

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

ANDRÉ CASTELO BRANCO ALVES TORRES

O UTILITARISMO É UM ASCETICISMO

**RECIFE
2017**

ANDRÉ CASTELO BRANCO ALVES TORRES

O UTILITARISMO É UM ASCETICISMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade M. de Oliveira

**RECIFE
2017**

Catlogação na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

T693u Torres, André Castelo Branco Alves.
 O utilitarismo é um asceticismo / André Castelo Branco Alves Torres.
 – 2017.
 191 f. : il. ; 30 cm.

 Orientador : Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017.
 Inclui Referências e anexos.

 1. Filosofia. 2. Utilitarismo. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-
 1900. 4. Igualdade. 5. Liberdade. 6. Poder (Filosofia). I. Oliveira, Érico
 Andrade Marques de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-114)

ANDRÉ CASTELO BRANCO ALVES TORRES

O UTILITARISMO É UM ASCETICISMO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: 05/04/2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Orientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (Examinador interno)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador externo)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. José Antonio Feitosa Apolinário (Examinador externo)
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (Examinador externo)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

À Dona Maria &
Talita
In memoriam

Aos meus pais &
Sofia

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Érico Andrade,
que acreditou no projeto e não se absteve da orientação e conselhos pertinentes.

A Antônio Apolinário (Tony),
de valorosa contribuição para este trabalho.

Ao Professor Vincenzo Di Matteo,
“André, tu tens vocação para a investigação filosófica...”

A Juliana Albuquerque,
pelo apoio nesta reta final.

E at last but not at least:
Aos meus pais.

All of you keep on moving...

Na regra de ouro de Jesus de Nazaré podemos encontrar o espírito da ética utilitarista em sua plenitude. Fazer aos outros o que gostaríamos que nos fosse feito e amar ao próximo como a nós próprios constituem a perfeição ideal da moral utilitarista.
Stuart Mill, *Utilitarismo*.

Vejam-se os incansáveis e inevitáveis utilitaristas ingleses. [...] Nenhum novo pensamento, nenhuma versão e flexão mais sutil de um velho pensamento, nem sequer uma verdadeira história do que foi pensado antes.
Nietzsche, *Além do bem e do mal*.

RESUMO

Esta tese de doutorado defende que o Utilitarismo foi um dos principais interlocutores do pensamento nietzschiano nos considerados anos de maturidade do filósofo alemão. A crítica a esta escola filosófica inglesa foi seccionada em três partes. Em um primeiro momento, nomeado de Momento de precessão, ressaltamos a crítica ao Princípio de utilidade, pedra basilar do Utilitarismo, a partir do qual, de acordo com nossa interpretação, Nietzsche apresentou a teoria da Vontade de poder como contra-argumento. Em seguida, no Momento de sucessão, analisamos as críticas nietzschianas em relação às propostas utilitaristas que propunham um pretenso universalismo sobre a felicidade e o bem comum a serem agraciados. Tivemos o propósito de explicar que Nietzsche analisou-as como inviáveis neste sentido universal, e aquelas seriam apenas mais outra leitura da teleologia da moral ascética. E, por fim, no Momento de progressão, apresentamos a crítica nietzschiana aos princípios de Igualdade e Liberdade, pois como formulados pela escola inglesa, não passaram de instrumentos para consolidação dos valores ascéticos na modernidade.

Palavras-Chave: Utilitarismo. Princípio de utilidade. Vontade de poder. Igualdade. Liberdade

ABSTRACT

This doctorate thesis argues that Nietzsche's mature writings were shaped in significant measure by a dialogue with Utilitarianism of which Nietzsche was very critical. The critic to the English philosophic school is divided in three parts. First one, named Procession moment, it will highlight Nietzsche's critique of the principle of utility, the basis of the Utilitarianism, by his theory of the will to power. Second, it will analyse Nietzsche's criticism of the utilitarian propositions about happiness and the common good as lacking in universal applicability. Therefore, we ought to explain, to our purposes, that this approach, in the Nietzsche's thought, has the intent to accuse those English thesis of being just another formula provided by the teleology of the ascetical moral. Lastly, in the Moment of progression, it will introduce Nietzsche's critique of the utilitarian principles of equality and liberty as expressions of the ascetic ideal in the modern world.

Keywords: Utilitarianism. Principle of utility. Will to Power. Equality. Liberty.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A – Aurora

AC – O anticristo

BM - Além do bem e do mal

CI - Crepúsculo dos ídolos

CW - O caso Wagner – uma polêmica para músicos

EH - Ecce homo

GC - A gaia ciência

GM - Genealogia da moral – uma polêmica

HH - Humano demasiado humano

HH2 - Humano demasiado humano II

KSA XI – Fragmentos póstumos 1884-1885

KSA XII - Fragmentos póstumos 1885-1886

KSA XIII - Fragmentos póstumos 1887-1889

NT - O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo.

VM - Sobre a verdade e a mentira

Z - Assim falava Zaratustra

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	A ÉTICA DO UTILITARISMO CLÁSSICO.....	23
2.1	Epicuro e o bem aliado à busca individual pelo prazer.....	27
2.2	O Utilitarismo Clássico: Jeremy Bentham.....	38
2.2.1	O Princípio de Utilidade.....	42
2.2.2	O papel da punição na civilização	49
2.3	O Utilitarismo Clássico: John Stuart Mill	56
2.3.1	A igualdade e sua função catalisadora de bem-estar.....	59
2.3.2	A liberdade e a punição como fiadoras do processo civilizatório.....	68
3	A CRÍTICA DE NIETZSCHE AO UTILITARISMO	78
3.1	O momento de precessão: a crítica à genealogia inglesa através da teoria da vontade de poder	78
3.1.1	A crítica ao Princípio de utilidade.....	80
3.1.2	A teoria da vontade de poder.....	88
3.1.2.1	<i>As funções do interpretar e do avaliar.....</i>	<i>102</i>
3.2	O momento de projeção: a crítica às ideias de felicidade e de bem comum utilitaristas	109
3.2.1	A crítica à felicidade utilitarista	111
3.2.2	Crítica ao Bem comum	122
3.3	O momento de progressão	127
3.3.1	O valor da igualdade	131
3.3.1.1	<i>A condição das mulheres na modernidade</i>	<i>137</i>
3.3.2	O valor da liberdade	146
3.3.2.1	<i>A função da liberdade no Utilitarismo</i>	<i>147</i>
3.3.2.2	<i>A função da punição no Utilitarismo</i>	<i>157</i>
3.4	Análise dos três momentos da crítica	168
4.	CONCLUSÃO	185
	REFERÊNCIAS	187
	ANEXO A - Na Galeria, por Franz Kafka	191

1 INTRODUÇÃO

O ser humano *não* aspira à felicidade;
somente o inglês faz isto.

Crepúsculo dos ídolos, I § 12

Esta tese de doutorado defende que o Utilitarismo foi um dos principais interlocutores da fase de maturidade do pensamento nietzschiano. Para demonstrar esta afirmação, trabalhará com o sentido da crítica que Nietzsche ofertou aos *incansáveis e inevitáveis ingleses*, que não trouxeram nada inaudito em relação aos valores morais ou ao futuro da humanidade, mas cuja influência sobre o século foi insofismável. A escola filosófica inglesa foi incansável e inevitável pelo alcance que atingiu, ultrapassando a esfera acadêmica e adentrando nas decisões políticas e econômicas, assim como abordou temas caros à preocupação nietzschiana: a genealogia da moral, a proposta de bem comum, a luta pelos princípios de igualdade e liberdade. Sendo que, em todos estes tópicos, os utilitaristas, segundo Nietzsche, subscreveram as ideias propagadas pelo ideal ascético, ou seja, não apresentaram nada de novo. Defendemos que, apesar destas idiossincrasias, os utilitaristas mereceram um lugar de destaque nos escritos nietzschianos da maturidade.

Após o anúncio da morte de Deus, iniciou-se a preocupação com o que seria da humanidade após o fúnebre evento. Como deixou perceber em seu *Zaratustra*, haveria no ar do século vitoriano o enraizamento de um novo discurso, mas que, porém, ainda colaborador dos ideais que deveriam ter sido enterrados juntos com a divindade. Com isto surgiu a fiel desconfiança de que o altar do deus morto fora ocupado por uma retórica novamente engajada com o instinto gregário e reativo. Assim, este trabalho propõe que tal discurso consagrado na modernidade, o qual Nietzsche se refere em termos simbólicos no *Zaratustra*, foi justamente o Utilitarismo.

Deduzimos também que tal crítica atingiu seu esplendor, após seu anúncio na simbologia zaratustriana, na fase madura do pensamento de Nietzsche¹. Onde se encontram passagens emblemáticas como este trecho de *Além do bem e do mal*:

¹ Utilizo-me aqui, para definir as fases do pensamento nietzschiano, do comentário de Scarlett Marton: “O terceiro período da obra, chamado de período de transvaloração dos valores, é o espaço em que ele torna operatório o conceito de valor. Isso lhe possibilita reorganizar o pensamento: as ideias são então submetidas a nova articulação; os escritos são considerados sob nova ótica, como deixam entrever os prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia de 1888; as reflexões sobre os valores, e em particular os valores morais, ganham nova consistência, sendo instaurado o procedimento genealógico. Mas o que viabiliza a reorganização é a cosmologia, que ele então constrói a partir dos conceitos de vontade de potência e eterno retorno”. In: MARTON, S. **Nietzsche**. Das forças cósmicas aos valores humanos. 3 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 32.

Não são nenhuma raça filosófica, esses ingleses [...] É característico dessa raça não-filosófica se ater firmemente ao cristianismo: ela *precisa* da disciplina dele para se ‘moralizar’ e humanizar. [...] o inglês é, justamente por isso – enquanto mais vulgar entre os dois – também o mais devoto que o alemão: o cristianismo, para ele, é ainda *mais necessário*².

São igualmente famosas as linhas em que Nietzsche detratou a cultura alemã: os pensadores, os escritores, os músicos e até mesmo os sacerdotes, como Lutero. Entretanto, ao cotejar a cultura filosófica alemã perante os filósofos ingleses, este sentimento tomou outro rumo. Nesta mesma seção supracitada de *Além do bem e do mal*, ele chamou para o seu lado do front os demais pensadores alemães, que sempre teriam obtido sucesso nas discussões contra os pensadores anglo-saxões: contra Hume, Kant; contra Locke, Schelling; contra a *bestificação anglo-mecanicista do mundo*, Hegel e Schopenhauer. Agora portanto seria a vez dele, do próprio Nietzsche, de honrar a tradição filosófica da Alemanha, e combater *aquele povo tão pouco filosófico*.

Sem embargo, o Utilitarismo procurou erguer um sistema ético-político incólume de metafísica, entretanto, para Nietzsche, o esforço deste arcabouço teórico não eximiu esta escola filosófica de laivos ascetas. Pelo contrário, foi mais uma voz que se agregou ao coro milenar dos valores propalados pelo discurso judaico-cristão. O ideal ascético, alcoviteiro de ressentimento, ao longo do desenrolar da história ocidental seria o fenômeno motriz a ser criticado por estar enraizado nestes e outros discursos. Como consequência desta perene ligação umbilical, o homem de exceção, civilizado, tornou-se acinesiado, vítima primordial da força do bem comum, idealizado como valor basilar da modernidade.

Para ilustrar esta ideia, um dos fundamentos do movimento político-revolucionário do século nietzschiano consistiu, dentre outros valores cristãos, em adonisar e reforçar a igualdade. Segundo Nietzsche, a igualdade proposta pela modernidade rebaixou o homem ao estatuto de planície, pois institucionalizou normas em que o indivíduo de exceção possuiria o mesmo peso social de um qualquer. Consideramos, inclusive, que o principal propósito das críticas às mulheres, em famosas passagens da obra do filósofo alemão, foi rebater o pensamento utilitarista inglês, que abertamente se posicionou a favor do movimento liberal feminino, uma das frentes de luta de Stuart Mill, como será aqui analisado.

Nietzsche, em uma passagem da *Genealogia da moral*, ao denunciar o envolvimento tanto de artistas quanto de filósofos aos propósitos do ideal ascético, escreveu: “Chegamos à questão mais séria: “o que significa um verdadeiro *filósofo* render homenagem ao ideal

² NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, §252, p. 160. (Grifo do autor). (De agora em diante: BM).

ascético [...] ?”³. Para então acusar um fenômeno que sempre foi recorrente em suas obras: o fato de que sub-repticiamente a modernidade corroborou o asceticismo em sua forma mais efetiva: o cristianismo. E é de bom conhecimento que, para o pensamento nietzschiano, um dos objetivos primordiais daquele foi sufocar os instintos nobres. Quando a coletividade é revestida de um significado superior, algo como uma placa de sinalização pela qual os demais indivíduos devem reverência, nada se pretendeu a não ser arrefecer a condição aristocrática da pequena gama dos homens de valor. A apologia da massa, reverberado neste inquestionável discurso pela igualdade, democracia, trouxe consigo a promessa de paz espiritual, de engrandecimento e felicidade comunitários. Para o pensador alemão, entretanto, tal grau de magnitude se atingiu através de um procedimento recheado de crueldade, cerceamento da individualidade e amansamento da *besta homem*; uma mimetização da metodologia do sacerdote ascético. Todavia, tal discurso foi belamente descrito para se preterir a criação individual em nome de um pseudo bem-estar comum, deveras nivelador por baixo. Nietzsche se tornou enfático: não cessou de investir contra este movimento, esvaziador da essência do ser humano livre em espírito, perpetuador de valores e símbolos que engendram decadência.

Assim posto, concordamos que a crítica à filosofia do Utilitarismo abarcou consigo a crítica à modernidade em tudo aquilo que esta época tomou para si. O pensamento nietzschiano assim rebateu tanto o sentido proposto quanto os valores desta época pseudo-progressista, decadente, segundo o pensador alemão. Este movimento não obstante teve na incansável pena nietzschiana um contumaz oponente, em especial em sua fase de maturidade. Contra o princípio de utilidade, Nietzsche propôs a teoria da vontade de poder. Contra o legislador benthamiano e os juízes competentes de Mill, o pensador alemão propôs novos legisladores filósofos, livres pensadores. O bem comum, o cálculo utilitarista de procurar o prazer e de evitar a dor (imposto por um sistema carregado de valores cristãos), os princípios de igualdade e liberdade, contra todos estes baluartes da modernidade Nietzsche pregou como saída para um futuro digno da condição humana nada mais do que a tresvaloração dos valores.

De tal forma, para Nietzsche, não haveria uma guinada substancial no projeto cultural da civilização sem antes um confronto definitivo com os princípios e projetos representantes de forças gregárias de seu próprio tempo, cujo utilitarismo inglês seria o arauto por excelência. Esta tese se apresenta então como defensora de que pela magnitude que esta escola inglesa tomou, em termos de influência no século XIX, período que o próprio

³ NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Tradução de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. II, § 5. (De agora em diante: GM).

Nietzsche presenciou, o Utilitarismo Clássico foi o principal interlocutor da fase madura do pensamento nietzschiano.

O objeto de estudo deste trabalho é a crítica de Nietzsche ao Utilitarismo Clássico. Esta discussão, como pretendo apresentar, torna-se emblemática para a compreensão daquilo que o filólogo alemão pretendeu com a crítica à modernidade, fato sempre presente em suas obras, principalmente no considerado *período da maturidade*: a pseudo-independência dos movimentos filosóficos modernos em relação aos juízos de valor ascéticos. Na influência deste sobre aqueles, Nietzsche percebeu que não iria tardar em reverberar nas instituições sociais e, principalmente, na corrente filosófica mais importante do seu tempo, como ele mesmo alcunhou o Utilitarismo. Desta ligação umbilical, para o pensador alemão, acarretou a confirmação da decadência da própria civilização moderna em si.

Para Nietzsche, o ideal de uma comunidade divergiria, em termos de valores, da ética do homem de exceção, como faz questão de frisar desde *Humano, demasiado humano*: “Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas. Se a pátria permanente desse bem-estar [...] fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto”⁴, e alcançando a maturidade na *Genealogia da moral*: “O bem da maioria e o bem dos raros são considerações de valor opostas: tomar o primeiro como de valor mais elevado *em si*, eis algo que deixamos para a ingenuidade dos biólogos ingleses”⁵. O Utilitarismo então seria mais uma filosofia engajada com o desejo de mediania, o que de princípio já ensejaria inquietações sobre os seus pressupostos e conclusões.

Considero, não obstante, uma das pedras de toque dos últimos livros publicados pelo pensador alemão justamente esta percepção da contaminação da moral ascética sobre as instituições modernas, contra a qual encontramos o reforço de um argumento essencial: “As instituições liberais [...] sabe-se muito bem o que trazem consigo: elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento de montes e vales alçado à condição de moral, elas tornam os homens pequenos [...] com elas triunfa o animal de rebanho”⁶. Até nos próprios conceitos-chaves da modernidade residiriam deturpações falaciosas: o discurso pela igualdade seria um patente sintoma de declínio, juntamente com a ideia de liberdade, por exemplo, cuja finalidade seria tão só uma justificativa para a prática da punição dos desvirtuados.

⁴ NIETZSCHE, F. **Humano demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, § 235, p. 163. (De agora em diante: HH).

⁵ GM, I, § 17, p. 46.

⁶ NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Incursões de um extemporâneo, § 38, p. 88. (De agora em diante: CI).

Um primeiro esclarecimento também se faz mister: o *bom* ser aliado ao *útil*, para Nietzsche, não haveria de ser criticado, pois seria característica usual da vontade de poder o apoderar-se do mundo, interpretá-lo e avaliá-lo de acordo com o próprio interesse. O cerne da querela surge quando uma perspectiva, uma nova regra de nomeação, por consequência, uma nova maneira de avaliação agraciaria valores gregários. Ir ao núcleo deste processo foi inquirir sobre os propósitos desta nova nomenclatura. Se para o nobre o *bom* seria intimamente ligado às virtudes de conquista, de força, de domínio, ao *pathos* da distância, ter-se-ia um direcionamento valorativo fundamental, diametralmente divergente do fenômeno da supremacia da maioria sobre o que seria distinto, pois este nasceria como fruto do *bom* ligado àquilo que faria bem especificamente para a comunidade, ou seja, para a preservação desta. O princípio de igualdade, outro exemplo estudado, teria valor para a confirmação da moral surgida daquilo que Nietzsche batizou de *instinto de rebanho*.

Este sentido rumo ao bem comum renegaria ao homem nobre o que lhe seria diferencial: a capacidade de criação e de se auto-definir em projetos existenciais. O sujeito de rebanho não teria como móvel a diferença criadora, afinal, neste requisito, ele fracassaria categoricamente. A igualdade entre os homens seria um sintoma da força que amarra o destino da cultura à horizontalidade e não para voos além-mar. O asceticismo fingiria jogar pelo empate, para através destes subterfúgios soerguer uma civilização em moldes políticos convenientes a propósitos específicos. Assim estabelecido haveria uma correspondência nas esferas moral e política. De tal forma, que deduzimos que, para Nietzsche, pela convergência de valores, o bem comum utilitarista corresponde ideologicamente ao que foi pretendido pelo asceticismo.

As principais questões a serem solucionadas por este trabalho serão: quais os pressupostos e as propostas do Utilitarismo que foram criticados pelo pensamento nietzschiano e qual a importância desta crítica? Em seguida, abordar a seguinte indagação: qual a função que os princípios de Igualdade e de Liberdade possuíram para a manutenção dos valores abraçados pelo Utilitarismo?

Nesta tese, assumo as seguintes hipóteses hermenêuticas com relação aos problemas levantados: assumimos que ao criticar os fundamentos do Utilitarismo, Nietzsche pretendeu desmascarar a pseudo independência do sistema filosófico inglês ao ideal ascético, apesar da escola inglesa pregar um discurso livre da influência religiosa e/ou metafísica, ao demonstrar que com o fundamento moral através do Princípio de utilidade e a proposta de Bem comum, em termos de metas para a civilização, o Utilitarismo e o Asceticismo convergiram sistematicamente.

A segunda hipótese consiste em considerar a tese de que o Utilitarismo defendeu os princípios de Igualdade e de Liberdade por estes contribuírem institucionalmente para a manutenção da tábua de valores engajada com os princípios ascéticos. O Utilitarismo se fez valer deles com o mesmo intuito da tradição sacerdotal, ou seja, como função para se preservar valores condizentes com a moral de rebanho.

A tese possui, então, como objetivo geral demonstrar que a crítica de Nietzsche ao Utilitarismo tem o sentido de aproximar este aos valores do ideal ascético. De modo específico, pretendo defender que o Princípio de Utilidade e o Princípio de Felicidade foram pressupostos do Utilitarismo para corroborar as metas ensejadas pelo asceticismo, daí o intuito da crítica nietzschiana; e em seguida, pretendo apresentar a crítica de Nietzsche aos princípios de Igualdade e de Liberdade por estes se portarem como instrumentos utilizados pela escola filosófica inglesa para consolidar o discurso da moral de rebanho em plena modernidade.

A partir do que está sendo discutido, entre o pensamento nietzschiano e a escola inglesa, defendemos que o Utilitarismo se tornou um dos principais interlocutores filosóficos na fase de maturidade do pensador alemão. Através da crítica ao Utilitarismo, Nietzsche discutiu temas caros às principais passagens de obras que definiriam a maturidade da filosofia do professor da Basileia: a genealogia da moral, o futuro da humanidade, e quão importante são os valores de uma cultura para definir todo este projeto.

É comum encontrarmos nos estudos sobre o pensamento de Nietzsche uma literatura especializada sobre as críticas deste referentes a Platão ou a Kant (Giles Deleuze, por exemplo, propõe em sua exegese que as três dissertações da *Genealogia da moral* seriam respostas para as três perguntas kantianas). Defendo que a crítica nietzschiana a estes dois pensadores possui, sem dúvida, forte eco nos escritos do professor da Basileia, e tais críticas foram bem analisadas pela cultura acadêmica que gira em torno da obra do filósofo alemão; porém durante a fase de maturidade o Utilitarismo, um tanto quanto preterido por esta tradição, também exerceu influência e importância na obra deste pensador, como pretendemos demonstrar ao longo do trabalho.

Esta esfera de discussão situa-se assim no campo da ética por excelência, a qual, por sua vez, possuiu poder decisivo sobre as instituições da sociedade, inclusive. A problemática girou em torno de perceber e propor qual a tática seria mais eficiente para adequar os costumes aos propósitos filosóficos desejados.

Não obstante, a crítica nietzschiana à Escola do Utilitarismo nos parece um tanto quanto desprestigiada e até mesmo incipiente, mesmo dada a presença constante da

desconstrução (utilizando-me de um termo filosófico do século XX) das teses utilitaristas nos escritos do filósofo alemão, principalmente em sua fase madura.

Penso que estudar a crítica nietzschiana à filosofia do Utilitarismo se justifica, além do fato desta escola inglesa ser outro discurso comprometido com a moral ascética, efetivada principalmente pela religião judaico-cristã, dada sua personificação como o mais modelar sistema filosófico ético do século XIX. O peso do teor filosófico do Utilitarismo é tão contundente que encontramos forte influência das teses utilitaristas nas páginas do próprio Nietzsche. Como exemplo ilustrativo, temos o estudo da relação dívida-dever, abordada por Stuart Mill, e depois re-analisada por Nietzsche na *Genealogia da moral*, assim como a ideia milliana sobre o papel da etimologia das palavras: “A etimologia nos fornece escassa informação sobre a ideia que uma palavra atualmente expressa, mas é o melhor testemunho de sua gênese”⁷, cujas páginas sobre este tema marcaram profundamente a popularidade da obra do pensador alemão.

Este adversário de valor, não foi devidamente catalogado pela literatura exegética da obra nietzschiana com o peso que lhe compete. São raros os estudiosos⁸ que atentaram para a importância de passagens onde o próprio Nietzsche reconheceu, ao analisar o Utilitarismo: “moral que precisamente agora é tida em alta conta”⁹. E qual seria o principal problema desta nova moral:

Quanto a esses historiadores da moral (em especial, os ingleses), há pouco o que dizer: eles próprios, de hábito, estão ainda, sem suspeitar de nada, sob o comando de uma determinada moral e, sem o saber, lhe servem de escudeiros e de séquito; eventualmente, com aquelas ainda tão sinceramente repetidas superstições populares da Europa cristã, de que o característico da ação moral reside na renúncia de si, na negação de si, no sacrifício de si mesmo, ou na simpatia, na compaixão¹⁰.

Ao analisar a crítica nietzschiana especificamente a esta escola filosófica inglesa, pretendo então relacionar o utilitarismo clássico, cujo papel histórico é inquestionável, às velhas idiossincrasias ascético-filosóficas, onde reluziriam ressentimento e avaliações impregnadas de decadência. No utilitarismo também residiria, para me utilizar da exegese deleuziana, a vontade de poder reativa que congela o desenvolvimento da humanidade, que estanca a superação do próprio homem. Mas ainda assim, tornou-se influente nas mais diversas esferas das ciências sociais: Filosofia, Economia e Política. Tal fato também é

⁷ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 250.

⁸ No Brasil, como exemplos contra esta tendência podemos citar os trabalhos de Scarlett Marton, que dedicou um capítulo da obra *Nietzsche - Das forças cósmicas aos valores humanos* para discutir a crítica nietzschiana aos filósofos ingleses, e o artigo de Érico Andrade intitulado, *Quando o prazer oprime: uma crítica nietzschiana ao utilitarismo* (No prelo).

⁹ NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009, § 21. (De agora em diante: GC).

¹⁰ GC, §345, p. 238.

comentado pelo próprio Nietzsche: como todo animal, a besta filósofo busca celebrar as condições que ensejam o cenário ideal para sua expansão. O filósofo moderno, tanto quanto o sacerdote asceta, “tem horror a toda espécie de intrusões e obstáculos que se colocam ou poderiam colocar-se em seu caminho para o *optimum* [...] o caminho para o poder”¹¹. E ainda, segundo o pensador alemão, este caminho foi já consagrado: “no ideal ascético são indicadas tantas pontes para a independência, que um filósofo não consegue ouvir sem júbilo e aplauso”¹² – ou seja, por mais que o pensamento em voga se auto-intitule progressista, como o fizeram os ingleses utilitaristas, estes também sorriram ao encontro do grau ótimo de condições desejáveis para seus propósitos, que converge sem restrição ao paleolítico futuro promissor cristão.

Esta questão sempre foi preponderante para Nietzsche, do campo ético derivariam as diretrizes para as demais áreas de conhecimento e atuação do pensamento humano. Ou seja, não é possível uma leitura política, por exemplo, sem que antes se discuta quais seriam as matizes da esfera moral, devido a quão entrelaçados estão estes dois âmbitos nas relações humanas. Em um artigo intitulado *Crítica da moral como política em Nietzsche* Oswaldo Giacoia Jr. debateu esta relação embrionária ética-política. Como analisou o comentarista, o essencial da filosofia nietzschiana não se encontraria na crítica da modernidade política, “ela é apenas uma faceta [...] da crítica da moral e da crítica da cultura [...] uma espécie de subproduto de sua tentativa de ‘refutação genealógica’ do Cristianismo e de desvalorização de todos os valores superiores da cultura ocidental”¹³. Para Nietzsche, assim, da ética se derivaria o norte político a ser direcionado pela civilização.

A crítica aos fundamentos dos valores morais do Utilitarismo perpassou boa parte dos escritos da produção filosófica de Nietzsche, e ganhou maior peso nas discussões levantadas no período de maturidade, principalmente nas obras *Além do bem e do mal* e *A genealogia da moral*. A perspectiva que pretendo abordar é significativa pelo viés que tal discussão representa dentro do corpo do texto filosófico do respectivo autor. Em um recente artigo, Jonny Anomaly apresenta um argumento que corrobora nossa tese: “Acadêmicos geralmente têm ignorado a crítica de Nietzsche (ao utilitarismo) por se constituir em argumentos não desenvolvidos e ataques *ad hominem*¹⁴ contra componentes da corrente filosófica”¹⁵. O

¹¹ GM, III, § 7.

¹² GM, III, §8.

¹³ GIACOIA JR., O. *Crítica da moral como política em Nietzsche*. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>. Acesso: 01/12/2012.

¹⁴ Com relação a estes ataques posso citar à guisa de introdução ao tema: “Não são nenhuma raça filosófica, esses ingleses [...] O que falta e sempre faltou à Inglaterra [...] autêntica pujança da espiritualidade, autêntica profundidade do olhar espiritual, ou numa palavra, filosofia. É característico desta raça não filosófica se ater

comentador então apresentou a importância do tema por considerar que o utilitarismo recebeu tal tratamento inóspito, por parte de Nietzsche, pelo fato deste estar ligado em importante sentido com o propósito do ideal ascético: o apequenamento do homem ao tomar como parâmetro não aquilo que seja excelsior, mas a maioria mediana, a massa obediente aos cultos sacerdotais.

Uma das tarefas que o próprio Nietzsche tomou para si como pensador foi a perene suspeita sobre os valores morais estabelecidos, algo que necessariamente deveria ser posto em questão¹⁶. A filosofia moderna tornou-se uma metástase do apostema produzido pelos ideais ascéticos, foi um fenômeno por demais corriqueiro, na tranquila relação histórica entre o filósofo e o sacerdote. Tal condição obtivera sucesso primeiramente pela ausência de uma crítica que abrangesse todos os aspectos de um discurso ideológico. Para o filólogo alemão, quando os juízos são invenções, emergiria imediatamente a indagação sobre os propósitos pelos quais esses foram criados, visto que seriam o sentido e valores que transpassariam influência e sinalizariam qual o caminho a ser seguido pelas demais esferas do conhecimento, inclusive pelo âmbito político.

Segundo Nietzsche, a filosofia do utilitarismo não fugiu ao costume histórico, aplicada sem distinção a todos os demais sistemas filosóficos: o fato primordial de que não almejou outra coisa a não ser a industrialização de artifícios para a consagração da ideologia pautada em valores ascéticos, o que significou para o filósofo alemão, estar em voltas com a mesma vontade de poder atrofiada, novamente servindo de suporte teórico para a prática da mediania como finalidade para o ser humano¹⁷.

Correspondendo ao espírito positivista da época, Bentham propôs-se a fundamentar uma filosofia que funcionasse com a precisão de um relógio, baseando-se explicitamente no comportamento humano. Como pressuposto, o pensador inglês deduziu: a maior utilidade para o maior número, no que respira como consequência que o objetivo primordial da política

firmemente ao cristianismo: ela precisa da disciplina dele para se ‘moralizar’ e humanizar. [...] esse gado de beberrões e dissolutos, que no passado aprendeu a grunhir moralmente sob o manto metodista, e agora como ‘Exército da salvação’, um espasmo de penitência pode realmente ser o máximo de ‘humanidade’ que ele é capaz de atingir”. In: BM, § 252, p. 160.

¹⁵ ANOMALY, J. Nietzsche’s critique of utilitarianism. Disponível em: http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie29.1.html. Acesso: 05/11/2012.

¹⁶ Como ficou explícito nesta passagem: “Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver *o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores*”. GM, I, § 17, p. 46. (Grifo do autor).

¹⁷ Como explica Scarlett Marton: “O móvel primeiro de todas as ações tidas por altruístas residiria numa incontível vontade de possuir. [...] erigir o altruísmo em princípio moral nada teria de desinteressado; ao contrário, esconderia um objetivo utilitário. [...] São os que se sentem contrariados pela própria fraqueza, os que odeiam e esperam vingar-se dos mais fortes que só visam ao próprio benefício. Seriam os ressentidos os inventores dessa moral utilitária que impõe o ‘amor ao próximo’ como norma de conduta”. In: MARTON, S. **Nietzsche** - Das forças cósmicas aos valores humanos. 3 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 146-7.

pública seria o bem-estar da maioria, e que a ação moral individual dever-se-á se basear neste pressuposto como o ideal para as suas escolhas.

Apesar de Bentham ressaltar que tal sistema estaria livre de fundamentações teológicas ou metafísicas, Nietzsche percebeu em tal filosofia laivos importantes da moral cristã, no que implicaria em considerar o utilitarismo algo como um *estado da Arte* do discurso asceta-filosófico, ou para me utilizar de um termo nietzschiano, um niilismo imperfeito¹⁸. Defendo então que não por acaso que a discussão sobre o comprometimento do utilitarismo e a moral de rebanho tomou boa parte da discussão da primeira dissertação da obra *Genealogia da moral* além de prosseguir pelas demais obras; vide, por exemplo, esta passagem em *O anticristo*: “O grande número tornou-se o senhor; o democratismo dos instintos cristãos venceu...”¹⁹. Não obstante, escola filosófica inglesa haveria de ser criticada pelo seu alto grau de síntese e coerência com tudo aquilo que proferia tanto o espírito do cristianismo quanto a natureza do discurso contratualista das civilizações modernas: relativas às necessidades do homem gregário²⁰. Nietzsche, aponto, enxergou o pensamento inglês como uma nêmesis, um interlocutor a se respeitar, no projeto de tresvaloração.

Na segunda dissertação, diferentemente do fluxo de interpretações dos comentadores da obra nietzschiana, também aponto para o fato de que o Utilitarismo se faz presente como interlocutor importante, naquilo que Nietzsche enxergou um ponto de crucial mendacidade da cultura moderna: a utilização da punição como metodologia para se alcançar os propósitos pela moral da autoconservação por excelência.

Defendo também que se o próprio pensador alemão deduziu que *o cristianismo é platonismo*²¹ para o povo, a corrente do Utilitarismo seria então o *temporão* deste asceticismo judaico-cristão. Assim exposto, Nietzsche estaria em plenas condições de combater tal escola

¹⁸ Uma explicação sobre o termo é encontrada em Viesenteiner, op. cit., p. 53: “O niilismo imperfeito é entendido como a tentativa obstinada da modernidade de preencher o lugar outrora ocupado pelo Deus cristão. [...] os novos tempos acabam erigindo um novo ideal para ocupar o mesmo trono dantes divino”.

¹⁹ NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, § 51, p. 62. (De agora em diante: AC).

²⁰ “O fato de nossas ações [...] nos chegarem à consciência é consequência de uma obrigação [...] ele (o homem) precisava de seus iguais. [...] O homem inventor de signos é [...] o homem cada vez mais consciente de si. Meu pensamento é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária: que em consequência apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente [...] cada um de nós, com toda vontade que tenha de entender a si próprio de maneira mais individual possível [...] sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é ‘médio’ – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo ‘gênio da espécie’ que nela domina”. NIETZSCHE, F. GC, § 354, p. 249.

²¹ Para Nietzsche, “A ingenuidade de Platão e do Cristianismo: eles acreditavam saber o que é ‘bom’. Eles desvendaram o homem *de rebanho* – não o artista criador. In: NIETZSCHE, F. **Fragments Póstumos 1884-1885**. Volume V. Tradução Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, Verão – Outono de 1884, 26 (354), p. 223. (Grifo do autor). (De agora em diante KSA XI).

por vê-la surgir e se intensificar em sua própria época; ele, o pensador que haveria de ir de encontro aos ditames do seu tempo, como bem planejou para os pensadores futuros, médicos da cultura.

O fato deste tema ser ainda pouco explorado, ou até mesmo ignorado em sua importância como ressaltou Anomaly, faz com que esta tese almeje com uma boa probabilidade de sucesso o objetivo de trazer uma contribuição inaudita para a comunidade filosófica interessada na obra do pensador alemão.

De acordo com o objeto, a problematização, como também os objetivos propostos pelo trabalho, pode-se sem embargo deduzir que se trata de uma análise, em primeiro lugar, de caráter hermenêutico. Um primeiro passo, todavia, é dado em termos conceituais, para fins propedêuticos, faz-se mister esclarecer o termo *Utilitarismo*, como também de que maneira será compreendido e qual a maneira como me proponho a trabalhar com ele. Far-se-á uma breve genealogia desta escola, explicando suas raízes em Epicuro até alcançar o Utilitarismo Clássico de Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Com relação especial a estes últimos, por serem estes os expoentes desta corrente, citados nominalmente na obra do pensador alemão, e devidamente confrontados em suas respectivas teorias.

Como delimitação, foi realizada uma leitura que abrangeu os escritos condizentes com o período de trabalho intelectual de Nietzsche a partir de *Zarathustra*, incluindo os fragmentos póstumos, até o desfecho de sua razão no início de 1889. Em seguida, foi concentrada a atenção aos temas relativos a esta tese os quais aparecem, sobretudo, no triênio 1885-1887, o auge da crítica à escola inglesa atingiu o apogeu.

Isto posto, em segundo lugar, analisaremos a crítica à filosofia do Utilitarismo feita por Nietzsche em três momentos. Estas três etapas foram definidas por nós outros com o propósito puramente estratégico, com fins metodológicos para apresentar de forma mais clara e incisiva os pontos-chave da crítica nietzschiana aos filósofos ingleses.

O primeiro momento foi batizado de Momento de Precensão; onde apresentaremos como Nietzsche criticou os fundamentos do Utilitarismo, ou seja, os princípios de utilidade e de felicidade, e lançou mão de uma teoria própria, a teoria da vontade de poder, como contra-argumento ao proposto pela escola inglesa.

O segundo momento foi chamado de Momento de Projeção; onde analisaremos as diferenças de propostas e metas para a civilização a partir das duas morais dominantes ao longo da história, segundo Nietzsche. O Utilitarismo foi criticado aqui como mais um representante histórico da moral de rebanho a partir do momento que fez a defesa de valores tais como o bem comum, a felicidade da maioria, que para Nietzsche seriam divergentes de

um projeto almejado pelo homem de exceção, de metas definidas a partir de uma ordem hierárquica.

Por fim, o terceiro momento foi nomeado de Momento de Progressão; onde nos utilizamos de uma expressão obtida em uma seção de *Além do bem e do mal: Progressus in simile*²². Ou seja, focaremos na crítica nietzschiana aos Princípios de Igualdade e de Liberdade, os quais para Nietzsche foram instrumentalizados pela filosofia moderna na campanha histórica da moral ressentida para detratar os espíritos nobres, assim como também foram utilizados para fundamentar filosoficamente a punição a quem por acaso fosse de encontro aos juízos de valor do rebanho.

Sem embargo, de maneira geral, tenho o intuito de analisar como o discurso sacerdotal ressoou na modernidade através do Utilitarismo, pretendendo explicar a natureza deste através da crítica nietzschiana, que o percebeu definitivamente estabelecido no discurso da escola filosófica inglesa o *modus operandi* e, acima de tudo, os valores judaico-cristãos. Após esta análise, pretendo confirmar que, para Nietzsche, o Utilitarismo Clássico foi uma alternativa inválida para o desenvolvimento da cultura, dados os valores embebidos na fé ao populismo, e aos tributos pagos ao ideal ascético.

Como se tratará de uma pesquisa filosófica, será empregado o método crítico-analítico para a investigação dos textos em questão. Assim, lançarei mão de um trabalho bibliográfico, condizente com o tema, para satisfazer aos objetivos específicos, e conseqüentemente o desdobramento de nossa questão na efetividade do objetivo geral. Para tanto, enfim, serão também necessárias as exegeses dos pensadores contemporâneos que se debruçaram igualmente sobre o mesmo objeto apresentado por este trabalho acadêmico.

²² Cf. BM, § 268.

2 A ÉTICA DO UTILITARISMO

Objetivo deste capítulo é apresentar os pressupostos e as deduções que definem filosoficamente o utilitarismo clássico, os quais foram objeto de crítica pelo autor de *Aurora*. Assim, em primeiro plano, torna-se fora de contexto recorrer a discussões atuais sobre o Utilitarismo, sobre os rumos que esta corrente filosófica tomou a partir do século XX.

Com relação ao contexto do século XIX, uma das maneiras pelas quais a importância sem igual dos filósofos utilitaristas pode ser percebida é estudar o quanto a própria Inglaterra ascendeu impondo um domínio que ultrapassou a esfera moral e impôs novas matizes nas esferas econômica e política durante este período. Jactando-se em uma carta, Winston Churchill, citado por Henri Denis, assim comentou: “Foram ganhas as grandes vitórias. Todas as espécies de tirania foram suprimidas. A autoridade estava quebrada por toda a parte. Os escravos era livres. A consciência era livre”²³. Sob a égide de um pensamento expansionista, a coroa britânica ao final dos 1800 comandava um império digno dos grandes conquistadores da história ²⁴.

Um primeiro passo, todavia, antes de entrar no pensamento da escola inglesa, é realizar uma leitura retrospectiva de Epicuro, um pensador que na nossa visão teve uma forte influência sobre os filósofos utilitaristas. Buscamos na obra epicurista a fonte da máxima do útil como aquilo que propicia certo nível de prazer, para em seguida, dentro do estudo sobre os filósofos ingleses, ter-se-á uma explicação complementar sobre os principais conceitos que envolvem o Utilitarismo.

O que pode ser considerado *útil*, em termos ético-filosóficos? Da obra *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, de André Lalande, recolhemos duas das três definições para o termo. Uma kantiana: “Aquilo que tem o seu valor, não em si mesmo, mas como meio para

²³ Apud: DENIS, H. **História do pensamento econômico**. Lisboa: Livros horizonte, 1987, p. 599.

²⁴ Como explicou Henri Denis : “Em 1874, o partido conservador tomou o poder e empenhou a Grã-Bretanha numa política de expansão colonial muito mais ativa. [...] Em 1876, a rainha Vitória toma o título de imperatriz das Índias. Cada nova conquista será apresentada como uma medida necessária para a manutenção e conclusão do Império Britânico. Uma era de *imperialismo confessado* [...] Em 1876 o Governo Inglês obriga a China a aceitar a construção no seu território de um primeiro caminho de ferro e a abrir seis novos postos ao comércio inglês. Em 1887 é imposto à Birmânia um regime de protetorado. O Governo Inglês anexa uma parte de Bornéu (1886), da Nova Guiné (1888) e toda a Malásia (1874—1896). A África torna-se nessa época um campo de expansão de primeira importância para a Grã-Bretanha. É imposto um protetorado de fato a Costa dos Somalis (1884), assim como Uganda (1890) e uma série de territórios no sul do continente, na região do Níger e nas costas. Em 1884 são descobertas as minas de ouro do Transvaal. Em 1889 a Inglaterra declara guerra aos Boers, e dois anos depois os seus dois estados entram no Império Britânico com a categoria de *domínio*. Na América do sul, em 1876, Diaz estabelece a sua ditadura no México e obtém de Londres um empréstimo de 3 milhões para 24.000 Km. O Brasil, tornado república, pede, 1897, um empréstimo de 10 milhões de libras ao Banco Rothschild de Londres, empenhando seus direitos aduaneiros. A Argentina, que recebe também capitais ingleses, tem de aceitar em 1886 a ocupação das ilhas Falkland e o controle britânico do estreito de Magalhães”. In: DENIS, H. **História do pensamento econômico**. Lisboa: Livros horizonte, 1987, p. 600.

um fim julgado bom, de qualquer ponto de vista”; uma segunda de P. Janet: “Aquilo que serve para a vida ou para a felicidade”²⁵. Já com relação à terceira definição, retirada da obra de Stuart Mill, será trabalhada mais à frente, em um tópico específico dedicado a este pensador.

Temos em comum com as duas definições apresentadas que ao se categorizar algo *útil*, teve-se em vista sua característica de meio para algo, nunca como fim em si. Como explicou o dicionarista: “Implica um julgamento moral, uma relação de conveniência do objeto com certas necessidades julgadas boas”²⁶. Para André Lalande há portanto uma diferença fundamental de como este termo foi trabalhado dentro da História da Filosofia, da maneira pela qual inclusive ele foi tratado pelos economistas, onde o utilitarismo teve um forte eco (para estes, *útil* seria aquilo que satisfaz um desejo).

