; mas conhecer para além de intelectualismos eivados do espírito "científico" ou das pequenas e prosaicas coisas do cotidiano. Nietzsche está cômico de que "conhecer" não é uma mera descrição objetivada do mundo, como se fosse uma coisa "externa", "dada", à espera de quem a represente. O filósofo vislumbra com muita agudeza as perspectivas humanas (portanto, imanentes; concretas) entranhada nos discursos tanto das ciências quanto da filosofia. E todos são legítimos se percebidos como *criações artísticas*, podendo-se completar, corrigir, refutar, recriar; e, portanto, tecidos pelo pensar e ação humanos como "farsa"; como "engano", exalando sua provisoriedade. Tomando em mãos o *diagnóstico* dos sentimentos morais, talvez aí se possam fazer *prognósticos* quanto ao devir das criações humanas e se elas trarão "utilidade ou desvantagem aos homens" (HH1, 38).

Todavia, vejamos antes o diagnóstico histórico da moral, fruto do exame "psicológico" nietzscheano, compreendida como complexos de sentimentos e pensamentos em curso. E se é um *complexo*, trata-se de uma experiência que tem seu palco no *corpo*, pois é a fonte e o portador das experiências. Não sendo mera roupagem para um "eu", o corpo

consiste em impulsos que, agindo e resistindo uns em relação aos outros, fazem surgir diversas configurações e assumem várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração. Numa palavra, é um complexo de impulsos em luta permanente. (MARTON, 2009, p.56)

Pois não é um “eu” que comanda e gerencia a miríade de experiências. De acordo com o pensamento nietzscheano, é um contrassenso pensar em um “eu” privado, psicológico, aparentemente uno, ou mesmo como “coisa pensante” sinônima de “alma”, separado e diferente do corpo. Confundindo-se com a própria noção de corpo, o “eu” na verdade “não passa de pluralidade de afetos, multiplicidade de impulsos” (MARTON, 2009, p.63) querendo expressar-se. E se ainda for preciso falar de um “eu”, que seja compreendido, não como uma personagem, porém, “como palco; em vez de sujeito, aparece enquanto *topos*” (MARTON, 2009, p.70). Palco e *topos* de um si-mesmo (*Selbst*) sinônimo de corpo, essa Grande Razão em que os sentidos e o próprio intelecto se subordinam será o terreno em que a moral se formará, seja encontrando vias decadentes ou fortalecedoras da vida.

#### IV.

A moral, numa concepção bem abrangente para fins de tão-somente de abrir o campo de discussão diz respeito a “todo discurso normativo e imperativo que resulta da oposição entre Bem e Mal, considerados como valores absolutos ou transcendentais: é o conjunto dos nossos deveres. A moral responde à questão: ‘O que devo fazer?’” (COMTE-SPONVILLE, 2005, p.90). Em primeira mão, o discurso moral é o discurso dos juízos humanos acerca das coisas e/ou de outros humanos, impingindo-lhes qualificativos de “bons” ou “maus” a depender de seus efeitos, ou de uma normatividade “maior”, “transcendente”, que assim os defina e tomada como critério último e inquestionável de juízo. Como a moral, nesse sentido, toca diretamente nos atos humanos, tanto ao nível individual quanto social/cultural, ela atravessa ao mesmo tempo o *hábito*, o *temperamento*, o *caráter*; e também os *costumes*. (CHAUÍ, 2003). Neste nível, “moral” e “ética” terminam por se intercambiar, embora seja raro em Nietzsche o uso deste último termo.

Seguindo o fio que vige nas reflexões nietzschianas em *Humano, Demasiado Humano*, a observação psicológica dos sentimentos morais recorrentemente incide nos costumes, nos hábitos. Como este último termo, Nietzsche toca nos atos a muito assimilados por uma comunidade na forma de comportamentos repetidos ao longo do tempo até que eles fossem, por assim dizer, “automáticos” nas condutas cotidianas. O humano “acostumou-se” a agir como age, natural e mecanicamente; e, mais ainda, sem os incômodos encargos da reflexão crítica. A que ser muito franco aqui: no cotidiano, não podemos atentar o tempo inteiro para os detalhes de cada ação efetiva que realizamos. Cada um em particular tem que se a ver com suas necessidades diárias, e pensa-las em seus *porquês* e *finalidades* o tempo inteiro seria algo de cansativo. Daí se está falando