No *Dicionário de ética e filosofia moral*, a entrada *Utilitarismo* primeiramente apresenta o contexto histórico-filosófico da Escola inglesa. C. Audard argumentou que ela é inseparável do empirismo, e tem como interlocutores principais as escolas filosóficas carregadas de sistemas metafísicos, muito em voga na época. Apresentou também as principais características: “a associação psicológica – um *Newtonismo* moral [...] que é portador de uma verdadeira geometria moral [...] e o individualismo, combinados com um naturalismo moral”²⁷. A doutrina constituída no século XVIII fora soerguida tendo como objeto de pesquisa quatro problemas básicos, a se citar: “as relações entre a lei natural e a virtude; o egoísmo e o altruísmo; a associação das ideias e os hábitos e motivações morais; e, enfim, o laço entre a filosofia moral e as reformas políticas e sociais” – o utilitarismo surgiu então possuindo uma “forte dimensão teleológica por causa da ligação que ela estabelece entre a busca natural do prazer e a repulsão diante da pena e da moralidade”²⁸. Seria derivada do Associacionismo a ideia utilitarista de tomar uma ação como produto da antecipação de um prazer a ser agraciado ou um temor por um castigo a ser infligido ao agente, “O princípio de associação das ideias ocupa o lugar do princípio newtoniano da atração universal explicando a conexão entre as ideias de prazer e de punição que se faz de maneira diferente nos homens, assim como o interesse pessoal e o interesse coletivo”²⁹. Esta preposição da física de Newton influenciou pensadores como David Hartley, o qual serviu de fonte para Bentham deduzir a ideia de que “a felicidade é uma soma de prazeres simples, unidos por

²⁵ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999, p.1180.

²⁶ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999, p.1180.

²⁷ AUDARD, C. Utilitarismo. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*, p. 738.

²⁸ Loc. cit.

²⁹ AUDARD, C. Utilitarismo. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*, p. 739.

associação” – os filósofos utilitaristas propunham uma reforma radical das instituições, afinal, vislumbravam algo mais palpável em termos pragmáticos. E como finalizou a comentadora: “Bentham soube unificar todas as ideias de seus predecessores para fazer delas um instrumento radical de crítica das instituições da sociedade inglesa de seu tempo [...] que servem de obstáculo à felicidade dos homens e à justiça da sociedade”³⁰. No século do Utilitarismo Clássico, uma nova legislação haveria de se impor de maneira a consolidar os interesses não de uma classe específica da sociedade, mas atender à demanda da necessidade coletiva. O estudo analítico que iria embasar o estabelecimento destes novos interesses seria então o legado da doutrina inglesa.

Na obra *Utilitarismo*, Tim Mulgan abordou o pensamento de Bentham nos seguintes aspectos: “está atacando o *status quo* – a moralidade baseada no autointeresse da classe dominante [...] e na superstição religiosa”³¹. O Utilitarismo foi influenciado pelos ventos positivistas. A razão, colocando em prática a metodologia do empirismo, possuiria força suficiente para destronar os valores ético-políticos tradicionais. Metodologia esta também corroborada por Stuart Mill, que prega, nas palavras do comentador: “como qualquer conhecimento, o nosso conhecimento da moralidade deve ser derivado da observação. O prazer e a dor são as únicas características observáveis relevantes, de modo que eles fornecem a única base possível para a moralidade”³².

Deixaremos em suspenso por enquanto as ideias de Bentham e Stuart Mill para continuar com a apresentação dos conceitos da Escola, e depois apresentarmos os pensamento de Epicuro, o qual foi decisivo para a construção do Utilitarismo Clássico, como pretendo demonstrar abaixo.

Como citado anteriormente, em um comentário de Oswaldo Giacoia sobre uma tese nietzschiana, toda ideologia política brota a partir de uma tábua de valores éticos. Na esfera política, o igualitarismo e o liberalismo ganharam força a partir do esforço filosófico de convergir o interesse individual ao interesse coletivo, causa esta que foi o móvel do movimento filosófico inglês.

No Utilitarismo, como frisou C. Audard, “uma ação só pode ser julgada moralmente boa ou má se consideradas suas consequências para a felicidade dos indivíduos envolvidos”³³. A moral utilitária nasceu firmando sua dessacralização assim como sua negação a tudo aquilo que se refere à transcendência. O fundamento para se partir para a comprovação daquilo que

³⁰ Loc. cit.

³¹ MULGAN, T. *Utilitarismo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012, p. 69.

³² MULGAN, T. *Utilitarismo*. p. 71.

³³ AUDARD, C. *Utilitarismo*. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*, p. 737.

deve ser categorizado como bom depende primeiramente do próprio sujeito, empírico, que de acordo com seus anseios, confabulará a tábua de valores ideal tanto para si próprio quando para o bem comum. A doutrina inglesa é portanto uma teoria moral, cujo modo de avaliação das ações se fundamentaria em três dimensões: “um critério do bem e do mal (welfarismo); um imperativo moral: maximizar este bem (prescritivismo); uma regra de avaliação da ação moral graças a este critério (consequencialismo)”³⁴. Do epicurismo veio a ideia de atrelar como valor supremo a felicidade do indivíduo, de onde se derivou uma noção inaudita de utilidade ao se valorar como útil tudo aquilo que proporciona bem-estar (*welfare*), satisfação, sentido este aquém do útil instrumentalizado. O prescritivismo demanda uma universalização desta máxima individual, é aqui onde se dá o salto da amplitude hedonista para um maior passo ético que leva em consideração as consequências da ação, ou seja, se eventualmente agrega maior felicidade para o maior número de indivíduos. Por último, o consequencialismo seria uma postura natural perante o principal interlocutor: a deontologia kantiana, com seus critérios morais apriorísticos, fundamentada sobre a possibilidade de leis categóricas independentes da experiência.

A preocupação em como atingir a felicidade individual, pregada pelo hedonismo, foi ampliada para a coletividade. E este problema é tão central na Escola inglesa que ganhou um conceito próprio: o Bem-estar, do qual se destacaram três teorias principais: Teorias do estado mental ou da experiência; Teorias da preferência ou do desejo; e Teorias objetivas ou substantivas³⁵. Já com relação às formas pelas quais o sujeito pode maximizar o bem-estar coletivo, residem no que foi consagrado chamar de Utilitarismo de Atos, Utilitarismo Indireto, Utilitarismo de Regras, e Utilitarismo Institucional³⁶.

Para fins desta tese, será abordada a crítica nietzschiana aos princípios e valores propostos por esta escola filosófica para se atingir tal bem-estar social, assim como a manutenção deste. Partindo da lei da natureza sobre o prazer e a dor, do pressuposto de

³⁴ AUDARD, C. Utilitarismo. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**, p. 737

³⁵ Como explicou Tim Mulgan: “Teorias do estado mental ou da experiência: as únicas coisas intrinsecamente valiosas são os estados mentais positivos. Os únicos males intrínsecos são os estados mentais indesejáveis. [...] O exemplo clássico é o hedonismo. [...] Teorias da preferência ou do desejo: a única coisa valiosa é conseguir o que se queira, se prefira ou deseje. [...] perspectivas da preferência muitas vezes coincidem com o hedonismo. [...] Teorias objetivas ou substantivas: tanto as teorias do estado mental quanto as da preferência são subjetivas. [...] A principal teoria alternativa oferece uma lista de coisas independentemente de ela querê-las ou de sentir prazer nelas”. Cf: MULGAN, T. **Utilitarismo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012, p. 88-132.

³⁶ Ainda recorrendo à obra de Tim Mulgan, podemos resumidamente caracterizar estas opções de Utilitarismo da seguinte maneira: U. de Atos: “O ato correto é aquele que produz mais bem-estar. Isto sugere que você deve almejar, em cada ocasião, maximizar o bem-estar”. U. de Regras: “Ao invés de procedimentos decisórios individuais, avaliamos os códigos de regras morais. O código ideal é o conjunto de regras cuja observância por parte de todos causaria melhores consequências do que aquelas causadas pela observância por parte de todos de qualquer outro conjunto de regras”. U. Institucional: “É a visão de que as melhores instituições políticas, legislativas ou sociais são aquelas que produzem o maior bem-estar. Cf: MULGAN, T. **Utilitarismo**. p. 162-183.

maximizar a felicidade da maioria, para a ideia do bem comum, e finalizando com a crítica sobre os valores de igualdade e liberdade, todos estes valores serão tratados como fiadores do estado de bem-estar social pretendido pela filosofia inglesa. Um capítulo futuro analisará inclusive como em nome da utilidade coletiva existiria um critério de coerção legitimado, que segundo Nietzsche, e como pretendemos defender, foi baseado no pretexto ascético da culpa. Nas palavras de O. Hoffe, na obra *Justiça política*: “Para a situação dos conflitos, o conceito de bem comum possui um significado crítico. Ele rejeitou o interesse de um grupo parcial, o bem particular, como critério de legitimação; e, ao menos no mandato para o exercício da coerção, esta rejeição é correta”³⁷. No que completou mais adiante no texto: “no utilitarismo a pretensão de legitimação do mandato para o exercício da coerção é acentuada e o bem-estar de todos os envolvidos é convertido em padrão de medida”³⁸. Esta discussão será amplamente discutida no final do capítulo, ao discutirmos o papel da punição em Stuart Mill, que carregou em si mesmo as principais ideias de Bentham sobre o assunto, como também será visto.

Assim definido, faremos a seguir uma leitura retrospectiva de Epicuro, com o intuito de buscar neste autor fundamentos para o que seria depois considerado o Utilitarismo de Atos (em Epicuro), para depois analisarmos a filosofia do Utilitarismo em Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

Mais uma vez alertando, por uma questão de viabilidade não discutirei aqui as críticas, que a escola utilitarista recebeu ao longo do século passado e atual, realizadas pelos mais diversos comentadores e filósofos. O objetivo deste capítulo é fazer um apanhado das principais ideias desta escola, as quais reverberaram nas páginas das obras de autoria nietzschiana: seja através de certa influência sobre o pensamento do filósofo alemão, seja como alvo de crítica, que afinal é o *leitmotiv* desta tese.

2.1 Epicuro e o bem aliado à busca individual pelo prazer

As menções ao nome de Epicuro surgem nos textos nietzschianos com mais frequência justamente à época da produção da obra *Além de bem e do mal*. Como pretendemos explorar no capítulo seguinte, isto se deveu ao fato da filosofia do utilitarismo ter sido o centro gravitacional por onde permeou a crítica de Nietzsche à cultura da modernidade. A relação do professor da Basileia com o helenista foi de certa maneira ambígua, mas que pode ser facilmente explicada. Nietzsche enalteceu Epicuro nas críticas deste ao pensamento

³⁷ HÖFFE, O. *Justiça política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 58.

³⁸ HÖFFE, O. *Justiça política*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 59.

platônico³⁹; em outras vezes, estas mais reincidentes, o filósofo alemão alertou para o asceticismo epicurista, o que no contexto nietzschiano foi aliá-lo ao conjunto de proponentes de filosofias catalisadoras do niilismo.

Nietzsche se tornou crítico de Epicuro devido ao fato de que não foi suficiente o desapego hedonista ao platonismo, ou seja, não foi uma atitude filosófica radical. Pelo contrário, “Epicuro nega a possibilidade do conhecimento: a fim de manter os valores morais (respectivamente hedonistas) como os superiores. O mesmo faz Agostinho; mais tarde Pascal [...] em favor dos valores cristãos”⁴⁰. Para Nietzsche, em sua exigência de uma teoria do conhecimento desvinculada à moral ascética, Epicuro seria então um dos primeiros da fila a corroborarem tal situação, que haveria de se perpetuar pelos próximos dois milênios até a publicação de *Utilitarismo*, de Stuart Mill.

Como pontuou Nietzsche em um fragmento póstumo: “A preponderância do sofrimento sobre o prazer ou o inverso (hedonismo): essas doutrinas são [...] niilistas... pois não se estabelece aqui nenhum outro sentido derradeiro senão o fenômeno do prazer e do desprazer”⁴¹. Segundo Nietzsche, então, o tipo de homem, que ao invés de ponderar sobre a vontade afirmativa prefere o cálculo menos trabalhoso sobre fenômenos secundários, é um tipo de homem decadente. Os valores de tal filosofia não ofereceriam nada de novo, em absoluto, apenas o reforço, mais um, filosófico do cristianismo: “*Epicurismo no cristianismo*. Caminhos para a felicidade: sinais de que todas as forças principais da vida são esgotadas”⁴². Segundo o pensador alemão, o destino merecido à filosofia epicurista residiria em ser categorizada como uma das mais antigas e vãs filosofias de auto-ajuda para o espírito ascético. O hedonismo carregaria esta estima pela posição genuflexória perante as angústias do sujeito que sofre com a vida, compaixão esta que seria tão cara às religiões e aos utilitaristas. O único senão foi em relação ao público-alvo, o epicurismo teve como alvo as almas nobres: “A religião e a significação religiosa da vida lançam um raio de sol a essas criaturas atormentadas e lhes tornam suportável inclusive a própria visão, têm o efeito que uma filosofia epicurista costuma ter em sofrendores de uma categoria mais elevada”⁴³. Não obstante, isto não livraria a filosofia dos Jardins de melhor sorte diante do senso crítico nietzschiano.

³⁹ Cf. BM, § 7, p.14: “Como podem ser maldosos os filósofos! Não conheço nada mais venenoso do que a piada que Epicuro fez às custas de Platão e os platônicos: chamou-os de *dionysiolakes*. Isto significa, literalmente e em primeiro lugar, ‘aduladores de Dionísio’, ou seja, clientes de tiranos e puxa-sacos servis; além de tudo quer dizer, porém, que ‘são todos atores, nada neles é autêntico’.

⁴⁰ KSA XII, 9 (160), Outono de 1887, p. 356.

⁴¹ KSA XII, Outono de 1887, 9 (107) (72), p. 328.

⁴² KSA XIII, Começo do ano 1888, 14 (89), p. 240. (Grifo do autor).

⁴³ BM, § 61, p. 64.

Retoricamente, o filósofo alemão indagou em como reconhecer o que seria um sintoma patente de mediocridade no homem típico. A resposta veio através de um retrato sucinto da maneira hedonista de encarar a realidade: “O fato de ele não compreender o outro lado das coisas como necessário: o fato de ele combater as situações malévolas como se fosse possível se livrar delas [...] A deseabilidade dos medíocres é aquilo que é combatido por nós”⁴⁴. O tipo de homem colhido pelo epicurismo seria “esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será [...] um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é; a felicidade lhe parece, de acordo com uma mendacidade e maneira de pensar (epícúrea ou cristã, por exemplo)”⁴⁵.

O tipo ideal, que foi propagado por Nietzsche durante todo o seu percurso intelectual, teria atração pelo jogo de forças, não trataria, por sua vez, dicotomicamente, como dois lados da mesma moeda, o prazer e a dor. Repensar esta dualidade como falsa dicotomia isto seria sim uma condição necessária para tornar o homem *melhor e pior*.

A raiz do utilitarismo nasceu assim neste período helenista em que se destacaram as lições dos Jardins sobre como atingir a felicidade individual. Como analisado por W. Kymlicka, na obra *Filosofia política contemporânea*: “A primeira visão, [...] é a de que a experiência ou sensação de prazer é o principal bem humano. É o único bem que é um fim em si mesmo, para o qual todos os outros bens são meios”⁴⁶. A filosofia utilitarista se propôs a ressaltar a importância do bem-estar, assim como estabelecer regras morais que serviriam de metodologia para a verificação e análise de resultados das consequências de uma ação sobre a coletividade. Epicuro todavia não estava interessado apenas na felicidade no âmbito individual. Os motivos que limitaram suas conclusões para um voo mais ousado são explicados a seguir.

Com a decadência política da Grécia Clássica, após a invasão de Alexandre, houve uma nova perspectiva para os filósofos gregos. Para abordar o epicurismo faz-se mister apresentar o contexto histórico-político no qual esta escola filosófica estava inserida. Os gregos possuíam, pelo sistema democrático que os governava, a consciência da liberdade. Foi com esta consciência que se desenvolveu toda uma organização social, com valores díspares daqueles do chamado *mundo bárbaro*, despótico por excelência. Foi através desta abertura, que ensejo as discussões sobre os rumos políticos da polis, que se fez com que nascesse um pensamento ético que corroborasse a tomada das decisões no campo além do individual.

⁴⁴ KSA XII, Outono de 1887, 10 (111), p. 428.

⁴⁵ BM, § 200, p. 98.

⁴⁶ KYMLICKA, W. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 15.

Afinal, em um sistema democrático todos possuem o direito a participar das escolhas políticas da sociedade. O problema foi que este norte civilizatório entrou em colapso pragmaticamente, quando da batalha de Queroneia (338 a. C.), através da vitória do exército macedônico que impôs uma derrota histórica aos gregos. Em um ensaio introdutório sobre as obras filosóficas deste período da filosofia helenista, Pessanha comentou: “As novas condições impostas ao mundo grego tornam impossível a participação do indivíduo no governo da *polis*. [...] Distanciada das preocupações políticas, a filosofia aspira ao estabelecimento de normas universais para a conduta humana”⁴⁷. Eis então aqui a chave para a mudança de foco entre pensadores das propostas universais de um Platão a um discurso menos pretensioso de um Epicuro: “o problema ético torna-se o centro da especulação de diferentes correntes filosóficas”⁴⁸. Especificamente relativo ao epicurismo, o historiador da filosofia W. Rod comentou: “O individualismo dos epicureus correspondia a uma postura resignatória, perfeitamente compreensível quando se tem em mente que [...] o indivíduo geralmente não podia mais participar da vida política, como na antiga polis”⁴⁹. Alienado, o homem grego refugiou-se em um individualismo absoluto, ou, em termos políticos: “A participação na assembleia não é mais entendida como contribuição para o bem comum, mas como meio de obter vantagens pessoais”⁵⁰. A derrota militar fez com que se propagasse a ideia de que um regime monárquico seria o governo ideal para se retomar a ordem, perdida com a decadência da cultura grega. Contra a liberdade do indivíduo então se encontra um processo de revisão de valores. Este cenário da polis foi assim descrito por R. Bonini, na obra *Dicionário de Política*: “As guerras contra os Macedônios aceleram o processo. [...] Nessa altura, a época da Cidade-Estado grega pode considerar-se finda, mesmo que continuem a existir formalmente as *Poléis* e suas constituições particulares”⁵¹.

Como explicou Miguel Spinelli, na obra *Os caminhos de Epicuro*, onde foi retratada a filosofia deste pensador helênico: “O cidadão grego passou a viver completamente desorientado, como que sem pátria, sem o status cívico externo para gerenciar”⁵². No cotidiano do mundo grego clássico, o cidadão deixava as responsabilidades da casa para a esposa, e se dirigia à Ágora, para eventuais discussões políticas. Sob o julgo de Alexandre isto mudou deveras: “de modo que agora ele ficou sem saber o que fazer, desamparado perante a

⁴⁷ PESSANHA, J. A. M. Apresentação. In: EPICURO, LUCRÉCIO, CICERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. 3 ed. São Paulo: Ed. Abril, 1985, p. VIII. (Coleção Os pensadores).

⁴⁸ Loc. cit.

⁴⁹ ROD, W. **O caminho da filosofia**. Brasília: Editora UnB, 2004, v. 1, p. 279.

⁵⁰ BONINI, R. Pólis. In: BOBBIO, R. et. al. **Dicionário de Política**. 2 ed. Brasília: Ed. UnB, 1986, p. 953.

⁵¹ Loc. cit.

⁵² SPINELLI, M. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, p.94.

pólis e consigo mesmo”⁵³. Ainda sobre a ótica de Spinelli, esta situação criou as condições ideais para o florescimento da filosofia epicurista: “Para os gregos só havia uma saída: para além da mestria e do rigor da lei, era necessário que cada um buscasse em si mesmo a liberdade que o ‘civilizasse’ por dentro, e não por fora, que promovesse a autarkeia, a autossuficiência e a autonomia”⁵⁴. Com Epicuro o modo de viver ideal será regido pela máxima: “Vive ignorado”⁵⁵.

Diôgenes Laértios dedicou um importante capítulo de sua obra canônica, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, ao pensamento de Epicuro, o qual serviu de esteio para a compreensão de como o pensamento deste filósofo será fundamentado neste trabalho, ou seja, o norte ético do Epicurismo.

Comungando com o pensamento socrático-platônico, o edifício epicurista foi baseado no pressuposto de que a razão era o melhor antídoto contra o erro e a superstição. Em suas máximas, Epicuro anuncia: “raramente a sorte prejudica um homem sábio, pois as coisas principais e fundamentais sempre foram governadas pela razão, e por todo o curso da vida a razão as governará”⁵⁶. Todavia, diferentemente dos clássicos pensadores gregos, Epicuro sustenta o valor da natureza do homem: o paradigma a ser seguido não se encontra em um mundo suprassensível, mas é identificado nela própria: “Se [...] em vez de submeter tuas ações ao objetivo da natureza preferires [...] outro padrão de referência [...] tuas ações não se coadunarão com teu princípios”⁵⁷. Esta referência primordial em relação aos propósitos da Natureza é corolário da teoria epicurista de valor fundamental das sensações como critério da verdade.

A filosofia do Jardim topograficamente se situava nos arredores da polis, local mais figural não se teria, pois se tratava de uma escola que não colocava como prioridade o engajamento político. Explicadas as causas acima, diferentemente da filosofia dos pensadores da Grécia Clássica, o epicurismo ensejou seu modo de vida baseado em um individualismo quase que alienado das decisões da vida social. Ao contrário da tradição socrático-platônica que pregava a virtude ético-política. Embora nos pressupostos do epicurismo houvesse uma teoria que influiria de maneira incisiva na aceção de como reconhecer o indivíduo dentro de

⁵³ Loc. cit.

⁵⁴ SPINELLI, M. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Ed. Loyola, 2009, p.95.

⁵⁵ EPICURO. Antologia de textos. In: EPICURO et al. 3 ed. São Paulo: Ed. Abril, 1985, p. 19. (Coleção Os pensadores).

⁵⁶ EPICURO. Máximas principais. Apud: LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 317. (§ XVI).

⁵⁷ EPICURO. Máximas principais. Apud: LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 318. (§ XXV).

uma sociedade, foi o problema da *vida* que se tornou a questão a ser resolvida, e tal interrogação competiria única e exclusivamente ao indivíduo.

A ética epicurista fundamentou-se assim sobre a capacidade do sujeito de, independente de tradições e costumes civis, decidir exclusivamente sobre as suas escolhas morais. Surge o *ethos* que corrobora o homem perfeitamente autárquico: “O sábio vence o mundo na medida em que a ele renuncia; mas não no sentido de voltar-se para um mundo do além, mas sim para desfrutar sabiamente das alegrias que a vida oferece”⁵⁸. Consequentemente outra divergência surgiu então em relação ao papel do sábio dentro da sociedade: do Rei Filósofo para um Eremita. A alcunha de sábio seria merecida àqueles que conseguissem domar as paixões pela correta razão, que através de um cálculo particular contrabalançassem as benesses e as mazelas de cada situação, e que assim depois saíam com espírito incólume diante das dores do mundo. A importância desta razão seria então a de um fármaco contra as fontes destas dores ensejadas pelo ódio, a inveja e demais sentimentos de baixaza do espírito. Gratidão e amizade, por sua vez, seriam apanágios da existência vivida em sabedoria. Esta retidão não seria uma castração, mas uma ataraxia que teria por finalidade a vida feliz.

Para os utilitaristas, a felicidade seria um fenômeno por demais importante, e para Epicuro existiriam dois modos de vivê-la: “a suprema, própria da divindade, que não pode ser mais intensa, e a outra susceptível de adição e subtração de prazeres”⁵⁹. Como explicou Roger Crisp, na obra *Mill*: apontar o prazer como fonte de felicidade seria a característica principal do hedonismo: “*Hedone* é a palavra do grego antigo para designar ‘prazer’”⁶⁰. O raciocínio hedonista se articulou então como uma máquina de calcular utilidades, dada a natureza da felicidade que nos competiria. Em carta a Meneceu, Epicuro esclareceu o que seria a tarefa mais sublime de uma existência: “Nenhum jovem deve demorar a filosofar, e nenhum velho deve parar de filosofar, pois nunca é cedo demais ou tarde demais para a saúde da alma”⁶¹ – e concluiu enfaticamente: “Devemos então meditar sobre tudo que possa proporcionar a felicidade para que, se a temos, tenhamos tudo, e se não a temos, façamos tudo para tê-la”⁶².

⁵⁸ ROD, W. **O caminho da filosofia**. Brasília: Editora UnB, 2004, v. 1, p. 266.

⁵⁹ LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 311. (Livro X, § 121).

⁶⁰ CRISP, R. **Mill** – on utilitarianism. London: Routledge Philosophy Guide Book, 1997, p. 21.

⁶¹ LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 311. (Livro X, § 122).

⁶² Loc. cit.

O prazer seria o alfa e o ômega da vida em perfeita comunhão com a felicidade. Assim “a finalidade de todas as nossas ações é nos livrarmos do sofrimento e do temor”⁶³. Ao nos afastar de tal augúrio o prazer será um bem. Agora, assim como John Stuart Mill teria que se explicar mais tarde, Epicuro foi obrigado a esclarecer, a definir, o que seria considerado este *prazer*, sob o risco de sua filosofia cair na vala comum de um hedonismo reducionista. E desta obrigação o pensador helênico não se ausentou. Para Epicuro “o prazer é a realização suprema da felicidade, não pretendemos relacioná-lo com a voluptuosidade dos dissolutos e com os gozos sensuais, como querem algumas pessoas por ignorância, preconceito ou má compreensão”⁶⁴ – comentou em Carta a Meneceu, no que definiu: “por prazer entendemos a ausência de sofrimento no corpo e a ausência de perturbação na alma”⁶⁵ – a ação de calcular se efetivou aqui, talvez pela primeira vez em um discurso filosófico, como instrumento específico para se atingir a boa-vida: “um cálculo sóbrio que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e elimine as opiniões vãs por obra das quais um intenso tumulto se apossa das almas”⁶⁶. Os sentimentos de *prazer* e *dor* seriam sensações objetivas, que serviriam de critério axiológico para a distinção daquilo que seria o *bem* e o *mal*.

Este ponto fundamental do sistema epicurista foi também realçado em uma máxima: “O limite dos prazeres da alma resulta do cálculo racional dos próprios prazeres e das emoções afins a eles, causas habituais dos maiores temores do espírito”⁶⁷. A magnitude do prazer aconteceria quando ele expurgasse todo sofrimento da vida do sujeito. Tal fenômeno seria visualizado simplesmente pela ausência de dor, tanto no corpo quanto na alma, sendo, para Epicuro, a última como a mais contundente das duas expiações.

Uma vez que os atos, assim como os fenômenos, foram julgados a partir do ponto de vista da sua utilidade, “prevalece uma concepção pragmática, ou seja, o conhecimento deixa de ter valor como teoria pura [...] devem-se adotar aquelas escolhas que somente se ajustam aos pontos de vistas práticos, acima de tudo morais”⁶⁸. O sábio, através de raciocínio metódico, obteria sucesso ao joeirar aquilo que lhe seria útil para os propósitos do projeto de felicidade. Tal indivíduo conheceria a natureza desta felicidade verdadeira, e ao tomar ciência

⁶³ LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 312. (Livro X, § 128).

⁶⁴ LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 313. (Livro X, § 132).

⁶⁵ Loc. cit.

⁶⁶ Loc. cit.

⁶⁷ EPICURO. Máximas principais. Apud: LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 317. (§ XVIII).

⁶⁸ ROD, W. **O caminho da filosofia**. Brasília: Editora UnB, 2004, v. 1, p. 269.

perceberia que “o bem supremo pode ser facilmente atingido e facilmente conquistado”⁶⁹. A aponia e a ataraxia seriam dois estados, do corpo e do espírito, que seriam sintomas da vida feliz. Quando a escola hedonista identificou o prazer ao bem, não estava fazendo uma apologia aos prazeres mundanos, torpezas, como poderia ser induzido a crer o leitor mais apressado. O prazer que Epicuro sustentou foi a magnitude do ato de raciocinar, do despojo das falsas opiniões que trariam tão só malefícios à alma.

O pensador helênico então catalogou estes prazeres, desejos, de forma a esclarecer, ou até mesmo catalogar quais seriam as paixões autênticas de um sábio: “Dos desejos, alguns são naturais e necessários, outros são naturais e não-necessários; outros ainda, nem naturais, nem necessários, devidos à imaginação ilusória”⁷⁰. Alcançar a felicidade hedonista seria atentar para os prazeres do primeiro grupo, evitando o máximo possível os prazeres do segundo grupo, e deletando das escolhas os do terceiro grupo. Nas palavras do próprio Epicuro: “A magnitude do prazer atinge seu limite na remoção de todo sofrimento. Quando o prazer está presente, durante todo o tempo em que ele permanece não há dor nem no corpo, nem na alma, nem nos dois”⁷¹.

Uma sumarização das afecções ou sentimentos de prazer e dor seria necessária então para se derivar uma tábua de valores. Seguindo o fio condutor que perpassaria todo o sistema de pensamento de Epicuro, deve-se confiar fielmente nas sensações pelo seu valor objetivo, de tal maneira a fundamentar em tais fenômenos os critérios da regra para a ação do sujeito, daí a importância da evidência imediata para esta Escola. Pois como comentou o platonista G. Reale, em sua obra de cinco volumes sobre o pensamento clássico grego: “se material é a essência do homem também material será o seu bem específico. O bem que atuado e realizado, torna feliz”⁷². Os sentimentos de prazer e dor seriam os fiadores das escolhas para se atingir a felicidade. Uma vez especificados na esfera axiológica, far-se-ia mister explicitar uma tipologia, além de hierarquizar tais afecções e sentimentos de prazer. Em termos

⁶⁹ LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 313. (Livro X, § 133).

⁷⁰ EPICURO. Máximas principais. Apud: LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 317. (§ XXIX). Diôgenes Laértios tece uma observação pertinente sobre esta máxima, especificando: “Epicuro (sic) considera naturais e necessários, os desejos que nos livram do sofrimento, como beber quando temos sede; naturais e não necessários são os desejos que simplesmente fazem variar o prazer, sem remover o sofrimento, como os alimentos suntuosamente preparados; nem naturais nem necessários são os desejos por coroas e ereção de estátuas em honra da própria pessoa”.

⁷¹ EPICURO. Máximas principais. Apud: LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 313. (§III).

⁷² REALE, G. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1998, v. 3, p. 204.

tipológicos: Epicuro⁷³ “concebe o prazer de dois modos: o prazer em movimento e o prazer estático” - no que explicou como prazer estático “a tranquilidade perfeita e a ausência completa de sofrimento” - e prazer em movimento seria, por exemplo, “a alegria e o deleite”⁷⁴. Assim pode-se observar de imediato uma categorização exemplar dos estados de ataraxia e aponia, daquela dada aos cirenaicos para estes mesmos estados de espírito.

A questão que se apresentou em seguida seria resolver então quem teria prioridade: o prazer corporal ou espiritual? Tomando outro caminho divergente dos cirenaicos, que consideravam os prazeres físicos superiores aos prazeres da alma, Epicuro realocou as posições entre estes dois tipos de prazeres. Para solucionar esta querela foi guiado pela evidência psicológica, ou seja, o papel do próprio prazer catastrófico em seu sistema: “a carne é transtornada pelo sofrimento apenas no presente, enquanto a alma, além de sofrer pelo presente, sofre ainda pelo passado e pelo futuro”⁷⁵. Como os transtornos na carne causados pela dor são sentidos apenas no presente, enquanto que os distúrbios na alma teriam durabilidade atemporal, Epicuro conseqüentemente analisou que “também crê que os prazeres da alma são maiores que os do corpo”⁷⁶.

Sentenciando desta maneira, para Epicuro, “o prazer enquanto prazer é o valor, o *bem*, o *fim* e, portanto, sua posição é inequivocadamente hedonista”⁷⁷, anotou G. Reale. A bandeira hedonista o aliaria por sua vez ao pensamento dos cirenaicos, todavia com uma nova direção, dada a segunda diferença entre estas escolas, no que concerne à hierarquia dos prazeres da alma e do corpo.

Seria esta uma aporia do pensamento de Epicuro? Dado o materialismo do seu pensamento, momentos depois, há a afirmação de que os prazeres da alma advêm do corpo e ao corpo são remetidos, mas como aliar esta preposição com a sentença de que tanto os prazeres e as dores da alma são superiores aos equivalentes corporais? Para Reale, Epicuro não se desamarrou desta teia, tendo assim o seu sistema filosófico comprometido: “a coerência é rompida por Epicuro, não só com a superioridade dos prazeres da alma sobre os

⁷³ Neste ponto convém alertar sobre uma primeira diferença básica entre o pensamento dos cirenaicos e o epicurismo. Nas palavras de Reale: “Os cirenaicos identificavam o prazer com o movimento, um suave movimento, e identificavam a dor com um movimento violento, enquanto negavam nitidamente que o intermediário estado de quietude, isto é, a ausência de dor, pudesse ser um prazer, assemelhando-o mais [...] ao estado de sono”. Cf. REALE, G. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1998, v. 3, p. 206.

⁷⁴ LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 314. (Livro X, § 137).

⁷⁵ LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 314. (Livro X, § 137).

⁷⁶ LAÊRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 314. (Livro X, § 137).

⁷⁷ REALE, G. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1998, v. 3, p. 205. (Grifo do autor).

da carne, no sentido quantitativo, mas até mesmo no sentido qualitativo”⁷⁸. Se todo o edifício epicurista foi fundamentado sobre a ideia da Natureza como pilar, e não todo aquele discurso de propaganda idealista dos gregos clássicos, não seria coerente apelar para uma pretensa superioridade dos prazeres espirituais. Uma vez colocada esta hierarquia “seria preciso concluir que na natureza particular que é o homem há uma componente que se diferencia da mera componente carnal e física” – para o comentador, após tentar corrigir a concepção integralista e simplista própria do hedonismo cirenaico, “Epicuro encontra diante de si, implacável, a instância do espírito”⁷⁹.

Já para o comentador André Laks, na entrada *Epicuro* contida no *Dicionário de ética e filosofia moral*, não se trataria de uma aporia, mas de uma questão dialética. As angústias da alma, tais como as dúvidas sobre a morte, seriam mais cruéis do que uma dor corporal, como, por exemplo, uma unha encravada. O aspecto dialético se daria pelo fato de “a satisfação dos prazeres psíquicos depende sempre, em última instância, da satisfação dos prazeres do corpo” – no que concluiu categoricamente: “os prazeres psíquicos se referem sempre aos prazeres corporais como a seu último objeto: a certeza frente ao futuro é uma certeza quanto à possibilidade de sempre satisfazer as necessidades fisiológicas elementares – os desejos necessários à sobrevivência”⁸⁰. Embora os prazeres psíquicos não pudessem ser imaginados sem uma corroboração efetivamente corporal, aqueles possuiriam a força necessária para que não fosse lograda uma vida feliz devido a meros contratemplos físicos. Isto pelo fato primordial de que “mesmo sob a dor, o pensamento permanece capaz de reconhecer o primado do prazer e de desfrutar seus bens próprios”⁸¹.

Retomando o enfoque do racionalismo na obra do pensador helênico, Epicuro explicou como seria o método para estabelecer a hierarquia entre os próprios prazeres. Novamente citando as suas *Máximas*: “nenhum prazer é um mal por si mesmo, porém aquilo que produz alguns prazeres traz perturbações muitas vezes maiores que os próprios prazeres”⁸². Aqui pontualmente se pregou a necessidade de se levar em consideração os meios e as consequências de um prazer imediato, porque ao final do processo se pode contabilizar mais desvantagens do que propriamente benesses. A solução para este dilema se encontraria justamente na capacidade de raciocínio do sujeito, e tal metodologia se constituiria especificamente em calcular as utilidades de cada prazer. O juízo que viabilizaria tal

⁷⁸ REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, v. 3, p. 209.

⁷⁹ REALE, G. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, v. 3, p. 210.

⁸⁰ LAKS, A. Epicuro. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 532.

⁸¹ LAKS, A. Epicuro. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 533.

⁸² EPICURO. Máximas principais. Apud: LAËRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 316. (§VIII).

empreendimento, de avaliação correta neste processo de hierarquização dos prazeres, seria justamente a Sabedoria, a *phrónesis*.

Com tal importância, no pensamento epicurista, foi assim que Reale analisou o papel da sabedoria para essa Escola: anunciou-se a virtude suprema. No que apontou para outra reviravolta diante outro importante antecessor, Aristóteles “que punha no ápice a sapiência, *sophia*, [...] que é pura contemplação, e não a sabedoria (*phrónesis*) que é ao contrário, estruturalmente ligada à vida prática do homem”⁸³. O sábio se definiria como uma figura galvanizada ante as dores e infortúnios, “as causas dos males praticados pelo homem são o ódio, a inveja e o desprezo, que o sábio domina por meio do raciocínio”⁸⁴. Há uma certeza inabalável em seu intelectualismo: o espírito do sábio seria uma região pródiga e incólume cujos desprazeres não a fustigariam. Esta atitude o condicionaria a viver uma vida tipicamente ascética, cujo prazer fundamental fosse “menos a satisfação do corpo do que a reflexão sobre as condições mínimas de tal satisfação”⁸⁵, conclui A. Laks.

Resta, por último, analisar a indagação: seria esta vida ascética um bem em si mesmo, ou apenas um meio para se atingir o prazer? O ponto de convergência entre Epicuro e Stuart Mill pode ser realçado na questão sobre os meios. Na missiva a Meneceu foi então explicitamente declarado o utilitarismo do pensamento do filósofo helênico:

Todo prazer, por ter uma natureza condizente conosco, é um bem, mas nem por isso todo prazer deve ser escolhido, da mesma forma que toda dor é um mal, mas nem por isso devemos fugir de toda dor por sua própria natureza. Convém então discriminar todas essas coisas com o cálculo daquilo que é útil e a ponderação daquilo que é prejudicial, porque em certas circunstâncias o bem é um mal para nós e o mal é um bem para nós⁸⁶.

A virtude ética do epicurismo teria uma função instrumental? Se se traz para o debate uma passagem de Laértios a solução está à porta: “Segundo Epicurus (sic) escolhemos as formas de excelência não por si mesmas, e sim pelo prazer, tal como escolhemos a medicina por causa da saúde” – e um pouco mais adiante conclui o historiador: “A excelência é a única coisa inseparável do prazer; todas as outras coisas podem ser separadas dele”⁸⁷. Para Laks, uma resposta afirmativa seria uma solução apressada, pois haveria dentro do sistema epicurista uma convergência para se conciliar virtude e prazer: “a virtude de fato é um meio

⁸³ REALE, G. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1998, v. 3, p. 212.

⁸⁴ LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 310. (Livro X, § 117).

⁸⁵ LAKS, A. Epicuro. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 533.

⁸⁶ EPICURO. Carta a Meneceu. Apud: LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 313. (Livro X, § 129-130).

⁸⁷ LAÉRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008, p. 315. (Livro X, §138).

em vista de um fim [...] Entretanto, não se trata de um meio entre outros. [...] A virtude é indissociável da vida de prazer, a ponto dos dois termos se implicarem reciprocamente”⁸⁸.

Para finalizar esta análise sobre o Utilitarismo na Antiguidade faz-se necessário o registro daquilo que marcaria como uma das características desta Escola, datado dos seus dias primevos: o intuito de ser uma filosofia individualista, à mercê dos destinos da sociedade. Na próxima etapa será abordado como a Modernidade se aproveitaria dos fundamentos da ética epicurista incorporando a seus preceitos uma visão política importante e imprescindível para o pensamento filosófico.

O que fez o pensamento epicurista atravessar os séculos foi a aproximação do seu discurso com o espírito da época moderna. O materialismo, a não-confiança em crenças religiosas, o racionalismo, o humanitarismo, a busca pela felicidade no campo imanente, entre outros fatores, fizeram a filosofia dos Jardins não se perder no tempo e no espaço. Para Pessanha, em um artigo intitulado *As delícias do jardim*, o epicurismo repercutiu no materialismo moderno de Gassendi, no mecanicismo de Hobbes⁸⁹, e, sobretudo, na obra do jovem Marx⁹⁰. Além destes, assumimos que a filosofia de Epicuro reverberou nas premissas básicas do Utilitarismo, motivo pelo qual o fez constar nas páginas desta tese. Para continuar com os propósitos dos objetivos deste trabalho será agora pertinente abordar a ruptura que a Modernidade promoveu em relação ao campo ético-político, e este ponto de inflexão se deu sobre um aspecto primordial: a passagem do individualismo para o coletivismo.

2.2 O Utilitarismo Clássico: Jeremy Bentham

Para evitar repetição de argumentos, neste capítulo irei me privar de expor as críticas de Nietzsche ao pensamento de Bentham e Stuart Mill, pois estas serão amplamente discutidas em um capítulo à parte. De tal forma, estas próximas etapas trarão concisamente a apresentação do utilitarismo clássico através do pensamento destes dois filósofos ingleses.

Jeremy Bentham (1748-1832) é considerado pelos historiadores especializados o fundador da Escola do Utilitarismo, que se desenvolveu na Inglaterra do século XIX. O Utilitarismo, a primeira escola de pensamento filosófico do mundo anglófono, nasceu sob a égide do positivismo, na proporção que apostava no fundamento de uma corrente que fosse

⁸⁸ LAKS, A. Epicuro. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 534.

⁸⁹ Se esta aproximação acontece na interpretação hobbesiana-mecanicista do prazer, o mesmo não acontece, por exemplo, com relação à Felicidade. Para Hobbes, a felicidade é uma marcha contínua à frente do desejo, de um objeto a outro, a satisfação do primeiro não sendo nada senão a rota que conduz ao segundo. Cf: **Leviatã**, XI, 1, 95). Esta idiosincrasia se apresenta perante todo o ser humano, cujo móvel é um “desejo perpetuo e sem trégua de conquistar poder e mais poder, desejo que só cessa com a morte. Cf: **Leviatã**, XI, 2, 96).

⁹⁰ Cf: PESSANHA,, J. A. M. As delícias do jardim. In: NOVAES, A. (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 57-86.

estritamente racional, tendo como base a natureza e a psicologia humanas; ou seja, sem ser necessário o recurso à metafísica ou até mesmo à religião. Neste projeto, a exclusão da presença de Deus é um dos pilares do sistema. Para os membros deste movimento filosófico: “não podemos contar com uma divindade que tornará o mundo harmonioso para nós, quer nesta vida, ou em outra. Cabe a nós tornar o mundo moral harmonioso” – como comentou Schneewind sobre esta escola na obra, *A invenção da autonomia*: “Mas não podemos fazê-lo nos tornando virtuosos individualmente” – e eis aqui o passo adiante em relação ao epicurismo: “Só podemos fazê-lo [...] através de uma comunidade adequadamente estruturada”⁹¹.

O mérito de Bentham, como explicou Peluso, não foi soerguer um conjunto de ideias originais que revolucionaram o mundo filosófico-político. Antes, a Escola nasceu de uma convergência de ideias entre pensadores que a antecederam, as quais foram sistematizadas pelo pensador inglês. Estas ideias foram então canalizadas para vários campos de interesse prático, aqui se destacará o âmbito ético. “Esse grupo de indivíduos, [...] sobretudo empenhados em propor reformas de ordem prática que facilitassem e sistematizassem a solução de problemas sociais, postula a identificação da utilidade e do prazer com o bem moral”⁹². Temos aqui o objetivo e o fundamento da Escola: propiciar bem-estar social, fundamentado em uma filosofia baseada nas noções de prazer e dor, donde ficou implícito o eco do pensamento de Epicuro, analisado acima. Como apontou Peluso, em um artigo intitulado *A propósito dos fundamentos de uma ética da recompensa*, sobre o caráter deste movimento do final da modernidade: “O projeto utilitarista é [...] fortemente fundamentado no individualismo. Nenhuma atitude humana pode ser censurada ou aprovada sem se postular o princípio de que cada indivíduo busca seu próprio prazer ou utilidade”⁹³.

Podemos afirmar que Bentham realizou seu mister filosófico na interseção ético-jurídico: o papel principal para tal função agregadora seria agora do Legislador. É através de leis cabíveis, que avaliam e dão suporte à sociedade em um esquema de vigilância constante, sob o cálculo preciso de infrações e penas, que rezariam em comum acordo com os anseios inerentes à condição humana, onde a sociedade laica e civilizada se formaria. O fundamento de tal estrutura residiria em instituições que garantissem e assegurassem tais desejos.

⁹¹ SCHENEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005, p. 463. (Coleção IDEIAS).

⁹² PELUSO, L. A. Utilitarismo e ação social. In: PELUSO, L. A. (Org.). *Ética & utilitarismo*. Campinas: Ed. Alínea, 1998, p. 16.

⁹³ PELUSO, L. A. A propósito dos fundamentos de uma ética da recompensa. In: CARVALHO, M. C. M. de. (org.). *O utilitarismo em foco*. Um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007, p. 21.

Para explorar este tema no pensamento benthamiano não há outro caminho a não ser abordar a obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação* (*The principles of morals and legislation*, 1789), publicado no ano da Revolução Francesa. Afinal, ali está explicada a diretriz da Escola do Utilitarismo inglesa, como será comentado a seguir.

Sem tempo para digressões, Bentham iniciou o livro com uma minuciosa explanação sobre os propósitos e os fundamentos pelos quais a obra se sustentará. Pretendeu justificar uma legislação de acordo com um determinado código moral estritamente baseado em um sistema de valores e conceitos verificáveis através de pesquisas empíricas. O pensador definiu o pretensioso objetivo da obra: soerguer o edifício da felicidade, e para isto teria como instrumentos a razão e a lei.

Pelo método empirista, pode-se constatar que a natureza colocou o homem sob o domínio de dois senhores: a dor e o prazer. Fiado nesta tese, Bentham então faz sua grande aposta: “Somente a eles compete apontar o que devemos (*ought*) fazer, bem como determinar o que na realidade faremos (*shall do*)”⁹⁴. Sob a égide destes dois senhores se encontrariam as raízes de todos os nossos interesses: tudo aquilo que nos governa, nossos pensamentos e nossas projeções. E qualquer tentativa de refutação seria inútil.

O *Princípio de utilidade*, que serviu de fundamento para as teses da obra, reconheceu esta submissão. Sobre a significação deste princípio, o próprio pensador em uma nota de rodapé de 1822, explicou que o mesmo pode ser compreendido como o *Princípio da maior felicidade*. Para Bentham, este princípio “estabelece a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável”. A expressão *ação humana*, explicada logo após, significava que o nascimento do ato ético seria coetâneo às consequências percebidas pela comunidade de uma atitude coordenada por um agente consciente de suas responsabilidades. Já a palavra *Felicidade* possuiu o mérito de trazer consigo implicitamente as noções de prazer e dor, tão importantes para a compreensão do sistema, além de ter um alcance coletivo às pretensões de que cada ato leve em consideração o benefício da maioria, do maior número. Esta consideração seria, portanto, ainda nas palavras de Bentham: “*a norma do reto e do errado*, a única que pode capacitar-nos a julgar a retidão da conduta humana, em qualquer situação que seja”⁹⁵.

⁹⁴ BENTHAM, J. An introduction to the principles of morals and legislation. In: BURTT, E. **The English philosophers from Bacon to Mill**. New York: The Modern Library, 1939, p. 791. (Para esta obra cotejei o original com a versão brasileira da Coleção *Os Pensadores*, cuja tradução de Luiz João Baraúna será utilizada por mim até que sinalize o contrário). De agora em diante a tradução brasileira da obra será citada como IPML.

⁹⁵ IPML, Cap.1, § I, p. 9. (Grifo do autor).

Retornando ao texto corrente original, Bentham se concentrou para que o leitor compreendesse o termo *Princípio de Utilidade* como o princípio norteador da aprovação ou desaprovação de um ato, ou seja, segundo a tendência que este ato tenha para aumentar ou diminuir tanto a felicidade do indivíduo que praticou tal ação quanto a comunidade que este está inserido. Esta medida então iria avaliar o valor ético das ações de um agente que tanto pode ser um sujeito qualquer quanto a política de um governo. O termo *utilidade*, por sua vez, “designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer [...] ou impedir que aconteça o dano, o mal, a infelicidade”⁹⁶. No comentário de Ross Harrison, para evitar possíveis ambiguidades é necessário ter em mente que ao se ler uma obra do pensador inglês, felicidade e utilidade têm uma relação íntima: “quer ele fale em termos de prazer e de dor ou em termos de felicidade e infelicidade, o objeto de argumentação é exatamente o mesmo” – no que confirma: “A maximização da utilidade, da felicidade, do prazer, não são senão três maneiras equivalentes de descrever o objetivo apropriado de todas as ações”⁹⁷.

Neste ponto, Bentham então apresentou um fator definitivo que o afastaria da categoria de simples hedonista: a consideração das consequências de uma ação, seja do indivíduo ou do governo, sobre o bem-estar da sociedade iria além do consequencialismo solipsista de Epicuro. Se a avaliação para um ato ético tem como perspectiva o anseio da ação gerar alguma quantidade de felicidade para o mesmo indivíduo, há também de se ponderar sobre os interesses da coletividade.

“O interesse da comunidade” – fez questão de frisar o pensador inglês – “eis uma das expressões mais comuns que pode ocorrer na terminologia moral”⁹⁸. A sociedade é uma abstração, mas isto não impede de se trabalhar com ela. Pelo contrário, recuperar este conceito para a praticidade, dentro da perspectiva utilitarista, é uma tarefa um tanto quanto simples, uma questão de cálculo. O interesse da comunidade não é nada mais do que a soma dos interesses individuais, das pessoas que participam deste grupo. É inútil, portanto, uma análise ética que não leve primeiro em consideração os interesses individuais, mas que em seguida focalize o interesse da comunidade.

Com uma analogia que remonta à equivalência platônica indivíduo-sociedade, Bentham expõe que não se terá compreensão daquilo que seu pensamento propõe se não se tiver o entendimento de que uma ação para ser catalogada como um *bem* deverá propiciar um

⁹⁶ IPML, Cap. 1, § III, p. 10.

⁹⁷ HARRISON, R. Bentham, Jeremy, 1748-1832. Bentham e o utilitarismo clássico. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 158

⁹⁸ IPML, Cap. 1, § IV, p. 10.

maior número de prazer do que de dor, seja na esfera individual, seja na coletiva. Da mesma forma, uma atitude será *má* se suas consequências promoverem a diminuição da felicidade, individual ou coletiva. Na explicação de Harrison: “Assim, o bem deve ser compreendido em termos de benefício ou de vantagem: o que é bom para alguém é aquilo que o beneficia” – e o qual seria justamente o catalisador este benefício? “é o que tende a produzir prazer ou reduzir a dor”⁹⁹.

Como analisou Maria Cristina Longo Cardoso Dias, em um artigo intitulado *A medida da ética em Bentham*: “O significado de ética [...] seu sentido coincide com o próprio significado do princípio de utilidade, pois visa à obtenção da maior quantidade de prazer para todos aqueles que estão envolvidos em uma ação” - no que complementou a seguir: “Uma ação só pode ser considerada correta caso gere mais prazer do que dor e só pode ser condenada caso gere mais dor do que prazer, no cômputo geral do balanço das consequências das ações”¹⁰⁰. Assim, regida pelo princípio de utilidade, a ação seria ética quando tendesse a aumentar a soma total de seus prazeres, ou a evitar (ou diminuir) o aumento dos desprazeres. Em outras palavras, através deste princípio, a aprovação de um ato aconteceria pela observância empírica das consequências de tal gesto.

No próximo capítulo, especialmente no denominado *Momento de precessão*, será feita a análise da crítica nietzschiana ao Princípio de utilidade. Nietzsche percebeu neste princípio uma tentativa genealógica com certo laivo de valor filosófico, muito embora permeada de erros no campo psicológico e histórico, segundo o filósofo alemão, como veremos adiante.

2.2.1 O Princípio de utilidade

O Princípio de utilidade serve de fundamento para a legalidade da legislação de uma sociedade. Esta foi a tese benthamiana que pretendemos abordar neste capítulo. Nesta parte preliminar do texto, Bentham adiantou o assunto que realmente propôs abordar, ao afirmar categoricamente: “os homens geralmente abraçam este princípio [...]: se não para orientar sua própria conduta, pelo menos para julgar as suas próprias ações, bem como a dos outros”¹⁰¹. Bentham solidificou então o critério, para ele irrefutável, de julgamento moral de qualquer ação: pelo Princípio de Utilidade uma ação poderia ser categorizada como correta ou

⁹⁹ HARRISON, R. Bentham, Jeremy, 1748-1832. Bentham e o utilitarismo clássico. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 158.

¹⁰⁰ DIAS, M. C. L. C. A medida da ética em Bentham. In: **Cadernos de ética e filosofia política**. n.º 20, 2012, p. 12. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55951>. Acesso em 12/09/2014.

¹⁰¹ IPML, Cap. 1, § X, p. 11.

incorreta. E a incorreção dependeria exclusivamente da variação do saldo de felicidade do bem-estar social. Se um ato, por outro lado, fosse de conforme ao princípio, na pior das hipóteses, esta ação não deveria ser proibida.

A irrefutabilidade deste princípio foi demonstrada pelo próprio pensador, ao chamar para o debate outros princípios que poderiam rivalizar com o escolhido. Para Bentham, existiriam duas maneiras pelas quais tais princípios poderiam divergir do Princípio de Utilidade: “ (1) Pelo fato de ser-lhe constantemente contrário; [...] que pode ser denominado princípio do *asceticismo*. (2) [...] e às vezes não, conforme o caso; [...] podemos designar princípio da *simpatia* e da *antipatia*”¹⁰².

Por asceticismo, como Bentham esclareceu em nota de rodapé, pode-se entender a prática de vida religiosa que tresvalora o princípio utilitarista. Nesta perspectiva, precisamente se inverte a finalidade pela qual vivemos: o asceta busca a infelicidade, com o intuito de agradar à divindade, e por considerá-la como um meio para atingir algo maior em outra vida. Primeiro houve uma contundente seleção de prazeres que a médio, longo prazo, mostrou-se prejudicial ao indivíduo. Depois “tais especuladores avançaram mais, chegando ao ponto de considerar meritório enamorar-se da dor”¹⁰³. Mas, como analisou Bentham, ao agir desta forma, o princípio do asceticismo nada mais foi do que uma aplicação errônea do princípio de utilidade. Bentham não perdeu muitas linhas explorando a conduta de vida ascética por considerá-la autodestrutiva, “se apenas a décima parte dos habitantes da terra o praticasse (o princípio do asceticismo) com seriedade e constância, em um dia o planeta seria transformado em um inferno”¹⁰⁴.

Como pretendemos demonstrar, Nietzsche não se convenceu desta explicação de Bentham, e uma das críticas ao utilitarismo por parte do filósofo alemão residiu justamente sobre o tipo de prazer agraciado pelo Princípio de utilidade, que seria um prazer convergente com a moral asceta e não um bem universal, como será analisado no próximo capítulo. Escolhemos esta crítica inclusive como um amálgama de toda a refutação ao pensamento utilitarista, e portanto a escolha do título desta tese.

O outro princípio a ser considerado seria o *Princípio da Simpatia e da Antipatia*. Tal princípio divergiria do postulado utilitarista no que concerne exatamente em não levar em conta tal fundamento, julgar eticamente pelo simples fato da simpatia por outrem, pela opinião vulgar, sem laivos seja científicos ou filosóficos. Quem praticasse ações, movido

¹⁰² IPML, Cap. 2, §II, p. 14. (Grifo do autor).

¹⁰³ IPML, Cap. 2, §IX, p. 15.

¹⁰⁴ IPML, Cap. 2, § X, p. 15.

pelo princípio da simpatia, não o faria tendo em mente qualquer tipo de consideração sobre as consequências em termos de felicidade da maioria ou o desprazer da coletividade, mas simplesmente “pelo fato de que alguém se sente disposto a aprová-las ou reprová-las. Os partidários deste princípio mantêm que a aprovação ou a reprovação constituem uma razão suficiente em si mesma, negando a necessidade de procurar qualquer fundamento extrínseco”¹⁰⁵. Assim, Bentham argumentou contra esta perspectiva pela mesma não se tratar de um *princípio positivo*, pelo contrário. Este princípio deslocaria o fundamento da avaliação moral para dentro do terreno da subjetividade pura e simples. Tratar-se-ia da negação de que haveria uma possibilidade empírica, psicológica, de existir qualquer princípio de cunho filosófico. O que se deveria esperar de um princípio? Bentham questionou, no que ele próprio respondeu: “que ele aponte algum critério externo, o qual permita garantir e orientar as convicções internas de aprovação e desaprovação”¹⁰⁶. O princípio da simpatia reverteria esta tendência ao agraciar algo a ser julgado bom, pelo simples fato de ser considerado bom pelo agente.

Este ponto seria crucial então para joeirar críticos e filósofos. Uma postura crítica poderia ser levantada por qualquer sujeito, seria algo inerente ao ato de pensar, cuja raiz poderia ou não estar vinculada a um pensamento coerente. O filósofo, pelo contrário, teria que embasar sistematicamente a crítica, fundamentá-la e então apresentar novos paradigmas, novas propostas para o que estava sendo discutido. Para se eximir da acusação de simplesmente possuir simpatia pela moral nobre, Nietzsche assim desenvolveu a teoria da vontade de poder, com a qual apresentou um contra-argumento que considerou suficiente para rivalizar com o Princípio de utilidade. Esta discussão também será analisada no próximo capítulo.

Outro agravante deste princípio seria com relação ao fundamento da punição. O que justificaria a pena imposta ao infrator? O critério para tanto entraria novamente no campo do subjetivismo, completamente inaceitável em um tempo de profundas mudanças sociais: “Para a punição usa-se também a mesma proporção: se odiar muito uma determinada ação, pune-a com muita severidade; se a odiar pouco, pune-a com pouca severidade; deves punir na mesma medida que odiar”¹⁰⁷.

Quem julgar pelo princípio da simpatia ousaria se achar no direito de, nas palavras de Bentham, não ser tiranizado pelos rígidos e implacáveis ditames da utilidade pública. O gesto

¹⁰⁵ IPML, Cap. 2, § XI, p. 15.

¹⁰⁶ IPML, Cap. 2, § XII, p. 15.

¹⁰⁷ IPML, Cap. 2, § XIII, p. 15.

simpático está além de levar em consideração os efeitos da ação sobre o bem comum. Para Bentham, que justamente propõe o oposto, que quer construir um sistema legal que atenda ao deus utilidade pública tal ensejo não deve ser levado em consideração, a não ser como curiosidade. Afinal, uma ética que parta da simpatia, ou antipatia, não reforça nada novo a não ser o antigo âmbito da opinião, tão combatido desde a época remota do início do esclarecimento. Seria na verdade um discurso retórico, como tantos outros, sem base filosófica, que seja: “Todos eles recorrem à multidão de artificios inventados com o propósito de fugir à necessidade de ir em busca de uma norma externa e fazer o leitor acatar a convicção ou a opinião do autor como uma razão válida em si mesma”¹⁰⁸.

Não haveria como corroborar teses valorativas que se baseassem em caprichos intelectuais sem fundamentos objetivos. Para Bentham, na mesma categoria do princípio da simpatia se encontraria o *Princípio Teológico*. Novamente se utilizando de uma nota explicativa, Bentham expôs que este princípio se referiria exclusivamente ao prazer de Deus. Como, portanto, poderíamos induzir qual seria este prazer? Para o pensador inglês, a vontade divina sofreria a interferência direta e desonesta do intermediário. Este observaria o que lhe interessasse e a partir deste ponto de interesse o mundo seria construído sobre determinados valores como a vontade e a felicidade divina: “Em consequência, o que se denomina prazer de Deus é e deve necessariamente ser [...] o prazer da pessoa, quem quer que seja, que afirma o que acredita ou pretende ser o prazer de Deus”¹⁰⁹. Para Bentham, que colocou à parte a revelação, qualquer pessoa, que diz tomar a vontade de Deus como causa de sua ação, tenderia a cair na vala comum ou do princípio de utilidade ou da simpatia.

Assim, o princípio teológico também não deveria ser levado em consideração quando se propõe construir um sistema que atingisse a esfera político-filosófica, a qual o pensador inglês pretendeu trabalhar. Bentham, por último, encontrou dois motivos decisivos. Em primeiro lugar, sobre a viabilidade da religião em coordenar atitudes na esfera política, houve aqui convergências claramente com o anseio do espírito positivista: “A *vontade* de Deus [...] tal como está consignada nas Sagradas Escrituras, visto constituírem estas um sistema ao qual ninguém hoje em dia pensa em recorrer, no que concerne aos detalhes da administração pública”¹¹⁰. E em segundo lugar, dada às mais diversas interpretações, estes textos são moldados de acordo com a perspectiva enviesada de um sacerdote qualquer: “Consequentemente, a vontade de Deus, [...] é a que podemos denominar vontade *presuntiva*,

¹⁰⁸ IPML, Cap. 2, § XIV, p. 16.

¹⁰⁹ Loc. cit.

¹¹⁰ IPML, Cap. 2, § XVII, p. 16. (Grifo do autor).

ou seja, aquela que presume ser a vontade divina, em razão da conformidade dos seus ditames com os de algum outro princípio”¹¹¹. Sendo que, como frisou Bentham, este outro princípio seria recorrente aos já citados pelo pensador inglês, o que leva ao leitor a um círculo vicioso.

Bentham então finalizou o capítulo com a reiteração da tese sobre qual o melhor fundamento para se soerguer um edifício ético. O princípio a ser levado em consideração para fundamentar uma ação seria o princípio de utilidade, por tudo isto que foi levantado: “Muitos outros princípios [...] podem constituir a razão que explica por que esta ou aquela ação *foi* praticada, porém, a utilidade constitui a única razão que explica por que a mencionada ação *pode* (moralmente) ou *deve* ser praticada”¹¹². Novamente nas palavras de Ross Harrison em seu texto sobre o filósofo inglês no *Dicionário de ética e filosofia moral*: “O principal argumento de Bentham foi que o princípio de utilidade é o único capaz de dar um sentido ou uma significação determinados aos termos de avaliação”¹¹³. A força moral de uma ação se perceberia pela quantidade de felicidade que a mesma tenderia a proporcionar para a comunidade. E ao se falar em termos quantitativos, cartesianamente, Bentham arrastou a discussão aparentemente abstrata, sobre o bem e o mal, para o campo da simples matemática. Ao criar literalmente uma tábua de valores, derivada da utilidade pública e privada, segundo a qual o agente se guiaria.

A partir do terceiro capítulo a figura do legislador foi evocada explicitamente, tal como que para recordar dos propósitos da obra: “a felicidade dos indivíduos [...] constitui o objetivo, o único objetivo que o legislador deve ter em vista, a única norma em conformidade com a qual todo indivíduo deveria, na medida em que depende do legislador, ser obrigado a pautar o seu comportamento”¹¹⁴. E adicionou no capítulo seguinte: “propiciar prazeres e evitar dores constituem os objetivos que o legislador tem em vista, razão pela qual é de conveniência que compreenda o seu valor”¹¹⁵. Podemos primeiro observar a importância de se propiciar, em Bentham, uma comunidade em perfeita sintonia entre os interesses individuais e os coletivos. Uma espécie de via de mão dupla: se o cabe ao legislador ter a sensibilidade para perceber os desejos dos indivíduos, e moldar as leis de acordo com tais vieses, cabe ao indivíduo, dependente das normas impostas pela coletividade, criar sua área de ação dentro dos limites traçados. Por sua vez, o reconhecimento que o legislador terá perante a comunidade provirá, portanto, justamente desta sensibilidade em perceber, a partir dos

¹¹¹ IPML, Cap. 2, § XVII, p. 17. (Grifo do autor).

¹¹² IPML, Cap. 2, § XIX, p. 18. (Grifo do autor)

¹¹³ HARRISON, R. Bentham, Jeremy, 1748-1832. “Bentham e o utilitarismo clássico. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v. 1, p. 158.

¹¹⁴ IPLM, Cap. 3, I, p. 19.

¹¹⁵ IPML, Cap.4, I, p. 22.

fenômenos do prazer e da dor, quais ações irão de acordo com os preceitos estabelecidos pelo princípio utilitarista. Nesta altura da obra, Bentham delineou com cuidado didático para não ser mal-compreendido por aquele que tem a missão de coordenar o sistema jurídico da sociedade.

A roupagem jurídica começou a ser costurada com a definição do termo *sanção*. Uma sanção, para Bentham, teria um sentido bivalente: pode ser tanto uma fonte quanto um motivo para um prazer ou dor. Existem deveras quatro fontes para estes dois protagonistas: física, política, moral e religiosa. Da sanção física derivariam o prazer e a dor no curso atual da existência do sujeito, refém das leis da natureza e sem auxílio algum da esfera transcendente. Da sanção política emergiria a vontade dos órgãos públicos executivo, legislativo e judiciário que teria força para administrar de acordo com a vontade e a pretensão do governo. A sanção moral, ou popular, teria sentido a partir do próprio sujeito ético, que ocuparia algum tipo de liderança espontânea em uma comunidade, e que teria através da sua consciência o discernimento do correto e do errado. Por último, a sanção religiosa teria alcance na vida extraterrena e derivaria de um ser superior, cujos feitos definitivamente não estariam na obra postos em discussão.

O importante a ser ressaltado é, para esclarecimento do legislador, primeiro, que “a sanção física está incluída em cada uma das outras três” - ou seja, “as forças da natureza podem operar por elas mesmas. Todavia, nem o magistrado, nem o homem em geral, podem operar [...] senão através das forças da natureza”¹¹⁶. Segundo, que estas quatro forças possuem um peso a ser levado em conta pelo legislador. Se a sanção política, com todo o seu arsenal institucional, objetiva encaminhar a direção dos passos da sociedade, o mesmo o fazem tanto a sanção moral quanto a religiosa. O viés destas duas esferas haverá de ser considerado pelo magistrado na hora de realizar seus cálculos, caso contrário, poderá incorrer em erro.

No capítulo IV da obra, intitulado, *Método para medir uma soma de prazer ou de dor*, Bentham se concentrou na questão do valor, para uma pessoa considerada em si mesma ou para um número de pessoas, de um prazer ou uma dor. O termo valor foi trabalhado na esfera matemática, de maneira a diminuir o campo da discussão retórica, de tal forma que ele será maior ou menor segundo seis circunstâncias: intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade (“a probabilidade que o prazer ou a dor têm de serem seguidos por sensações da mesma espécie”¹¹⁷) e pureza (“a probabilidade que o prazer e a dor têm de não serem

¹¹⁶ IPML, Cap. III, § XI, p. 21.

¹¹⁷ IPML, Cap. IV, § II, p. 22.

seguidos por sensações do tipo contrário”¹¹⁸). No caso individual, estas duas últimas Bentham as coloca sob parênteses.

Como sintoma ideal para que o julgamento do legislador rezasse de acordo com a natureza dos fatos, foi indicada para a discussão a relevância do corpo social como agente passivo de um ato primevo. Calcular os efeitos sobre a parte que sofreu ou se beneficiou das consequências de uma atitude seria condição *sine qua non* para eventual julgamento e avaliação. Dentro da simetria inversa entre prazer e dor, Bentham então propôs ao legislador o procedimento ideal para calcular a medida exata das circunstâncias de um ato qualquer sobre os interesses da comunidade.

Como método adequado para a tarefa, foi preciso colocar o foco sobre a comunidade afetada. Qualquer indivíduo, cuja importância se dá por estar dentro do raio de pessoas afetadas pela ação, pode ser o ponto de partida para a contabilidade. A seguir é preciso agora fazer uma ponderação dos seguintes elementos: “(1) o valor de cada *prazer* distinto que se manifesta como produzido pelo ato na primeira instância” – e logo após “(3) o valor de cada *prazer* que se manifesta como produzido pelo ato após o primeiro prazer. Isto constitui a *fecundidade* do primeiro prazer e a *impureza* da primeira dor”¹¹⁹. O mesmo procedimento vale para a geração de *dor*, se for o caso.

Uma vez registradas as entradas dos valores da dor e do prazer, então bastaria agora realizar a soma de ambas as colunas e verificar o saldo: “O balanço, se for favorável ao prazer, indicará a tendência *boa* do ato em seu conjunto, com respeito aos interesses desta pessoa *individual*; se o balanço for favorável à dor, indicará a tendência *má* do ato em seu conjunto”¹²⁰. E este cálculo, em compromisso com a fidedignidade, deveria ser repetido para todos os indivíduos pertencentes ao conjunto em questão. Por fim, restou apenas realizar uma nova soma: efetuar a adição das quantidades de pessoas às quais o ato teve uma tendência boa; depois, toma-se o mesmo critério para conhecer o montante de pessoas às quais o ato teve uma tendência má. De maneira análoga, utilizando-se da mesma fórmula de avaliação das consequências dos efeitos de uma ação sobre o indivíduo, foi preciso conferir o balanço final. “Este, se for favorável ao prazer, assinalará a *tendência boa* geral do ato, em relação ao número total ou à comunidade dos indivíduos em questão. Se o balanço pesar para o lado da dor, teremos a *tendência má* geral, com respeito à mesma comunidade”¹²¹.

¹¹⁸ IPML, Cap. IV, § II, p. 22.

¹¹⁹ IPML, Cap. IV, § V, p. 23

¹²⁰ IPML, Cap. V, §V, p. 23. (Grifo do autor).

¹²¹ IPML, Cap. V, §V, p. 24. (Grifo do autor).

A garantia do sucesso desta metodologia se dá pela escolha do método empírico. É através da experiência que os homens possuem uma certeza, quase plena, daquilo que os incita de maneira positiva ou negativa. Como exemplificou o próprio Bentham, o benefício derivado da propriedade de um terreno faz com que um pedaço de terra, pela experiência e cultura da civilização, tenha um determinado valor. Tal propriedade privada carregaria consigo aquelas características de fecundidade, pureza *et coetera*, as quais são exigidas para que algo se componha como um benefício para o indivíduo.

Mais adiante neste trabalho, no Momento de projeção, serão abordadas as críticas de Nietzsche a estas teses levantadas pelo utilitarismo, principalmente em relação a descaracterizar o universalismo proposto pelo Princípio de utilidade, ao aliar o racionalismo do cálculo utilitarista às ponderações de valores caras ao ideal ascético.

2.2.2 O papel da punição na civilização

No capítulo *As ações humanas em geral*, Bentham reforça a noção de felicidade (uma existência vivida para receber os benefícios dos prazeres e se isentar sempre que possível de dores) para coetaneamente analisar o papel e o objeto da lei. Os limites éticos da ação humana residem justamente no quanto o balanço supracitado poderia ser afetado, ou seja, na magnitude das variações relativas ao cálculo do prazer e da dor, no que se referisse às consequências de uma ação sobre uma comunidade¹²². Em casos de prejuízo da sociedade, então entraria em campo a punição, que se efetivaria através de instituições bem representadas no corpo do governo. Para Bentham, a “obrigatoriedade ou necessidade de punir uma ação é proporcional à medida em que tal ação tende a perturbar a felicidade, e à medida em que a tendência do referido ato é pernicioso”¹²³. O grau de nocividade dependeria exclusivamente de uma análise empírica, e para Bentham, insofismável: novamente o saldo líquido das consequências materiais deste ato. Como explicou claramente, o que deve ser característico das leis é ser um instrumento para garantir e propiciar o bem-estar coletivo. A força da lei acontece pela sua capacidade de extirpar, dentro da sua esfera, toda ação que compromete tal finalidade.

¹²² Sobre qual o tipo de consequência se está abordando, Bentham explica: “Toda vez que falarmos em consequências, entendemos ocupar-nos das *materiais*. Com efeito, a multidão e a variedade das consequências de qualquer ato são necessariamente infinitas, porém só as materiais são credoras de consideração. Ora, para alguém que encara as consequências [...] de um ato na qualidade e com a capacidade de um legislador, só podem ser consideradas como materiais as que consistem no prazer ou na dor, ou as que exercem uma influência na produção da dor ou do prazer”. In: IPML, Cap. VII, §III, p. 25. (Grifo do autor).

¹²³ IPML, Cap. VI, § I, p. 25.

Uma passagem do artigo Peluso foi ilustradora para o início desta discussão, o indivíduo utilitarista, senciente, só está comprometido com o princípio de utilidade. Na esfera da punição, o próprio castigo em si não teria força coercitiva, o que daria respaldo à legislação “É a análise de custo e benefício da obediência [...] à regra que é capaz de levar um indivíduo à ação”. Nenhuma lei se tornará eficaz se não possuir a força do argumento matemático para saber equilibrar a relação custo-benefício de um gesto. “E as operações desse cálculo são as mesmas, tanto para o legislador como para o juiz e também para o agente”¹²⁴.

Com a específica preocupação em não formar, com as leis e as punições utilitaristas, um sistema penal draconiano, Bentham, utilizando-se do princípio de utilidade, afirmou que “uma punição só pode ser admitida na medida em que abre chances no sentido de evitar um mal maior”¹²⁵. A legislação puniria apenas os casos em que for conveniente a atuação da força penal jurídica; situações cotidianas mezinhas estariam livres de um maior castigo, justamente por não merecerem gastos com assuntos triviais.

Antes de explicar a metodologia pela qual o Legislador deve seguir para fundamentar as punições, Bentham analisou os contraexemplos: existiriam quatro casos paradigmáticos em que não se deveria aplicar um castigo: o primeiro, “quando *não houver motivo* [...] ou seja, quando não houver nenhum prejuízo a evitar” ; segundo, “quando a punição só pode ser *ineficaz*, ou seja, quando a mesma não pode agir de maneira a evitar o prejuízo”; terceiro, “quando a punição for inútil ou excessivamente *dispendiosa*; isto acontece em caso de o prejuízo produzido por ela ser maior do que o prejuízo que se quer evitar”; e por último, “quando a punição for *supérflua*, o que acontece quando o prejuízo pode ser evitado [...] sem a punição, ou seja, por um preço menor”¹²⁶. Punir quando não houvesse motivo seria o suprassumo da injustiça, nenhuma lei irá de acordo com o princípio de utilidade quando se punisse aquele que não causou prejuízo algum à sociedade. A ineficácia da lei, por sua vez, se dá quando acontece uma falta de proporção entre o delito e a pena. Um castigo brando para um ato criminoso não surtirá o efeito desejado. Por exemplo, a pena de uma semana de prisão para quem cometeu assassinato, para Bentham, não surtiria o efeito desejado, pois não levou em consideração o princípio de utilidade.

Feitas estas ressalvas, Bentham apostou na proporcionalidade, entre as punições e os crimes, como um norte a se guiar para alcançar a medida mais eficiente nesta questão,

¹²⁴ PELUSO, L. A. A propósito dos fundamentos de uma ética da recompensa. In: CARVALHO, M. C. M. de. (org.). **O utilitarismo em foco**. Um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007, p 30.

¹²⁵ IPML, Cap. XIII, §II, p. 65.

¹²⁶ IPML, Cap. XIII, §III, p. 65. (Grifo do autor).

evitando que o sistema caísse na vala comum de um totalitarismo ou de um código penal inútil. Esta fórmula residiria na tese de que “a lei terá por finalidade gerar um benefício maior em relação a uma obrigação. Essas são as boas razões ou justificativas da lei: criar um benefício ou um prazer maior do que um peso, obrigação ou dor para comunidade”¹²⁷. Um código legislativo, que seguia o princípio de utilidade, preservaria sua condição ao não entrar em vigor senão fosse comprovadamente assegurado que existissem maiores benesses do que custos sociais: “Todas as leis devem provar que possuem razões de maior benefício para sua criação do que o peso dado às razões que existem contra elas”¹²⁸.

Após o pensador inglês explicar as ocasiões que não se deve punir, agora se permite explanar os casos em que a instituição legisladora deve lançar mão do próprio ato de castigar. São seis normas, sendo as cinco primeiras dedicadas ao Legislador: “1 – *o valor ou gravidade da punição não deve ser em nenhum caso inferior ao que for suficiente para superar o valor do benefício da ofensa ou crime*”¹²⁹. Analisando em termos de valor pecuniário, Bentham argumentou como um psicólogo, trabalhou em cima da força da tentação. Por exemplo, no caso em que há a possibilidade de se furtar \$1.000. Realizado o delito, poderão ocorrer duas situações: a captura ou a fuga ilesa do meliante. Se houve êxito na fuga, a operação ocorreu sem nenhum prejuízo ao agente. Se for capturado, mas se, entretanto, o preço a ser pago for menor do que o prejuízo dado, por exemplo, uma fiança de \$5, a lei não teria força suficiente para coibir o ato. Ser capturado ou sair ileso do furto praticamente trariam benefício líquido substancial ao infrator, o que para Bentham seria inadmissível para as pretensões de uma lei. A segunda norma foi uma extensão natural, dentro do aspecto da proporcionalidade, desta primeira: “2 - *Quanto maior for o prejuízo derivante do crime, tanto maior será o preço que pode valer a pena pagar no caminho da punição*”¹³⁰. A terceira norma teve o propósito de, novamente se utilizando da psicologia, alertar para que a lei permitisse um tipo de possibilidade de escolha, tendo em vista que o próprio infrator seria uma máquina de calcular custo-benefício: “3 - *Quando houver dois crimes em concorrência, a punição estabelecida para o crime maior deve ser suficiente para induzir uma pessoa a preferir o menor*”¹³¹. A quarta norma, “A punição deve ser regulada de tal forma para cada crime particular, que para cada nova parte ou etapa do prejuízo possa haver um motivo que dissuada o criminoso

¹²⁷ DIAS, M. C. L. C. A medida da ética em Bentham. In: **Cadernos de ética e filosofia política**. n.º 20, 2012, p. 14. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55951>. Acesso em 12/09/2014.

¹²⁸ Loc. cit.

¹²⁹ IPML, Cap. XIV, §VIII, p. 67. (Grifo do autor).

¹³⁰ IPML, Cap. XIV, §X, p. 67. (Grifo do autor).

¹³¹ IPML, Cap. XIV, §XI, p. 68. (Grifo do autor).

de produzi-la”¹³², foi outro desdobramento lógico da norma anterior. Bentham explicou este encadeamento entre estas quatro primeiras normas com a seguinte passagem: “servem para demarcar os limites do lado da diminuição do castigo, ou seja, os limites abaixo dos quais não se deve diminuir uma punição”¹³³, ou seja, elas serviram para fundamentar o “pisso” do qual as punições não podem se afastar. Com relação ao “teto” das punições, Bentham limitou-se a professar a quinta norma: “5 - A punição deve ser regulada de tal forma para cada crime particular, que para cada nova parte ou etapa do prejuízo possa haver um motivo que dissuada o criminoso de produzi-la”¹³⁴. Esta quinta norma, como o próprio pensador inglês comentou, faria referência ao comedimento das punições. Quando Bentham alertou que a punição devesse ser menos dispendiosa possível, nisto estaria incluso os custos que a sociedade liberal poderia incorrer em termos de penas desproporcionais. A pena por criticar o governo implicar em extradição, por exemplo, entra nesta categoria. O custo de proibir a liberdade de expressão é algo custoso e, como já explicado, Bentham queria se eximir da acusação de que o sistema justificasse a implantação de totalitarismos.

O derradeiro capítulo da obra, *Os limites do setor penal da jurisprudência*, teve como propósito reforçar definitivamente a posição do autor, antevendo futuras críticas, ao dedicar o desfecho daquela para certificar os limites da jurisdição. A maleabilidade da aplicação da lei, fundamentada no princípio de utilidade, foi a fórmula defendida como meio para vaticinar a instituição, assim como a opinião pública, para que um código penal não se transformasse em um instrumento para consolidação de regimes totalitários. Para Bentham foi mister, antes de um maior aprofundamento, delimitar duas esferas: a *ética privada* e a *arte da legislação*. Estas duas esferas se complementariam de forma a formar um conjunto maior, a própria ética institucionalizada, que, para Bentham, “pode definir-se como a arte de dirigir as ações do homem para a produção da maior quantidade possível de felicidade em benefício daqueles cujos interesses estão em jogo”¹³⁵. Assim, agir eticamente seria coetaneamente a arte de dirigir tanto a ação individual, aquela que comportaria os anseios particulares (a ética privada), quanto a esfera da vigilância para com os atos de terceiros (a arte de governar), sobre os atos que por ventura interferissem no objetivo pleno da sociedade utilitarista. Como explicou mais à frente: “Quanto à ética geral, a felicidade de um homem dependerá [...] daqueles setores do seu comportamento acerca dos quais ninguém, exceto ele mesmo, tem interesse” – no que fez questão de ressaltar: “em segundo lugar, dependerá daqueles setores

¹³² IPML, Cap. XIV, §XII, p. 68. (Grifo do autor).

¹³³ IPML, Cap. XIV, §XV, p. 68. (Grifo do autor).

¹³⁴ IPML, Cap. XIV, §XV, p.68. (Grifo do autor).

¹³⁵ IPML, Cap. XVII, §II, p. 69.

do seu comportamento que possam afetar a felicidade de outros que o rodeiam”¹³⁶. Bentham então se mostrou solícito a explicar até quando o Legislador possuiria justificativa para contemporizar, e quando seria necessário aplicar a punição.

Aqueles que estão sob a influência das consequências da ação humana, para Bentham, são todos os seres sencientes: seres humanos ou animais. Com relação à segunda categoria, abriu-se toda uma nova perspectiva, que para fins desta tese não serão considerados, mas que influenciou discussões futuras sobre os direitos dos animais.

No comentário de Peluso, a função do legislador se justificaria pela responsabilidade de propiciar os meios que garantiriam a felicidade da coletividade. Para tanto necessitaria agir de duas maneiras: “Primeiramente pode influenciar as ações criando uma situação em que a abstenção da prática de determinada ação haveria de produzir sério inconveniente ao indivíduo” - e logo em seguida, completou: “Em segundo lugar, pode influenciar as ações criando uma situação em que a execução de determinada ação haveria de produzir consequências vantajosas para o indivíduo”¹³⁷. A existência de qualquer instituição seria justificada se a mesma fosse capaz de promover o bem-estar. E isto aconteceria quando da bem execução de sua tarefa, ou seja, independentemente da esfera que atuasse, se as suas funções fossem bem executadas, se funcionassem conforme o estabelecido. Há entretanto um detalhe por demais crucial para diminuir a margem de erro: faz-se mister o papel fundamental da educação do sujeito cidadão.

Com foco voltado para os seres humanos, tanto a educação privada quanto a educação pública seriam responsáveis para embutir no sujeito os valores a serem compreendidos pelo cidadão. Do privado para o público seria uma questão de função – aprendizado e vigilância. O ofício de educar na esfera particular poderia muito bem ser conferido àquele que demonstrasse capacidade para tanto. Já a arte da educação pública seria bem sucedida “na medida em que esta arte é exercida por aqueles cujo ofício é supervisionar o comportamento da coletividade inteira”¹³⁸. Surgiram, portanto, duas obrigações simultâneas para o indivíduo: *obrigação em relação a si mesmo* e a *obrigação em relação aos outros*. A felicidade do indivíduo foi assim atrelada, em primeiro plano, ao comportamento próprio em busca daquilo que lhe compraz (aqui a influência do Epicurismo), todavia, em segundo plano, seria preciso

¹³⁶ IPML, Cap. XVII, §VI, p. 70.

¹³⁷ PELUSO, L. A. A propósito dos fundamentos de uma ética da recompensa. In: CARVALHO, M. C. M. de. (org.). **O utilitarismo em foco**. Um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007, p. 21

¹³⁸ IPML, Cap. XVII, §V, p. 70.

ter em mente os limites desta minha vontade, e o limite é justamente o comprometimento com a felicidade do conjunto, a alteridade.

Como explicou o pensador inglês, o saldo da felicidade desta alteridade poderia aumentar ou diminuir de duas maneiras, a partir de um ato qualquer: “1 – de uma forma negativa, abstendo-se de diminuí-la; 2 – de uma forma positiva, procurando aumentá-la”¹³⁹. O primeiro caso se trataria de uma atitude de *probidade*, e o segundo, *benquerença*. O pensador inglês ultrapassou aqui novamente o Epicurismo, quando indagou: por quais motivos uma pessoa poderia se interessar em promover os interesses de outrem, partindo do pressuposto que ele age para promover o interesse particular? No que respondeu categoricamente: “é preciso admitir que os únicos interesses para cuja salvaguarda uma pessoa possa encontrar [...] motivos adequados são os seus próprios interesses” – e concluiu: “não existe nenhuma ocasião em que uma pessoa não tenha motivos para promover a felicidade de outras”¹⁴⁰. No comentário de Maria Cristina Longo C. Dias: “age mais de acordo com o princípio de utilidade aquele que leva em conta, em seus próprios interesses, os interesses dos outros. Isso porque gera mais prazer [...] aquele que pratica a proibidade ou a beneficência para com os outros indivíduos”¹⁴¹. E neste ponto, Bentham primeiramente recorre, para o sucesso do sistema, a atributos tais como simpatia, amor e amizade. Quanto maior for a sensibilidade do indivíduo, mais propenso o mesmo estaria em sentir simpatia por todos aqueles que também possuíssem a natureza propensa a procurar a felicidade e evitar a dor. Até esta altura do texto, *a ética privada e a arte da legislação andam de mãos dadas*.

O eixo motriz do sistema depende deveras desta sensibilidade, que englobaria os atributos citados. Apenas a partir da predisposição a reconhecer que a felicidade da alteridade deva ser levada em conta que o utilitarismo se efetiva. Em casos de contravenção, casos que falharam em primeira instância, ou seja, quando acontece uma quebra de contrato na ética privada, o trabalho de construção desta tábua de valores atua de forma negativa: através da reprovação ou da sanção moral. Ainda me utilizando da exegese da comentadora, “A ética possui um instrumento capaz de constranger as ações dos indivíduos, a partir da geração de dor e prazer. Esse instrumento é a sanção moral que é entendida por Bentham [...] se encontra nas mãos de pessoas que por acaso ocupam um lugar de destaque na comunidade”¹⁴². Aqui foi reforçada a importância de se lançar mão do trabalho de educação perante a sociedade, antes

¹³⁹ IPML, Cap. XVII, §VI, p. 70.

¹⁴⁰ IPML, Cap. XVII, §VII, p. 71.

¹⁴¹ DIAS, M. C. L. C. A medida da ética em Bentham. In: **Cadernos de ética e filosofia política**. n.º 20, 2012, p. 17. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55951>. Acesso em 12/09/2014.

¹⁴² DIAS, M. C. L. C. A medida da ética em Bentham. In: **Cadernos de ética e filosofia política**. n.º 20, 2012, p. 17. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55951>. Acesso em 12/09/2014

que seja necessária sua intervenção: “jamais o legislador pode esperar conseguir um cumprimento completo [...] o máximo que pode fazer é aumentar a eficácia da ética privada, reforçando e orientando a influência da sanção moral”¹⁴³.

O âmbito da legislação, para ser compreendido em Bentham, seria uma esfera mais importante, seria ela quem asseguraria a firmeza dos valores impostos pelo princípio de utilidade. E o fio condutor que uniria a ética privada à legislação ficou evidente nesta passagem final da obra:

A ética privada ensina como um homem pode dispor-se para empreender o caminho mais eficiente que o conduz à sua própria felicidade, e isto através dos meios que se oferecem por si mesmos. A arte da legislação [...] ensina como uma coletividade de pessoas, que integram uma comunidade, pode dispor-se a empreender o caminho, que no seu conjunto, conduz com maior eficácia à felicidade da comunidade inteira, e isto através de motivos a serem aplicados pelo legislador¹⁴⁴.

Trata-se de uma relação umbilical a tal nível que exigiu que o pensador inglês confirmasse categoricamente: a ética privada depende da legislação, inclusive a própria existência: “Sem legislação não haveria sequer o que se pode denominar um *Estado*; não haveria pessoas particulares investidas de poderes a serem exercidos dos demais cidadãos” – isto derivado do fato de que, antes do estabelecimento de qualquer civilização, uma tábua de valores, conjuntamente com determinadas leis, há de ser imposta, caso contrário, a guerra será permanente. O ato de governar legitimaria as regras conferidas pela ética na esfera particular. Seguindo o raciocínio, “Por conseguinte, é manifesto que, nesta área, a intervenção do legislador não pode ser em absoluto dispensada. É necessário saber quais são os ditames da legislação, antes de podermos saber quais são os ditames da ética privada”¹⁴⁵.