aqui de “automatismos”. Entretanto, esse *não-pensar-sobre-o-já-acostumado* termina por criar teorizações especialmente interessantes: o que era, no início, talvez uma espécie de razão que seguia suas próprias inclinações e desejos sensíveis a partir de solicitações empíricas do mundo objetivo para dar corpo ao que fazer em cada situação dada, aos poucos o humano (porque acostumou-se irrefletidamente) foi construindo uma imagem de que os resultados “bons” e “maus”, de “prazer” ou “desconforto” desta ou daquela ação funcionam por si mesmos dando-lhes confirmação. Por outros termos: os fins forma sentidos como *bons* porque são resultantes de *ações boas*. O mesmo vale para o que é considerado “mau”. Incisivamente falando: dos *hábitos do dia-a-dia* começa-se a gerir a *ideia* de que a ação segue “leis” ou a “representações” destas. A esse conjunto de ideias para o agir, foi chamado de “princípios”.

A moralidade, entendida como princípio norteador, não considera mais (ou não considera mesmo) tanto a utilidade de uma ação, mas os princípios, as motivações intrínsecas ao humano que o fazem agir (ou não agir) deste ou daquele modo. Esse pensamento típico da tradição filosófica moral era bem conhecido de Nietzsche. Todavia, seu procedimento de observação psicológica lhe mostrara que esse caminho do *empírico*, do *contingente* para a *idealização*, tem outras proveniências menos nobres, porém, decididamente humanas. Neste caso aqui: o hábito repetido por pura imitação do que se quer *parecer*, ganha sua contrapartida em um efeito desejado, e termina por fixar-se. Sob esse desejo de parecer, o comportamento moral tem sua forma acabada num *habituar-se* (HH1, 51). Ele foi assimilado. Esse processo “fingidor” (*hipócrita*, como Nietzsche diz, usando a imagem do ator, que em grego significa *hypocrités*. Cf. BRANDÃO, 2001, p.11) que não se sabe mais fingidor, é simplesmente fruto do *esquecimento*.

Bem ao fim do aforismo 92, Nietzsche lança um dito congelante. Ei-lo: “Quão pouco moral pareceria o mundo sem o esquecimento! Um poeta poderia dizer que Deus instalou o esquecimento como guardião na soleira do templo da dignidade humana”. Por que “congelante”? O filósofo alemão mede muito bem o que diz; não usa de meias-palavras e não se perde em floreios inundantes de termos para dizer o que precisa ser expresso: congela o pensar comum, forçando-o a se concentrar na obscuridade do dito. Sim, é obscuro, pois a relação entre moralidade e falta de memória não se entrega fácil ao entendimento instrumental. Nietzsche vem o tempo inteiro denunciando, em sua análise da moralidade, que a estrutura atual desta (seja no século XIX, até nossos dias) se baseia no esquecimento de suas origens históricas, humanas: do ato mesmo de valorar a partir das conseqüências das ações. Do esquecer advém a abstração e generalidade dos

valores morais (incluindo aí a secular tese da dignidade inata ao humano) para longe de suas vantagens momentâneas da vida mundana, alçando-se a uma espécie de "tábua de leis" adotada pelo gregarismo, dando-lhe suporte para classificar coisas "boas" e "más" "em si"; "honradas"; "duradouras" e "úteis" (HH1, 94). O habitat intelectual humano teima em distanciar-se da imediatidade do existir, que lhe parece tão pequeno, fugaz e sem importância. Fica fácil perceber agora que aquele "templo da dignidade humana" não passaria de um castelo de cartas.

Nietzsche, não aceitando o elevado preço que se paga por esta moralidade "elevada", percorre ilusão atrás de ilusão; negação atrás de negação, para rememorar as origens humanas dos valores. Mostram bem os fortes aforismos 40, 41 e 43, p.ex., em que o filósofo descreve o caráter eminentemente *biológico, naturalista* mesmo do humano atestando o quanto este tomou sobre si (por se presumir como algo muito superior aos animais) uma moral mais severa; que o humano se vê como alguém mais ou menos imutável em seu caráter (o que Nietzsche nega), fechando as portas para a possibilidade de se viver "um grande número de indivíduos diversos" na brevidade de sua vida; e o terrível medo a qualquer coisa que lembre seus aspectos "selvagens": o *cérebro* (referência ao corpo, e não ao espírito ou à inteligência ou ao pensar raciocinante, ou a qualquer artigo descarnado) é a imagem que Nietzsche toma de empréstimo para declarar que em seus "sulcos e sinuosidades já não são o leito por onde rola atualmente o curso de nosso sentimento". É esse esquecimento dos sentimentos, dos afetos, das pulsões que agem na inconsciência do corporal (tendo o corpo mesmo como *locus* onde se desenrolam seus processos fisiopsicológicos) que será o fiel da balança que Nietzsche usará para adentrar na moralidade compreendida como história de erros de interpretação e de autoenganos tomados como verdades únicas.