Qualquer ação que ponha em risco o caminho da sociedade para a felicidade pretendida deve ser alvo de punição. E esta carga de culpa, imprescindível para o sucesso do projeto civilizatório, se iniciou a partir do momento em que tais valores foram consolidados, e passaram a servir de parâmetro moral na formação do costume da coletividade: “apesar de não possuir força coercitiva como as leis, a ética também possui um instrumento capaz de constringer as ações dos indivíduos, a partir da geração de dor e prazer” – no que concluiu Dias: “Esse instrumento é a sanção moral [...] que se encontra nas mãos das pessoas que por acaso ocupam lugar de destaque na comunidade”¹⁴⁶. A punição seria uma espécie de complemento necessário a todo o processo. Por isso, o cuidado de Bentham com o tema. Vide

¹⁴³ IPML, Cap. XVII, §XV, p. 72.

¹⁴⁴ IPML, Cap. XVII, §XX, p. 74.

¹⁴⁵ IPML, Cap. XVII, § XVIII, p. 73. (Grifo do autor).

¹⁴⁶ DIAS, M. C. L. C. A medida da ética em Bentham. In: **Cadernos de ética e filosofia política**. n.º 20, 2012, p. 17. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55951>. Acesso em 12/09/2014.

o opúsculo sobre o panótico, precursor das câmeras de segurança, cuja ideia motriz foi a mesma: a eficiência da vigilância.

Uma sociedade que, sem o devido preparo em seus anseios, precisasse de leis draconianas para se consolidar seria praticamente inviável, nos termos de propiciar felicidade aos concidadãos. Bentham apostou que apenas o discurso ético-moralizante, de âmbito educacional, baseado no princípio de utilidade faria viável a construção de um edifício gerador bem-estar. A coletividade, desde o sujeito, teria que reconhecer, por seu turno, a alteridade com igual valor. O caminho para maior felicidade seria o aparelhamento institucional, efetivado de forma enraizada, cuja legislação, também baseada pelo mesmo princípio, eximiria o próprio Legislador de se passar por um déspota, ao mesmo tempo que lançaria mão da capacidade sensitiva dos concidadãos de se educarem e viverem sob os mesmos mandamentos.

Estes argumentos, entretanto, não convenceram Nietzsche. Pelo contrário, este viu naqueles uma contumaz prática de punição, sem qualquer tipo de progresso, a não ser como sintoma de uma sociedade decadente, que forjou um código moral destoante da própria promessa de *bem comum*. Como veremos no próximo capítulo no considerado *Momento de progressão*.

2.3 - Utilitarismo Clássico: John Stuart Mill

O pensamento filosófico de John Stuart Mill (1806-1873) incorporou os elementos do sistema benthamiano, ao mesmo tempo em que tentou, por outro lado, desenvolver certos aspectos do seu antecessor, os quais lhe pareceram insuficientes. Por exemplo, trabalhar uma abordagem qualitativa e não quantitativa dos prazeres. Em comum com Bentham, Stuart Mill também partiu sua análise do princípio de utilidade, e o fez utilizando como fundamento para as propostas político-sociais, fato que o tornou mais um legítimo representante do Utilitarismo Clássico.

Para fins desta tese, iremos primeiro priorizar a questão sobre a importância da felicidade da maioria, questão cara à Escola, assim como a dos juízes competentes na consolidação dos ideias do Utilitarismo por meio da educação dos demais indivíduos. Uma paideia comprometida em divulgar valores que ensejassem a consolidação do ideal, como por exemplo, a igualdade. Logo após, analisaremos a questão da liberdade na obra deste autor.

Para fins introdutórios, começaremos analisando *en passant* o que foi a felicidade para John Stuart Mill.

Na obra *Utilitarismo (Utilitarianism)* de 1863, um primeiro esforço oferecido pelo autor foi desvencilhar uma má compreensão bastante comum que aliou o Utilitarismo a um hedonismo rasteiro, ou seja, uma interpretação errônea que comungou a felicidade hedonista com a satisfação de prazeres inferiores. Como foi visto anteriormente, esta crítica que remota desde os tempos helênicos, após a divulgação do pensamento de Epicuro. Tais críticas repetiriam um equívoco um tanto quanto diletante, na opinião de Stuart Mill: a acusação de que o Utilitarismo remeteria tudo ao prazer, inclusive este fenômeno *prazer* sendo mal interpretado: “Os que conhecem algo do assunto não ignoram que [...] designaram pelo termo não algo que contrastasse com prazer, mas o prazer em si mesmo, bem como a ausência de dor” – no que complementou: “e, em vez de opor o útil ao agradável ou belo, sempre declararam que o termo designava precisamente estas coisas, entre outras”¹⁴⁷.

Sem embargo, houve o aceite do princípio de utilidade, ou da maior felicidade: o fundamento do sistema ético proposto pela Escola. Textualmente: “todas as ações são corretas na medida em que tendam a produzir a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer”¹⁴⁸. Stuart Mill pretendeu, portanto, a partir desta pedra fundamental ampliar as discussões sobre o tema, com o fiel propósito de não incorrer na rotina de ter a base do sistema ético-político mal-interpretado. O pensador ressaltou ainda que, muito embora mesmo que anteriormente tenha havido um hiato por melhores explicações sobre este pressuposto utilitarista, as críticas diletantes em nada afetaram a idiossincrasia da condição própria de todo senciente: teleologicamente possuir por objetivo o estado de prazer e a ausência de dor. Estes seriam então dois requisitos inquestionáveis, bens em si mesmos, e tudo aquilo que serviria de instrumento para alcançá-los automaticamente se encaixariam na categoria das *coisas desejáveis*.

Obter a felicidade através da efetivação destes dois requisitos não necessariamente significa que a vida consista obliquamente na entrega desmedida às sensações de prazer ou anestesia. Tal argumento crítico não possui credibilidade alguma para Stuart Mill. A contra-argumentação a esta crítica, entretanto, o obrigou a se desfazer da herança benthamiana, que não via diferença entre jogar pôquer ou ler poesia desde que estas duas atividades trouxessem felicidade à alma do sujeito. Stuart Mill propôs assim uma hierarquia dos prazeres: “É perfeitamente compatível com o princípio de utilidade reconhecer o fato de que algumas

¹⁴⁷ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 185.

¹⁴⁸ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 187.

espécies de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras”¹⁴⁹. A qualidade, e não a quantidade, passou a ter uma maior ponderação no cálculo. O novo desafio que se apresentou foi responder quais então seriam os critérios desta avaliação qualitativa: *o que tornaria um prazer mais valioso do que o outro?*

Para tanto, Stuart Mill lançou mão da figura do juiz competente, cujos importâncias e efeitos sobre a sociedade serão abordados mais adiante. Por hora, o que o pensador inglês destacou foi que ninguém melhor gabaritado para saber qual de dois prazeres seria o melhor senão aquele indivíduo que estivesse mais bem preparado, que possuísse experiência e autoridade sobre determinado assunto:

De dois prazeres, se houver um que seja claramente preferido por todos ou quase todos os que experimentaram um e outro, independentemente de qualquer sentimento ou obrigação moral a preferi-lo, este será o prazer mais desejável. Se os que estão familiarizados com esses dois prazeres e têm competência para julgá-los colocam um deles tão acima do outro que chegam a preferi-lo [...] e se não aceitam renunciar a ele por mais que sua natureza seja suscetível de experimentar uma grande quantidade do outro prazer, temos razão em atribuir ao deleite escolhido, uma superioridade qualitativa¹⁵⁰.

A aposta do pensador inglês se depositou então no fato de que estes indivíduos, mais à frente na obra *Utilitarismo*, denominados juízes competentes, prefeririam desfrutar suas vidas com os prazeres que satisfizessem as faculdades superiores do intelecto.

O empirismo e o racionalismo utilitarista deduziram que a liberdade civil se efetivaria na independência pessoal. Cada indivíduo seria livre para realizar seu projeto, sempre respeitando a felicidade da comunidade. A liberdade e a independência como condições do ser humano seriam duas janelas da existência que permitiriam este privilégio de experimentar e conhecer, de criar novas perspectivas. Características essenciais da natureza humana, as quais não se encontrariam no mundo animal, que pelas próprias limitações não conseguiram se separar dos instintos sexuais e de preservação. Daí uma famosa passagem da obra milliana, que não deixa de lembrar a felicidade bovina e aos porcos de Heráclito¹⁵¹: “É melhor ser uma criatura humana insatisfeita do que um porco satisfeito; é melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito”¹⁵². Este sujeito medíocre comungaria com a bestialidade por não conseguir se livrar das amarras do dogma dos costumes mais vis. O tolo não quer, nem ousa experimentar, conhecer uma nova perspectiva, os prazeres superiores. Uma nova possibilidade seria uma aventura por demais custosa, portanto, improvável para esta espécie

¹⁴⁹ MILL, J. S. *A liberdade – Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 189.

¹⁵⁰ MILL, J. S. *A liberdade – Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 189.

¹⁵¹ Fragmento CXIX: “Se a felicidade estivesse nos deleites do corpo, diríamos felizes os bois quando encontram ervilhaca para comer”. Fragmento CXX: “Em lama comprazem-se os porcos mais do que em água limpa”. In: HERACLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução: Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p. 156.

¹⁵² MILL, J. S. *A liberdade – Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 191.

de indivíduo. E isto, segundo Stuart Mill, seria sintomático de uma fraqueza de caráter, cujo destino poderia ser re-encaminhado, através de um processo de educação de novos valores.

2.3.1 A igualdade e sua função catalisadora para o bem-estar

Stuart Mill também percebeu a propensão contumaz do homem a se deixar influenciar pelo primeiro toque de trombeta de um instinto rasteiro qualquer. Seriam os indivíduos, o povo, principalmente em suas juventudes, que “buscam deleites sensuais em prejuízo de sua saúde, embora estejam perfeitamente cientes de que a saúde seja o maior bem”¹⁵³. O filósofo utilitarista estava convencido, após anotar como observador, e estudioso dos costumes, de que as camadas inferiores não possuíam o discernimento necessário para se desvencilhar das armadilhas impostas pelas limitações de raciocínio, causadas muitas vezes pela falta de acesso àquilo que realmente se pode compreender como prazeroso. Tratar-se-ia de reforçar o discurso da escola utilitarista inglesa, radical em relação aos costumes da época, que encampou a luta contra o processo de obliteração imposto às camadas menos abastadas. A corrente do Naturalismo estava no auge, o homem é fruto do seu meio. Assim, a ascensão intelectual do sujeito seria um fenômeno que deveria ser trabalhado a partir da formação de base dos concidadãos, apreciar certos deleites estéticos seria uma atividade que iria requerer preparação e condições para tanto. Apenas com sentidos e sensibilidade argutos o sujeito estaria em forma para perceber a verdadeira vida prazerosa oferecida pela civilização.

Esta percepção tem fundamento na experiência de vida do próprio Stuart Mill. Quando criança recaiu sobre ele o excessivo zelo do pai, James Mill, que desfrutava amizades com a fina flor da intelectualidade inglesa, a qual propunha reformas radicais na sociedade, incluindo Jeremy Bentham¹⁵⁴. A questão educacional, portanto, seria a resposta metodológica, norteadora da civilização para que esta correspondesse às expectativas da escola filosófica inglesa. Haveria um grande entrave para que o projeto funcionasse: convencer o povo de que existem prazeres superiores, além da comezinha felicidade rasteira e vulgar. A virtude quando vivida de modo efetivo é catalisadora de bem-estar, cujos efeitos transcendem a esfera individual. Mas para atingir este patamar exige-se a prerrogativa de aceitar, compreender, e aplicar os valores morais já institucionalmente consagrados pelos juízes competentes. Como comentou J. Skorupski na entrada *Stuart Mill* no *Dicionário de ética e filosofia moral*:

¹⁵³ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 192.

¹⁵⁴ Como explica A. Massella na introdução da obra autobiográfica de Mill editada no Brasil: “Era precisamente este o objetivo do empreendimento educativo de James Mill: tornar o filho o futuro porta-voz dos filósofos radicais, o grupo reformista reunido em torno das ideias de J. Bentham, e do próprio James Mill, grupo que propunha reformas políticas, econômicas e legais orientadas pelo princípio utilitarista”. In: MILL, J. S. **Autobiografia**. São Paulo: Iluminuras, 2007, p.19. (Introdução).

“Segundo Mill, é o ser superior quem detém a correta avaliação do valor relativo dos prazeres superiores e inferiores”¹⁵⁵. Para que a empreitada obtenha sucesso em seus propósitos, há de se abrir as portas das academias de ensino, popularizar o conhecimento, e propiciar à massa este novo mundo de prazer estético-intelectual, contemplativo enfim. O ser superior tem que descer do castelo de mármore e falar ao povo.

Não haveria concidadão competente em suas elucubrações que, tendo passado a vida usufruindo das duas categorias de prazeres, superiores e inferiores, não se posicionasse em favor dos primeiros. Tal condição privilegiada para desfrutar de tais veredas faria do indivíduo um agente a ser ouvido com muita atenção. A experiência o torna uma pessoa qualificada, e o coloca na esfera daqueles cuja preferência, derivada do conhecimento empírico, tem um grau de ponderação maior. “É necessário reconhecer como definitivo o julgamento dos que são mais qualificados pelo conhecimento de um ou de outro” – no que concluiu: “Que meios existem para determinar qual de duas cores é a mais aguda [...] senão o sufrágio universal dos que conhecem as duas sensações?”¹⁵⁶ – interrogou retoricamente.

Ao colocar tal pressuposto como peça-chave do seu sistema de pensamento, o pensador pôs nas mãos de uma classe intelectual o papel de norteador da civilização. O que legitimaria esta função seria a fidelidade destes intelectuais ao princípio de utilidade, o que incluir-se-ia desvencilhar dos próprios caprichos, ou seja, de atitudes caras aos regimes de governo antidemocráticos.

A próxima questão discutida na obra *Utilitarismo* foi definir a metodologia para se obter a maximização da utilidade geral; em outras palavras, como promover uma maior quantidade possível de felicidade. Convencido o leitor, fez-se então necessário defender a amplitude deste grau de civilidade para que atinja a todos, independentemente de raça, sexo ou credo. Segundo o pensador inglês, para que o discurso não passasse de palavras ao vento, fez-se mister explicar a ideia perfeitamente justa da Utilidade ou Felicidade: “Esse modelo não é a maior felicidade do próprio agente, mas a maior soma de felicidade conjunta”¹⁵⁷. Pensar de forma ampla, além dos próprios interesses, seria uma característica valiosa para o utilitarismo, pois denotaria nobreza de caráter. O ato de somar as felicidades individuais significava que o prazer do outro automaticamente aumentaria o bem-estar do terceiro, pois todos estariam incluídos em uma esfera maior, a civilização. Era um processo de sinergia por excelência, onde a soma das partes valeria mais do que a soma individual de cada uma. O

¹⁵⁵ SKORUPSKI, J. Mill, John Stuart, 1806-1873. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v.2, p. 185-6.

¹⁵⁶ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 193.

¹⁵⁷ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 194.

caráter nobre seria aquele que perceberia esta ligação, e reconheceria o próximo como um membro igualitário de uma comunidade cujos interesses seriam comuns, os quais também lhes pertenceria, e não como um *indivíduo-outro*, alienado, distante, cujos projetos e perspectivas lhes seriam alheios. Quanto à indagação de que tal estado, a felicidade, seria utópico, Stuart Mill ponderou que, antes de entrar na discussão sobre esta questão, reparou que o princípio incluiria também a prevenção e a mitigação da dor, o que tornaria o pensamento da escola perfeitamente plausível. Pensar também em como combater a infelicidade “abrirá um campo de ação mais amplo, responderá a necessidades mais imperativas”¹⁵⁸.

Assim, o princípio da maior felicidade, norteador do projeto como já explicado, pregou que o fim último da existência de um ser racional, ou sensitivo, seria uma vida isenta de dores, na medida em que fosse possível evitá-las, ao mesmo tempo, que fosse também uma existência apreciadora de prazeres, quer seja a partir da mensuração da quantidade, quer seja a partir da medida da qualidade. Stuart Mill reforçou estas duas últimas esferas com o intuito de retratar o Utilitarismo das críticas dos seus oponentes. Desde Epicuro nunca se estabeleceu a felicidade reduzida a um arrebatamento prazeroso em termos mundanos. Mas “momentos de êxtase numa existência constituída de poucas dores transitórias, muitos e variados prazeres [...] existência fundada [...] sobre a ideia de não esperar da vida mais do que ela é capaz de conceder”¹⁵⁹.

Os maiores obstáculos para que tal projeto não se concretizasse seriam a carência educacional, e a estrutura social perpetuadora de desigualdades, os quais serão discutidos abaixo. A função dos juízes competentes neste sistema seria sincronizar moralmente o objetivo final da civilização com as ações dos cidadãos. O juiz competente agiria através da seleção de valores, que são institucionalizados através do sistema educacional. “Um espírito cultivado [...] encontra recursos de interesse inesgotável em tudo o que o rodeia: nos objetos da natureza, nas obras de arte, nas criações da poesia, nos incidentes da história, nos caminhos pretéritos e presentes da humanidade, e em suas perspectivas para o futuro”¹⁶⁰. Educação significaria cultivar intelectualmente a comunidade. A falta dela, depois do egoísmo, que seria um verdadeiro catalisador de disparidades sociais, e o principal entrave para a felicidade uma vez que comprometeria a dignidade do concidadão. A ignorância desvirtuaria aquilo pelo qual deveria ser buscado por cada cidadão de bem. Falhas educacionais obliterariam o intelecto, ao

¹⁵⁸ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 195.

¹⁵⁹ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 196.

¹⁶⁰ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 198.

danificar o acesso aos prazeres superiores. O que levaria o sujeito a passar a existência em um círculo vicioso, cujo resgate se tornaria mais raro na medida em que o tempo passasse.

Quanto a este ponto, existiria uma passagem nevrálgica no texto onde Stuart Mill corroborou a seguinte tese em favor da igualdade entre os homens: “Todo ser humano criado corretamente mostra que, em graus distintos, são possíveis afetos privados genuínos e um interesse sincero no bem público” – e completou: “cada um que possuir essa quantidade moderada de requisitos morais e intelectuais será capaz de levar uma existência invejável”¹⁶¹. Aqui reencontramos laivos do epicurismo: não haveria mal na vida mundana que não fosse corrigido no espírito por uma alma de granito ciente de que qualquer dor será vencida pelo deleite intelectual de um prazer superior: “a doença pode ser indefinidamente reduzida em suas dimensões pela boa educação física e moral e pelo controle apropriado de influências nefastas”¹⁶². Estas *influências nefastas* seriam os arautos dos valores morais que não comungariam com o princípio utilitarista. Existiria assim na prática um caminho para a erradicação da pobreza, seja material ou de espírito, agora para isto é necessário um projeto que o viabilize, e um primeiro passo seria injetar na civilização os anticorpos necessários para anular as ações de discursos sedutores, que não levassem às consequências desejadas. O desenvolvimento das instituições, fomentadas com o propósito utilitarista, tende a diminuir os efeitos do sofrimento da comunidade ao longo do tempo, e para que tais instituições ganhassem força também seria vital a conscientização do indivíduo, eis a função educativa, pois deveria haver um discurso afinado entre as partes, assim como um certo sacrifício das camadas mais abastadas.

O que viabilizaria moralmente este sacrifício seria o princípio de utilidade. Sofrimento e sacrifício nunca seriam bens em si, entretanto estes poderiam ser perfeitamente plausíveis se tendessem a produzir mais felicidade do que sofrimento à comunidade. Renasceu aqui com toda propriedade a metodologia benthamiana do cálculo dos custos e dos benefícios para julgar a contribuição moral de um ato.

Não haveria como não destacar, para fins desta tese, a passagem onde Stuart Mill confirmou o passo à frente em relação ao epicurismo e realizou o encontro com a ética cristã:

A felicidade que os utilitaristas adotaram como padrão do que é certo na conduta não é a do próprio agente, mas a de todos os envolvidos. Assim, entre sua própria felicidade e a dos outros, o utilitarismo exige que o indivíduo seja não apenas estritamente imparcial como um espectador desinteressado e benevolente¹⁶³.

¹⁶¹ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 198.

¹⁶² MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 199.

¹⁶³ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 202.

Benevolência e imparcialidade seriam os valores éticos fundamentais para a escola inglesa. Estes valores reforçariam a noção, como já anotado, de perceber o outro como igual, merecedor de reconhecimento. A ação seria eticamente válida pelo fato de contrabalancear não apenas os ganhos unicamente particulares, mas a felicidade da coletividade. Do mesmo modo, seria benevolente quando as camadas mais privilegiadas abrissem mão de um egoísmo infrutífero, para viabilizarem projetos que desenvolvessem as demais. Por último, a importância da imparcialidade seria defender a igualdade entre os agentes. Este fundamento foi buscar sua corroboração no discurso dos valores da ética ascética do cristianismo. Como o próprio Stuart Mill explicou, “no preceito de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética da utilidade. Fazer aos outros o que gostaria que lhe fizessem e amar ao próximo como a si mesmo”¹⁶⁴.

O próprio Stuart Mill dedicou várias passagens da obra para alertar quanto ao perigo dos costumes estabelecidos. O foco principal recaiu sobre aqueles que não corroboram o princípio utilitarista, e por isto merecedores de serem extirpados do convívio da civilização. Um costume, por outro lado, não é enterrado facilmente. Para tanto nada mais comum do que angariar aliados, uma força-tarefa que imponha novas regras de comportamento, e que com isso se efetive o novo ideal. Deve haver uma comunhão bem alicerçada de ideias contrárias com mais poder de persuasão do que a força inercial que mantém os costumes vivos entre as camadas sociais.

O projeto utilitarista será bem sucedido se conseguir alcançar um objetivo: fazer com que o indivíduo seja capaz de absorver a ideia de que a sua singular felicidade deve ser relegada em favor do bem-estar coletivo, mas não de maneira mutuamente excludente, pois ambas são dependentes entre si. Dois foram então os instrumentos incluídos na metodologia: “que as leis e os dispositivos sociais deveriam pôr o mais possível a felicidade [...] ou o interesse de cada indivíduo em harmonia com os interesses do todo” – sobre este ponto será centralizada a análise da próxima etapa, e “em segundo lugar, que a educação e a opinião, as quais possuem um poder avassalador sobre o caráter humano” – aqui particularmente se percebe a influência da psicologia benthamiana, e a importância da severidade dos juízes competentes, “deveriam usar este poder para estabelecer no espírito de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre sua própria felicidade e a prática desses modos de conduta [...] conforme prescritos pela felicidade universal”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 202.

¹⁶⁵ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 203.

O juiz competente possuiria arcabouço prático e teórico necessário para selecionar as opções de acordo com o caminho da felicidade comum. Sendo que “a multiplicação da felicidade é [...] a finalidade da virtude”¹⁶⁶. O que livraria o Utilitarismo de promover uma ética de obediência cega ao fiel dever com relação à comunidade, segundo Stuart Mill, seria todavia aquela prerrogativa já abordada por Bentham de que cada sujeito deve ser livre para dar margem a seus projetos pessoais, desde que não afete a liberdade dos demais concidadãos. Em outras palavras, do homem comum nada se poderia esperar a não ser o empenho em alcançar os desejos da utilidade individual, em conforme com os anseios da coletividade, ou seja, vislumbrar no horizonte de ação o bem dos agentes envolvidos na circunvizinhança das consequências desta ação. Caberia ao homem histórico, ao benfeitor público, este sim um papel maior, na esfera sócio-política promover o bem-estar social: garantir a liberdade e a segurança, por exemplo, seria um dever incondicional para tal figura.

Uma nota a mais a ser considerada sobre a felicidade é que ela é uma condição social que deve estar ao alcance de todos, e esta tese também se revalida com o princípio de igualdade. O discurso a favor da igualdade, em Stuart Mill, pode ser sintetizado na campanha adotada pelo pensador inglês a favor da liberação da mulher. É fato consumado a importância que sua companheira, Harriet Taylor, teve sobre o próprio Mill. Passagens da obra *Autobiografia*, por exemplo, não deixam de ser um tributo àquela que tanto o influenciou intelectualmente. No texto introdutório, contido no póstico da obra *Autobiografia*, escrita por Stuart Mill, Massella comentou: “A responsabilidade por obras como *A liberdade* e *A sujeição das mulheres* é atribuída também a ela. Elogios arrebatadores expressam a admiração de Mill pelo seu caráter”¹⁶⁷. Como juiz competente, Stuart Mill vivenciou o caminho da solidão e o da vida compartilhada. No auge de sua existência repleta de horas de leitura, foi o amor pelo sexo oposto que o retirou do desânimo, que se apoderou do jovem filósofo: Basta lhe comparar o sentimento antes, “Em vão busquei consolo em meus livros favoritos, naquelas memórias de nobreza e grandeza passadas. [...] cheguei a me persuadir de que meu amor pelo gênero humano e pelo ideal de sua excelência havia se esgotado”¹⁶⁸, e depois da amada: “Embora se passassem anos desde minha apresentação a Mrs. Taylor até que nossa amizade se tornasse íntima ou confidencial, senti imediatamente que era a pessoa mais admirável que eu havia conhecido”¹⁶⁹. Após absorver esta experiência, passou ele mesmo a ser um ardoroso defensor da liberação feminina. As mulheres teriam iguais condições de contribuírem para a

¹⁶⁶ MILL, J. S. *A liberdade – Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 205.

¹⁶⁷ MASSELLA, A. B. Introdução. In: MILL, J. S. *Autobiografia*. São Paulo: Iluminuras, 2007, p.18.

¹⁶⁸ MILL, J. S. *Autobiografia*. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 125.

¹⁶⁹ MILL, J. S. *Autobiografia*. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 161.

felicidade comum, tanto quanto os homens. As mulheres, na condição de fazerem parte da condição humana, também possuem desejos, e de tal forma merecem a oportunidade de buscarem sua própria felicidade, tanto quanto os homens.

Trazer para este trabalho uma obra confessional poderia ensejar argumentos de que tal categoria não se classificaria como um texto filosófico. Entretanto, estamos fazendo uso da própria ideia nietzschiana de que fatos ocorridos na vida particular de um pensador influem sobremaneira na obra deste. Este foi um ponto basilar no objetivo do próprio filósofo alemão em esclarecer o quão ilusória é a crença em um conhecimento desprovido de uma perspectiva particular: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor [...] e também se tornou claro que as intenções morais de toda filosofia constituíram o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”¹⁷⁰. Este ponto de vista nietzschiano foi analisado por Robert C. Solomon, em um artigo justamente intitulado, *Nietzsche ad hominem*. Para o comentador, no pensamento de Nietzsche, todo o ambiente no qual um pensador se encontra afetaria diretamente a maneira como este confabularia as próprias ideias, sendo que quanto mais fustigada for a vida pessoal de um filósofo mais traços destes acontecimentos seriam percebidos através da sua escrita. Com tal ensejo, Solomon reavaliou, a partir desta tese do pensador alemão, que: “São os argumentos *ad hominem* realmente falácias? Ou eles fornecem um fundamento para rejeitar ou ao menos causar suspeitas sobre os pontos de vista de uma pessoa? A resposta à segunda questão é ‘naturalmente’ e a resposta para a primeira é ‘nem sempre’”¹⁷¹. Haveria áreas do conhecimento, principalmente nas ciências exatas, por exemplo, em que tais argumentos não teriam realmente peso de ponderação algum, entretanto, na esfera ético-filosófica, isto não passaria em brancas nuvens:

No campo da moralidade, religião e filosofia, eles são mais pertinentes do que apropriados, pois é o próprio homo de que se está interessado como objeto, mais do que o argumento [...] O que justifica um argumento é a conexão essencial entre o pensamento e o pensador, a insistência que a qualidade ou o valor de uma ideia depende em parte da pessoa e do contexto”¹⁷².

Assim temos que o motor da filosofia, para Nietzsche, não seria o impulso ao conhecimento, este seria apenas um instrumento de um outro impulso maior: o instinto de conservação moralizante, como concluiu: “No filósofo [...] absolutamente nada é impessoal; e

¹⁷⁰ BM, § 6, p. 13.

¹⁷¹ SOLOMON, R. Nietzsche ad hominem. In: **The Cambridge Companion to Nietzsche**. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 189. (Tradução nossa).

¹⁷² Idem, p. 193.

particularmente sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos da sua natureza”¹⁷³.

Voltando ao utilitarismo, no comentário de Kymlicka, na obra *Filosofia política contemporânea*: “Para o utilitário, quantidades iguais de utilidade têm importância igual, independentemente de quem a utilidade beneficie. Ninguém está em posição privilegiada nos cálculos, ninguém tem mais direito que outra pessoa de beneficiar-se de um ato”¹⁷⁴. O privilégio histórico que o sexo masculino assumiu perante o fado das mulheres não possuiu sustentação na teoria progressista inglesa. A igualdade perante a sociedade retirou estas vantagens calcificadas pelo costume em favor de uma horizontalidade cujos benefícios sociais seriam incontestáveis, ao se enveredar pela metodologia do cálculo utilitarista.

As teses principais, sobre este tema, Stuart Mill apresentou na obra *A sujeição das mulheres* (*The subjection of women*, 1869). Obra esta, diga-se de passagem, que foi a síntese de sua luta pela igualdade entre os sexos, iniciada com sua estadia no Parlamento, quando atuou em defesa de temas de cunho radical, e “defende sem trégua os direitos das mulheres”¹⁷⁵.

Neste texto, Stuart Mill apresentou algumas das principais indagações que os defensores do status quo teriam em relação à emancipação feminina: “Qual o benefício que poderíamos esperar destas mudanças que você propõe em nossos costumes e instituições?” – como podemos perceber uma questão de cunho tipicamente utilitarista, assim como a próxima: “A humanidade estaria em melhor estado se mulheres fossem livres? Se não, por que perturbar suas mentes e tentar uma mudança social em nome de um direito abstrato?”¹⁷⁶.

Responder ao primeiro quesito, segundo Stuart Mill, seria argumentar sobre a pergunta: *Cui bono* (Quem iria se beneficiar com isto)? E para tanto elaborou uma espécie de metodologia a ser empregada para solucionar tal problema. A tese principal a ser defendida foi a de que a educação seria a resposta, novamente. Para que tal empreitada fosse bem-sucedida haveria de se efetivar o reconhecimento da própria comunidade com relação a esta condição igualitária. A mulher, assim como o homem, possuiria faculdades de conhecimento disponíveis, bastaria aplicá-las de forma correta; portanto, seria viável uma aposta e o eventual aproveitamento deste contingente, há muito ignorado pela civilização. O pensador inglês elencou que, primeiramente, após o reconhecimento da igualdade em todos os aspectos

¹⁷³ BM, § 6, p. 14.

¹⁷⁴ KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 25.

¹⁷⁵ SKORUPSKI, J. Mill, John Stuart, 1806-1873. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v.2, p. 182.

¹⁷⁶ MILL, J. S. *The subjection of women*. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/mill1869.pdf> Acesso em: 10/12/2014. p. 47.

da cidadania, deve-se remover a desabilidade do sexo feminino para tarefas mais complexas, a qual se enraizou devido não a um déficit intelectual, mas a uma educação imprópria. Ou seja, dever-se-ia haver por parte dos mandatários um compromisso institucional para que fossem abertas as portas do conhecimento científico, filosófico, e social às mulheres, na mesma proporção que acontece em relação aos homens. Em seguida, e como que por consequência, permiti-las ter treinamento e educação que as qualifique intelectualmente para ter o justo acesso a cargos mais honrosos. Como sumariza após apresentar as propostas, a igualdade de condições “dobrar a oferta de serviços qualificados disponíveis para a humanidade”¹⁷⁷, isto assim já justificaria tal iniciativa. Na questão de calcular o custo-benefício, o resultado se apresentará favorável à mudança.

Para responder à segunda indagação, sobre martirizar o belo sexo com tais projetos, Stuart Mill lançou mão de outra prerrogativa utilitarista: a instituição da igualdade não se trata de um martírio, pelo contrário, mas de propiciar um indescritível ganho de felicidade privada às mulheres, agraciadas pela nova condição de liberdade.

Depois das necessidades básicas, tais como alimentação e vestuário, a liberdade é o primeiro e o mais forte querer da natureza humana. Enquanto a vida humana for desprovida de leis, a humanidade desejará a libertinagem. Quando ela aprender a entender o significado do dever e do valor da razão, ela estará inclinada a ser guiada e controlada por este exercício de liberdade que lhes compete¹⁷⁸.

Como já explicado, para o Utilitarismo, o ganho individual de felicidade automaticamente ampliaria a felicidade da comunidade. Não obstante, seria indiscutível que ao se incrementar a felicidade da mulher (tomada aqui como um representante daqueles que se situam fora da esfera dos benefícios plenos da liberdade civil) automaticamente se aumentaria o grau de felicidade da sociedade também.

Estimular a liberdade, então, traria uma soma considerável de bem-estar à civilização, cujo montante efetivamente se torna até imensurável, segundo o próprio Stuart Mill. A importância da condição de igualdade seria primordial para que esta felicidade fosse alcançada, afinal aquela permaneceria como a catalisadora fundamental do processo. O ponto de chegada desta empresa estaria em voltas com a possibilidade de liberdade para que cada concidadão, independentemente do sexo, pudesse decidir sobre o próprio destino. Na tarefa de calcular qual a melhor opção para qualquer indivíduo, não haveria dúvida que, entre a vida de

¹⁷⁷ MILL, J. S. **The subjection of women**. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/mill1869.pdf>
Acesso em: 10/12/2014. p. 49.

¹⁷⁸ MILL, J. S. **The subjection of women**. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/mill1869.pdf>
Acesso em: 10/12/2014. p. 57.

sujeição ao capricho do outro e a vida de liberdade racional, a segunda via comportaria maiores ganhos sociais.

No terceiro momento da crítica nietzschiana ao Utilitarismo será discutido o problema da igualdade em função dos propósitos do ideal ascético. No que inclui nossa leitura de que ao criticar o projeto de emancipação feminina da modernidade, Nietzsche está indo contra as propostas dos filósofos ingleses.

Por enquanto, a seguir, será então desdobrado o tema da liberdade no utilitarismo. A análise se concentrará em como esta escola, no mesmo tempo em que defende este bastião, justifica o cerceamento desta liberdade, impondo limites para esta condição cara ao homem civilizado, tendo em vista vaticinar contra qualquer tipo de ameaça ao sistema.

2.3.2 A liberdade e a punição como fiadoras do processo civilizatório

A liberdade, valor cujo proponente ferrenho foi o pensamento de Stuart Mill, é um tema importante a ser analisado com o intuito de melhor percepção das propostas deste pensador. O ato ético deveria se comprometer em não ameaçar o desenvolvimento da civilização, em seus princípios liberais, particularmente associados a uma individualidade que abraçasse o código vigente, e que principalmente prezasse pelo bem comum. Como então aliar estas duas exigências é a questão a ser discutida pelo filósofo inglês a seguir.

A modernidade se caracterizou também pelo fato histórico do liberalismo desbancar o absolutismo, no que aquele triunfou no jogo de forças que rege o mundo prático. Como um fato emblemático para ilustrar este acontecimento, podemos citar uma inovação tecnológica agrícola que revolucionou a produtividade europeia e trouxe a oportunidade de criar excedentes no setor alimentício. Este aumento de produtividade se configurou como catalisador de uma série de eventos em cadeia, e que proporcionou uma nova etapa do desenvolvimento civilizatório ocidental. Como explicou Hunt, na obra *História do pensamento econômico*: “O mais importante avanço tecnológico da Idade Média foi a substituição do sistema de plantio de dois campos para o sistema de três campos. [...] Dessa mudança aparentemente simples resultou um dramático aumento do produto agrícola [...] em até 50%”¹⁷⁹. Não foi a iniciativa de um rei, de um nobre ou de um clérigo, a responsável pela inovação, mas o homem comum, empreendedor, aplicando tentativas empíricas de melhorar o rendimento de uma atividade. A iniciativa privada se mostrara competente deveras quando o quesito foi desenvolver a civilização na esfera econômica.

¹⁷⁹ HUNT, E. K. **História do pensamento econômico** – uma perspectiva crítica. 2 ed. São Paulo: Elsevier, 2005, p. 8.

Adam Smith, em obras como *A riqueza das nações*, sistematizou a importância do liberalismo para que a sociedade atingisse uma esfera mais eficiente de alocação de recursos. Nada mais conveniente seria, portanto, do que abrir o leque de possibilidades, dar vez a uma abertura social para que diante do tribunal das consequências, seja verificada qual a melhor proposta para determinado problema. Entretanto, havia um limite para tal liberdade, como anotou em sua obra *Vícios privados, benefícios públicos?* Eduardo Giannetti: “embora o indivíduo seja livre para escolher seus próprios meios para realizar seus próprios fins, isso não significa que exista uma total ausência de restrições externas a seu comportamento”¹⁸⁰. Brue, por sua vez, na obra *História do pensamento econômico*, analisou uma dificuldade, esta apontada por Quesnay: “pequenas fazendas eram incapazes de utilizar os métodos mais produtivos. Ele (Quesnay) era a favor de grandes fazendas gerenciadas por ‘empresários’, antecipando, portanto, os grandes empreendimentos agrícolas que surgiram em nossa época”¹⁸¹, fazia valer a máxima de que também seria necessária uma educação, uma orientação ao comum, para que as ideias convergissem para um determinado propósito e não se perdessem no espaço e no tempo, e sem embargo ganhassem efetividade de maneira serena. De posse destes fatos históricos, a ideia básica defendida por Stuart Mill, quando da sua obra *A liberdade (On liberty, 1859)*, foi viabilizar então atividades de cunho instrumental, de maneira que pudessem conjuntamente contribuir para o bem-estar social.

A obra, como o próprio autor sinalizou, não tratou de apresentar argumentos sobre a questão filosófica da querela Liberdade x Necessidade, mas sim de discutir “a natureza e os limites do poder que a sociedade pode legitimamente exercer sobre o indivíduo”¹⁸², ou seja, tivemos aqui uma análise relativa a um outro dilema: Liberdade Civil x Autoridade do Estado. Para Stuart Mill, a liberdade civil historicamente estaria vinculada a dois fatos relativos ao indivíduo em sociedade: a obtenção do reconhecimento de certos direitos civis, e o controle institucional do poder governante com o consentimento dos cidadãos.

O papel constitucional se justificaria, por exemplo, pela necessidade de um poder de polícia para os casos de exceção: coibir e punir os desvios de conduta por parte de alguns cidadãos. Historicamente, reclamou Stuart Mill, percebe-se a lição de que os valores de uma sociedade são impostos pela classe ascendente. Haveria sempre o conflito desta nova moral com o costume já impresso na sociedade. O papel do discurso ético seria olhar com vigor imparcial sobre esta questão, e julgá-la de acordo com o princípio de bem-estar social: “a

¹⁸⁰ GIANNETTI, E. **Vícios privados, benefícios públicos?** A ética na riqueza das nações. São Paulo: Companhia de bolso, 2010, p. 118.

¹⁸¹ BRUE, S. L. **História do pensamento econômico**. São Paulo: Thomson, 2006, p. 38.

¹⁸² MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 5.

vontade do povo significa [...] a vontade da *parte* mais numerosa ou mais ativa do povo [...]. Por consequência, o povo *pode* desejar oprimir uma parte de sua totalidade e contra isso não são necessárias menores precauções do que contra qualquer outro abuso de poder”¹⁸³. A massa não estaria disposta a refletir sobre preceitos éticos, simplesmente seguiria as indicações daqueles que lhes apontassem o caminho. Para o pensador inglês, de nada adiantaria oferecer à sociedade a liberdade civil, se esta não fosse bem definida, literalmente falando, e suas exigências fossem absorvidas pelas camadas sociais.

A pretensão do pensador inglês então seria corroborar a tese já antes defendida por Bentham, qual seja: “sustentar um princípio bastante simples, capaz de governar absolutamente as relações da sociedade com o indivíduo no que diz respeito à compulsão e ao controle” – aqui se fez a abordagem dos limites da liberdade individual, e continuou com a mesma prerrogativa do antecessor: “quer os meios empregados sejam os da força física sob a forma de penalidades legais, quer a coerção moral da opinião pública”¹⁸⁴. Este princípio rezou que o cuidado individual, o direito que um cidadão possui de proteger seus interesses, seria a justificativa necessária que uma sociedade moderna devesse se ater para cercear a ação dos demais indivíduos que pudessem pôr em risco este direito, sejam estes potenciais infratores um único indivíduo ou uma coletividade. Por outro lado, o papel coercitivo se justificaria ao ser subtendido que tal poder de força foi viabilizado em obediência ao mandamento de evitar que haja dano a outrem, ou a esta mesma civilização. E o grau de força a ser imposto sobre o infrator dependeria, subscrevendo Bentham, da magnitude do prejuízo.

A prerrogativa que Stuart Mill lançou foi a de que antes de qualquer castigo se deveria instruir o cidadão, mostrando-lhe que as consequências de um ato que pode infligir danos a terceiros devem ser evitadas. O esforço não seria hercúleo: bastaria simplesmente não o praticar. Esta educação poderia inclusive ser feita por um regime ditatorial, que se legitimaria com o fiel propósito de aprimorar a barbárie social de uma comunidade dominada. O interessante deste ponto é notar que não raro se encontra no pensamento político autores que se posicionaram contra qualquer regime ditatorial, por não conseguirem visualizar uma convergência de finalidades entre o povo e o déspota. Stuart Mill não obstante justificou este ato de subjugar através do próprio utilitarismo: quanto às sociedades mais atrasadas, cujos costumes caducaram no tempo, por não corroborarem valores do princípio da maior felicidade, deveriam sofrer intervenção, através da qual lhes seriam mostradas quais os verdadeiros valores que agraciariam a condição humana, de forma digna.

¹⁸³ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 9. (Grifo do autor).

¹⁸⁴ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 17.

Para Stuart Mill, uma sociedade poderia ser categorizada como livre, independentemente de sua forma de governo, se atendesse aos seguintes termos: Primeiro: “liberdade de pensamento e de sentimento, absoluta independência de opinião e de sentimentos em todos os assuntos, práticos ou especulativos, científicos, morais ou teológicos”¹⁸⁵. Segundo: “liberdade de gostos e atividades, de formular um plano de nossa vida que esteja de acordo com nossas características; de fazer o que desejamos, sujeitando-nos às consequências que puderem advir, sem nenhum impedimento de nossos semelhantes, enquanto o que fizermos não os prejudicar”¹⁸⁶. E terceiro: “dessa liberdade de cada indivíduo se segue a liberdade, dentro dos mesmos limites, de associação entre os indivíduos: a liberdade de se unir para qualquer propósito que não envolva dano aos outros”¹⁸⁷. Faz-se mister anotar que foi sustentada aqui uma tese bem própria da escola inglesa: ninguém melhor para saber qual atividade mais lhe compraz do que o próprio sujeito. Outro argumento foi baseado no fato da felicidade individual abarcar também o bem-estar da própria comunidade: a sociedade ganharia em felicidade quando cada cidadão vivesse de acordo com seu projeto pessoal, e coetaneamente respeitasse os limites impostos pelo direito do outro. E toda esta condição seria viável a partir do momento em que houvesse margem para o exercício da liberdade civil.

Para um filósofo partidário do utilitarismo, a tarefa de readaptar os valores de um costume antigo para uma nova ética exigiria que ficasse esclarecida a questão sobre qual a vantagem que a própria sociedade teria com a mudança pretendida. Ou seja, quais seriam os benefícios da liberdade de expressão, por exemplo, em relação ao bem-estar social? Para Stuart Mill, o debate intelectual, proporcionado pela liberdade civil, seria sempre um dos principais propiciadores do desenvolvimento da civilização. Sem muito esforço, o pensador foi buscar na história dois exemplos de casos de intolerância intelectual: Sócrates e Jesus. “Eram homens que possuíam em grau pleno, ou pouco mais que pleno, os sentimentos religiosos, morais e patrióticos de seu tempo e povo”¹⁸⁸. O desfecho da vida de ambos retrataria o quão desproporcional poderia ser uma punição oferecida a um infrator. “Portanto, que todo adversário da liberdade de discussão se abstenha de presumir sua infalibilidade e a de seu tempo”¹⁸⁹. Oxigenar as ideias seria um mandamento por demais custoso para aquele que tiraria bom proveito da situação atual. O desejo utilitarista foi o de que este conformismo

¹⁸⁵ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 21-2.

¹⁸⁶ Loc. cit.

¹⁸⁷ Loc. cit.

¹⁸⁸ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 41.

¹⁸⁹ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 43.

desse lugar à crença de que o dogmatismo seria um inimigo em potencial do desenvolvimento da civilização, portanto, a sociedade deveria valorizar as contribuições das iniciativas intelectuais que pretendessem ampliar o bem-estar coletivo.

A outra grande questão sobre o tema da liberdade civil diz respeito a seus limites. Stuart Mill subscreveu a máxima de que “Deve-se limitar a liberdade do indivíduo; ele não deve se tornar nocivo a outras pessoas”¹⁹⁰. O desenvolvimento da modernidade exigiria novamente que esta investigação se adentrasse pelos mais fieis atos do costume. Estamos no terreno de um dos propósitos da escola filosófica inglesa: propiciar o denominado *welfarism*, que se definiu pela fiel certeza de se alcançar este estado de bem-estar. Como frisou Maria Cardoso Dias em um artigo explanatório sobre Stuart Mill: é preciso ter em mente que “não haveria bem independente, tanto a justiça como a igualdade, a beleza dos trabalhos ou a arte das paisagens, tudo que importa moralmente, é como estes bens contribuem para a vida dos seres inteligentes”¹⁹¹.

No mundo em que a igualdade seria um dos valores a seres defendidos, não haveria espaço para atitudes impensadas, que não levassem em conta a felicidade coletiva. O bom ou o mau seriam frutos da consequência de um ato, independente da origem, fosse ela nobre ou plebeia. A reiteração deste ponto seria contextualizada na parte final da obra *Utilitarismo*, onde o pensador inglês discutiu a relação entre a justiça e a utilidade.

Haveria em qualquer indivíduo portador de consciência um sentimento de justiça, entretanto, este fenômeno não seria condição necessária e suficiente para que uma ação deste indivíduo fosse corroborada eticamente. Se era da condição humana ser acometida quando em vez de rampantes, impulsos e vontades, isto não legitimaria colocar em prática tais projetos sem antes uma aprovação racional. A proposta para esta questão apresentada por Stuart Mill foi que deveria ser necessária uma convergência dos propósitos da justiça, efetivamente institucionalizada pela comunhão de cada sentimento individual, com a utilidade geral, para que uma sociedade pudesse de fato ser considerada justa.

Como primeiro passo, o pensador inglês fez um breve estudo retrospectivo do significado do termo *justiça*. Para tanto trouxe à discussão a origem da expressão etimologicamente. Stuart Mill verificou que em grande parte das línguas “a etimologia da palavra nos fornece escassa informação sobre a ideia de que uma palavra atualmente expressa,

¹⁹⁰ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 86.

¹⁹¹ CARDOSO DIAS, M. C. L. Sobre a Edição de Roger Crisp do *Utilitarianism*, de John Stuart Mill. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 17, p. 259. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/55716/59132>. Acesso em 14/12/2014.

mas é o melhor testemunho de sua gênese”¹⁹². O desenvolvimento histórico e social fez com que o significado de uma palavra mudasse de figura, entretanto o próprio pensador estava cômico deste problema. Desde tempos remotos, o direito estaria superposto àquilo que era considerado injusto. Com o desenvolvimento político-social, aspectos como liberdade pessoal, o direito à propriedade particular, foram ganhos adquiridos para a vida em sociedade moderna. Instituições formais e valores passaram a ser respeitados por formarem os direitos legais de um cidadão. Violar este princípio seria um sinal de injustiça.

A flexibilidade com relação a estes mandamentos, alertou Stuart Mill, dependeria da fonte pela qual as leis se originaram em seus respectivos povos. Aqui houve a clivagem entre os valores religiosos e os sociais: o regimento mosaico, assim como o advento da medida cristã, não possuiria a condição temporal que foi imposta às leis romanas ou gregas: estes povos estavam cientes de que uma norma em vigor não era necessariamente uma prova de sua universalidade e, o mais importante, de sua infalibilidade. Leis poderiam ser injustas, por isto o caráter provisório dado a elas por estes.

Segundo o utilitarista inglês, “o sentimento de injustiça veio a estar ligado, não mais à violação de todas as leis, mas apenas à violação daquelas que *devem* existir”¹⁹³. Para compreender este argumento foi preciso ter em conta que a sensibilidade dos romanos e gregos quanto ao estado de direito ensejou duas importantíssimas ideias para o surgimento de uma sociedade liberal e flexível quanto ao seu código jurídico. A primeira delas: a corroboração social em relação a uma norma se efetiva quando esta é exequível; segundo: “ninguém deseja que as leis intervenham em todos os detalhes da vida privada”¹⁹⁴. Neste segundo ponto, Stuart Mill reforçou a proposta benthamiana de separar em duas esferas os atos antiéticos, quais sejam: as infrações dignas de repreensão e os delitos merecedores de punição. Não seria toda vez que um ato injusto acontecesse que se devesse recorrer aos tribunais. Isto levaria a uma inviabilidade social, em termos de custos pelo competente cálculo utilitarista.

Não obstante, “nada nos permite distinguir a obrigação de justiça da obrigação moral em geral” – escreveu Stuart Mill, para então esclarecer o propósito da discussão até este ponto: “A verdade é [...] que a ideia de sanção penal, a qual constitui a essência da lei, faz parte não só da concepção de injustiça, mas de qualquer espécie de ação maléfica”¹⁹⁵. Não

¹⁹² MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 249.

¹⁹³ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 251. (Grifo do autor).

¹⁹⁴ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 251.

¹⁹⁵ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 252.

haveria de passar despercebida uma ação que trouxesse algum tipo de malefício social. A sanção deveria existir, seja pela lei ou pela censura.

No comentário de M. Carvalho em artigo intitulado *John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado*:

O território da moral não é demarcado pelo Princípio de Utilidade, mas pela ideia de sanção merecida. Sanções merecidas não coincidem necessariamente com aquelas que são efetivamente impostas em uma sociedade. Além das sanções que têm sua origem em terceiros, Mill reconhece a existência de sanções internas, como sentimentos de culpa, de vergonha, de autocensura. Sanções têm sempre um custo, e as internas não são exceções¹⁹⁶.

O ato de sancionar seria intrínseco à própria civilização, de tal forma que “Faz parte na noção de Dever [...] que uma pessoa possa de direito ser obrigada a cumprir o seu dever. O Dever é uma coisa que pode ser *exigida* de uma pessoa, tal como se exige o pagamento de uma dívida”¹⁹⁷. Uma pequena digressão do filósofo alertou para o fato de que um Estado de direito utilitarista se livraria da acusação de despotismo por amarrar este dever a algo factível. Não se pode exigir algo de uma pessoa o qual ela não possa cumprir. O julgamento sobre o ato do indivíduo aconteceria diante da prerrogativa de que houve uma possibilidade de escolha do mesmo na hora da decisão.

Voltando ao ponto central da discussão, para Stuart Mill existiu uma analogia entre uma dívida e um ato antiético. O que ambos os fenômenos possuiriam em comum: o fato de que alguém foi o causador do problema e outro (podendo inclusive ser uma comunidade) foi a vítima. Ambos despertariam na consciência do espectador imparcial o sentimento de justiça, que automaticamente ensejaria duas situações: “o desejo de punir a pessoa que cause o dano, e o conhecimento ou a crença de que há um ou mais indivíduos determinados a quem o dano foi causado”¹⁹⁸. O filósofo inglês lançou mão de uma hipótese: esta sede por punição, por sua vez, teria origem em dois instintos: o impulso de autodefesa e o sentimento de simpatia. O primeiro seria um instinto caro a todo animal: atacar aquele que impôs ou põe em risco algum ente próximo ou ele mesmo. O segundo seria aquilo que difere o homem dos animais: o ato de simpatizar. A capacidade de reconhecer o outro em sua perda acometida, e aceitar o reparo através das vias legais do que lhe é de direito.

O fenômeno que Stuart Mill considerou como *simpatia* teve aspectos distintos da simpatia analisada por Bentham. Aqui, se trata da eventualidade, derivada da inteligência privilegiada (também encontrada em alguns animais de inteligência superior), que permitiu a

¹⁹⁶ CARVALHO, M. C. M. de. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: **O utilitarismo em foco**. um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007, p. 93.

¹⁹⁷ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 252. (Grifo do autor).

¹⁹⁸ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 256.

situação de que “um ser humano é capaz de conceber entre ele próprio e a sociedade à qual pertence uma comunhão de interesses, em virtude da qual toda conduta que ameace a segurança da sociedade em geral ameaçará a sua própria segurança e despertará seu instinto de autodefesa”¹⁹⁹. Reconhecer em uma comunidade, ou até mesmo na humanidade, a extensão de si mesmo desperta no indivíduo uma saudável identificação, por demais ponderosa, segundo Stuart Mill, para a instauração de uma civilização nos moldes modernos, como será analisado a seguir em uma discussão que encerra a obra do filósofo inglês.

Viver em comunidade seria estar sob o jugo da justiça de uma sociedade. A ideia de justiça por sua vez pressupõe que existiria uma regra de conduta e um espírito comum que estaria disponível para punir aqueles que falhassem com relação às regras estabelecidas. A partir desta situação, o sentimento de justiça se constituiria “o sentimento natural de retaliação ou vingança que o intelecto e a simpatia tornam aplicável a esses prejuízos, isto é, a esses malefícios que nos ferem por intermédio da sociedade em geral, ou ao mesmo tempo que a ela”²⁰⁰. O anseio por punição não seria em si um gesto moral, mas o lado vingativo que imperaria, o instinto de autodefesa tão comum na natureza. O que representaria o lado moral “é sua subordinação estrita às simpatias sociais, para esperar e obedecer à solicitação destas”²⁰¹. Para Stuart Mill, o caráter moral foi o fiador da punição. Na essência do ato de punir estaria a sede de vingança, entretanto, a punição seria justificada por estar garantindo com este gesto o bem-estar social, um dos mais preciosos bens de uma civilização. O comentário de Skorupski analisou a justificativa do pensamento do utilitarista inglês sobre este aspecto:

Essa (a posição de Mill sobre o dever) é uma explicação normativa, e não positiva, da moralidade: o mal moral deve ser punido pela lei, pela opinião pública ou pela consciência. A explicação seria circular se o dever em questão fosse um *dever* moral. Mas, segundo Mill, o princípio de utilidade é o princípio último da *teleologia*. [...] Assim o dever é o dever da razão prática que, fazendo um uso apropriado das *leis da natureza*, produz a *arte de viver*²⁰².

Pelo lado do possuidor de direitos, seguidor fiel desta arte de viver estipulada pela filosofia inglesa, o sistema lhe garantiria a força de segurança necessária perante os demais concidadãos para que lhe seja legitimada a propriedade que lhe fosse de direito. Trata-se de um gesto de autoridade plena da própria civilização. “Ter um direito é [...] ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender. E se algum contraditor insiste em me perguntar por que

¹⁹⁹ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 257.

²⁰⁰ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 257.

²⁰¹ Loc. cit.

²⁰² SKORUPSKI, J. Mill, John Stuart, 1806-1873. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, v.2, p. 188. (Grifo do autor).

deve a sociedade fazê-lo, não posso dar-lhe nenhum outro motivo senão a utilidade geral”²⁰³. O ciclo se fecharia nesta contrapartida social. A mesma sociedade que exige o cumprimento de regras é aquela que disponibiliza todo um aparato judicial em favor daquele cujo direito é adquirido de forma idônea.

Mais uma vez, a credibilidade de todo um sistema, que promete o bem-estar social, seria proteger o que está em jogo. Esta situação faz da segurança o cimento que sustentaria o aparelho civilizatório: “nenhum ser humano pode passar sem segurança; dela depende toda a nossa imunidade ao mal e ao valor total de cada um e de todos os bens, para além do presente transitório” – e ainda sobre esta questão, escreve Stuart Mill corroborando a tese de que: “essa segurança, depois do alimento material, é a mais indispensável das necessidades”, no que enfim apresentou: “Por isso, a exigência que fazemos a nossos semelhantes de se unirem para conservar a nós o que é o fundamento mesmo de nossa existência, a ideia que fazemos dessa exigência congrega à sua volta sentimentos extremamente fortes”²⁰⁴. Esta exigência entre concidadãos teria status de uma entidade ontológica, categorizada pelo utilitarista como uma indispensável necessidade moral, tão vital quanto as necessidades fisiológicas de um organismo vivo.

Esta importância levou Stuart Mill a enfim afirmar peremptoriamente que “as regras morais que proibem aos homens prejudicarem-se uns aos outros [...] são mais vitais para o bem-estar humano do que quaisquer outras máximas que [...] apenas indicam a melhor maneira de administrar determinado setor dos assuntos humanos”²⁰⁵. A utilidade geral teria como prerrogativa para seu sucesso o respeito por parte dos agentes interessados em que as regras de convivência sejam cumpridas, o que tornaria o cidadão um sujeito justo perante a comunidade.

“É pela observância dessas regras que se comprova e julga a aptidão de uma pessoa para viver como membro da comunidade de seres humanos, já que delas depende julgarem essa pessoa prejudicial ou não àqueles com quem convive”²⁰⁶, afirmou Stuart Mill no desfecho da obra. A contrapartida moral seria uma exigência da justiça comum; aqueles que desafiarem este preceito sofrerão da própria justiça uma retaliação de igual proporção ao ato de rebeldia: “a ideia de castigo, a retribuição do mal com o mal, liga-se estritamente ao sentimento de justiça e se encontra sempre compreendido na ideia que dela fazemos”²⁰⁷.

²⁰³ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 260.

²⁰⁴ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 261.

²⁰⁵ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 269.

²⁰⁶ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 270.

²⁰⁷ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 271.

Assim, foi defendida a ideia de que uma sociedade justa seria aquela que fornecesse o bem àquele que propiciasse o bem, e, da mesma forma, que combatesse o mal com igual rigor e repreensão. Segundo o pensador inglês, “Esse é o princípio abstrato mais elevado da justiça social e distributiva; é para esse ideal que devem convergir até o limite do possível todas as instituições e todos os esforços dos cidadãos virtuosos”²⁰⁸. Por fim, vale salientar que este sentimento teleológico do ato moral seria fruto do Princípio Utilitarista da Maior Felicidade, raiz de todo o sistema da escola inglesa.

Por seu turno, a posição de Nietzsche sobre a liberdade possui outras veredas e outros tons. O pensador alemão foi de encontro novamente às teses utilitaristas apresentadas acima por compreendê-las como algo instrumental em favor da perene prática ascética para castigar aqueles que não comungam do mesmo credo. Este e outros motivos pelos quais houve a crítica serão analisados no *Momento de progressão* adiante neste trabalho.

²⁰⁸ MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 273.

3 A CRÍTICA NIETZSCHIANA AO UTILITARISMO

O objetivo deste capítulo é apresentar os argumentos que corroborem a hipótese principal apresentada na introdução, a qual pretende categorizar o utilitarismo como um dos principais interlocutores das obras nietzschianas da maturidade, em especial, o triênio 1885-7. Tal relevância se explica (além do fato da importância que a escola utilitarista alcançou no século XIX) por Nietzsche trazer para o debate as teses utilitaristas como oponente principal, no sentido de que estas serviram de antagonistas enquanto o pensador alemão apresentava os argumentos da sua própria filosofia, dentre eles inclusive a teoria da vontade de poder.

A crítica de Nietzsche ao utilitarismo será analisada em três momentos. São estes: o momento de precessão, o de sucessão e enfim o da crítica aos valores basilares da modernidade, a igualdade e a liberdade. A discussão sobre a precessão cai na esfera daquilo que seria o fundamento das teorias. O utilitarismo apresentou os valores da dor e do prazer, enquanto que Nietzsche contra-argumentou que estes valores já seriam juízos provindos de algo anterior, a própria vontade de poder. O momento de projeção seria efetivado quando se iniciou o trabalho de interpretação do mundo, realizado pelos dois tipos de vontade, de poder: ativa e reativa. Estas interpretações por sua vez não foram arbitrárias, pretenderam cada uma atingir uma meta específica, pela qual se construiria um pano de fundo ideal para criar as condições de perpetuação de seus valores morais e a finalidade da existência. No momento de progressão a análise recai sobre dois princípios, a igualdade e a liberdade, com o intuito de analisar os propósitos pelos quais estes pressupostos conseguiram se estabelecer de maneira efetiva na civilização: com a função de auxiliar institucionalmente a conservação de determinada espécie de indivíduo.

3.1 O momento de precessão: a crítica à genealogia inglesa através da teoria da vontade de poder

Como explicado no primeiro capítulo, o Utilitarismo, pretendendo se desvencilhar de fundamentos metafísicos, reclamou por uma constatação empírica que a natureza colocou o homem sob o jugo de dois senhores, o prazer e a dor. Disso foi deduzido que teleologicamente todo ser senciente tende a buscar o prazer, o útil, ou a ausência de dor, assim como evitar o desprazer. O utilitarismo então se fundamentou nesta hierarquia de valores primordial: o prazer, incondicionalmente, seria preferível à dor.

Para Nietzsche, esta crença, por sua vez, apresentou falhas em seu projeto devido a, inicialmente, reverberar um antigo hábito metafísico dos filósofos, criticado logo no início da

obra *Além do bem e do mal*: “a crença nas oposições de valores”²⁰⁹. Ou seja, de uma proposta inaudita para fundamentar a moral, segundo os próprios idealizadores ingleses, Nietzsche enxergou as mesmas idiossincrasias do ideal ascético.

Pôr em questão o problema genealógico foi assim insurgir contra o que seria digno de aplausos ou de descrédito no âmbito da fundamentação da moral pelos genealogistas ingleses, especificamente, e retirar a áurea de verdade universal através de uma análise das origens destes valores. Para que as observações não ficassem apenas no campo especulativo de um mero livre pensador, Nietzsche lançou mão da teoria da vontade de poder como contra-argumento do sentido e dos valores apresentados pela tese genealógica dos utilitaristas, que remeteu o fundamento da moral ao prazer e a dor. Para Nietzsche, tais juízos já seriam sintomáticos de que há algo que residiria anteriormente a eles; para utilizarmos um jargão do pensamento nietzschiano: tais juízos já seriam interpretações, ou seja, haveria algo que os precederia.

Colocando o pensamento nestes termos, Nietzsche, como ficaria claro na obra seguinte, centralizou a crítica à moral focando-a sobre as teorias e as hipóteses do utilitarismo inglês, “que querem afinal? (os psicólogos ingleses) [...] colocar em evidência o lado vergonhoso de nosso mundo interior, e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento, justamente ali onde o nosso orgulho intelectual menos desejaria encontrá-lo”²¹⁰. O lado vergonhoso do mundo interior do sujeito seria esta faceta calculista, o costume utilitarista de buscar os motivos exatos para cada gesto moral, em troca de um benefício futuro. O pensamento inglês corroborou a história moral como uma mercearia, cujo saldo positivo fez crescer nada mais apenas do que o interesse da própria moral, “o que impele esses psicólogos sempre nesta direção? Seria um segredo [...] talvez inconfesso instinto de apequenamento do homem? [...] Mas ouço dizer que não passam de velhos sapos frios e aborrecidos”²¹¹.

Em seguida o pórtico da *Genealogia* se encerra com um desejo, que novas criaturas valentes coloquem contra si, através de sacrificar o desejo à vontade: eis a tarefa do filósofo, abandonar o desejo de mediania, derivado do asceticismo, e abrir espaço para que a vontade pudesse de fato se expressar em sua forma mais afirmativa. O início deste capítulo tem por objetivo enfim analisar esta crítica à genealogia utilizada pela escola filosófica inglesa, por

²⁰⁹ BM, § 2, p.10.

²¹⁰ GM, I, §1, p. 17.

²¹¹ GM, I, §1, p. 17-8.

demais importante para o próprio desenvolvimento da filosofia nietzschiana, como pretendemos demonstrar.

3.1.1 A crítica ao Princípio de utilidade

As etapas da crítica seriam três, a falsa dicotomia entre prazer e dor, a incipiência da psicologia do utilitarismo inglês, e em seguida a falta de sentido histórico desta escola, que por fim legitimou a ingenuidade utilitarista em relação a certas modalidades de prazer bem quistas nos tempos de outrora, tais como a crueldade, que seria um exemplo emblemático.

É rotineiro encontrar a análise de juízo de um fenômeno, considerado como *bom*, por este ajudar a conservar uma determinada espécie vida. Nietzsche pelo contrário não pensa em conservar, ele exige a superação do homem. Ao se desfazer da postura dogmática dos metafísicos²¹², o filólogo alemão então abraçou uma tese pela qual pretendeu dissolver o princípio de utilidade pela raiz, qual seja: desconstruir a noção absoluta de bom em si, e da dor como algo puramente danoso. Esta tarefa inclui o objetivo de apresentar o fundamento dos juízos de valor utilitaristas não como mais uma causa irredutível, mas porém ainda como o resultado de uma perspectiva. Assim, iniciemos com o aviso prévio oferecido pelo filósofo alemão sobre o erro mais pernicioso da história da filosofia, “a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”²¹³. Esta nova leitura crítica sobre os fenômenos utilizada pela filosofia nietzschiana é analisada agora sobre o fundamento do utilitarismo.

Nós outros podemos nos utilizar das palavras de Zarathustra para focar o primeiro ponto de apoio nietzschiano contra a universalização dos valores da dor e do prazer: “Pois todas as coisas são batizadas na fonte da eternidade e além do bem e do mal; mas os próprios bem e mal são apenas sombras intermediárias, abafadas aflições e nuvens que passam”²¹⁴. Não seriam estátuas de concreto, bem e mau, mas sim sombras fugidias; valores inconstantes, ao mesmo tempo entrelaçados entre si. No caso específico, foi oferecida através do discurso filosófico uma dicotomia, um maniqueísmo, entre os fenômenos de prazer e dor, cuja validade Nietzsche se prontificou a por em dúvida.

²¹² Sobre esta crítica conferir a seguinte passagem emblemática sobre o tema: “A preocupação com o sofrimento junto aos metafísicos: é totalmente ingênua. ‘Eterna bem-aventurança’: disparate psicológico. Homens mais corajosos e mais criadores *nunca* concebem o prazer e o sofrimento como questões valorativas derradeiras – trata-se de estados paralelos, é preciso *querer* as duas coisas, caso se queira *alcançar* algo. – Nisso se expressa algo cansado e doentio nos metafísicos e nos religiosos, de tal modo que eles veem os problemas do prazer e do sofrimento no primeiro plano. Mesmo a *moral* só tem para si tal importância porque ela é considerada como condição essencial com vistas à supressão do sofrimento”. In: NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos 1885-1886**. Volume VI. Tradução Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Verão de 1887, 8 (2), 2013, p. 273. (Grifo do autor). (De agora em diante KSA XII)

²¹³ BM, Prólogo, p. 8.

²¹⁴ Z, III, Antes do nascer do sol, p. 158.

Sobre a falsa oposição entre o prazer e a dor, escreveu Nietzsche em um fragmento póstumo: “A dor é algo diverso do prazer – quero dizer, ela não é o seu contrário. [...] As falsas oposições, nas quais o povo e, conseqüentemente, a língua acreditam, foram sempre amarras perigosas presas em nossos pés”²¹⁵. Temos aqui uma aplicação particular daquela mesma percepção dicotômica tão cara aos metafísicos, assim, tentando reverter a leitura padrão sobre o fenômeno, Nietzsche concluiu ainda no mesmo parágrafo: “A dor é um processo intelectual, no qual um juízo ganha voz decididamente [...] Em si, não há nenhuma dor. Não é a ferida que dói; é a experiência de quais são as conseqüências [...] que fala sob a figura daquele profundo abalo”²¹⁶.

Nietzsche associou este julgamento utilitarista dos juízos de valores prazer/dor a uma má psicologia. A uma psicologia que agracia como fundamento de análise apenas o espírito reativo. Não haveria como o resultado do trabalho desta psicologia não distorcer a maneira de interpretar a natureza e seus desígnios. Este tipo de psicologia, ao longo da história do pensamento, esteve de acordo com a condição do espírito humano proposta pelo ideal ascético. Criticar a psicologia que identifica a dor e prazer como algo dicotômico, por sua vez, seria denunciar as *artes de interpretação ruins*:

Nietzsche, na seção que encerra a primeira parte de *Além do bem e do mal*, é categórico, propõe ele uma tarefa inusitada: “Toda psicologia [...] tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento”²¹⁷. Para Nietzsche a relação entre a moral e psicologia seria carnal. Na obra *Nietzsche como psicólogo*, Osvaldo Giacóia Jr. analisou a nuance inaudita atingida pela psicologia dentro do aparato da crítica nietzschiana sobre a moral: “Se a psicologia esteve até então atrelada a preconceitos morais enraizados no coração do próprio psicólogo, então quem pretende levar a efeito uma investigação profunda, nesse domínio, teria que lutar contra resistências afetivas difíceis de vencer”²¹⁸. Para o comentador, Nietzsche também não diferenciou os valores morais de certos aspectos psicológicos do sujeito. Estudar de forma eficiente como trabalha esta psicologia seria avaliar retroativamente através de um fio condutor que faria desvendar as origens dos juízos de valores. Um exemplo prático de tal

²¹⁵ NIETZSCHE, F. **Fragmentos Póstumos 1887-1889**. Volume VII. Tradução Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, Começo do ano de 1888, 14 (173), 2012, p. 322. (De agora em diante KSA XIII).

²¹⁶ Loc. cit.

²¹⁷ BM, § 23, p.29. (Grifo do autor).

²¹⁸ GIACÓIA JR., O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011, p. 28.

atividade residiria na leitura dos sintomas, atividade cara a quem se propôs ser um médico da cultura. Com esta nova metodologia, o resultado que Nietzsche apresentou foi afirmar uma doutrina do perspectivismo, justamente para ir de encontro à dicotomia proposta pela metafísica inaugurada pelo platonismo, a qual reverberou ainda na modernidade.

Acusar a psicologia praticada, desde os escritos epicúreos até a apologia utilitarista ao prazer, de ser incipiente e aliada ao discurso dominante foi a forma que Nietzsche encontrou para desvelar algo que estaria no subterrâneo da formação de valores morais assim como para denunciar o quão impregnado de ideal ascético o pensamento ocidental se encontrava. Em *Ecce homo* ele escreveu, no capítulo sobre a *Genealogia da moral*, que “a verdade da primeira dissertação é psicologia do cristianismo”²¹⁹, entretanto, como já vimos, ele cita nominalmente a psicologia dos utilitaristas ingleses; isto para nosso trabalho possui uma única justificativa: trata-se do mesmo fenômeno cultural, dados os valores agraciados por ambos.

Outro ponto a notar é que a expressão *psicólogos ingleses*, utilizada na primeira dissertação da *Genealogia*, englobou, como explicou Paschoal, em sua obra analítica *A genealogia de Nietzsche*, algo mais do que certos autores, “não são propriamente pessoas, mas um tipo que reúne as características das últimas formas do desdobramento da moral da *décadence* e de seus esforços para continuar existindo”²²⁰. A psicologia inglesa se tornou um problema dada a influência e ao mesmo tempo defesa dos valores decadentes. Para o filósofo alemão seria um fato consumado que a filosofia utilitarista inglesa estaria em comum acordo com a tresvaloração dos valores realizada pela moral judaico-cristã. Um fragmento póstumo dessa época esclareceu este ponto da crítica nietzschiana, que denominou de os *grandes crimes da psicologia*:

O fato de todos os fortes sentimentos de prazer [...] terem sido estigmatizados como pecaminosos, como sedução, como suspeitos [...] o fato de os sentimentos de fraqueza, as covardias mais íntimas, a falta de coragem para si mesmo terem sido cobertos com nomes sagrados e ensinados como desejáveis no sentido mais elevado possível [...] o fato de tudo o que é grande no homem ter sido reinterpretado como altruísmo, como autossacrifício para algo diverso, para os outros²²¹.

Estigmatizar os sentimentos seria uma tarefa incluída nas funções dos psicólogos de até então. A leitura dos sentimentos bons e ruins seria derivada deste instinto que subjaz na consciência do sujeito particular. A prática da psicologia caiu assim na vala comum dogmática tanto da moral dominante quanto da metafísica, falsamente superada. A metodologia seria interessante, mas o método ineficaz pelos próprios resultados apresentados.

²¹⁹ EH, *Genealogia da moral*, p. 97.

²²⁰ PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Ed. Champagnat, 2003, p. 93.

²²¹ KSA XII, Outono de 1887, 9 (156), p. 353.

Para Nietzsche, esta metodologia comum na filosofia, inclusive encontrada na ciência, a qual reza que deve haver um pressuposto dogmático a sustentar todo o edifício teórico, é apenas um sintoma da sempre constante devoção filosófica aos antigos mestres ascetas. A pretensão de um mandamento ético que visa proporcionar prazer, abrindo mão da dor, se faz vã pelo raciocínio equivocado de que haveria uma oposição entre eles, quando na verdade “prazer e desprazer não constituem nenhuma oposição”²²². O mundo do devir embaralha as configurações, além de trazer novas exigências e situações. Neste jogo de aparências faz-se mister indagar: “E se prazer e desprazer forem de tal modo entrelaçados, que quem desejar o máximo de um tenha de ter igualmente o máximo de outro – que quem quiser aprender a ‘rejubilar-se até o céu’ tenha de preparar-se também para ‘estar entristecido até a morte?’”²²³. Obviamente esta iniciativa passou ao lado do mundo civilizado sugerido pelos utilitaristas, mas em contrapartida foi um aspecto importante tratado pelo filólogo alemão.

O motivo pelo qual o filólogo alemão tanto se esforçou em deslocar a interpretação ordinária do sofrimento é por perceber neste fenômeno um caminho de obstáculos a serem superados, nada mais. Dificuldades estas que só fariam bem ao aprimoramento, à experiência de vida, do indivíduo. O espírito nobre também se faz utilitarista por igualmente ser um explorador, ele não se faz de rogado e instintivamente se utiliza das experiências mais sofridas para fazer dela um trampolim, pois anseia por estágios mais superiores em relação ao próprio interesse, algo como uma ascese espiritual. Ao ser indagado se prefere evitar tais experiências, o espírito nobre se recusa; a vida a ser vivida é trágica, e não apenas contemplativa. Esta perspectiva fica bem sintetizada em um aforismo da obra *Crepúsculo dos ídolos*: “O que não me mata, me fortalece”²²⁴.

Seria idiossincrático do homem civilizado aceitar este fardo como uma árdua luta para evitar o desprazer, e as incertezas do devir. Para Nietzsche, este sujeito seria um prisioneiro da própria crença de valores. Ainda na obra *Crepúsculo dos ídolos*, *Os mestres da finalidade da existência* são tratados como os *melhoradores da humanidade*. A ironia ácida de Nietzsche reflete o quanto estes senhores prejudicaram o sentido da vida humana. O homem temeroso de enfrentar os desprazeres não seria um homem melhor, mas um homem domesticado. “Chamar domesticação de um animal sua ‘melhora’ é [...] quase uma piada. [...] Ela (a besta) é

²²² KSA XII, Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (76), p. 78.

²²³ GC, § 12, p. 63.

²²⁴ CI, I, § 8, p.10.

enfraquecida, tornada menos nociva; mediante o depressivo afeto do medo, mediante dor, fome, feridas, ela se torna uma besta doentia”²²⁵.

Desprezar a dor definiria o estilo de vida cuja tarefa de viver se resumiria a reduzir os graus de distensão da alma, nada mais do que uma plena ataraxia. Existir, para este espírito, é viver cotidianamente coligado ao sentimento temerário em relação às vicissitudes da própria existência. Revolvendo o passado da Grécia Clássica, Nietzsche anotou que para os gregos, tal situação era completamente errônea: “Na doutrina dos mistérios a dor é santificada [...] todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante o futuro *implica* a dor.... Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, *tem* de haver também eternamente a dor da mulher que pare”²²⁶. No mundo pré-cristão, a dor era algo a ser vencido como uma parte de um processo para algo maior. Vencer a dor em si seria ter em mente que nada se produziria sem este esforço, portanto, a dor era algo intrínseco à própria vida em busca de plenitude.

Na obra *Nietzsche contra Wagner*, cujo subtítulo é justamente *Dossiê de um psicólogo*, o pensador alemão fez sua interpretação da dor e da importância desta para o próprio crescimento do espírito:

Quanto à minha longa enfermidade, não lhe devo indizivelmente mais do que minha saúde? Devo-lhe uma mais elevada saúde, uma que é fortalecida por tudo o que não a destrói! Devo-lhe também a minha filosofia... Apenas a grande dor é o extremo libertador do espírito, enquanto mestre da grande suspeita²²⁷.

Desfazer a dicotomia prazer/dor foi o intuito presente em uma passagem de *Além do bem e do mal*, que a olhos utilitaristas pareceria um claro paroxismo. A seção encerra o capítulo intitulado, *Os espíritos livres*, o filósofo alemão escreveu: “Habitantes de muitos países do espírito [...] gratos a Deus, Diabo, ovelha e verme que haja em nós [...] investigadores ao ponto de ser cruéis, com dedos impetuosos para o intangível, com dentes e estômagos para o mais indigesto”²²⁸. Não há como observar este trecho como representante de um panfleto anti-hedonista, ao elencar quais deveriam ser as ambições e o comportamento digno de espírito não amordaçado por preconceitos morais. Isto implicaria nesta disposição para percorrer os vários caminhos disponíveis ao espírito; este deve vagar por distintos oceanos. Uma espécie de aventura por mares nunca antes navegados. Nada mais infenso, assim, ao requerimento de universalidade de prazer e dor pretendido pelos primeiros

²²⁵ CI, VII, § 2, p. 50.

²²⁶ CI, X, § 4, p. 106. (Grifo do autor)

²²⁷ NIETZSCHE, F. **O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner**. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, Epílogo, § 1, p. 71. (De agora em diante: CW).

²²⁸ BM, § 44, p. 49.

utilitaristas até a modernidade. Para estes seria algo demais paradoxal, oferecer gratidão, simultaneamente, à deus e ao diabo, à ovelha e ao verme.

Para início da análise que pretendeu consertar um dos erros da psicologia inglesa, haveria dois tipos de prazer, assim como dois tipos de desprazer. O erro dos psicólogos, involuntário ou não, foi não observar estas diferenças: “Há o desprazer como estimulante para o fortalecimento do poder e o desprazer depois de uma dissipação de poder. No primeiro caso, um estímulo; no segundo, a consequência de uma irritação exagerada”²²⁹. O desprazer como estímulo é caro da leitura feita pelo espírito ativo, enquanto que o estado irritado e de cansaço é a leitura do espírito cansado, “A incapacidade para a resistência é própria do segundo desprazer: o desafio àquele que resiste diz respeito ao primeiro tipo”²³⁰. O utilitarismo assim abraçou a contabilidade da segunda perspectiva, como quis ressaltar Nietzsche.

De maneira paralela, existiriam dois tipos de prazer: “O prazer que só continua experimentado no estado do esgotamento é o adormecimento; o prazer no outro caso é a vitória...”²³¹. A importância desta releitura se deu porque ao perceber que estes dois sentidos foram frutos de interpretações divergentes, de imediato Nietzsche assumiu que existiriam dois tipos de finalidades para a existência. Novamente, o utilitarismo se posicionou do lado dos esgotados. A modernidade foi deslocada para um lugar confortável, através desta crítica à interpretação errônea do fenômeno da dor e do prazer. A leitura do seu tempo, diz Nietzsche, seria sintomática daquilo que ele catalogou como filosofia pessimista, “hoje a dor é muito mais odiada que antigamente, mais do que nunca fala-se mal dela, considera-se difícil de suportar [...] e faz-se dela um caso de consciência e uma objeção a toda existência”²³². Esta reavaliação foi consistente com aquilo que o pensador desejou promover a princípio: a mudança de sentido dos valores da dor e do prazer, redirecionando o sentido a partir da perspectiva da vida afirmativa. Se enveredarmos pelo rumo contrário, quanto mais o fenômeno da dor for compreendido como um *não* à existência, mais força ganhará o discurso asceta de negação deste mundo, ou seja, mais forte se tornará o lamento dos ressentidos, negadores da vida.

²²⁹ KSA XIII, Início de 1888 até a Primavera de 1888, 14 (174), p. 325.

²³⁰ Loc. cit.

²³¹ Loc. cit.

²³² GC, § 48, p. 89.

É assim a partir desta nova perspectiva que Nietzsche propôs uma releitura radical daquilo que foi preterido filosoficamente desde o tempo de Epicuro²³³ até a modernidade, a própria dor e a ideia de felicidade em favor de uma vida plana: “Na dor há tanta sabedoria como no prazer: como este, ela está entre as forças de primeira ordem na conservação da espécie. Se não, há muito já teria desaparecido; o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência”²³⁴. Não obstante, qualquer indivíduo que interpretasse estes fenômenos de maneira passiva seria assim categorizado como pessimista, decadente, cristão.

Nietzsche ressaltou a fórmula pela qual os grandes homens da história triunfaram. Realizar uma leitura da natureza com uma verossimilhança eficiente é percebê-la como má. “‘Sejamos naturais então!’ – desse modo raciocinam secretamente os grandes buscadores de efeito, que com muita frequência foram incluídos entre os grandes homens”²³⁵. O espírito se faz forte por não se rebaixar frente à dor. Ter a força do estômago que a tudo digere, para me utilizar de uma metáfora do próprio Nietzsche, seria sintomático deste espírito ativo. O quanto de sofrimento uma natureza pode suportar seria inclusive critério essencial para uma diferenciação entre indivíduos: “A altivez [...] de todo homem que sofreu profundamente – a hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar – a arrepiante certeza [...] de mediante seu sofrimento saber mais do que os mais inteligentes e sábios podem saber”²³⁶. Haveria assim uma relação proporcionalmente direta entre os dois fenômenos: sofrimento e enobrecimento da alma. De tal forma, é natural ler nos textos nietzschianos a apologia ao sofrimento, dando-lhe status de fonte infinita de novas experiências, que nunca vingariam na calma dos mosteiros: “Quem realizará algo de grande, se não sentir dentro de si a força e a vontade de infligir grandes dores? Saber sofrer é o mínimo [...] Mas não sucumbir à aflição e incerteza interior, quando se inflige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento – isso é grande, isso faz parte da grandeza”²³⁷. Como será analisado adiante, Nietzsche foi contra o princípio de igualdade, uma das bandeiras da modernidade. Aqui debruçando-se sobre o problema da dor, percebe-se que já havia neste sentido um parâmetro pertinente para se catalogar uma ordem hierárquica entre

²³³ De forma poética, Nietzsche descreve como vê a filosofia e a teleologia do epicurismo: “*Epicuro* – sim, orgulho-me de sentir o caráter de Epicuro diferentemente de qualquer outro [...] vejo o seu olhar que se estende por um mar imenso e esbranquiçado, para além das falésias sobre as quais repousa o sol, enquanto pequenos e grandes animais brincam à sua luz, seguros e tranqüilos como essa luz e aquele mesmo olhar. Apenas um ser continuamente sofredor pôde inventar uma tal felicidade, a felicidade de um olhar ante o qual o mar da existência sossegou, e que agora não se farta de lhe contemplar a superfície, essa delicada, matizada, fremente pele de mar: nunca houve uma tal modéstia na volúpia”. In: GC, §45, p. 87.

²³⁴ GC, § 318, p. 213.

²³⁵ GC, § 225, p. 177.

²³⁶ BM, § 270, p. 186.

²³⁷ GC, § 325, p. 216.

indivíduos, para enfim estabelecer uma seleção aristocrática desvinculada de uma pretensa aversão ao fenômeno da dor. Se a dor seria uma etapa a ser superada, um ponto de apoio para voos mais ambiciosos, natural que joeirar os indivíduos de acordo com esta vontade, esta ambição, que a tudo quer superar, e não se postar passivamente diante do obstáculo.

Dentro de suas pretensões, o Utilitarismo quis incorporar para suas fileiras aqueles cujo discurso “sempre se fala exageradamente da dor e da desgraça, como se fosse questão de boas maneiras exagerar nisso; enquanto se omite que há inúmeros paliativos para a dor, como o entorpecimento, ou a febril aceleração dos pensamentos”²³⁸. A dor catalisadora de atos de criação não estaria no catálogo da psicologia inglesa, deveras. Criticável então a postura que lançou mão desta leitura do desprazer e erigiu um sistema filosófico carregado tão só do cansaço existencial caro ao sujeito do rebanho.

Continuemos focados na crítica nietzschiana a este princípio filosófico dos ingleses, desta vez com relação à falta de sentido histórico.

Nietzsche reconheceu certo valor na tentativa genealógica utilitarista pela maneira como esta quis se desvencilhar da metafísica e da teologia, ao captar para o estudo da origem da moral a metodologia psicológica: “Todo respeito, portanto, aos bons espíritos que acaso habitem esses historiadores da moral!” – porém, em seguida complementou: “Mas infelizmente é certo que lhes falta o próprio espírito histórico”²³⁹. Um problema dos psicólogos ingleses, desta feita de cunho metodológico, como comenta Scarlett Marton, é que também falharam por não possuírem o devido conhecimento da história da moral: “Ao combater a doutrina moral kantiana, Nietzsche aproxima-se de alguma forma dos utilitaristas; ao enfrentá-los, critica-os em seu próprio terreno, questionando o embasamento científico que pretendem dar às reflexões morais”²⁴⁰.

A falta de sentido histórico se configurou por ter se utilizado de uma falácia na qual os valores não mudariam conforme o passar do tempo: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo certos eventos políticos”²⁴¹. Este erro como podemos anotar não é algo ingênuo, mas uma forma de deturpação da efetividade de acordo com os interesses mais fortes do que a própria filosofia.

²³⁸ GC, §326, p. 216.

²³⁹ GM, I, § 2, p.19.

²⁴⁰ MARTON, S. **Nietzsche** - das forças cósmicas aos valores humanos. 3 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010, p. 142.

²⁴¹ HH, § 2, p. 16.

Para Nietzsche, a história da filosofia foi algo divergente do próprio propósito de sua missão ao se aliar a projetos religiosos ou políticos. Devido a este fenômeno, houve uma perda da independência filosófica que Nietzsche ansiava retomar a todo custo.

Foi concentrado no problema histórico que em uma seção da *Genealogia* Nietzsche criticou a hipótese utilitarista sobre a origem do juízo de valor *bom*. Mais uma vez, contra-argumentou que “a utilidade da ação não-egoísta seria a causa da aprovação, esta causa teria sido *esquecida* – como é *possível* tal esquecimento? A utilidade destas ações teria deixado de existir?”²⁴². O motivo pelo qual Nietzsche escreveu que a hipótese inglesa, além de ser insustentável historicamente, ser um contrassenso psicológico, recoloca em questão um fenômeno humano, demasiado humano: não haveria como um sujeito adotar um juízo de valor sem que este lhe trouxesse algum tipo de vantagem. Não haveria meios desta avaliação cair em esquecimento; não há como olvidar de um valor que diretamente beneficia o sujeito avaliador. Esta particularidade da psicologia humana atingiria a todos, indiferentemente.

3.1.2 A teoria da vontade de poder²⁴³

Em uma leitura retrospectiva, a menção nominal aos utilitaristas remete ao início da *Gaia ciência*, o que faz fortalecer a tese de que a preocupação em criticar os filósofos ingleses, devido ao mesmo acontecimento, por estes estarem mancomunados com a tradição de valores judaico-cristã, é um fato indiscutível. Os utilitaristas seriam os mais novos *mestres da finalidade da existência*, cuja tarefa filosófica se restringia ao esforço de ajudar no que for preciso para a conservação de certo tipo da espécie humana. Nesta perspectiva, “até a pessoa mais nociva pode ser a mais útil, no que toca à conservação da espécie”²⁴⁴.

Antes de aprofundarmos a discussão sobre qual o tipo de espécie a ser preservada ou suprimida, que foi algo de suma importância para Nietzsche, pois se reporta à finalidade do projeto para a humanidade idealizado pela filosofia utilitarista, será preciso antes investigar a origem daquilo que ensejou o sentido e as avaliações dos valores morais da civilização, ou seja, analisar a teoria nietzschiana da vontade de poder para compreender este perene movimento de valorização e desvalorização. É a partir desta teoria que Nietzsche enfim se

²⁴² GM , I, § 3, p. 20. (Grifo do autor).