O mundo, pela visão histórica de Nietzsche (mas não no sentido de uma historiografia de fatos simplesmente dados, passíveis de serem reunidos e organizados linearmente a partir dos critérios escolhidos pelo historiador), é um *locus* regido por impulsos interpretativos em luta: percursos sinuosos, repletos de desvios do que veio-a-ser ou mesmo do que *podia-ter-sido*. A simples ideia de uma "essência" única contradiz a si mesma se confrontada com esta vida pulsional multiforme, pois em Nietzsche, nossas concepções do mundo é um reflexo tornada linguagem das atividades, também de luta e disputa, que vigoram no corpo. Assim, a mesma ideia de unicidade do ser é também estendida ao humano, esquecendo a pluralidade dos afetos e pensamentos que se entrelaçam em complexos mutáveis. Isto posto, imputar responsabilidade e livre-arbítrio ao humano baseados num suposto caráter ontológico indiviso, não faz sentido: se o humano é um ser

natural (embora esquecido disso), também nele vigem um ser pluriforme e inquieto. No aforismo 39, Nietzsche explicita bem que uma dimensão ontológica do mundo não é única, mas uma rede de fios onde se entremeiam acontecimentos passados e presentes. Logo, o que vigora é uma temporalidade própria: uma temporalidade do devir, que não é só movimento, mas inevitável transformação e possibilidades que se realizam ou não. E Nietzsche aponta esse aspecto ao ponto de trazer à baila que qualquer ordenação dos “bens morais” é decidida e fixada pela cultura vigente e não por perspectivas estritamente morais, isto é, não por princípios transcendentais, não tocados ou manuseados por mãos humanas (HH1, 42).

Distanciando-se de falas que possam abranger uma grande gama de comportamentos num raciocínio dedutivo ou que se dedica à busca de princípios norteadores de todo agir, Nietzsche se aninha junto à “coisas pequenas” de que a ciência deveria se ocupar “mais do que às coisas grandes e raras” (HH1, 49). Embora “pequenas”, elas espalham efeitos benéficos a longo prazo, pois estes breves “momentos de satisfação” não deveriam nos fazer esquecer de que toda vida humana é rica, apesar de seus maiores ou menores dissabores.

Expurgar-se de concepções que não passam de “sombras evanescentes de considerações erradas sobre o mundo e a vida” (HH1, 56) só se alcança com o *conhecer* (o que exclui qualquer tipo de ascese religiosa ou coisa que o valha). Esse conhecimento, que também não se confunde com um enciclopedismo ou academicismo ou ainda num saber teórico, seria uma espécie de sabedoria tranquila, ainda que esta se geste com muito desconforto por conta da extirpação daquelas valorações enganosas a muito arraigadas em nosso espírito; para além de essencialismos em termos de “maldade” ou “bondade” inatas ao humano, uma vez que Nietzsche se distancia, em sua filosofia, da tradição de pensamento que se escora na ideia de uma unidade, tanto da *consciência* como a de um “eu” pensante, heranças das filosofias da consciência de fundo cartesiano. Tais “núcleos” são os sustentáculos para outros artigos morais como livre-arbítrio, a responsabilidade pelos próprios atos ou o altruísmo, que Nietzsche interpreta tão-somente como um desejo por outra coisa que não o ato abnegado, pois subsiste aí um ou mais “interesses”: deseja-se um *ideal*, que não poucas vezes, é o oposto do ato em si, provocando uma auto divisão no humano (HH1, 57); dilema; conflito... Como vê-lo enquanto uma “centralidade” de espírito ou na capacidade pensante toda coerente?

A moral não é fruto de valores “eternos”, Nietzsche não se cansa de dizer o tempo inteiro. Entre as inúmeras ilustrações desta tese, ele fala da íntima relação entre memória e imaginação, com o cumprimento de promessas e a compaixão, respectivamente (HH1, 59), para dizer que o

intelecto (e não “céu” das Ideias) é uma das origens da moralidade: a inteligência, esta qualidade característica funcional e adaptativa humana, sustenta modos de agir que corroboram uma autoimagem de moralidade ou de um suposto bom senso de alguém perante o outro. E os valores envolvidos, evidentemente, agora são tomados como se tivessem vida própria para longe da contingente vida humana, surgindo-lhes como transcendentais, como normatividade intemporal.

Mais próximo às coisas humanas (HH1, 99), Nietzsche é taxativo: moralidade é a imputação de categorias “bom” e “mau” ao humano de acordo com a relação estabelecida com a cultura que declara quais são as condutas apropriadas, ou não, para seus membros. Assim posto, fica fácil perceber que a “*virtude*” é o comportamento adaptado do humano (quase que “natural”) à comunidade a fim de evitar qualquer tipo de desprazer ou punição por esta mesma comunidade. A estratégia de *sobrevivência* que é a evitação traz um bônus: ela mesma já é prazerosa, posto que se *habitu*a à vida de rebanho. Assim, “bons” e “maus” são aqueles que se coadunam ou confrontam a tradição comunal de um grupo, promovendo tanto a *autoconservação* deste, quanto de si mesmos (HH1, 96). Moral tem sua origem no mundo da vida e segue suas leis primordiais ainda que esquecidas. Os erros da razão ao se pensar em instituições de valores supramundanos promovem concepções mais suaves, como num espelho turvo ou torto, para o humano se admirar.

A *vaidade*, por exemplo, Nietzsche a chama de “a pele da alma” (HH1, 82), pois esconde as “emoções e paixões” as quais, se dessem as caras, não seriam suportadas pelo humano vaidoso; isto é, alguém que constrói uma imagem de si e pela a qual encontra contentamento, pois deseja atrair a “boa opinião alheia” (HH1, 89). Com esta pele, tão sutil quanto forte, o humano, ao mesmo tempo, se auto engana (já que aquela imagem desenhada é, no fundo, um falseamento) e frui a si mesmo perante os outros. Descrito nestes termos, o humano que se considera um *virtuoso*, tal como conceituado acima, pode se dar o direito de acusar e condenar todo aquele que não vive nos mesmos moldes que ele: neste caso, é claro, o virtuoso busca sempre um “espelho” para sua moral narcisista e precária, *não tolerando qualquer diferença* nas formas de viver/ser/pensar/sentir (HH1, 67), pronto para contribuir na aniquilação do outro absolutamente diferente. Aqui um dos berços da intolerância moralmente admitida e, em foro íntimo, corroborada.

## V.

Transitar pelas observações nietzscheanas dos sentimentos morais não deixa de suscitar sentimentos e pensamentos contraditórios: tende-se a concordar ou discordar às vezes com o filósofo; considerando sempre a pertinência e o alcance de seus disparos. Porém, me parece difícil

não dar razão a Nietzsche quando ele sustenta (HH1, 102) que, seja como for e na direção de qualquer fim (ainda que as consequências possam ser desfavoráveis ou francamente malélicas para o outro), *o humano sempre age para seu benefício e para sua autoconservação*. Afirmção grave que exige reflexo continuada acerca dos valores por nós sustentados: o que condicionam as ações; o que as move e para quais fins elas apontam, deixando de atribuir a Deus ou o Diabo, ou ao "destino", ou a "valores superiores", ou à "fatalidade", as responsabilidades e direcionamentos das decises humanas.

Escreve Nietzsche que 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" (HH1, 107). O humano é um ser natural que age por necessidade de autofruição, sendo as ações (e valores) "boas" e "más" diferentes apenas em grau. Não pode haver censura ou imputação de pensamento e/ou sentimento externos em uma consciência culpada.