²⁴³ Como há certa divergência na tradução do termo, *Der Wille zur Macht*, para o português, especialmente entre traduzir como vontade de poder ou vontade de potência, nesta tese será respeitada a interpretação de cada tradutor nas devidas citações. Com relação ao autor da tese, ficamos com a primeira situação.

²⁴⁴ GC, § 1, p. 51.

colocou com uma postura filosófica inaudita, indo além de um mero crítico das ideais em voga no seu tempo:

Até que ponto a degradação dos psicólogos atravessa a idiosincrasia moral: ninguém teve a coragem de definir o típico do prazer [...] como sentimento do poder: pois o prazer no poder era considerado como imoral. Ninguém teve a coragem de conceber a virtude como uma *consequência da imoralidade* (de uma vontade de poder) a serviço da espécie²⁴⁵.

Foi com vistas a este sentido que o filósofo alemão trouxe para a discussão sua teoria, que Nietzsche se valeu para criticar a genealogia inglesa em seu fundamento: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” – o grande diferencial da exegese nietzschiana foi então apresentado, a teoria da vontade de poder, “Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado”²⁴⁶. Esta passagem pode ser considerada incisiva nos termos desta tese, ao declarar abertamente que, assim como a teoria do conhecimento, também a psicologia, ao trazer à tona os frutos das suas pesquisas, novamente não apresentara nada de novo, apenas mais convergência de interesses.

Haveria algo anterior ao juízo daquilo que o utilitarismo classificou como prazer. E seria este algo anterior que Nietzsche denominou: vontade de poder. Na atividade crítica diante do princípio de utilidade, o filósofo alemão tomou para si realizar agora uma nova tarefa filosófica: “Dor e prazer na relação com a vontade de poder”²⁴⁷.

Não por acaso houve o esforço hermenêutico do pensamento de Nietzsche para uma nova leitura destes fenômenos, e é relevante a passagem de um fragmento póstumo sobre este tema: “O homem *não* procura o prazer e *não* evita o desprazer: é fácil compreender que célebre preconceito estou contradizendo com isso” – provocou Nietzsche indiretamente os utilitaristas, “Prazer e desprazer são meras consequências, [...] o que o homem quer, o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é um mais de poder” - e continuando o fragmento póstumo, lê-se: “O desprazer, como obstáculo à sua vontade de poder, é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal daquele acontecimento orgânico”²⁴⁸. O hedonismo, influenciado pela metafísica, percebeu uma dicotomia que não existiria, como já abordado. Pelo viés da vontade de poder, Nietzsche reclamou uma outra leitura do fenômeno: “O prazer é um tipo de ritmo na sequência de dores menores e de suas relações de grau, um estímulo por

²⁴⁵ KSA XIII, WII5. Começo do ano 1888, 14 (114), p. 263.

²⁴⁶ BM, § 23, p. 29.

²⁴⁷ KSA XI, NII 2 a. Z I 2 b, Agosto – Setembro de 1885, 39 (13), p. 578.

²⁴⁸ KSA XIII, Início de 1888 até a Primavera de 1888, 14 (174), p. 324. (Grifo do autor).

meio de sequências rápidas de elevação e relaxamento [...] no todo temos uma curva que se move para cima: a tensão é aí essencial, assim como a distensão” – por sua vez, “o desprazer é um *ingrediente necessário de toda atividade* [...] A vontade de poder *aspira*, portanto, resistências, ao desprazer”²⁴⁹. Seria um fenômeno típico de algo que quer se impor, e que não se sentiria impedido por qualquer tipo de obstáculo, a não ser uma vontade maior do que a própria.

Ainda com a intenção de refutar a base de pensamento utilitarista, Nietzsche escreveu em um provável sumário, por volta do ano de 1884, para a obra *Além do bem e do mal* sobre a falta de sentido, de essência, do prazer hedonista: “Prazer como critério de medida efetivamente encontrado junto aos utilitaristas (Comfort - Ingleses) [...] o fato de prazer e desprazer não possuem nenhum sentido, o fato de Hedoné não poder ser nenhum princípio”²⁵⁰. O prazer que enseja o conforto, que por sua vez propicia o estado de felicidade, nada mais seria do que um critério de medida, mais um juízo de valor, como tantos, mas não um princípio universal.

Uma vez que, para Nietzsche, a vontade de poder precede os valores do prazer e da dor seria necessária uma análise de como os segundos afetam o primeiro. Para se sentir em um estado prazeroso, ou de desconforto, é preciso haver algo que assim se sinta afetado por eles. A capacidade de digerir estas afecções será decisiva para se categorizar com qual o tipo de vontade se está lidando.

Sem embargo, faz-se mister um esclarecimento sobre a categorização, aqui neste trabalho, da vontade de poder como uma teoria do pensamento nietzschiano. Ao categorizar a vontade de poder como uma teoria, Nietzsche se livrou da crítica que fez aos filósofos eminentes da história da filosofia, que foram incapazes de perceber os disfarces, *os panos vermelhos*, que a realidade impõe sobre o pensamento humano: “você ainda têm de atuar como defensores da verdade na Terra – como se a ‘verdade’ fosse uma criatura tão inepta e inofensiva, a ponto de necessitar defensores!” – e foi com este tipo de atitude insolente que fez naufragar o próprio projeto, “nenhum filósofo até hoje teve razão”²⁵¹. O pensador alemão se desvencilhou assim da pretensão de seus antecessores e não se dizendo arauto da verdade, afinal “não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas, e se alguém [...] quisesse abolir o ‘mundo aparente’ [...] também da sua verdade não restaria

²⁴⁹ KSA XI, Verão–Outono de 1884, 26 (275), p. 204. (Grifo do autor).

²⁵⁰ KSA XI, Verão–Outono de 1884, 26 (326), p. 217.

²⁵¹ BM, § 25, p. 32.

nada”²⁵². Deste mundo de eterno fluxo de interpretações, nada mais fidedigno senão apresentar, a partir de algumas hipóteses e exegeses, uma teoria filosófica.

Uma destas hipóteses foi comentada pelo próprio Nietzsche em uma seção basilar sobre o tema extraída de *Além do bem e do mal*, obra que se inicia com as críticas ao dogmatismo filosófico e a falta de uma investigação mais profunda sobre o mundo da causalidade:

A questão é [...] se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade [...] *temos* então que fazer a tentativa de *hipoteticamente* ver a causalidade da vontade como a única. [...] *é preciso arriscar* a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade [...] todo acontecer mecânico [...] é justamente força de vontade, efeito da vontade. Supondo [...] que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – *a vontade de poder, como é minha tese* – supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição [...] então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*²⁵³.

Nesta passagem temos uma fiel indicação de como será estudado o efeito da vontade de poder sobre o mundo efetivo. Acordamos para o fato de que todo acontecer seria efeito da vontade de poder, que por sua vez possuiria esta força para gerar, comandar e definir situações no campo moral, que por sua vez apontaria para a finalidade da existência. A vontade de poder atuaria através das funções de interpretação e avaliação dos fenômenos. Este será o viés pelo qual este trabalho será desenvolvido.

Isto merece ser pontificado dada as várias formas como o pensamento nietzschiano foi interpretado durante o século XX, pois como explicou Scarlett Marton, “duas leituras da obra de Nietzsche acabaram por impor-se: a de Heidegger e a de Foucault. Heidegger [...] julgou que a empresa nietzschiana consistia em levar a metafísica até as últimas consequências, Foucault, [...] entendeu que ela residia em inaugurar novas técnicas de interpretação”²⁵⁴. A comentadora ressaltou ainda que o pensamento exegético de Müller-Lauter inovou ao apresentar uma terceira margem para uma interpretação da obra do autor de *Aurora*. Müller-Lauter reforçou o ponto de vista do exclusivismo de Nietzsche na questão de lançar mão da vontade de poder como fundamento do edifício filosófico:

Expusemos a interpretação da efetividade por Nietzsche. Ora, há várias dessas interpretações. A filosofia de Nietzsche apenas aumenta o número delas. [...] Importa a compreensão de Nietzsche. Ele próprio sustenta uma pretensão de superioridade em face de outras interpretações do mundo. Ao questionarmos o seu pensamento em relação a essa

²⁵² BM, § 34, p. 41.

²⁵³ BM, § 36, p. 43. (Grifo do autor, destaque meu).

²⁵⁴ MARTON, S. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Ed. Annablume, 2009, p. 9.

pretensão, deparamos com o problema da fundamentabilidade de sua “doutrina da vontade de poder”²⁵⁵.

Filosofia como ato de interpretar faria parte do jogo de se tornar senhor de algo ao mesmo tempo em que se desfaz das amarras dogmáticas tão em moda nos livros vizinhos de até então.

Concordamos com Müller-Lauter, afinal um dos pressupostos da tese é defender a perspectiva de compreensão da vontade de poder como um contra-argumento ao princípio de utilidade, ou seja, uma discussão sobre a fonte originária de todos os valores. Isso não impede todavia de igualmente fazermos uso das exegeses de Foucault e Deleuze sobre este tema, uma vez que se trata de discutir a filosofia crítica de Nietzsche também como algo sintomático e através do sentido e do valor do fenômeno moral. Em termos de exposição, isto significa que dividimos nossa análise em duas etapas, a partir deste ponto: conceituar a vontade de poder, assim como sua tipologia; e depois derivado desta tipologia analisar a ação desta vontade através das tarefas de interpretar e avaliar que lhe são caras.

Primeiramente cabe explicar o termo vontade no vocabulário nietzschiano.

Na seção 19 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche primeiro explicou o que pretendeu dizer quando menciona o termo *vontade*, no que o próprio filósofo alemão qualificou como algo *complicado*: “Em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo e ainda uma sensação muscular [...] entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo queremos”²⁵⁶ – temos que se trata no primeiro plano de por algo em ação, nas palavras de Figal na obra *Nietzsche, uma introdução filosófica*: “Vontade [...] é originariamente um movimento da vida, de tal modo que a essência da vida se revela a partir dela. E caso se precise pensá-la como vontade de poder, o poder não pode ser extrínseco à vontade; ele não é nenhuma meta arbitrária”²⁵⁷. Haveria assim, para Nietzsche, um fio condutor que uniria a criação do valor a este querer inicial, constituinte da vontade, como Figal comentou, com tal ensejo, nada haveria de ser projetado de maneira vã ou sem pretextos pré-definidos, porque haveria sempre por trás dos valores este querer individual que pretenderia se socializar.

Continuando com a explicação de Nietzsche sobre a vontade, “e em segundo lugar [...] em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; e não se creia que é possível separar

²⁵⁵ MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Ed. Annablume, 2009, p. 121.

²⁵⁶ BM, § 19, p. 24. (Grifo do autor).

²⁵⁷ FIGAL, G. **Nietzsche: uma introdução filosófica**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2012, p. 184.

tal pensamento do ‘querer’, como se então restasse vontade”²⁵⁸. Nesta passagem, não há como não comparar esta afirmação com um fragmento póstumo de 1885, que analisou a ligação entre o pensar, querer e sentidos: “o intelecto é apenas um *instrumento*, mas em que mãos? Seguramente nas mãos dos afetos e esses são uma multiplicidade, por detrás da qual não é necessário estabelecer uma unidade: é suficiente tomá-la como uma regência”²⁵⁹. O ato de pensar é instrumentalizado por um afeto, muito embora não haveria como separar a mão que escreve da própria caneta.

O passo seguinte então foi abordar a regência deste processo:

Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas um afeto: aquele afeto de comando. O que é chamado ‘livre-arbítrio’ é [...] o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer’ – essa consciência se esconde em toda vontade²⁶⁰.

A multiplicidade se dá por este elenco de afetos que disputam entre si uma primazia, o importante é destacar, nas palavras de Figal, que “quem comanda está claramente em melhor posição; por meio do que comanda abre-se a relação com um receptor do comando sem a intervenção desse receptor e, em verdade, de modo que o outro deve ser transposto para uma relação de dependência”²⁶¹. Obedecer significaria assim recusar as pretensões em detrimento de algo mais forte, que assumiu o comando da situação. Este jogo de forças afetivas constituiu o mundo interior do homem, segundo Nietzsche: “Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece [...] somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece [...] temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a esta dualidade, através do sintético conceito de ‘eu’”²⁶². Ter em mente o embate comandar-obedecer seria assim se conscientizar da condição de unidade apenas como organização de algo múltiplo: “A ambiguidade interior, a luta entre comandar e obedecer é [...] real, assim como o sucesso e o ‘crescimento do sentimento de poder’ ligado a ele. [...] A única coisa decisiva é o sucesso, ou seja, o pensamento que comanda se faz valer interpretando a vida”²⁶³. A interpretação do afeto dominante apontaria um sentido, no que daria uma falsa impressão de convergência, de unanimidade interna, o que seria um engano. Continuando o comentário de Figal, “o pensamento que comanda constitui o ponto de vista sob o qual os múltiplos movimentos e momentos da vida se mostram em uma uniformidade respectiva. [...] A uniformidade é experimentada aí no sucesso” - o poder da vontade se expressaria a partir deste ato de impor a

²⁵⁸ BM, § 19, p. 24.

²⁵⁹ KSA XI, WI 7a. agosto – Setembro de 1885, 40 (38), p. 600. (Grifo do autor).

²⁶⁰ BM, § 19, p. 24.

²⁶¹ FIGAL, G. **Nietzsche**: uma introdução filosófica. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2012, p. 192.

²⁶² BM, § 19, p. 24.

²⁶³ FIGAL, G. **Nietzsche**: uma introdução filosófica. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2012, p. 194.

própria perspectiva perante os demais afetos contrários, “o enredamento no acontecimento vital pode ser interpretado positivamente: como devir em direção ao ser”²⁶⁴.

Na síntese oferecida por Patrick Wotling, em uma das entradas do *Vocabulário Nietzsche*: “a vontade não é de modo algum um processo originariamente unitário [...] Nessa perspectiva, a qualidade da vontade é avaliada em função de sua aptidão para enfrentar eficazmente as resistências, com base numa hierarquia bem definida, que é a condição de uma colaboração eficaz”²⁶⁵. A vontade dominante moldaria o mundo dos fenômenos de acordo com aquilo que lhe convém, e não existiria melhor modo para averiguação do sucesso deste afeto de comando do que analisar quais os valores vingaram após o ato interpretativo.

Nietzsche encerrou esta seção de forma categórica, a partir da ótica da vontade, o livre-arbítrio seria a sensação de liberdade adquirida pelo comando executor do desejo. Uma vez que a vontade se efetiva através da ação exitosa, o prazer viria deste triunfo sobre os obstáculos vencidos. Para Nietzsche, da vontade aliada ao sucesso da empresa se derivaria o aumento da sensação de poder, catalisadora do prazer. Não obstante, quanto mais resistências vencidas, mais forte seria esta vontade; quanto mais negar a ação, mais fraca.

Esta discussão sobre a tipologia da vontade será analisada mais à frente. Por enquanto cabe perceber que o prazer da vontade se encontraria aqui na realização de um domínio. No caso do artista, por exemplo, a vontade de criar se sobressairia diante das demais, o valor da beleza por ser primordial será sempre agraciado diante dos outros valores. Aquilo que contrapõe o afeto dominante se recolheria, de maneira a tornar o conflito algo passageiro, o vencido aceitaria a derrota, e deste instante tudo agora se seguirá para uma convergência a algo pretendido pela vontade que comanda.

Para Deleuze, um genealogista possuiria o olhar exercitado por enxergar este impulso diferencial desde a origem. Uma coisa não é em absoluto algo a ser pretendido por forças em conflito, mas, dentro da esfera dos sintomas, a mais autêntica expressão de uma força, como anotou na obra *Nietzsche e a filosofia*: “É precisamente por isso que há maior ou menor afinidade entre o objeto e a força que dele se apodera. Não há objeto que não esteja já possuído, na medida em que ele próprio é não uma aparência, mas a aparição de uma força”²⁶⁶. O pensador francês explicaria que, em seu aspecto ontológico, a força seria múltipla. E alertou que a força, ao mesmo tempo em que é dominação, nas palavras de Nietzsche seria também critério de medida.

²⁶⁴ FIGAL, G. *Nietzsche: uma introdução filosófica*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2012, p. 195.

²⁶⁵ WOTLING, P. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011, p. 60.

²⁶⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 13.

Qual seria a causa primeira?

O primeiro e o mais poderoso é precisamente a vontade e a força para a preponderância. Somente o dominante fixa posteriormente a ‘justiça’, isto é, ele mede as coisas segundo a sua medida [...] As propriedades opostas são avaliadas pelos homens dominantes, a saber, a partir de sua própria essência: dureza, sangue frio [...] visão para grandes distâncias e não para o que há de mais imediato e para o próximo, etc²⁶⁷.

A vontade ser dominante não significa necessariamente que ela seja uma vontade criativa. Existiria uma vontade reativa, cujas pretensões são divergentes, fazendo-se valer do conflito da multiplicidade interior das forças, a qual representaria o impulso do não-querer o novo, o inaudito, a não ser a própria conservação. Esta seria assim a luta pelo poder de domínio, que acontece no âmbito da vontade que atua sobre vontade.

Chegamos assim ao ponto de compreender o porquê da afirmação nietzschiana. Com tal ensejo: “O verdadeiro problema não está na relação do querer com o involuntário, mas na relação de uma vontade que ordena com uma vontade que obedece, e que obedece mais ou menos”²⁶⁸. Este acontecimento entre a vontade que se impõe diante da vontade que se deixa dominar ensejaria uma diferenciação atávica, o que Deleuze permitiu-se analisar como a formação da própria hierarquia. Uma vontade fraca, para Nietzsche, seria uma consequência da pluralidade e falta de organização dos impulsos, por outro lado, “a coordenação dos impulsos sob o predomínio de um impulso em particular resulta como ‘vontade forte’ – no primeiro caso, temos a oscilação e a falta de um fiel da balança; no segundo, a precisão e a clareza da direção”²⁶⁹. Quanto mais convergente for o impulso mais força de organização terá para eliminar os afetos divergentes que se colocariam no caminho. Uma vontade fraca seria justamente aquela vontade que não encontrou apoio necessário para triunfar no embate e assim não houve alternativa a não ser esmorecer e ser comandada.

Para a compreensão desta leitura de Deleuze, faz-se mister um olhar mais aprofundado na seção 36 de *Além do bem e do mal*, onde Nietzsche lançou mão da seguinte hipótese sobre este mundo interior: “Supondo que nada seja ‘dado’ como real [...] e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto a realidade dos nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” – para, em seguida, realizar uma nova proposta: “A questão é, afinal, se reconhecermos a vontade realmente como atuante, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo [...] temos então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única”. E concluiu apresentando então uma das suas principais teses:

²⁶⁷ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (359), p. 224.

²⁶⁸ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**, p. 14.

²⁶⁹ KSA XI, Começo do ano de 1888, 14 (219), p. 355

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” [...]: é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos” vontade atua sobre vontade. – supondo finalmente, que se conseguisse explicar toda nossa vida instintiva como elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder. [...] O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais²⁷⁰.

A partir do momento em que no jogo da vontade atuando sobre vontade, houver vencedor, este teria como prazer o sentimento de poder, Nietzsche aliou assim os dois substantivos, vontade e poder, e construiu o arcabouço para desenvolver a teoria da vontade de poder.

Ainda em *Além...*, sobre a teoria da vontade de poder, no primeiro capítulo, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, podemos citar a obra *The soul of Nietzsche's Good and evil*, onde apresentou-se a exegese de Clarke & Dudrick. Os comentaristas analisaram a vontade de poder como argumento principal nas páginas iniciais da obra: “Nietzsche a discute nominalmente em quatro diferentes seções (9, 13, 22 e 23), e de maneira indireta em várias outras. Estas passagens reclamam que filosofia, vida, natureza física e psíquica são todos entendidas em termos de operação da vontade de poder”²⁷¹.

Começamos então a analisar algumas destas seções mencionadas da obra *Além do bem e do mal*.

A seção 9 se inicia com uma pergunta de retórica e com um vocativo: “Vocês querem viver ‘conforme a natureza’? Ó nobres estóicos, que palavras enganadoras!”²⁷². Recordando o que foi explicado no capítulo sobre o utilitarismo, o princípio de utilidade seria uma consequência do domínio que a natureza impôs ao ser humano. Para o utilitarismo estamos sob o jugo de dois senhores, o prazer e a dor (ou, o desprazer). Seria justamente esta leitura da natureza, uma verdade que só seria refutada por asceticismo ou simpatia, que Nietzsche reclamou como engodo.

Ressurgiu aqui o problema de se pretender agraciar um tipo de vida que é imprópria às possibilidades da natureza humana, segundo Nietzsche: “Viver – isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?” – no que o pensador alemão a seguir denuncia um paradoxo: “E supondo que o seu imperativo ‘viver conforme a natureza’ signifique no fundo ‘viver conforme a vida’ – como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês

²⁷⁰ BM, § 36, p. 43.

²⁷¹ CLARCK, M. & DUDRICK, D. *The soul of Nietzsche's Beyond good and evil*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 137.

²⁷² BM, §9, p. 15.

próprio são e têm de ser?”²⁷³. O mandamento *viver conforme a natureza*, para Nietzsche, se tornou falacioso quando se pré-conceituou os limites que esta natureza impõe. Isto seria um sintoma de uma vontade de dominação, agindo através de interpretações.

O que o utilitarismo desejou no fundo foi impor o retrato de uma pretensa natureza, que mais uma vez, tratava-se apenas de uma leitura idiossincrática e não de uma verdade universal. Interpretar a natureza com tal ótica retrataria “Seu orgulho querer prescrever e incorporar à natureza, até à natureza, a sua moral, o seu ideal, vocês exigem que ela seja natureza ‘conforme a Stoa’, e gostariam que toda existência existisse apenas segundo sua própria imagem”²⁷⁴. Na conclusão da seção, Nietzsche foi enfático sobre este costume: não foi uma atitude que se perdeu no tempo. Tudo foi catalisado a partir do instante em que o filósofo acreditou piamente em suas ideias. E este impulso, tirânico, segundo Nietzsche, seria justamente “a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* (causa primeira)”²⁷⁵.

Como proposta para refutar o princípio de utilidade, Nietzsche, na seção 13, apresentou o seguinte argumento: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso – Em suma: nisso [...] cuidado com os princípios teleológicos *superfluos!*”²⁷⁶. O fenômeno de dar vazão à força é crucial para se compreender o desenrolar do processo de atividade da vontade de poder.

Isto nos leva a analisar outro conceito, o da força, que por sua vez é umbilicalmente ligado ao estímulo do querer. Na psicologia nietzschiana, “Vontade? O acontecimento propriamente dito de todo o sentir e conhecer é uma explosão de força: sob certas condições [...] denominamos isso ‘querer’”²⁷⁷. Nesta força estariam presentes instintos, desejos, “tudo aquilo cujos fundamentos não são completamente vislumbrados! Estão presentes forças que são mais fortes do que tudo aquilo que pode ser formulado junto ao homem [...] o fato de a força mais elevada, como domínio sobre oposições, fornece o critério de medida”²⁷⁸. Podemos deduzir a partir desta afirmação que em cada força agiria de forma a representar um determinado afeto, cuja função seria se sobressair perante as forças opositoras.

Para exemplificar a relação força/vontade, Deleuze nos leva a pensar com a seguinte indagação: *Que significa: a vontade de poder manifestar-se?*: “A relação das forças é

²⁷³ BM, §9, p. 15.

²⁷⁴ BM, §9, p. 15. (Grifo do autor).

²⁷⁵ Loc. cit.

²⁷⁶ BM, § 13, p. 20. (Grifo do autor).

²⁷⁷ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (185), p. 56.

²⁷⁸ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (408), p. 108.

determinada em cada caso da mesma maneira que uma força é afetada por outras, inferiores ou superiores. Resulta daí que a vontade de poder se manifesta como um poder a ser afetado” – neste ponto fica claro a pertinente leitura que Deleuze fez da passagem da *Gaia Ciência* (§127) supra citada; o vencedor do embate de forças almejaria o poder, e “Este poder não é uma possibilidade abstrata: é necessariamente preenchido e efetuado a cada instante por outras forças com as quais está em relação” – com isto se justificaria a imagem do mundo como um constante devir, e aceitar este fluxo faz do espírito um agente liberto, no fim o filósofo francês sintetizou esta relação de mão dupla entre as forças e a vontade de poder: “determina a relação das forças entre elas, do ponto de vista da sua gênese ou da sua produção; mas ela é determinada pelas forças em que a vontade de poder é sempre determinada ao mesmo tempo que determina, qualificada ao mesmo tempo que qualifica”²⁷⁹.

Percebe-se que o poder para ser afetado não deve ser lido como uma mera passividade, mas a propensão ao afeto, ao sensível e às sensações é uma marca indelével de tal fenômeno. A partir deste estágio inicial é que se iniciaria todo o processo de criação da vontade. Quanto mais único este desejo, para Nietzsche, mais salutar pela própria originalidade e liberdade do afeto, “Aquilo que fazes, ninguém pode fazer a ti. Vê, não existe retribuição²⁸⁰”. O foco aqui novamente seria a moral utilitarista, uma ética consequencialista, onde existe claramente um discurso agraciador de troca entre iguais, com intuito de aumentar o saldo da felicidade geral da sociedade. Seguir este impulso decadente e transitivo, seria a base do declínio do homem de exceção, uma vez que este nunca poderá ser retribuído, dada a mendacidade dos que o cercam, dada a condição inaudita do ato que lhe é exclusivo.

Nietzsche não deixou em momento algum de afirmar que a vontade criativa teria como marco abraçar a contigência do futuro, reconhecer a fluidez da vida terrena, e que apenas os fracos de espírito da modernidade ainda se agarrariam a bem e mal estanques, pois nada anseariam de novo. De tal forma, não haveria outra solução senão “- Ó meus irmãos, destroçai, destroçai as velhas tábuas!”²⁸¹. O filósofo alemão interligou o movimento antimoralizante que ele próprio propôs a uma criação e predisposição ao inaudito. Cujo objetivo foi relegar a vontade debilitada que quer o não-movimento, o congelar os juízos de valor da modernidade, e mais uma vez na história privilegiar a força ativa de afirmação.

Deleuze elencou de forma categórica a diferença entre as duas vertentes: “1º força ativa, poder de agir de comandar; 2º força reativa, poder de obedecer ou de ser agido; 3º força

²⁷⁹ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. p. 92-3.

²⁸⁰ Z, III, De velhas e novas tábuas, p. 190.

²⁸¹ Z, III, De velhas e novas tábuas, p. 193.

reativa desenvolvida, poder de cindir, de dividir, de separar; 4º força ativa que se tornou reativa, poder de ser separado, de se virar contra si”²⁸². De tal maneira, as idiossincrasias da passividade seriam: os atos de resistir e reagir; de ser incapaz de aceitar o desafio de se projetar, mas, pelo contrário, acender uma oposição àquilo que o faz. A passividade assim seria a responsável pelo travamento na vontade de se alcançar o desconhecido, pois já escolheu a estagnação. Por outro lado, as qualidades da força ativa seria o lançar-se em direção aos desejos do espírito criativo. A altivez da força ativa residiria em ir além dos valores estabelecidos. Dizer *sim* ao inaudito seria o principal sintoma de uma condição nobre. Já a passividade indicaria um tipo penitente, um sujeito improdutivo em sua essência e obediente às avaliações morais previstas.

Neste processo dinâmico, por outro lado, uma vontade de poder seria afirmativa quando faz valer a força ativa, que se sobressai sobre a força reativa. Em caso contrário, no sucesso da força reativa, ter-se-ia uma vontade de poder negativa que imperaria nas tarefas de interpretar e avaliar os fenômenos. A espécie passiva de homem faria justamente disto a própria fortaleza, “Quem não consegue colocar sua vontade nas coisas, os desprovidos de vontade e de força, insere ao menos ainda um *sentido* aí: isto é a crença no fato de que já estaria presente uma vontade, que quer ou deve querer nas coisas”²⁸³. Um grau de nobreza se daria pelo fato de o quanto se conseguiria viver em um mundo sem sentido. Tal situação exigiria que o próprio homem assumisse a tarefa de criação por si mesmo. Se sentir confortável nesta posição seria *sim* a atitude de um espírito livre. Atuação esta contrastante com aquilo que foi proposto pelos filósofos, por exemplo.

A importância então da sintomatologia reside em analisar este embate como método para clarificar a origem dos valores, nas palavras de Zaratustra, “Quem pode mandar, quem deve obedecer – isso ali (nas fontes) se ensaia! Ah, com tantas buscas, conjecturas, fracassos, aprendizados e novos ensaios! A sociedade humana é um ensaio [...] E não um contrato!”²⁸⁴. O termo *ensaio* colocado em oposição ao contratualismo seria uma forma simbólica de pontuar aquilo que o filósofo alemão alertou, a civilização não foi moldada por um contrato social, no qual a meta pré-estabelecida seria um mundo ideal de bem-estar para todos; pelo contrário, a história se encarregou de mostrar que o fluxo dos valores dependem da vontade que atua sobre uma civilização, e esta luta não está definitivamente encerrada, mas *sim* aberta a um futuro de novas tresvalorações derivadas de novas interpretações.

²⁸² DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**, p. 94-96.

²⁸³ KSA XII, Outono de 1887, 9 (60), p. 302. (Grifo do autor).

²⁸⁴ Z, III, De velhas e novas tábuas, p. 203.

Fez-se mister, segundo Nietzsche, estudar estas interpretações assim como as avaliações para localizar qual o tipo de vontade de poder estaria por trás destes juízos. Como explicou o filósofo alemão, “Em que medida as interpretações do mundo são sintomas de um impulso dominante [...] O que é comum: os impulsos dominantes também *querem ser considerados como instâncias valorativas supremas em geral, sim, como potências criadoras e governantes*”²⁸⁵. Como se vive em uma cultura em que não se pode ir de encontro aos juízos de valor em voga, haveria algo de errado com esta civilização. Quando Nietzsche escreveu, “Desconfiança absoluta em relação à força organizatória da vontade para o todo”²⁸⁶, seria porque, para ele, por detrás da fachada dos valores morais, que se pretenderam universais, existiria uma vontade de poder, no caso, do tipo reativa, cuja força seria a catalisadora dos preceitos pelos quais se moldou a sociedade. Tal civilização, através das vias institucionais, corroboraria costumes éticos desejáveis apenas a determinada moral.

Na exegese de Foucault, o filósofo francês batizou de *emergência* a entrada em cenas das forças que agem no mundo interior: “é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude”²⁸⁷. Utilizando-se da metáfora do teatro, Foucault explicou que a encenação seria sempre a mesma, ou seja, um embate entre forças contrárias que lutam em um jogo de dominação. O filósofo francês destacou a ideia nietzschiana de que homens dominariam homens, e seria assim que nasceria a diferença dos valores do dominante; da mesma forma, classes dominariam classes e seria assim que nasceria a ideia de liberdade.

Como já explicado, para Scarlett Marton, a exegese foucaultiana se tornou uma das vias importantes para compreender o pensamento nietzschiano. Para Foucault, em um artigo intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história* que faz parte da obra *Microfísica do poder*: “Nem a relação de dominação é mais uma ‘relação’, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isso que precisamente que cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos [...] ela se torna responsável pelas dívidas”²⁸⁸. O prazer do dominador está em impingir no dominado as regras morais de conduta, as quais se não forem aceitas automaticamente o réu terá contra si todo um sistema bem definido de punições. Nesta luta, tanto ao afeto quanto ao sujeito dominado não restaria senão a obediência. A história da humanidade registrou este passo-a-passo de dominação até se chegar

²⁸⁵ KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (3), p. 216. (Grifo do autor).

²⁸⁶ KSA XII, Outono de 1887, 9 (43), p. 294.

²⁸⁷ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. São Paulo: Ed. Graal, 2008, p. 24.

²⁸⁸ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. São Paulo: Ed. Graal, 2008, p. 24.

à modernidade, “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto”²⁸⁹. Nesta luta, a metodologia de combate para se apoderar das regras seria o fator decisivo para o sucesso da empresa. No caso, tanto perverter quanto utilizar a seu serviço seriam gestos caros de uma tresvaloração dos valores morais. E esta revolução se daria justamente com a tarefa de imputar sentido, derivada da arte da interpretação:

Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras então o devir da humanidade é uma série de interpretações²⁹⁰.

A emergência de que fala Foucault é assim equivalente à leitura sintomática dos fenômenos para se analisar qual a vontade que interpreta. Afinal, para Nietzsche, as interpretações nasceriam do confronto entre as forças que querem o domínio, aquelas seriam instrumentos para o agente conseguir seus objetivos.

Notar a diferença entre as forças a partir dos fenômenos ensejados pela vontade seria anotar de maneira reversa o fio condutor que ligaria a vontade ao ato moral; de tal forma, encontrar o criador a partir da criatura. A força ativa seria aquela que cria, sem olhar para trás ou para os lados, um ato de legitimação de uma vontade livre, até certo ponto egoísta e confiante, que despreza a tábua de valores ordinária da dominante moral de rebanho: “descobriu a si mesmo quem diz: ‘Este é o meu bem e meu mal’: com isso faz calar o anão e toupeira que diz ‘Bom para todos, mau para todos’”²⁹¹. O utilitarismo através da menção ao bem comum foi aqui lembrado com a intenção clara de aliá-lo a tudo aquilo que seria considerado o bem do rebanho, como analisaremos mais à frente. Distintamente, a força ativa não estaria subscrevendo estes mandamentos.

Criar, como um ato de rebeldia moral, não seria prática usual para muitos, mas casos isolados de homens de exceção, filósofos de estirpe, “ninguém sabe ainda o que é bem e mal – a não ser aquele que cria! [...] Mas esse é aquele que cria a meta para os homens e dá à terra o seu sentido e seu futuro: apenas ele faz com que algo seja bom ou mau”²⁹². A efetividade, a própria civilização, indicaria a tábua de valores em voga, que por sua vez remete ao desejo da vontade dominante. De acordo com aquilo que foi traçado como meta, pode-se compreender

²⁸⁹ Loc. cit.

²⁹⁰ FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. São Paulo: Ed. Graal, 2008, p. 26.

²⁹¹ Z, III, Do espírito de gravidade, p. 185.

²⁹² Z, III, De velhas e novas tábuas, p. 187.

as verdadeiras intenções desta vontade. Daí a importância da leitura sintomática dos valores para se alcançar a fonte.

Este fenômeno arranjado pelas forças ensejou aquilo que seria o poder filosófico de moldar o mundo moralmente: “Ela (a filosofia) sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação do mundo’, de *causa prima* [causa primeira]”²⁹³. Para entender, portanto, estes processos mais pontualmente, como a vontade de poder se efetivaria, seria preciso então perceber a atividade desta através das funções do sentido e do valor, ou seja, do interpretar e do avaliar, atividades estas tão caras ao homem pensante dativo de sentido.

Uma passagem de Deleuze retratou esta passagem de esfera: “O sentido consiste numa relação de forças, segundo a qual algumas agem e outras reagem num conjunto complexo e hierarquizado. [...] distinguimos bem forças ativas, primárias, de conquista e subjugação, e forças reativas, secundárias, de adaptação e regulação”²⁹⁴. Este comentário deleuziano se faz pertinente para se perceber quão enraizadas estariam as interpretações dos fenômenos morais. É a partir daqui que a filosofia nietzschiana desenhou o fio condutor do mundo interior, da luta entre forças, da tipologia da vontade de poder, até chegar ao mundo da efetividade. O mundo fenomênico seria então o palco onde atuaria a vontade de poder de forma puramente interessada em fazer valer o sentido e o valor que lhe fossem preferíveis.

3.1.2.1 *As funções do interpretar e do avaliar*

Como analisamos, para Nietzsche, a efetividade da vontade de poder se confirmaria pelo ato do interpretar e avaliar. Interpretar e avaliar, ou seja: colocar sentido e julgar tudo aquilo de acordo com as suas próprias necessidades é um fenômeno típico desta vontade. Conforme visto acima, existiriam dois tipos de vontade, o que daria margem a duas maneiras distintas de interpretar e avaliar os fenômenos éticos. Disto nasceram a moral nobre e a moral do rebanho. E este fato seria fundamental para clarificar as condições éticas e políticas da modernidade, uma vez que existiria uma ligação direta de subordinação entre estas duas esferas.

Neste momento analisaremos como Nietzsche aliou a vontade de poder fraca à moral de rebanho, uma moral reativa, assim como, a vontade de poder forte à moral nobre. Ambas pretenderam moldar o mundo de acordo com seus interesses, isto seria verificado a partir das

²⁹³ BM, § 9, p. 15.

²⁹⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 23.

diferentes formas de lidar com um fato ético, imortalizadas na metáfora da ave de rapina e da ovelha.

Em primeiro plano para compreender a função do interpretar junto ao fenômeno da vontade de poder, primeiro, faz-se necessário investigar se existiria tal sujeito indeterminado. Se haveria um *Quem*. Com relação a esta indagação, Nietzsche explicou: “Não se tem o direito de perguntar: ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *dever*) como um afeto”²⁹⁵. O ato de interpretar e dar sentido seria sintomático do afeto dominante:

A vontade de poder *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus, diversidades de poder. Meras diversidades de poder ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. *Aí imediatamente – Em verdade, a interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo. O processo orgânico pressupõe uma interpretação constante*²⁹⁶

Em seguida nos seus escritos, o filósofo alemão explicou o significado de toda esta tarefa, qual seja: - *De que valem estes valores?*:

Quem vem à tona com seu domínio? Para quem? Em relação com o quê? – Resposta: para a vida. Mas que é vida? [...] vida é vontade de poder. *Que significa o próprio avaliar?* A avaliação moral é uma interpretação, um modo de interpretar. [...] A interpretação mesma é um sintoma de determinados estados fisiológicos, assim como de um nível espiritual determinado de juízos dominantes. *Quem interpreta?* Nossos afetos²⁹⁷.

Há, diga-se de passagem, na atividade de dar sentido, um gesto senhorial, “a interpretação é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo”²⁹⁸. Ao oferecer uma nova teoria seria preciso que se escutasse o outro lado, uma nova fonte de interpretação, *trocar um erro por outro menos provável*, como escreveu o filósofo alemão não se pode deixar despercebido a crítica ao universalismo idiossincrático da vontade reativa.

Se existe uma função de suma importância no ato de interpretar, isto se daria pelo fato de:

Que o valor do mundo reside em nossa interpretação [...] que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de poder, de crescimento de poder, que toda elevação do homem traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda intensificação e ampliação do poder alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes²⁹⁹.

Mais abaixo desdobraremos como Nietzsche se utilizou da teoria do perspectivismo justamente com o intuito de corroborar em favor da dissolução de juízos de valor universais.

²⁹⁵KSA XII, W I 8. Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (51), p. 116. (Grifo do autor).

²⁹⁶ KSA XII, W I 8. Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (51), p. 116. (Grifo do autor).

²⁹⁷ KSA XII, W I 8. Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (51), p. 134.

²⁹⁸ KSA XII, Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (148), p. 116

²⁹⁹ KSA XII, W I 8. Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (110), p. 94.

Por hora, temos que o ato senhorial de interpretar seria a coroação de algo após um ato de conflito. O que estaria em jogo seria o poder de projetar no mundo aparente a vontade vencedora dos afetos dissonantes entre si. Em um fragmento póstumo intitulado, *Em que medida as interpretações do mundo são sintomas de um impulso dominante*, Nietzsche explicou: “os impulsos dominantes também querem ser considerados como instâncias valorativas supremas em geral, sim, como potências criadoras e governantes” – o conflito surgiria devido ao seguinte fenômeno: “Compreende-se que esses impulsos se hostilizem ou se submetam mutuamente [...] ou se alternem no domínio. Seu profundo antagonismo [...] é tão grande que [...] é preciso pensar em um homem de uma mediania profunda”³⁰⁰.

Neste embate de mobilidade, algo ficaria tácito, o ato de interpretar se tornou uma arte. Não uma arte qualquer, mas, como Deleuze comentou, seria a mais estimada atividade filosófica: “Interpretar, e mesmo avaliar, é pesar [...] Uma coisa possui tanto mais sentido quanto haja forças capazes de dela se apoderarem. Mas a própria coisa não é neutra, e encontra-se mais ou menos em afinidade com a força que atualmente dela se apodera” – e concluiu: “Existem forças que não se podem apoderar de qualquer coisa sem lhe darem um sentido restritivo e um valor negativo. Chamar-se-á essência entre todos os sentidos de uma coisa, àquele em que lhe dá a força que apresenta maiores afinidades com ela”³⁰¹. Este gesto interpretativo da vontade de poder se fez importante justamente neste ponto. A pretensão de moldar o mundo significa projetar o mundo de acordo com seus interesses. Isto se concretizaria através da ação de dar sentido aos fatos em consonância com a vontade primitiva. Tal sucessão não seria um conjunto de gestos arbitrários, mas uma série de eventos relacionados ao objetivo primordial que pretende engessar a sociedade de acordo com os princípios morais pré-estabelecidos, os quais pretendem conservar a espécie. No caso do utilitarismo, a finalidade dos juízos de valor do princípio de utilidade foi propiciar uma civilização talhada de molde que corroborasse a leitura de mundo de uma determinada perspectiva e, pelo que foi apresentado, esta proposta teleológica da filosofia moderna foi criticada por Nietzsche de forma pontual, por considerá-la mais uma justificativa filosófica do instinto cansado aliado à moral judaico-cristã.

Inicialmente nos certifiquemos de que no embate pelo sentido definitivo escreveu Nietzsche, em uma passagem emblematicamente antipositivista: “Contra o positivismo que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’ eu diria: não, precisamente fatos não

³⁰⁰ KSA XI, MP XVII 3b. Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (3), p. 216.

³⁰¹ DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**, p. 10.

há, só interpretações”³⁰². Primeiro, Nietzsche pretendeu mais uma vez criticar a fé na existência de uma verdade ética definitiva, assim também o fez com os proponentes do ideal asceta. Como consequência, em segundo lugar, existiriam modos de interpretar um único fato, sendo que estas interpretações seguiriam um padrão definido: “são nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso [...] tem sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos”³⁰³. Na síntese nietzschiana, seria neste momento histórico que se confrontaram as perspectivas da moral nobre e da moral escrava. Cada qual possuiria origens diferentes, portanto apresentariam distintas necessidades, no que transbordaria para projetos morais divergentes. O ideal ascético atuou na origem da moral do rebanho, e da mesma forma como aconteceu ao longo da história moral, o utilitarismo acompanhou esta tendência ao apresentar mais uma justificativa filosófica baseada no mesmo afeto em plena modernidade, ou seja, pelo fato de possuir interesses convergentes, derivados de uma mesma vontade específica. E tal convergência naturalmente tenderia a reverberar naquilo que foi projetado como metas para a civilização, como veremos adiante.

Cabe agora uma discussão imediatamente complementar à análise da interpretação. O problema da avaliação, a estipulação de valores.

Os juízos de valor assim seriam meros reflexos, sintomas, deste algo primordial que ao interpretar deseja: ou se expandir ou se conservar. Para Nietzsche, o sentido outorgado pela vontade de poder que interpreta é aquela via que intensifica o próprio poder. A diferença tipológica entre as forças, por sua vez, dá margem a divergências basilares que teriam ou não sintonia com a vida criativa ou somente com o instinto reativo, interessado apenas na própria conservação.

Este problema foi um dos pontos cruciais a serem resolvidos. Como o próprio Nietzsche apontou no prólogo da *Genealogia da moral*, faz-se necessária uma investigação para recobrar quais as condições que o homem construiu para si e para a sociedade a tábua de valores vigentes, assim como, entender qual o valor destes valores. Retomando a exegese deleuziana, isto significa que é necessário agora, após definir o *Quem*, desvendar o *Queres*: “o que uma vontade quer, eis o conteúdo latente da coisa correspondente”³⁰⁴. Ao se perguntar: *O que quer aquele que cria?* não se estará desvencilhando-se do âmbito da questão principal,

³⁰² KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (60), p. 262.

³⁰³ Loc. cit.

³⁰⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. p. 119.

mas sim é uma indagação inevitável para analisar as consequências futuras sobre a sociedade da vontade de poder.