Os caminhos abertos pela psicologia dos sentimentos morais, tal como Nietzsche a empreendeu e sugere que a realizemos para não nos perdermos em descaminhos metafísicos ou idealistas, nos dá uma tese dura que sintetiza as descrições realizadas pelo filósofo alemão, nos colocando contra a parede ao enunciar a necessidade de reconhecimento do "erro"; da ilusão; da fantasia, do humano ser o artífice de suas concepções do mundo e de seus atos. Retirar de uma "coisa em si" as significâncias mais importantes da vida como se inscritas fossem em "tábuas da lei", perenes, imutáveis (incondicionadas), é incorrer em mais uma ilusão tornada dura, fixa. Uma "história da gênese do pensamento" (HH1, 16), como sugere Nietzsche, traz para o humano a responsabilidade do feitio daquilo que crê/julga, ter vindo de *outro mundo*. Além de, ao fim, fazer daquela "coisa em si", alvo de uma "gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado" (HH1, 16). Esse "vazio de significado" não é um beco sem saída: aqui se nutre a possibilidade de ir na contramão do que se espera dentro de uma tradição ou de posicionamentos baseados somente na autoridade, trazendo consigo "o espírito da busca da verdade" (HH1, 225). Mas não é isso mesmo um tipo de espírito forte que Nietzsche gostaria de fazer surgir no mundo e na cultura, e para quem Humano, Demasiado Humano é dedicado, a saber, *o espírito livre*?

Por oposição aos "espíritos cativos", o espírito livre, sendo a exceção, pensa e age de modo diverso do que se esperaria dele, buscando impetuosamente conhecimento e chegando a verdades

pela via da imoralidade, rejeitando a fé que não pede razões e que se perpetua por hábito (HH1, 225 e 226). O espírito livre se encontra longe de se pautar por princípios lastrados em utilidade pessoal, tendo se libertado, não sem esforço, de uma educação que, no geral, enforma os humanos a vincularem-se o máximo possível ao que já existe e ser “repetição” uns dos outros (HH1, 227 e 228).

Pode parecer que o espírito livre vive e fala a partir de uma total irresponsabilidade moral, e que se veem como estando num patamar “melhor” que os espíritos cativos. Diz-nos Nietzsche que “não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição” (HH1, 225). Os princípios pelos quais se regem não lhe surgem nem a priori, mas pela inquirição dos idealismos e moralidade vigente na cultura, agrilhoando o humano em dogmas que os fazem cativos e pragmáticos em seu pensar/agir. O espírito livre é um andarilho que percebeu um dia ser muito pouco (ou comum e vulgar mesmo) viver num ponto de conforto onde tudo o que dura, o que não importuna, o que lhe traz vantagens, e o que foi conseguido à custa de sacrifícios eram as únicas coisas que importavam.

Então, no que toca à moral, não significa que Nietzsche propõe a anarquia total no trato mútuo entre os humanos: ele sugere que o conhecimento (não a moralidade ou a religião, de resto comprometidas com a tradição e a autoridade) mais profundo das raízes históricas dos valores (não se esquecendo de que a moral veio-a-ser; sempre esteve e está em fluxo oscilante) fará transitar de uma moralidade de hábito e fé, para uma *sabedoria* onde um “novo homem” seria mais compreensivo e crítico, do que um inquisidor de si e dos outros; um espírito que abrange com o olhar o mundo, movido por uma consciência leve e inocente de busca da verdade, e não por culpa. Um humano que aprende a procurar outros valores e decide celebrar a vida, e não condená-la.

Nietzsche, aqui em *Humano, Demasiado Humano*, ainda está longe de embrenhar-se na crítica do *valor* dos valores morais; longe da ideia do super-homem, do eterno retorno ou da transvaloração de todos os valores. Mas os inícios daquilo que será a radicalidade de seu pensamento acerca da moralidade e seus tentáculos em vários níveis da cultura já se encontra aqui nesta obra, divisor de águas em seu pensar/experienciar/filosofar.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Junito S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2003.



- COMTE-SPONVILLE, André. *A filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MARTON, Scarlett. "Silêncio, solidão". *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.9, 2000, p.79-105.
- MARTON, Scarlett. Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca. *Cadernos Nietzsche*. São Paulo, n.25, 2009. p.53-81.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MENDONÇA, A. F. "De Humano, demasiado humano à Gaia ciência: Nietzsche e sua declaração de guerra à metafísica". *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, vol. 5, nº 1, 1º semestre de 2012, p.01-17.
- OLIVEIRA, Jelson R. "A psicologia como procedimento de análise da moralidade nos escritos intermediários de Friedrich Nietzsche". *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro, Ano 9, n.03, 2º semestre de 2009, p.560-581.
- ROSSET, Clément. *O princípio de crueldade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.