Com relação à resposta, Nietzsche é enfático: “nas avaliações se expressam condições de conservação e crescimento. Todos os nossos órgãos e sentidos do conhecimento só são desenvolvidos com vistas às condições de conservação e crescimento”³⁰⁵. Assim, nada mais natural do que as avaliações, sobre aquilo que é útil ou danoso, por exemplo, sejam umbilicalmente comprometidas com esta força geradora, uma vez que aquelas são nada mais do que formas de expressão, sintomas de algo anterior que subjaz em tudo aquilo que existe.

Para Nietzsche, mais do que nunca, os valores da modernidade estariam aliados ao “O querer tornar concebível; o querer tornar prático, útil, explorável [...] o valor apenas, o que conta e pode ser calculado. Em que medida de um tipo mediano de homem procura se tornar aí preponderante”³⁰⁶. A ética moderna sintomaticamente deixa perceber assim qual o tipo de vontade subjaz aos valores, da mesma forma que define qual o tipo de sujeito é agraciado. Em comum a todas as morais existe o desejo da vontade dominante de se tornar o mais alto grau de instância dos valores éticos. O que irá distinguir estas morais serão as necessidades divergentes entre elas.

A atividade de avaliar ou reavaliar seria um passo adiante, uma tarefa que justificaria o próprio ato de interpretação. Como as necessidades são o impulso que faz a vontade de poder interpretar, o resultado de uma avaliação oferece de imediato o sintoma sobre a qualidade do interpretante, afinal, este juízo de valor se torna dependente da função que este algo interpretado possuirá para aquela vontade de poder que interpreta.

A seção 268 de *Além do bem e do mal* é um texto-chave para compreender como o pensamento nietzschiano traçou o caminho que uniu a vontade de poder com a indústria dos valores morais. Nietzsche apresentou neste texto, como sempre, uma hipótese:

Supondo que [...] a necessidade aproximou apenas aqueles que podiam, com sinais semelhantes, indicar vivências semelhantes, necessidades semelhantes, daí resulta que em geral, entre todas as forças que até agora dispuseram do ser humano, a mais poderosa deve ter sido a fácil *comunicabilidade* da necessidade, que é, em última instância, o experimentar vivências apenas medianas e *vulgares*³⁰⁷.

Com um conteúdo extremamente naturalista, segundo Nietzsche, a necessidade também seria a catalisadora da formação de grupos, de tal sorte, quanto maior o perigo comum, mais exponenciada a demanda por um acordo entre indivíduos de igual condição. Estes sujeitos, por sua vez, se aglomeraram por possuírem conjunto de vivências interiores

³⁰⁵ KSA XII, Outono de 1887, 9 (38), p. 291.

³⁰⁶ KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (3), p. 216.

³⁰⁷ BM, § 268, p. 183. (Grifo do autor).

convergentes. Neste fenômeno Nietzsche percebeu o nascimento dos agrupamentos de pessoas que sofrem de maneira equivalente os impactos de determinadas circunstâncias. A vulgaridade seria denunciada pela quantidade acima da média, dentro da própria natureza, de homens categorizados neste conjunto. Quando da discussão sobre o prazer e a dor, analisou-se o quanto o filósofo alemão admirou o espírito que suportaria elevados graus de sofrimento, muito porque esta capacidade não seria encontrada facilmente. Este espírito apenas o possuem os homens de exceção, a quem Nietzsche postulou como os verdadeiros contribuintes para a superação do próprio homem. Tal situação limite seria sintomática de que a vontade de poder forte estaria atuando hegemonicamente nesta pessoa.

Aqui residiria, então, a justificativa para a conclusão nietzschiana sobre este aspecto: Nietzsche relacionou a vontade de poder, forte ou fraca, às valorações morais, como atentou: “As valorações de uma pessoa denunciam algo da estrutura de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade”³⁰⁸. Segundo Nietzsche, seria pelo fato das pessoas mais seletas serem, por si, minoria, que não haveria sentido uma época apologética do maior número, democrática, conclusão esta que será desenvolvida à frente. Os espíritos de exceção por trabalharem com necessidades distintas seriam difíceis até de se fazer compreender.

Historicamente, Nietzsche apresenta estas tábuas de valores distintas, caso contrário, não poderiam ser diferenciadas, daí não haveria como convergir os mesmos objetivos. A conclusão a que esta passagem nos leva é perceber que a diferença existente, desde a qualificação da vontade de poder, entre o espírito nobre e o vulgar, enseja dois modelos de cultura: um que coloca como meta primordial o grupo, a igualdade, a felicidade do rebanho, o bem comum, enfim; enquanto que outro preserva o instinto criativo do indivíduo e a diferença. Esta situação igualmente oferece condições para um analista estudar os dois processos sucessórios dativos de sentido e avaliadores destas duas morais. Para Nietzsche, a direção tomada pelas instituições de uma civilização é comprometida com as metas estabelecidas pela moral do rebanho, daí a justificativa para o foque crítico. Outra consequência a ser percebida dentro desta mesma civilização reside no fato de que estes dois projetos, por possuírem finalidades distintas, ou seja, agraciarem duas culturas divergentes, não poderiam conviver sob o mesmo teto.

Por último, ninguém melhor para apresentar um exemplo deste jogo de forças interpretativas do que o próprio Nietzsche, quando este usou a famosa metáfora da ave de

³⁰⁸ BM, § 268, p. 183. (Grifo do autor).

rapina e da ovelha. Nietzsche retratou a relação do cordeiro com a ave de rapina, em uma das célebres passagens da *Genealogia da moral*, para analisar metaforicamente um problema ético visto através modo perspectivista, um exemplo clássico das vias de interpretação da vontade ativa e da vontade reativa. As ovelhas representam o mundo do rebanho, do maior número, dos agentes do ressentimento, enquanto que a ave de rapina representa o instinto nobre da rapinagem.

Em primeiro plano, o espírito nobre foi simbolizado pelo instinto de caça da ave predadora, *que vagueia ávida de espólios e vitórias*. Depois, deu-se voz às ovelhas, “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar as aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’”³⁰⁹. Com este procedimento lógico, que colocou duas perspectivas distintas em confronto direto uma com a outra, o escravo saiu em vantagem: “Pois é justamente a partir de um sistema de oposição que o cordeiro se define, se identifica e julga, instilando valores morais”³¹⁰. O ódio que as ovelhas nutrem sobre seus subjugadores é o catalisador da valoração do rebanho. Nietzsche então não cessou de tentar despertar a atenção sobre este grande cálculo renal no ser humano que é o ressentimento, denotado pelo sentido contra tudo aquilo de afirmativo e potente que o indivíduo ressentido não poderia ser, dada a própria natureza da vontade de poder que o habita.

Baseado no desenvolvimento ao longo da história da religião judaico-cristã, o rebanho da passagem nietzschiana não se fez de rogado, e impôs sua tábua de valores nas paredes de uma edificação perpétua. A ave de rapina é má, e ali se consolidou o sentido e o juízo de valor universal. Maria Cristina Franco Ferraz, em um artigo intitulado *A genealogia e suas vozes: o cordeiro e a ave de rapina* comentou sobre esta questão: “a censura supõe julgamento, e este, por sua vez, só pode se apoiar em valores morais, ou seja, em valores tomados como desinteressados, como universalmente válidos”³¹¹. Esta pretensa universalidade, para Nietzsche puro perspectivismo, proveniente de uma moral que se concebeu em tais termos seria, paradoxalmente, imoral, pois são mandamentos que fazem apologia à anticriação, à reação:

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como “verdade”, ou seja, que o sentido de toda cultura é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e

³⁰⁹ GM, I, § 13, p. 35-6.

³¹⁰ FERRAZ, M. C. F. A genealogia e suas vozes: o cordeiro e a ave de rapina. In: PASCHOAL, A. & FREZZATTI JR, W. (Orgs.). **120 anos de Para a genealogia da moral**. Ijuí: Ed. Uniju, 2008, p. 148.

³¹¹ Idem, p. 149.

civilizado, doméstico, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos *instrumentos da cultura*. [...] Esses “instrumentos da cultura” são uma vergonha para o homem, e na verdade uma acusação, um argumento contrário à cultura³¹².

Este trabalho a partir daqui se desenvolverá baseado em duas expressões utilizadas por Nietzsche. O *progresso no semelhante* e os recém-citados *instrumentos da cultura*. Este progresso seria um movimento de aliciamento de um projeto moralizante, no qual pretendeu *amansar o animal de rapina homem*. E para que esta empreitada alcançasse devido sucesso, foi necessário instrumentos da cultura para tanto. No caso, iremos nas duas próximas seções desenvolver estes dois temas. Quanto ao primeiro, a discussão recairá sobre o ideal do bem comum do Utilitarismo, e depois sobre o porquê da igualdade e da liberdade possuírem tanto valor neste projeto ético da modernidade: qual seja: elas seriam mais do que tudo instrumentos para manipulação civilizatória do ideal ascético.

3.2 O momento de projeção: a crítica às ideias de felicidade e de bem comum utilitaristas

Uma das conclusões que Nietzsche quis mostrar na querela entre as ovelhas e as aves de rapina foi que os valores do rebanho e os valores da rapinagem seriam divergentes ao ponto de serem excludentes entre si. De tal forma, a moral do rebanho é um problema para a ave de rapina, do mesmo modo, diametralmente oposto, a ética da caça não agrada à presa. Estas duas situações de conflito, que no âmbito moral se configuraram no embate entre a moral nobre e a moral dos escravos, produziram uma encruzilhada. E esta nova clivagem aconteceu na discussão sobre as finalidades de uma civilização.

Como visto, o Princípio da maior felicidade exigido por Bentham, convoca toda a ação humana a levar em consideração primeiro a felicidade de todos os envolvidos pela consequência da ação, antes mesmo do grau de prazer eventual que seria adquirido pelo indivíduo. Tal máxima traz subjacente a ideia de convergência de finalidades entre os envolvidos, de forma a se construir uma sociedade de usufruto comum de uma situação de bem-estar cara a todos. Se aplicarmos o olhar crítico do pensamento nietzschiano a este princípio não tardará em concluirmos que tal projeto ético levantado pela filosofia utilitarista seria outro fruto da mesma árvore, moral do rebanho, e por consequência não deveria ser considerado como proposta definitiva, universal, para uma civilização.

³¹² GM, I, § 11, p. 33-4.

Como analisado, o valor de algo seria estipulado pela maneira como este algo foi avaliado e interpretado segundo um intuito específico. Assim, existiria antes de tudo a questão da perspectiva, que reduziu o universalismo a uma conveniência subjetiva. Como consequência, “o ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das condições de conservação-elevação no que diz respeito a configurações complexas de duração relativa de vida no interior do devir”³¹³. A valoração estaria diretamente associada àquela vontade de poder que interpreta na medida em que quer se expandir, “‘valor’ é essencialmente o ponto de vista para a ampliação ou o encolhimento desses centros dominantes”³¹⁴. Valorizar algo que traz prazer seria um dos objetivos primordiais da vontade de poder. Uma vez que não haveria como alcançar uma medição objetiva de determinado valor, a não ser em relação àquilo que realmente interpreta, “Apenas a partir do *quantum de poder elevado e organizado*, segundo o qual aquilo que em todo acontecimento acontece é uma vontade de mais...”³¹⁵.

Projetar para a sociedade ideias idiossincráticas de felicidade e de bem comum reforçariam o ambiente propício à vontade de poder reativa. A vida feliz da ovelha não se equipara à vida feliz da ave de rapina, tampouco haveria assim uma sociedade de bem-estar social em que estas duas esferas éticas pudessem conviver pacificamente, a não ser, pelo contrário. Bem para um, mal para o outro. Alguém deve ceder de suas pretensões para que o outro vingue em sua medida padrão.

Toda a discussão nietzschiana sobre a moral como problema parte deste pressuposto. Para Nietzsche:

Moral é a doutrina da ordem hierárquica dos homens, e, conseqüentemente, também da significância de suas ações e obras para essa ordem: portanto, a doutrina das valorações humanas no que concerne a tudo o que é humano. A maioria dos filósofos moralistas não representa senão a ordem hierárquica atual dominante; falta de sentido histórico por um lado, e, por outro, eles mesmos são dominados pela moral, que ensina o atual como o eternamente válido. A importância incondicionada, o egoísmo cego, com o qual toda moral a trata a si mesma, quer que não possa haver muitas morais, ela não quer nenhuma comparação, também nenhuma crítica; mas uma crença incondicionada em si³¹⁶.

A moral que o pensador alemão cita acima é justamente a moral dominante, a moral do rebanho. O egoísmo desta moral reside no fato de não aceitar nada que fuja do seu controle. No caso, é um tábuas de valores fechada em si, não comprometida com nenhuma espécie de devir, a não ser com a promessa de fidelidade dos seus crentes.

De tal forma “Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. [...] Moralidade é o instinto de rebanho no

³¹³ KSA XIII, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (73) (331), p. 27.

³¹⁴ KSA XIII, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (73) (331), p. 28.

³¹⁵ KSA XIII, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (85), p. 31. (Grifo do autor).

³¹⁶ KSA XI, Maio – Julho de 1885, 35 (5), p. 473.

indivíduo”³¹⁷. Este tributo que tanto o homem de rebanho quanto o homem nobre haveria de pagar perante a comunidade seria um sintoma de uma tirania de um espírito sobre o outro, que por sinal nunca foi bem digerido por Nietzsche, pelo contrário. Não apeteceu o paladar do filósofo alemão uma moral em que o valor do sujeito de exceção seria preterido em favor do bem-estar do rebanho, ainda mais quando existiam outros valores preteridos que poderiam muito bem voltar a ser destaque dentro do processo cultural.

Este valor diminuto atribuído ao sujeito deveria ser revisto. A condição do homem não seria estar sob o jugo de uma maioria. Quem assim o pretende não está em concordância com aquilo que a própria vida reservou ao destino da humanidade, mas apenas reverberando o conjunto de valores da moral judaico-cristã, que foi de encontro à elevação do homem em sua plenitude: “As avaliações morais como uma história da mentira e da arte do amaldiçoamento a serviço de uma vontade de poder do *rebanho* que se rebela contra os homens mais fortes”³¹⁸. Assim, quando o pensador alemão assinalou a moral dominante como “o pior perigo do homem”³¹⁹ não foi algo hiperbólico. Para Nietzsche, “A tendência fundamental consequentemente dos fracos e medíocres de todos os tempos é enfraquecer os fortes, rebaixá-los: meio principal o juízo moral. [...] a luta dos muitos contra os poucos, dos habituais contra os raros, dos fracos contra os fortes”³²⁰.

O interesse da moral asceta de se nortear sempre com vistas à moral comum deveu-se ao fato de que com isto estaria beneficiando as projeções de vida do rebanho com juízos de valores úteis às pretensões da comunidade: “Aqui, a moral comum é [...] imposta porque uma vantagem é alcançada com ela; e, para levá-la à vitória, exercem-se a guerra e a violência contra a imoralidade. [...] As mesmas classes se servem da imoralidade, onde esta lhes é útil”³²¹. Há então uma espécie de círculo vicioso, e como Nietzsche fez questão de apontar, nunca antes criticado.

3.2.1 A crítica à felicidade utilitarista

Quando o utilitarismo pregou o bem-estar comum isto significou a pretensão de que a voz da maioria mediana teria preponderância sobre a minoria situada na cauda direita da amostra. (Eis o objetivo de se almejar a universalização institucionalizada dos valores de rebanho, os valores do ideal ascético). Ora, para Nietzsche, o distinto por ser uma exceção

³¹⁷ GC, § 116, p. 142.

³¹⁸ KSA XI, Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (128), p. 105.

³¹⁹ KSA XI, Verão de 1886 – Outono de 1887, 5 (49), p. 170.

³²⁰ KSA XI, Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (168), p. 127.

³²¹ KSA XII, Outono de 1887, 9 (173) (123), p. 363.

automaticamente estaria excluído destes propósitos. Uma civilização que pondera os valores da maioria estaria fadada ao estado de estagnação diante do modesto desejo do homem mediano.

Com este ideal nasceu um problema. Eis porque não se deve, de maneira definitiva, dar vazão aos sentimentos caros àquilo que pretende fomentar os valores cristãos, tais como a compaixão. Ao se escutar o sacrifício moral do ideal ascético se está relegando o projeto de superação do homem. Para isso, a obrigação moral do dever em relação ao rebanho necessitaria assim ser ultrapassada. Segundo Nietzsche, não seria exagero enxergar algum tipo de loucura na proposta ética “de que alguém deveria considerar a ação que ele faz ao outro como mais elevada do que a ação que ele faz a si mesmo [...] (e) de que devem elogiar apenas ações nas quais não tem a si mesmo em vista [...] mas o bem-estar comum”³²². Menos loucura, mais um certo grau de miopia residiria neste dever utilitarista visto pela ótica da vontade de poder: “A utilidade da comunidade [...] é habitualmente *confundida* com os ‘sentimentos de prazer’ da comunidade. Uma ação terrível, que atua para a comunidade como um estimulante e é bastante desagradável, seria, nessa medida, uma ação valiosa”³²³.

Percorrendo a linha de raciocínio podemos detalhar uma falácia basilar desta filosofia: em primeiro lugar, o sujeito não disposto a enfrentar desprazeres, arquétipo de indivíduo pretendido pelo ideal de rebanho, não deve ser parâmetro de consideração ética para um espírito nobre, as pretensões deste devem passar ao largo dos anseios do homem comum. Em segundo lugar, o que Nietzsche se esforçou em defender deveria entrar no cálculo da ação política. “Erro fundamental: colocar as metas no rebanho, e não nos indivíduos particulares! O rebanho é um meio, não mais! Mas, agora, se busca compreender o rebanho como indivíduo e atribuir a ele um nível hierárquico mais elevado do que ao particular”³²⁴. Novamente lembrando Zarathustra, o homem-ponte seria este homem mediano que serve como instrumento para que o espírito nobre cumpra suas realizações. O homem de rebanho, munido de valores morais específicos, seria o homem a ser superado, nunca, com tal ensejo, deveria ter o peso com grau ponderativo maior no cálculo para projetos vindouros em uma civilização do devir.

Focando sobre a questão da crítica à felicidade utilitarista, podemos analisar pelo seguinte aspecto. Na esfera ética, a ação humana é passível de julgamento tendo em vista as consequências sobre o nível de felicidade da comunidade. A implicação disto seria que as

³²² KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (6), p. 234.

³²³ KSA XII, Verão de 1886 – Outono de 1887, 5 (105), p. 193. (Grifo do autor).

³²⁴ KSA XII, Verão de 1886 – Outono de 1887, 5 (108), p. 193.

virtudes morais então seriam atributos do homem virtuoso, que por sua vez é definido como o indivíduo que age de acordo com os preceitos pré-estabelecidos, cujas ações não ferem nem comprometem tal nível de bem-estar comunitário.

Denunciar a moral dominante como hipocrisia moral foi um dos objetivos do pensamento nietzschiano. Para isto então o pensador alemão se debruçou justamente no estudo de quais seriam as virtudes desejáveis a um homem, segundo este tipo de moral, e comparou-as com as virtudes caras a um homem de exceção. O intuito desta comparação seria agora analisar a metodologia utilizada pela moral de rebanho para se afirmar diante do opositor. Qual seja: aplicar veementemente as tarefas de sentido e avaliação de acordo com as próprias projeções.

Como analisado, existem dois tipos de vontade, o que derivaria duas formas de moral. Esta dicotomia se efetiva no mundo através da imposição de valores pelos dois tipos de homem: o homem nobre e o homem de rebanho. Nietzsche autografa muitas passagens de seus textos com o cuidado de apresentar as características de cada um destes tipos. A intenção aqui do pensador alemão foi de clarificar o fato de que dada esta diferença de natureza fisiológica, automaticamente não se poderá chegar a um mundo ético que seja um denominador comum entre estes dois tipos de indivíduo.

Primeiro, elenquemos as qualidades caras ao homem forte, de estirpe nobre, o homem-ave-de-rapina, segundo Nietzsche: “O homem forte [...] digere seus atos exatamente do mesmo modo que ele digere as refeições [...] ele é orientado por um instinto intacto e rigoroso, segundo o qual ele não faz nada que lhe seja repulsivo, assim como ele não come nada que não seja gostoso”³²⁵. Esta analogia entre a capacidade de digerir os atos com a leveza da consciência de um espírito, livre da impregnação de culpa advogado pelo sacerdote, foi uma constante nos livros de Nietzsche. O ato de esquecer, de perdoar, seria uma qualidade vital daquele que age com nobreza. Fica aqui implícita a crítica ao amargor do ressentido, da ovelha, por este não esquecer os infortúnios sofridos, ao longo da existência, causados pela rapinagem. O espírito nobre, por sua vez, possui outro tipo de desprazer, que seria o desperdício da vida sem ser vivida de acordo com o instinto ativo: “estamos *cansados do bem, não do sofrimento: não* levamos mais suficientemente a sério a doença, a infelicidade, a velhice, a morte, muito menos com a seriedade dos budistas, como se as objeções contra a vida tivessem sido dadas”³²⁶. O destaque que Nietzsche dá ao termo *bem* é sintomático para compreender qual o bem que ele está levando em consideração: é o bem da moral de rebanho.

³²⁵ KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (28), p. 254.

³²⁶ KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (46), p. 258.

É o bem idealizado pela religião e pela filosofia que não permite outra voz senão a autoridade imposta pelo sermão do sacerdote ou do legislador. A moral do rebanho como problema teria como contraponto este ensejo por parte dos espíritos livres: “nós estamos enfadados com os estímulos cotidianos do ‘homem bom’, da boa ordem social, da brava erudição [...] não sofremos com a perdição, somos muito diferentes de Rousseau e não ansiamos pelo ‘bom homem natural’”³²⁷.

Quando Nietzsche escreveu sobre qual a fortuna que ele reservaria ao tipo nobre, ele não deixou dúvidas sobre o seu projeto: “a tais homens [...] desejo sofrimentos [...] o mais profundo desprezo de si, que a miséria do superado não permaneçam desconhecidos para eles: [...] lhes desejo a única coisa que pode demonstrar hoje se alguém possui valor ou não – que ele resista”³²⁸. Não caberia espaço para nenhuma compaixão por estes homens, que possuem a vontade de poder afirmativa, uma vez que a vida que eles anseiam significaria justamente não evitar percalços, porque seriam destas experiências amargas que se alcançaria as alturas do bem-estar verdadeiro: “o bem-estar como o sentimento de poder que é desencadeado junto a leves resistências [...] o sentimento de vitória chega como um sentimento conjunto à consciência, como jovialidade, ‘liberdade’”³²⁹.

Para Nietzsche, é um eterno devir que se deve estar disposto a enfrentar, e não a paz cristã, que reza pela manutenção do estilo ascético de vida. A exegese nietzschiana rebate a corrente do seu tempo com a mesma leitura que fez a apologia e a importância da dor na construção do seu humano. Podemos buscar uma outra metáfora. Na obra *Humano, demasiado humano* a relevância que o espírito de rapinagem possui no pensamento do professor da Basileia foi retratada através da analogia da força criativa com que a água forja os sulcos, quando futuramente surgirão vales e bosques: “As forças mais selvagens abrem caminho, primeiramente destrutivas, e no entanto a sua ação é necessária, para que depois uma civilização mais suave tenha ali sua morada. Essas terríveis energias – o que se chama de mal – são os arquitetos e pioneiros ciclóticos da humanidade”³³⁰.

Vejamos agora as idiosincrasias do homem fraco, o homem-ovelha, segundo Nietzsche: “pacífico, barato, comedido, modesto, vulnerável, atencioso, corajoso, casto, probo, fiel, crente” – todas estas características são amarradas ao algo dominante, o próprio afeto reativo, o instinto de rebanho é ressaltado primordialmente: “eles não são experimentados todos juntos como bons em virtude deles mesmos, todos não são em si e por

³²⁷ Loc. cit.

³²⁸ KSA XII, Outono de 1887, 10 (103), p. 423.

³²⁹ KSA XII, Verão de 1886 – Outono de 1887, 5 (50), p. 172.

³³⁰ HH, § 246, p. 170.

si ‘bons’, mas já sob o critério de medida da sociedade, do rebanho, como meio para seus fins”³³¹. Esta forma de avaliar o valor de um homem de acordo com sua utilidade para o bem comum se encaixaria por sua vez, para Nietzsche, em uma forma velada do culto do ideal cristão. O utilitarismo quando também aderiu a este “conceito amolecido e covarde de homem à la Comte e segundo Stuart Mill, talvez mesmo um objeto de culto... Trata-se sempre uma vez mais do culto da moral cristã sob um novo nome”³³².

Uma outra diferença levantada pelo pensador alemão foi a seguinte. Pelo lado nobre, dado o fato da sua capacidade digestiva para todo o tipo de dificuldade, o mau representaria apenas mais um meio para atingir o fortalecimento do espírito: “quanto mais terríveis [...] são as paixões que um tempo, um povo [...] pode se permitir, por estar em condições de se valer delas como meios, tanto *mais elevada se encontra a sua cultura*. (o reino do mal se torna cada vez menor)” – por sua vez, pela ótica do rebanho: “quanto mais mediano, mais fraco, mais submisso e covarde é um homem tanto mais coisas ele estipulará como más: para ele, o reino do mal é o mais abrangente. O homem mais baixo verá o reino do mal [...] por toda parte”³³³. Haveria por parte do homem fraco uma espécie de histeria contra tudo aquilo que põe em xeque o seu habitat. Ele passa a enxergar qualquer tipo de movimento contrário, qualquer outra norma valorativa, como um perigo em potencial ao seu mundo comunitário. Como explicado acima, para este tipo de homem, a moral da rapinagem é também um problema.

Seria este medo extremo, esta busca urgente por uma solução para este problema, que fez com que o fenômeno moral, atrelado à ideia de bem-estar coletivo, ganhasse uma força extraordinária, mesmo que patológico: “método da *difamação* dos valores aristocráticos [...] com o auxílio: 1) do *não-querer-ver* 2) do *querer ver-de-maneira-falsa* 3) do *querer-inserir-com-o-olhar*. Inversão: tentativa de interpretar o próprio ressentimento como virtude”³³⁴. O homem nobre por não ter em conta a utilidade geral é demonizado, o Deus cristão por sua vez surge como instrumento de vingança contra estes indivíduos não desejáveis: “o desejo de vingança como ‘vitória de Deus sobre seus inimigos’ [...] sua miséria como provação, preparação dos ‘escolhidos’, distinção [...] a vida na ‘esperança, no ‘amor’, na ‘fé’ (em um Deus dos pobres e oprimidos)”³³⁵. Aqueles que se autodenominam escolhidos não estariam de bom grado dispostos a compartilhar este destino com qualquer um. Apenas àqueles que rezam pela mesma cartilha.

³³¹ KSA XII, Outono de 1887, 9 (86), p. 313-4.

³³² KSA XII, Outono de 1887, 10 (170), p. 461.

³³³ KSA XII, Outono de 1887, 9 (137), p. 342.

³³⁴ KSA XII, Verão de 1887, 8 (4), p. 277. (Grifo do autor).

³³⁵ Loc. cit.

Foi devido a observação deste fato que, para Nietzsche, uma virtude se estabelece tal qual um partido político: “caluniando, colocando sob suspeita, minando as virtudes opostas, que já estão no poder, rebatizando seu nome, seguindo e escarnecendo sistematicamente: ou seja, por meio de *imoralidades*”³³⁶.

O importante agora é notar que o intuito desta metodologia para impor interpretações transcendeu os juízos de valor até alcançar uma outra etapa do processo: a determinação dos estados preferidos pelo rebanho para se alcançar a felicidade na civilização, “Os estados e desejos louvados: pacífico, comedido, modesto [...] prestativo, simples, suave, justo, dadivoso, indulgente, bondoso” - sendo que “eles não são experimentados todos juntos como bons em virtude deles mesmos, todos não são em si e por si ‘bons’, mas já sob o critério de medida da ‘sociedade’, do ‘rebanho’, como meio para seus fins, como necessidade para a manutenção e fomento”³³⁷. Para Nietzsche, tais virtudes foram agraciadas pelo senão da ideia de que a felicidade da comunidade, teleologicamente derivada destes juízos de valor, também estivesse comprometida tanto em termos de parcialidade quanto em termos de qualidade de vida a ser pretendida pelo homem médio.

Não obstante, foi por isso que o conjunto de qualidades civilizatórias caiu na vala comum da crítica nietzschiana: “As virtudes são tão perigosas quanto os vícios, na medida em que as deixamos se impor a nós de fora como autoridade e lei, e não as geramos a partir de nós mesmos [...] como condição precisamente de nossa existência e reconforto”³³⁸. Com tal ensejo, quando se encontra um indivíduo categorizado como *virtuoso*, no contexto da crítica nietzschiana, refere-se àquele sujeito que se deixou levar pela moral dominante e que se auto-transformou em um legítimo animal de rebanho: “Um *homem virtuoso* é já por isso uma espécie inferior, porque ele não é nenhuma ‘pessoa’, mas obtém o seu valor por meio do fato de estar de acordo com um esquema homem, que é estabelecido de uma-vez-por-todas. Ele não tem seu valor à parte”³³⁹. A este indivíduo, segundo Nietzsche, não cabe o mérito da distinção, pelo contrário. Abraçar as virtudes do rebanho é sintomático de uma natureza plebeia que abre mão de um projeto pessoal de felicidade para estar diretamente vinculado algo que engloba todo um aparelho social, a partir do qual não cabe espaço para individualidades que maculem os interesses da maioria. O sujeito virtuoso seria o animal de rebanho por excelência, tanto pela sua postura acrítica diante dos valores impostos quanto pela sua conduta irretocável perante os juízes da moral dominante.

³³⁶ KSA XII, Outono de 1887, 9 (147) (100) p. 348. (Grifo do autor).

³³⁷ KSA XII, Outono de 1887, 9 (84), p. 313-4.

³³⁸ KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (6), p. 231.

³³⁹ KSA XII, Outono de 1887, 10 (85), p. 416. (Grifo do autor).

Quando Nietzsche recorreu a uma proposta para novos filósofos, filósofos do futuro, ressurgiu imediatamente a obrigação de abandonar as virtudes idiossincráticas do rebanho, e a partir dali se propagar uma nova trilha filosófica para “Ensinar ao homem do futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana [...] para deste modo pôr um fim a esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou ‘história’ – o absurdo do ‘maior número’ é apenas sua última forma”³⁴⁰. Não é preciso muito esforço exegético para deduzir quem o filósofo alemão quer atingir. O Utilitarismo foi o justificador das propostas tão caras ao populismo cristão: “Não amo de maneira alguma naquele Jesus de Nazaré ou em seu apóstolo Paulo o fato de eles terem colocado *tantas coisas na cabeça das pessoas pequenas*, como se houvesse alguma grande coisa em questão com as suas modestas virtudes”³⁴¹. Assim, para Nietzsche, seria uma hipocrisia usar o termo *uma grande virtude*, se esta virtude na verdade foi algo imputável ao animal de rebanho em grande número.

O Utilitarismo igualmente ponderou com maior peso a pretensão do tipo de felicidade da maioria. A metodologia nietzschiana para confirmar a convergência entre as esferas da religião e da filosofia foi a mesma: verificar as propostas.

O querer da vontade de poder reativa opta pela vida conservadora, nisto atraiu para si a o desejo do maior número, que pela condição própria é míope quanto a reavaliações. Como atentado no quesito sobre o entendimento do fenômeno da dor, por exemplo, como algo a ser evitado. Isto, para Nietzsche, foi sintomático de uma perspectiva covarde perante o desafio que é a aventura da existência humana, a qual não está disposta a mudar os seus valores.

Nietzsche não se ausentou de afirmar que a felicidade do rebanho é um dos objetivos do asceticismo, ensejado pela ideia de irmandade entre os homens. O utilitarismo se tornou uma justificativa filosófica desta causa quando apresentou a ideia de que o bem do próximo também seria um bem que pertenceria ao próprio sujeito. A partir do instante em que a felicidade individual foi atrelada ao outro, o bem comum passou a ser uma variável importante neste cálculo. Bem comum implica que todos devem possuir os mesmos parâmetros para atender às mesmas necessidades, que desejem os mesmos objetivos, e que respeitem os limites impostos pela felicidade comum.

Não devemos esquecer que, para Nietzsche, os dois mil e quatrocentos anos de moralismo não teriam apresentado outra finalidade à civilização, ou seja, qualquer novo projeto ético desde o advento de Sócrates e Paulo. Como historiador da moral, o pensador alemão conclui que a teleologia do mundo platônico nada fez além de lapidar o ideal ascético,

³⁴⁰ BM, § 203, p. 103.

³⁴¹ KSA XII, Outono de 1887, 10 (86), p. 417. (Grifo do autor).

cuja maior expressão seria o próprio cristianismo, “Ele (o cristianismo) aniquilou em cada ser humano a crença em suas ‘virtudes’: fez desaparecer para sempre os grandes modelos de virtude, que não eram poucos na antiguidade”³⁴². O novo modelo de virtude, as virtudes do homem moderno não são nada mais do que as propriedades que corroboram a ética cristã e o desejo de conservação da espécie.

Quando o filósofo alemão voltou a denunciar que “Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua ‘felicidade’ [...] que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma”³⁴³. Esta periculosidade seria, como já deve ter ficado evidente, ensejada a partir do viés da moral do rebanho, que não se eximiu de impor “receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más, enquanto tem a vontade de poder e querem desempenhar o papel de senhor”³⁴⁴. A felicidade, na categoria de fenômeno, estaria também sob a égide das interpretações correlacionadas à tipologia da vontade de poder. Eis a tese nietzschiana para desconstruir a ideia de felicidade universal, propagada pelo utilitarismo, tornando-a como algo fruto de uma perspectiva ressentida, como um valor cristão, de rebanho.

Para Nietzsche, as paixões, enquanto fidedignas à vontade de poder ativa, querem se superar, querem a possibilidade de criar em um mundo sem limites pré-definidos. O espaço aberto dentro de uma civilização para tais projetos incorreria em uma existência, esta sim, feliz, em conformidade com as expectativas e potencial desta força. Uma vez que a moral de rebanho tomou para si a receita da felicidade, tornou-se institucionalizado um remédio contra essa propensão perigosa e individualista. A cura contra o anseio criativo representou um novo tipo de felicidade: doentia, atarácica, entediante, reativa.

Em uma passagem da *Gaia ciência* existe o retrato fiel daquilo que Nietzsche enxergou como o reflexo desta doença, que se abateu sobre a fina flor da juventude alemã do século XIX: a incapacidade de suportar o tédio provindo da vida moderna. “Compreendo que neles deve existir uma ânsia de sofrer algo, a fim de retirar do sofrimento uma razão provável para agir, para ação. A aflição é necessária! [...] Essa juventude requer que venha *de fora* ou se torne visível – não a felicidade, digamos, mas a infelicidade”³⁴⁵. A tirania da moral de rebanho horizontaliza toda e qualquer existência de acordo com aquilo pré-determinado, àqueles que não se adequarem à ideia de felicidade comum, o direito ao tédio.

³⁴² GC, § 122, p. 145.

³⁴³ BM, § 198, p. 96.

³⁴⁴ Loc. cit.

³⁴⁵ GC, § 56. (Grifo do autor).

O discurso moderno, moldado à ideia de propiciar felicidade a todos, sub-repticiamente sabe que isto é impossível, prefere, do alto do egoísmo caro aos sacerdotes que interpretam e avaliam, sacrificar aquelas paixões que não convergem com a finalidade adequada. Assim, todos os esforços éticos da cultura cristã “são unânimes todos na radical e instintiva inimizade a toda outra forma de sociedade que não a do rebanho [...] mas unânimes na religião da compaixão, na simpatia com tudo quanto vive, sente, sofre [...] na crença na comunidade redentora, no rebanho, em si”³⁴⁶. O resultado então é a situação tediosa em que se encontra o homem ativo. Não houve qualquer anseio em escutar o ponto de vista da outrora moral dominante. A tresvaloração escrava foi radical nisto, o estado comum deve ser posto em uma hierarquia acima dos desejos individuais. Se o espírito ativo com isto se acha preso a uma gaiola, mau para ele, bom para o bem comum.

Antes de discutirmos os argumentos da crítica nietzschiana ao bem comum, é importante uma análise conclusiva sobre o valor da compaixão cristã. A prestação de contas acontece no início da obra *O Anticristo*. A imagem da juventude alemã, hiperbórea, deitada em berço esplêndido, acinesuada pelo cristianismo e sua proposta de rebanho, sem o menor sinal de despertar, voltou a incomodar Nietzsche. No entanto, àquela altura de sua vida, o filósofo já passava a enxergar a ideia de um novo horizonte para os futuros europeus como algo mais concreto, desde que se livrassem da retórica do ideal moderno: “Dessa modernidade estávamos doentes – da paz viciada, do compromisso covarde, de todo o virtuoso desasseio do moderno Sim e Não. [...] Melhor viver no gelo do que entre virtudes modernas e outros ventos meridionais” – no que apresenta o mote inicial para tanto: “A fórmula de nossa felicidade: um Sim, um Não, uma linha reta, uma *meta*...”³⁴⁷. Esta fórmula da felicidade hiperbórea propõe uma iniciativa moral que pretende um objetivo diametralmente oposto ao apresentado pela felicidade cristã-utilitarista: o *sim* a que Nietzsche se refere é a afirmação da vontade que quer criar, enquanto que o *não* se refere justamente aos valores da fórmula reativa, uma das representações mais expressivas se encontra desde a equação socrática: “razão = virtude = felicidade”³⁴⁸ até alcançar a ética utilitarista, que por pura convenção se limitou ao raio da consciência para definir que: “o que quer o homem? Resposta: a *felicidade* (não se podia dizer ‘poder’: isso teria sido *imoral*)”³⁴⁹. De maneira alguma sairia do discurso asceta algo diferente daquilo que lhe interessa: “a moral é o único caminho para se tornar feliz”³⁵⁰. Se o homem

³⁴⁶ BM, § 202, p. 102.

³⁴⁷ AC, § 1, p.10. (Grifo do autor).

³⁴⁸ CI, II, § 4.

³⁴⁹ KSA XIII, Começo do ano 1888, 14 (129), p. 280.

³⁵⁰ KSA XII, Outono de 1887, 9 (28), p. 288.

não se encontra em um estado pleno de felicidade isto é porque não se utilizou dos meios devidos, não está vivendo uma vida virtuosa. A virtude do asceticismo, assim, é inexoravelmente o caminho para a felicidade proposta pelo instinto de rebanho, virtude esta que Nietzsche recusou.

A crítica aos argumentos iniciais desta moral, como vimos, chega aqui ao seu objetivo, denunciar o estado pessimista do espírito do homem moderno, que é erroneamente categorizado como *felicidade*. A vida feliz da modernidade seria na verdade a *antivida* pregada por aqueles que renegam o viver em sua plenitude.

Nietzsche desejou readaptar a ideia de felicidade a uma nova proposta, uma vez que a velha felicidade estancou o homem, é preciso então superá-la através do sentido da vontade de poder: “O que é bom? – tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder [...] O que é mau? – tudo o que vem da fraqueza. O que é felicidade? – o sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada”³⁵¹. Superação deve ser o valor a ser perseguido, e não a conservação. Conservar valores traz felicidade apenas para aqueles agraciados pelo instinto reativo. Por isso que “os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens [...] O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo”³⁵². Temos agora que indagar qual seria o problema da compaixão, e o que se derivaria deste fenômeno.

A compaixão pelos decadentes, vista como gesto altruísta, nada mais seria do que uma prática propagandística do cristianismo, uma vez que o rebanho doente é a fonte de sustentação do sacerdote. A compaixão seria o combustível que mantém viva a chama-rebanho, para Nietzsche, um afeto fundamental para guiar a sociedade em acordo com os interesses do asceticismo cristão. Por isso, a crítica em relação a este sentimento tem um importante espaço nas discussões levantadas pelo pensador alemão, inclusive na obra *Assim falou Zaratustra*. Um dos ensinamentos do profeta é tresvalorar o juízo sobre a compaixão. Compadecer é importunar, fala o profeta: “Seja o compadecimento de um deus, seja o dos homens: a compaixão ofende a vergonha. E não querer ajudar pode ser mais nobre do que a virtude que se apressa e acode. Mas *isso* é hoje considerado a própria virtude por toda a gente pequena”³⁵³. Nietzsche insiste no fato de que a compaixão é, na verdade, um instrumento de manipulação a serviço do puro interesse egoísta dos adeptos do ideal ascético.

³⁵¹ AC, § 2.

³⁵² Loc. cit.

³⁵³ Z, Livro IV, O mais feio dos homens, p. 251. (Grifo do autor).

O fenômeno de abrir mão do direito natural de agir, efetivado pelo estado de contemplação e abdicação que assolava a juventude-besta-loura, seria o anseio maior, o sintoma maior de vitória e felicidade do ideal asceta. Quando esta juventude se permitiu uma tarde de ócio e tédio foi sintomático do sucesso na tarefa de impor um valor, que foi de ao encontro àquilo que a perspectiva nobre propôs como vida feliz e saudável ao espírito. É a vitória incontestável do cristianismo. Com sub-repção, a própria religião da compaixão não cogitou respeitar os direitos naturais dos espíritos ativos, mas sim revogá-los. Esta armadilha moral pode ser sintetizada em duas passagens, a primeira onde Nietzsche discute a capacidade difamatória do rebanho com relação às qualidades nobres, para assim concluir: “como se mostra afetuoso o mundo, tão logo fazemos como todo mundo e nos ‘deixamos levar’ como todo mundo!”³⁵⁴. E em seguida, sobre o mesmo tema, alerta: Quando o homem moderno se dobra pela proposta de amor e compaixão pelo próximo, ignora ele, (pelo menos os nobres de espírito), que: “Compaixão para com todos, isto seria tirania com você, caro próximo”³⁵⁵. Eis assim, para Nietzsche, uma das principais fontes da doença no espírito do homem civilizado, abrir mão de projetos pessoais para se ater a considerações sobre o próximo.

Quando as virtudes do homem comum se tornaram vitoriosas, para Nietzsche isto se tornou um fato consumado, apontaram para quem saiu exitoso da luta entre o espírito sacerdotal e o guerreiro: o primeiro saiu-se vencedor; mas com o demérito de propagar uma moral ressentida: “a rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação”³⁵⁶. Quando esta força de resistência da qual o rebanho lançou mão para conservar seus privilégios, haverá de ser vencida através da magnitude da força do agir, isto significa, portanto, ir além do juízo moral do grande número, como também possuir caráter desvinculado a virtudes bovinas: “criar por toda parte inimigos, na pior das hipóteses ainda a partir de si mesmo. O fato de não se contradizer o *grande número* por meio de palavras, mas por meio de ações”³⁵⁷. Se o utilitarismo pregou a ponderação, no momento de ação do indivíduo, da felicidade da comunidade, Nietzsche, pelo viés nobre, desprezou olímpicamente este cálculo por não levar em consideração o que foi preterido: “Minha luta contra a supremacia dos instintos de rebanho”³⁵⁸. Quem luta contra os privilégios do maior número deseja reviver uma cultura

³⁵⁴ GM, II, § 24, p. 84.

³⁵⁵ BM, § 82, p. 70.

³⁵⁶ GM, § 10, p. 29.

³⁵⁷ KSA XIII, Inverno II 6a. Início do ano 1888, 15 (115), p. 426. (Grifo do autor).

³⁵⁸ KSA XII, Outono de 1887, 10 (2) (137), p. 375.

cujos benefícios são derivados dos valores nobres. Os juízos dominantes deverão provir da vontade de poder afirmativa: “O mais elevado *quantum* de poder, que o homem consegue incorporar. O homem: não a humanidade. A humanidade é muito mais um meio do que uma meta”³⁵⁹. Na balança para discutir quem mereceria os louros éticos para construir um horizonte para a civilização, na disputa entre o homem particular e a comunidade, Nietzsche privilegiou o primeiro.

3.2.2 Crítica ao Bem comum

A resposta para o sentido do dever em relação ao bem-estar do próximo seria a própria encarnação da importância de uma das metas principais da moral de rebanho: o bem-estar do próprio rebanho. O conceito de bem comum estaria diretamente coligado ao princípio de felicidade. Quando cada indivíduo converge sua ação visando esta proposta, o bem comum se encaminha como o resultado da soma individual do prazer particular, gerando um estado de soberania conjunta de uma ética de respeito ao próximo, uma situação em que o ganho conjunto vale mais do que a própria soma de felicidade individual de cada um dos integrantes da sociedade. Enquanto o espírito nobre procura a superação, o espírito ressentido, a conservação. Esta divergência fundamental entre as finalidades da ação, como discutido, que ensinaria a impossibilidade de um único sentido para a cultura, e refletiria naquilo que seriam as propostas para regras de convívio mútuo, a construção do bem-estar social em si. A moral como problema construiu mais este obstáculo ao homem de exceção, afinal, o grande fiador desta tirania forjada pela felicidade comum seria a própria consequência da ação humana: a vantagem alcançada pela comunidade do rebanho que o abraçou, o bem comum, como valor supremo.

A ironia com que Nietzsche retratou o termo *bem comum* foi para ressaltar a parcialidade com que foram baseadas as virtudes morais idiossincráticas. Para atualizar o fio condutor desta discussão basta acompanhar o fio condutor de análise do agir do sujeito do homem do ressentimento. O filólogo alemão constatou que, a partir do estudo histórico-genealógico, “a vontade de uma moral revela-se [...] como a tirania daquele tipo, para o qual essa moral una se acha talhada sobre outros tipos: trata-se da aniquilação ou da uniformização em favor dos dominantes (seja para não se mostrar mais como terrível para ela, seja para ser usado por ela”³⁶⁰. Esta tirania de juízos de valores seria imprescindível quando se está em

³⁵⁹ KSA XIII, Começo do ano de 1888, 14 (8), p. 200.

³⁶⁰ KSA XII, Outono de 1887, 9 (173) (123), p. 362.

voltas com a batalha pelo poder de estimar qual o estado de convivência ideal na comunidade: “Se uma espécie-*décadence* de homem ascendeu à posição de espécie suprema, isso pode acontecer somente à custa da espécie contrária [...] Se o animal de rebanho resplandece no brilho da virtude [...] o homem de exceção tem de ser rebaixado a homem mau”³⁶¹.

Nietzsche ponderou que “é preciso sempre armar os fortes contra os fracos; os felizes contra os infelizes; os saudáveis contra os decadentes e hereditariamente sobrecarregados”³⁶², pelo fato fundamental de que os fracos por serem maioria conseguem derrotar as exceções pela força do número. Eis uma máxima que caracteriza o próprio ambiente democrático. Os fracos conseguem assim imprimir suas vontades através do código moral, e de maneira a inutilizar a força da besta louca, pela institucionalização política destes valores. De acordo com a tábua de valores asceta, o homem mediano vale mais do que o homem nobre. Pois este se configuraria como uma ameaça à seguridade social por não reconhecer os valores constituídos pela maioria. O que Nietzsche então apontou foi que justamente pela divergência dos valores fundamentais haveria um não entendimento em relação ao projeto de bem comum.

Nietzsche novamente se utilizou da metodologia investigativa através do sentido e da avaliação para criticar também mais esta projeção utilitarista: “o ‘bem-estar geral’ não é um ideal [...] mas apenas um vomitório – que o que é justo para um não pode [...] ser justo para outro – que uma exigência de moral para todos é nociva precisamente para homens elevados”³⁶³. Haveria, de forma atávica, o problema da incompatibilidade entre os valores pelos quais a humanidade faz suas escolhas. A fervorosa crítica nietzschiana em relação a tudo aquilo que necessita de algo que lhe dê sanção moral fica sob suspeita, pois fatalmente teria base em um argumento que o pensador sempre fez questão de combater. Apresentar um projeto inaudito nesta esfera, a esta altura da análise, seria quase uma impossibilidade diante do que foi sugerido inicialmente pelos utilitaristas. Para Nietzsche a própria expressão bem comum seria um paroxismo, deveras, não haveria tal estado pelo simples fato da certeza de não haver como agraciar os valores estimados por gregos e troianos, escravos e nobres. Esta crítica é analisada abaixo.

A segunda dissertação da *Genealogia da moral* foi encerrada com várias indagações; algumas com a finalidade de antecipar os questionamentos da dissertação seguinte. A principal delas foi estimar: “Quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal? Quanta

³⁶¹ EH, Por que sou um destino, § 5, p. 113.

³⁶² KSA XIII, Começo do ano de 1888, 14 (123), p. 274.

³⁶³ BM, § 228, p. 134.

realidade teve de ser denegrada e negada, quanta mentira deve de ser santificada, quanta consciência transtornada [...]? Para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei”³⁶⁴. Para início de análise sobre esta questão é necessário ter em mente que o custo de algo é aquilo que se está disposto a abrir mão para se obter este algo. A modernidade seria assim nada menos do que a própria certeza da vitória parcial da moral de rebanho, dada a imposição excludente sobre a civilização dos ideais contrários a ela.

Neste sentido, Nietzsche estava convencido de que o custo pago pela civilização para se obter um estado de bem comum, por exemplo, foi muito alto, exatamente pela negação dos valores e das propostas do ideal oposto: “o ideal nobre é negado: beleza, sabedoria, poder, fausto e periculosidade do tipo homem: do homem que estabelece metas, o homem ‘por vir’ (aqui a cristandade se revela como conclusão final do judaísmo)”³⁶⁵.

Quando o bem comum da comunidade é preponderante ao projeto individual, o homem preso à ideologia asceta nunca será avaliado de maneira positiva a não ser pela sua contribuição a este bem estar da coletividade. Isto significa a manutenção de um sistema perpetuador de ressentimento e pessimismo: “O que foi divinizado? Os instintos valorativos da comunidade (aquilo que possibilitou a sua perduração). O que foi amaldiçoado? Aquilo que cindiu os homens mais elevados dos mais baixos, os impulsos que criam fossos”³⁶⁶. Nietzsche se debruçou sobre o fato de que a exigência pelo bem comum exige uma necessária convergência entre projetos individuais e projetos da coletividade. No confronto entre as aspirações díspares do homem de exceção e o instinto de conservação coletivo não haveria dúvidas em que sairia perdedor: “fica clara a proveniência mesquinha desses valores, o todo nos parece desvalorizado, ele parece ter se tornado ‘desprovido de valor’”³⁶⁷. O termo *mesquinho* pode ser ampliado de forma a abarcar toda a ética da comunidade do rebanho. Para Nietzsche, “Os povos fazem tudo para não terem nenhum grande homem. Para existir, portanto, o grande homem precisa ter em mãos uma força que é maior do que a força de resistência que é desenvolvida por milhões de indivíduos”³⁶⁸.

Como um avanço paralisa o outro, a queda da aristocracia ocorreu justamente com o crescimento ético de um movimento contrário às pretensões nobres; houve uma imposição moral antagonista a este projeto, mas que é importante ressaltar este fio condutor com a situação política na modernidade. Diante deste cobertor curto, o homem mediano fez a sua

³⁶⁴ GM, II, § 24, p. 83.

³⁶⁵ KSA XIII, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (363), p. 146.

³⁶⁶ KSA XII, Verão de 1886 – Primavera de 1887, 6 (25), p. 205.

³⁶⁷ KSA XIII, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (100), p. 39.

³⁶⁸ KSA XIII, Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (179), p. 66.

escolha, “quando um homem inferior concebe sua existência tola, sua felicidade bovina como meta, ele provoca indignação no observador; e se ele o oprime e suga mesmo outros homens com a finalidade de alcançar *seu* bem-estar, então dever-se-ia matar [...] uma mosca venenosa”³⁶⁹. Os dois milênios de ética judaico-cristão criaram as condições para sua propagação; a artimanha da religião foi galvanizar um discurso tresvalorativo no qual um dos seus propósitos residia em tornar os valores nobres abomináveis, e com isto trazer para seu lado o homem comum. No que para Nietzsche se trata inclusive de um processo simbiótico, entre aquilo que se prega com aquele que aceita a pregação.

O papel da religião foi sempre dar estímulos para que o rebanho seguisse o caminho traçado pela tábua de valores ascética: “a moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade”³⁷⁰. Uma vez enveredado por esta vereda divergente em relação às ambições nobres, acostumado ao seu modo de vida bovino, o homem inferior acordou para si mesmo de maneira triunfante e espiritual, a vida passou a ter sentido quando o cristianismo ensinou o mediano a ser superior e o utilitarismo inglês subscreveu este poder ao ponderar o desejo da maioria, em uma comunidade de iguais: “Aos homens ordinários, o grande número existe para o serviço e para a utilidade geral, e que apenas assim tem direito a existir, a esses a religião proporciona uma inestimável satisfação com seu estado e seu modo de ser”³⁷¹. Eis a efetivação da simbiose religião-rebanho-filosofia por excelência. Recordando, este movimento carcomeu o espírito característico das estirpes nobres, que aos poucos foi minando em sua força, até se conformar com o destino traçado para todos, sem distinção, ainda pelo ideal ascético. O nobre, para Nietzsche, foi rebaixado a uma horizontalidade medíocre por si própria.

A degeneração dos senhores e das camadas senhoriais instituiu o maior disparate na história! [...] Se os homens mais baixos se veem tomados pela dúvida em relação se há ou não homens superiores, neste caso o perigo é grande! E acaba-se por descobrir que também há virtudes junto aos homens submissos [...] e que os homens são todos iguais perante Deus: o que foi até aqui o *non plus ultra* da tolice sobre a terra! A saber: os homens superiores mediram a si mesmos por fim segundo o critério de medida da virtude dos escravos³⁷².

Em um ambiente positivista, o utilitarismo lançou mão de uma razão instrumental que justificou uma metodologia baseado em um cálculo de felicidade comum agraciador do maior número, e a democracia se configurou assim a maneira pela qual se institucionalizou “esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento que se chamou ‘história’ – o

³⁶⁹ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (343), p. 92. (Grifo do autor).

³⁷⁰ BM, § 260, p. 174.

³⁷¹ BM, § 61, p. 64.

³⁷² KSA XI, Primavera de 1884, 25 (344), p. 93.

absurdo do ‘maior número’ é apenas sua última forma”³⁷³. A modernidade institucionalizou um meio irrefutável, dentro do próprio interesse, uma maneira de justificar uma decisão política engajada com a ética do rebanho: privilegiar o maior número em detrimento de uma minoria nobre.

Se as propostas de finalidade entre o mundo aristocrático e o mundo moderno são díspares, nada mais natural para um defensor do primeiro, ao ver o sentido do progresso no qual marchava a civilização do seu tempo, do que a certeza de que “a Europa é um mundo perecendo. Democracia é a forma de decadência do Estado”³⁷⁴. O Estado, para Nietzsche, entrou em um processo decadente na medida em que vai abraçando a causa democrática.

Dado o fato de que o povo que fala é o povo que anseia a felicidade epicurista, o conforto inglês, ou a paz cristã: “A democracia europeia *não* é, ou é apenas [...] um desencadeamento de *forças*, mas antes de tudo um desencadeamento de um deixar-rolar, de um querer-ter-conforto, de uma preguiça interior”³⁷⁵. Esta voz do rebanho ganhou força política através do sufrágio universal, este propiciou a esta massa o poder institucional de comando sobre as diretrizes da civilização, afinal, ela nunca iria abrir mão daquilo que lhe convém. Com a democracia, o rebanho se refugia em uma forma constitucional de manter os privilégios da própria espécie: “*suffrage universel* [...] graças ao qual as naturezas mais inferiores se prescrevem como lei para as superiores”³⁷⁶. Com a democracia, sobressai-se os valores do escravo, “o domínio do instinto de rebanho e das avaliações de rebanho [...] o homem torna-se fraco, mas bom e agradável”³⁷⁷.

Uma importante e dicotômica conclusão foi reiterada no último capítulo de *Ecce homo*: “Para estimar o que vale um tipo de homem, é preciso calcular o preço de sua conservação – conhecer as condições para a sua existência. A condição da existência dos bons é a *mentira* – [...] o não querer ver a todo preço a realidade é no fundo constituída”³⁷⁸. Não há, para Nietzsche, como repensar o futuro da humanidade sem haver feito este trabalho crítico daquilo que o palanque do asceticismo pregou. Quando colocou nesta mesma seção que o dano dos bons seria o mais danoso dos danos foi devido ao fato de que a felicidade pretendida por estes bons é a felicidade da gente pequena, condicionada pela mendacidade do espírito. Estado de espírito este que deveria ser superado, nunca universalizado.

³⁷³ BM, § 203, p. 101.

³⁷⁴ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (434), p. 245.

³⁷⁵ KSA XI, Abril – Junho de 1885, 34 (163), p. 440.

³⁷⁶ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (212), p. 62

³⁷⁷ KSA XI, Abril – Junho de 1885, 34 (108), p. 422.

³⁷⁸ EH, Por que sou um destino, § 4, p.111-2. (Grifo do autor).

O pensador alemão estava convencido de que historicamente “toda elevação do tipo homem foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática”³⁷⁹; ou seja, apenas a aristocracia contribuiu de forma afirmativa para a superação tipo homem, isto muito se deveu pelo fato de que não havia neste projeto a comunhão de vida em uma felicidade mútua entre homens amansados, pelo contrário, “O essencial numa aristocracia boa e sã [...] é que não se sinta como função [...] mas como seu sentido e suprema justificativa – que aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que [...] devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos”³⁸⁰. E esta condição inata criaria uma elite que se estabeleceria assim como o próprio fim; um argumento diametralmente oposto àquilo pretendido pelo movimento democrático: “A sociedade não deve existir para o bem da sociedade”³⁸¹, concluiu Nietzsche.

Entre privilegiar uma elite e o maior número, a modernidade escolheu o segundo. A decisão política, um passo adiante da ética do rebanho, foi corroborada justamente pela força do número daqueles que se pretendem se fazer iguais, que querem se tornar iguais, e que aceitam ontologicamente esta igualdade. A estes o desejo foi corroborado pela razão calculista do utilitarismo pelo projeto da felicidade da maioria, da qual seria derivada o bem comum: “O número é o nosso meio para tornar o mundo manuseável por nós. Nós só concebemos até o ponto em que podemos contar, isto é, até o ponto em que algo se deixa perceber como uma constante”³⁸². A justificativa do maior número seria assim uma escolha eventualmente pré-definida pelo próprio propósito, que não levou em consideração os custos embutidos ao menosprezar os homens de exceção, sem os quais a sociedade não haverá de avançar rumo a novos horizontes.

3.3 – O momento de progressão

Dissertar sobre este momento, neste trabalho, é por fim analisar a função de dois princípios da modernidade que serviriam de instrumento para a moral de rebanho, ou seja, analisar como os princípios de igualdade e de liberdade possuíram valor ao corroborarem para a consolidação da ética utilitarista na civilização moderna considerada por Nietzsche “um muitíssimo natural *progressus in simile* (progresso no semelhante), à evolução do homem rumo ao semelhante, costumeiro, mediano, gregário – rumo ao *vulgar!*”³⁸³.

³⁷⁹ BM, § 257, p. 169.

³⁸⁰ BM, § 258, p. 170.

³⁸¹ Loc. cit.

³⁸² KSA XI, Abril – Junho de 1885, 34 (58) p. 405.

³⁸³ BM, § 268, p. 183. (Grifo do autor).

Analisaremos estes princípios por se firmarem como ganhos institucionais e propiciadores de bem-estar por parte daqueles que o defenderam. Igualmente, sintomático da importância dos temas, a escolha destes também foi baseada justamente na quantidade de escritos que o filósofo alemão dedicou aos dois temas, ao discutir sobre a função deles na sociedade, suas condições para se efetivarem, seus motivos, instrumentalização e as consequências sobre a civilização. A crítica de Nietzsche a estes princípios caracterizaria uma vez mais o quão importante se tornou para ele a escola utilitarista como algo a ser combatido filosoficamente.

Como já abordado, o movimento sucessório de interpretações não seria algo aleatório, pelo contrário. A prática desta sucessão tem como finalidade atingir uma meta específica. A sociedade propiciadora do bem-estar comum, para citarmos um exemplo da modernidade, para se efetivar necessitou antes de certos valores, estabelecidos de maneira específica como instrumentos para corroborar sua institucionalização, para assim um considerado status de progresso fosse divulgado em relação à própria história.

Um sintoma demonstrativo do enraizamento e progresso destes valores no espírito moderno seria: primeiro, a própria atitude passiva perante eles, vinda de esferas que deveriam lhes impor resistência; assim como, em segundo lugar, a consequente estabilidade atingida, por tais valores, na civilização daquele século vitoriano. A este fenômeno é que denominamos de momento de progressão. A aceitação inquestionável de princípios que têm como função corroborar o projeto da moral de rebanho. Daí novamente a exclusividade do pensamento nietzschiano em criticá-los.

Os princípios de igualdade e de liberdade, assim como qualquer outro fenômeno para Nietzsche, foram estabelecidos em termos de uma perspectiva. A instrumentalização institucional deles foi associada a uma determinada vontade de poder, que os usou em função dos próprios propósitos. De tal modo, como o pensador alemão fez questão de deixar transparente na crítica à hipocrisia moral da modernidade, há muito de *mais do mesmo* em relação ao que se denominou um progresso entre os pensadores tradicionais daquele século, “Que nós não nos iludamos! O tempo caminha para frente – nós que gostaríamos de acreditar que tudo aquilo que se encontra nele também caminha para frente... que o desenvolvimento é um desenvolvimento para frente...”³⁸⁴. Para uma crítica enraizada do valor destes princípios, fez-se necessário assim deixar de lado a ilusão do fato do tempo ser retilíneo e aliar a este movimento da física aos desígnios da humanidade, haveria forças que impediriam este

³⁸⁴ KSA XIII, Inverno II 6 a. Início do ano 1888, 15 (8), p. 367.

progresso genuíno, a moral não se desenvolveria com o tempo, desde que na civilização houvesse meios para que a ética dominante se consolidasse e impedisse assim qualquer espécie de ameaça ao seu futuro. Para a moral de rebanho o futuro havia chegado, e nada haveria de ir além daquilo.

Ao comparar o mundo moderno com certos períodos áureos da cultura no passado, o filósofo alemão atentou para o fato de que não seria possível categorizar a civilização do seu tempo como um progresso em relação àqueles períodos de espírito nobre e criativo, a não ser que se avalie pela própria perspectiva do viés do rebanho:

Desde os tempos mais antigos por nós desvendáveis da cultura indiana, egípcia e chinesa até hoje, o tipo de homem mais elevado é muito mais homogêneo do que se pensa. Esquece-se o quão pouco a humanidade pertence a um único movimento, o quanto juventude, época, declínio não são de modo algum conceitos que lhe cabem como um todo. [...] Se um dia se tornar possível traçar linhas culturais isocrônicas através da história, então o conceito moderno de progresso será suavemente colocado de ponta-cabeça – assim como o índice mesmo, segundo o qual ele é medido, o democratismo³⁸⁵.

Temos neste fragmento uma passagem que delimitou bem o teor da crítica nietzschiana ao conceito de progresso como visto pelos tempos da democracia moderna. Novamente não haveria um progresso em termos universais, mais baseado em um parâmetro, no caso, o bem-estar de uma espécie de homem seria ou não valorizada? Junto a este juízo estaria contida toda uma metodologia que pretendeu renegar o destino do homem em sua vida atrelada ao devir, e galvanizar os juízos de valor da moral apologética ao homem comum, justamente por fazerem parte dos anseios do povo mediano, e dos pastores e filósofos que tanto o protegeram. Este seria o progresso que a modernidade pregou, norteado pela finalidade do rebanho, que Nietzsche por sua vez denunciou como outro exercício exegético parcial.

O motivo da análise seria novamente conferir o saldo final, que foi atrelado à forma, à qualidade, da força dominante, que se confirmou como vitoriosa diante de uma outra força subjugada: “A magnitude de um ‘avanço’, inclusive, se mede pela massa daquilo que teve de lhe ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma mais forte espécie de homem – isto seria um avanço”³⁸⁶. Com tal ensejo, o partidário da vida afirmativa não poderá nunca se contentar com o cenário da civilização que lhe foi imposto pela modernidade, assim como seus valores, com a noção de progresso aí incluída, “Dou ênfase a esse ponto de vista capital do método histórico, tanto mais porque vai de encontro

³⁸⁵ KSA XIII, W II 3. Novembro de 1887 – março de 1888, 11 (413), p. 176.

³⁸⁶ GM, II, § 12, p. 67.

[...] aos instintos agora dominantes, que antes se conciliariam até mesmo com a contingência absoluta [...] do que com a teoria da vontade de poder operante em todo acontecer”³⁸⁷.

Esta discussão assim se torna um prolongamento do que já foi analisado neste trabalho anteriormente. Dada a divergência de sentido para a civilização proposta entre forças ativas e reativas, o instinto gregário, a época democrática, argumentaria sempre a favor de uma vida de adaptação, “uma atividade de segunda ordem, uma reatividade” – e assim se apresentou o mesmo problema, “mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*, com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas”³⁸⁸.

Ao avanço dos princípios de igualdade e liberdade, os quais teriam a função de encaminhar a manutenção dos valores morais cristãos na cultura, Nietzsche responsabilizou o deslocamento das demais alternativas, assim: “Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, [...] medíocre, chinês, cristão – não há dúvida, o homem se torna cada vez ‘melhor’. E precisamente nisso está o destino fatal da Europa”³⁸⁹. O retrato da civilização impressionou de maneira negativa dado o engajamento aos apelos democráticos, confirmado pelo princípio de igualdade, por exemplo. Tratou-se da corroboração das virtudes e valores da moral arauto da decadência³⁹⁰, cuja intenção não visa outro progresso senão o engessamento do homem de exceção e a cultura que o celebra; eis o perigo da vida cidadina, como comentou Giacoia Jr em um artigo intitulado, *O indivíduo soberano e o indivíduo moral*: “reside justamente no aprofundamento da redução do homem à condição de animal doméstico, amansado e diminuído”³⁹¹.

Portanto, com este ensejo, seria necessária naquele momento histórico também uma crítica sobre os ganhos institucionais do movimento democrático³⁹², pelo princípio de

³⁸⁷ Loc. cit.

³⁸⁸ GM, II, § 12, p. 67. (Grifo do autor).

³⁸⁹ GM, I, § 12, p. 35.

³⁹⁰ Neste fragmento, Nietzsche mais uma vez alerta com relação à situação dicotômica entre as duas perspectivas, sempre aliando a moral nobre contra a decadência dos valores do rebanho: “Dois tipos de moral não podem ser confundidos um com o outro: uma moral, com a qual o instinto que permaneceu saudável se volta contra a decadência que começa a despontar – e outra moral, com a qual justamente essa decadência se formula, justifica e mesmo conduz para baixo... A primeira costuma ser estoica, dura, tirânica – o próprio estoicismo foi tal moral do empecilho - ; a outra é fanática, sentimental, cheia de segredos, ela tem as mulheres e os ‘belos sentimentos’ a seu favor”. In: KSA XIII, Inverno II 6 a. Início do ano 1888, 15 (29), p. 379.

³⁹¹ GIACOAIA Jr. O. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In: FEITOSA, C. et al. (Orgs.). **Assim falou Nietzsche IV** - A fidelidade à terra – arte, natureza e política. Rio de Janeiro, Ed: DP & A, 2003, p. 23.

³⁹² As divergências de finalidade para a civilização entre as duas morais emblemáticas historicamente criaram dois modelos de gestão política, as quais Nietzsche batizou de Pequena Política, que retrata justamente os ganhos da ética de rebanho na esfera social, institucionalizados politicamente, e de Grande Política, que por outro lado agracia os valores nobres. Um fragmento póstumo comenta sobre a segunda, no que fica evidente a diferença entre as duas propostas: “Não tornar os homens melhores, não falar para eles sobre nenhum tipo de moral, como se houvesse uma ‘moralidade em si’ ou um tipo ideal de homem em geral: mas criar estados nos quais homens

igualdade; como também, da legalidade do poder do legislador em punir, pelo princípio de liberdade. Assim, nesta derradeira etapa do capítulo serão por fim analisados dois princípios que foram sinais do avanço do poder moral e político na civilização dos valores cristãos, reforçados como ganhos basilares na sociedade, subscritos pela filosofia do utilitarismo, mas que foram combatidos de forma veemente pelo pensamento nietzschiano, por agraciarem a camada plebeia³⁹³ em detrimento do ideal nobre; daí, portanto, a importância dos dois: a igualdade e a liberdade.

3.3.1 – O valor da igualdade.

A crítica ao princípio de igualdade pode ser compreendida, em sua raiz, pela crítica que Nietzsche lançou sobre a metodologia falaciosa utilizada pelo sujeito racional no chamado *ato de conhecer*. O autor de *Zaratustra* expôs uma contradição nesta prática, ao se aliar o produto do conhecimento a um jogo de falsificações, cujo interesse subjaz mais uma vez a moralidade de rebanho.

Para Nietzsche, “o princípio da identidade tem como pano de fundo a ‘aparência’ de que há coisas iguais” – a finalidade deste pressuposto seria assegurar algo que negaria uma condição da própria existência das coisas: o devir, “um mundo em devir não poderia ser ‘concebido’, não teria como ser ‘conhecido’ em sentido rigoroso: ele só pode ser conhecido [...] na medida em que o intelecto [...] encontra previamente dado um mundo [...] construído de puras aparências”³⁹⁴. Estas aparências são úteis na medida em que ajudam formar uma teia de conceitos que ajudam a conservar a vida da espécie, ao formar um conjunto de enunciados que se cristaliza como conhecimento. Daí, o pensador alemão concluiu que “a força do conhecimento não está no seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição para a vida”³⁹⁵. E esta condição para vida significaria justamente a luta e a ânsia pelo poder de nominar os fatos, de avaliá-los, de dar

mais fortes sejam necessários, que precisam e, conseqüentemente, terão, por sua vez, uma moral (mais claramente: uma disciplina corporal e espiritual)!”. In: KSA XII, W II 2. Outono de 1887, 10 (68), p. 408. A discussão mais ampla sobre as diferentes propostas entre a pequena e a grande política não fazem parte dos objetivos deste trabalho, para maiores detalhes sobre a discussão nós outros sugerimos a leitura de duas obras: *Nietzsche como pensador político*, de Keith Ansell-Pearson, e o estudo, *A grande política em Nietzsche*, de Jorge Luiz Viesenteiner.

³⁹³ Para Nietzsche, “Plebe, isto quer dizer agora: miscelânea. Aí tudo está misturado com tudo: patifes e santos, latifundiários e judeus e todo o tipo de animais da arca de Noé. E estas mulheres de hoje – submissas, prazerosas, esquecidas, compassivas – elas não estão muito distantes da puta”. In: KSA XI, Inverno 1884-1885, 32 (5), p. 369.

³⁹⁴ KSA XI, Junho-Julho de 1885, 36 (23), p. 520.

³⁹⁵ GC, § 110, p. 137.

sentido a eles, de acordo com o interesse da força dominante que quer se conservar e se expandir.

Com tal ensejo, o pensador alemão categorizou o fenômeno do conhecimento como: “a possibilitação da *experiência* por meio do fato de que o acontecimento real e efetivo, tanto por parte das forças que exercem uma influência, quanto por parte de nossas forças configuradoras, é extraordinariamente simplificado: *de tal modo que parece haver coisas semelhantes e iguais*”³⁹⁶. A vida mesma só seria possível dentro deste teatro legitimado por esta metodologia que o próprio Nietzsche batizou de aparato de falsificação. O ato de pensar seria aliado atavicamente a um gesto falsificador, assim como o sentir, o querer, no que concluiu: “em tudo isso reside a força da assimilação: que pressupõe uma vontade de tornar algo igual *para nós*”³⁹⁷.

O discurso da verdade universal se configuraria assim em um paradoxo: “Nossa lógica, sentido temporal e espacial são capacidades descomunais de abreviatura, com a finalidade de comando. [...] A redução das experiências a sinais, e a quantidade cada vez maior de coisas, que, portanto, pode ser apreendida: é a sua *força suprema*”³⁹⁸. Como conceituar, avaliar e interpretar são tarefas senhoriais, neste processo de compreensão não se abriria mão de uma carga de invencionices, de fabricações que não correspondem com a efetividade, mas que, não obstante, seriam importantes instrumentos que facilitariam o encadeamento do processo a um determinado produto por demais útil. Trata-se de uma abreviação, um conjunto de facilidades, e entre estas se configuraria justamente o ato de igualar:

A lógica está unida com a seguinte condição: *supondo que há casos idênticos*. De fato, para que se pense e se conclua de maneira lógica, essa condição precisa atuar primeiro como preenchida. Ou seja: a vontade de *uma verdade lógica* só pode se realizar depois que é empreendida uma *falsificação* principal de todo acontecimento. Do que se obtém o fato de que vigora aqui um impulso, que é capaz de usar os dois meios, em primeiro lugar a falsificação e, então, a realização de um ponto de vista³⁹⁹.

Esta prática transcenderia o discurso do conhecimento para as demais esferas da cultura. O mundo seria um constante devir, mas a atitude contumaz do sujeito racionalista foi conceber o mundo como algo imutável. Há uma seção intitulada “A saúde da alma”, na obra *Gaia ciência*, em que Nietzsche fez o seguinte paralelo: seria uma pretensão demasiado arrogante considerar que existiria uma determinada virtude que ensinaria um bem-estar da alma, a saúde da alma universal e perfeitamente coerente. Pois, para o autor, “não existe uma

³⁹⁶ KSA XI, Abril-Junho de 1885, 34 (252), p. 469. (Grifo do autor).

³⁹⁷ Loc. cit.

³⁹⁸ KSA XI, Abril – Junho de 1885, 34 (131), p.429. (Grifo do autor).

³⁹⁹ KSA XI, Agosto-Setembro de 1885, 40 (13), p. 585.

saúde em si [...] Depende do seu objetivo, [...] de suas forças, de seus impulsos [...] e sobretudo, dos ideais e fantasias da alma, determinar o que deve significar saúde, também para seu corpo” – no que seguiu “quanto mais esquecermos o dogma da ‘igualdade dos homens’, tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de saúde normal, justamente com dieta normal e curso normal da doença”⁴⁰⁰. Assim, foi mais cômodo renegar o mundo do devir e toda a imprecisão que lhe é cara e assumir a ficção da existência de algo fixo, pois apenas assim se poderia ser construído algum tipo de conhecimento, e a partir daí almejar a conservação da espécie.

Tal artimanha, exigida em plena sociedade civilizada da modernidade, seria corriqueira inclusive no mundo animal. Segundo Nietzsche, “o fazer-se igual, pôr-se na ordem, diminuir-se – tudo isso, como moral social, se encontra, a grosso modo, por toda parte [...] no mundo animal”⁴⁰¹. Entre estas práticas estaria incluso o ato de camuflagem. O motivo para tanto é que “Assim se oculta o indivíduo sob a generalidade do conceito ‘homem’ [...] que no fundo é o sentido de segurança [...] tudo aquilo que designamos pelo nome de virtudes socráticas é animal: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos”⁴⁰².

Quanto maior a necessidade de grupo, maior a primazia na conveniente prática de aniquilar os inimigos dos valores da comunidade consagrados. Não obstante, o ato de abreviar a compreensão da efetividade tem o intuito de servir a um determinado grupo de forças não fortes o suficiente para não poderem prescindir do poder gregário. As mesmas forças senhoriais que atuam no mundo interpretando-o conforme o sentido que lhes convêm. O princípio de igualdade, para Nietzsche, se justificaria assim por interessar ao discurso do rebanho, afinal, qualquer juízo de valor foi antes passado pelo crivo de uma força anterior, a qual lhe deu sentido e o avaliou. Este seria mais um caso que existiria a atuação da vontade de poder em sua efetividade. A igualdade pode ser considerada como algo bom quando a expectativa do indivíduo não vai além daquilo que o grupo já propôs, e no cenário pelo qual este próprio sujeito não desejaria nada além deste cenário já montado, afinal se reconheceria nele.

Centralizando o foco na crítica ao Utilitarismo, certa vez Nietzsche anotou em seu caderno: “Sinto-me em oposição à moral da igualdade”⁴⁰³. Para o autor de *Gaia ciência* é necessária uma análise com o intuito de compreender o que haveria subjacente a este

⁴⁰⁰ GC, § 120, p. 144.

⁴⁰¹ A, § 26, p. 30.

⁴⁰² Loc. cit.

⁴⁰³ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (243), p. 195.

princípio, ou seja, qual a ligação da igualdade com os valores judaico-cristãos. Para Nietzsche, tal vínculo seria umbilical: “O veneno da doutrina dos ‘direitos iguais’ para todos – foi disseminado fundamentalmente pelo cristianismo; o cristianismo travou uma guerra mortal [...] a todo sentimento de reverência e distância entre os homens, ou seja, ao pressuposto de toda elevação”⁴⁰⁴.

Um sintoma desta influência sobre a modernidade estaria nos próprios ideais do século XIX, um período de consolidação da democracia: “A democracia é o cristianismo naturalizado [...] Consequência: o ideal aristocrático desnaturalizou-se desde então”⁴⁰⁵. Ao se infiltrar nas instituições, o avanço do cristianismo engendrou os valores necessários para anular a força dos seus opositores, uma vez que pretendeu justamente ser a moral soberana, a moral que, para Nietzsche, foi (é) uma mentira necessária⁴⁰⁶ por atuar como fiadora para “a proteção contra as exceções e contra as necessidades das exceções, pode-se achar justo que se minta aqui”⁴⁰⁷. Esta direção iria de encontro aos projetos dos indivíduos de exceção, cuja predisposição ao inaudito foi uma das esperanças do filósofo alemão em relação ao destino da humanidade.

Como já explicado, para o pensador alemão, do norte ético se derivaria o sentido da política. Não haveria assim um ideal político que antes de se efetivar não possuísse um grau de dependência em relação a valores morais estabilizados na sociedade. Ao valorizar a maioria silenciosa, fiel aos valores do bem comum: “o movimento *democrático* constitui a herança do movimento cristão”⁴⁰⁸. Por consequência, a ética do Utilitarismo traria mais uma vez valores cristãos em seu bojo: “hoje alguns burgueses ingleses acham [...] que estariam dando uma prova de liberalidade. O que me cinde deles são as valorações: pois eles pertencem ao movimento democrático e querem direitos iguais para todos. [...] eles estão entre os *niveladores*”⁴⁰⁹. O movimento democrático, ou seja, a institucionalização na esfera política do princípio de igualdade, possuiria ascendência nos preceitos cristãos, cujos efeitos de seus preceitos seriam capitais para o “progresso rumo ao semelhante” tanto almejado.

A modernidade, guiada por homens *sem dureza e elevação suficientes para o poder*, seria assim o retrato infeliz destas mentes que confirmaram a religião que pôs de cabeça para baixo os valores da sociedade aristocrática. O que era nobre e distinto foi rebaixado a uma

⁴⁰⁴ AC, § 43, p. 50.

⁴⁰⁵ KSA XII, Outono de 1887, 10 (77), p. 412.

⁴⁰⁶ Como escreve em um fragmento: “É dito uma vez mais: a besta em nós quer ser *enganada* – moral é uma mentira necessária”. KSA XII, Outono de 1885-Outono de 1886, 2 (24), p.60. (Grifo do autor).

⁴⁰⁷ KSA XII, Outono de 1887, 10 (84), p. 416.

⁴⁰⁸ BM, § 202, p. 102. (Grifo do autor).

⁴⁰⁹ KSA XI, Junho – Julho de 1885, 36 (17), p. 518.

horizontalidade de rebanho: “Esses homens, com sua ‘igualdade perante Deus’, governaram sempre o destino da Europa, até que finalmente se obteve uma espécie diminuída [...] um animal de rebanho, um ser de boa vontade, doentio e medíocre, o europeu de hoje”⁴¹⁰.

Para Nietzsche, houve dois tipos de movimentos igualitários ao longo da história, um deles seria aquele propiciado pela nobreza, que se caracterizaria pelo esforço de abduzir o medíocre para uma vida sem ressentimentos e de liberdade de espírito; o outro seria justamente o movimento igualitário do rebanho judaico-cristão, que agiria justamente de modo contrário, trazer para o chão tudo aquilo que for distinto, como era o caso da Europa vivendo sob a égide da igualdade das massas. Do ponto de vista do pensador alemão, ficou evidente na obra *Humano, demasiado humano* em uma seção intitulada, *Dois tipos de igualdade*: “A ânsia de igualdade pode se expressar tanto pelo desejo de rebaixar os outros até seu próprio nível (diminuindo, segregando, derrubando) como pelo desejo de subir juntamente com os outros (reconhecendo, ajudando, alegrando-se com seu êxito)”⁴¹¹. Estas duas concepções em mesma proporção estariam comprometidas com suas metas. E a força motriz catalisadora recai como sempre nas mãos dos líderes de cada comunidade:

Representantes nobres [...] da classe dominante podem muito bem jurar a si mesmos: ‘Vamos tratar os homens como iguais, dar-lhes direitos iguais’. Em tal medida, um modo de pensar socialista baseado na justiça é possível; mas, como foi dito apenas no interior da classe dominante, que neste caso exerce a justiça com sacrifício e renúncias. Por outro lado, exigir igualdade de direitos, como fazem os socialistas da casta subjugada, não é jamais produto da justiça, mas da cobiça⁴¹².

O rebanho uma vez de posse das instituições não abriu mão de impor suas verdades e estabelecer com elas um projeto paralisante. Não haveria qualquer tipo de renúncia, apenas a antiga hipocrisia moral que acreditou em valores que lhe convém e os alardeou como progresso. A modernidade quando abraçou a causa democrática, para Nietzsche, estava se referindo ao tipo de movimento igualitário ressentido, que tinha como projeto a conservação do homem mediano em detrimento da superação do próprio homem, por isso escreveu o pensador alemão: “a democracia representa a *descrença* no grande homem e na sociedade de elite: ‘todos são iguais a todos’. No fundo, nós somos todos gado e plebe egoísta”⁴¹³.

O movimento igualitário do rebanho gerou um socialismo “como a tirania pensada até o fim, o que há de mais iníquo e mais estúpido, o mais superficial, o mais invejoso e o mais medíocre ator – é de fato a consequência final das ideias modernas” – desta época nada surgiu de novo, apenas “a felicidade inofensiva de carneiros que é própria às suas esperanças e

⁴¹⁰ BM, § 62, p. 66.

⁴¹¹ HH, § 300, p. 198.

⁴¹² HH, § 451, p. 243.

⁴¹³ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (283), p. 206.

desejos”⁴¹⁴. Para Nietzsche, como vimos, esta proposta de felicidade não é convergente entre as espécies, e figura-se em um ambiente hostil a todo aquele que não adotar a mesma cartilha. A democracia, pelo viés da massa ressentida, tornou-se de tal modo em mais uma forma tirânica, que teria em vista um cenário que excluiria do seu quadro os propósitos do homem raro.

O custo social deste avanço foi imensurável se consideramos a perspectiva dos valores nobres. Nietzsche, partidário da aristocracia, comentou: “nós, que consideramos o movimento democrático não apenas uma forma da decadência das organizações políticas, mas uma forma de decadência ou diminuição do homem, sua mediocrização e rebaixamento de valor” - à medida que a voz da maioria se torna mais incisiva por um fluxo normal dos efeitos da força dominante, as forças contrárias se enfraquecem ainda mais e perdem terreno. Se uma nova tresvaloração não acontecer, o destino da civilização será “a degeneração global do homem [...] essa degeneração e diminuição do homem, até tornar-se o perfeito animal de rebanho [...] essa animalização do homem em bicho-anão de direitos e exigências iguais é possível, não há dúvida”⁴¹⁵. Isto tendo em vista que, sub-repticiamente, por trás do projeto democrático da Europa vitoriana ressoavam “fachadas morais e políticas [...] efetua-se um tremendo processo fisiológico, que não para de avançar – o processo de homogeneização dos europeus [...] a democratização é uma instituição para o cultivo de *tiranos* – tomando a palavra em todo sentido, também no mais espiritual”⁴¹⁶.

Por outro lado, a vida em comunidade, de aceite de regras comuns, nada traria de benéfico por fazer adormecer aquilo que catalisaria a criação de novas fronteiras no destino para a elevação do homem. Foi contra esta diminuição de lacuna entre o nobre e o rebanho que Nietzsche apontou uma solução, que desse margem ao surgimento de uma nova ordem hierárquica contra o nivelamento dos tempos modernos: “Nova ordem hierárquica. Contra a igualdade”⁴¹⁷, escreveu o pensador alemão. Por estar enraizado no cristianismo, não seria igualitarismo que traria outras novidades. Novamente, a filosofia moderna, ao corroborar este princípio sem uma maior crítica, não se sensibilizou e não lutou contra esta tendência. Pelo contrário, tal qual o ensejo dos moralistas ingleses, encaixava-se perfeitamente no tipo de filosofia criticada por subscrever uma ordem hierárquica longe dos propósitos da vontade de poder afirmativa.

⁴¹⁴ KSA XI, Junho – Julho de 1885, 37 (11), p. 542.

⁴¹⁵ BM, § 203, p. 103.

⁴¹⁶ BM, § 242, p. 149. (Grifo do autor).

⁴¹⁷ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (353), p. 223.

Seria imperativo, para o pensador alemão, que “o sentimento da ordem hierárquica superior deve pertencer de maneira dominante ao sentimento ético: trata-se do auto-testemunho das castas elevadas, cujas ações são consideradas [...] como sinal de postura, com a qual se *pertence* e se *deveria* pertencer àquela casta”⁴¹⁸. Mas o que de fato aconteceu, a democracia fez do Estado um órgão regulador que representa os anseios do povo, e não algo que pertencesse aos caprichos de determinada parcela elitista da sociedade. O movimento democrático suprimiu a deontologia nobre, adaptando-a para aquilo que foi pré-definido como meta pelo ideal cristão, ou bem comum do rebanho. Por isto que Nietzsche criticou: “O problema da igualdade, enquanto nós todos estamos sedentos por distinção: precisamente aqui devemos apresentar, ao contrário, as exigências a nós tanto quanto aos outros” – e conclui logo em seguida: “Isso é de um mau gosto, evidentemente louco: mas – é sentido como sagrado, como dotado de uma posição hierárquica mais elevada”⁴¹⁹. Se é precisamente a distinção que faz o gênio, uma filosofia que abdica desta diferença ao pretender homogeneizar a sociedade em indivíduos de igual peso, estaria cometendo um abuso contra a própria natureza humana, cuja condição nata seria justamente o ato de se diferenciar.

A importância desta desigualdade se daria pelo fato de que um projeto de superação do próprio homem não se limitaria a se conformar com o conforto utilitarista, tampouco aceitaria o princípio de igualdade entre indivíduos ou o bem comum inglês. Estas propostas seriam sintomas do instinto plebeu em sua essência.

3.3.1.1 *A condição das mulheres na modernidade*

Uma última questão a ser abordada sobre a crítica de Nietzsche ao princípio de igualdade é com relação à condição da mulher na civilização. Como visto, Stuart Mill encampou bravamente o discurso favorável à igualdade de direitos para as mulheres. Para isto, lançou mão da metodologia utilitarista para deduzir o ganho de bem-estar comum que a emancipação feminina traria à sociedade; tese immortalizada na obra *A sujeição das mulheres* de 1869.

O tema *mulher* ocupou várias seções nas obras de Nietzsche, e muito se especula que o tom amargo em relação ao belo sexo, em alguma dessas passagens, teria a ver com a decepção amorosa causada por Lou Salomé, posição defendida, por exemplo, por um dos biógrafos do filósofo alemão, Julian Young. Corroborar ou refutar esta tese está além do escopo deste

⁴¹⁸ KSA XII, Outono de 1885 – Início de 1886, 1 (6), p. 4. (Grifo do autor).

⁴¹⁹ KSA XII, Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (6), p. 232.

trabalho, o que aqui apresentaremos para nosso interesse, inicialmente, é o seguinte dado biográfico: os dois se conheceram a 26 de abril de 1882, quando, por exemplo, a obra *Gaia ciência* estava recém-concluída⁴²⁰. Temos assim, um ponto importante a ser verificado, uma vez que o próprio filósofo alemão não desvencilhava a vida pessoal da filosofia de um autor. O que podemos perceber, em segundo lugar, é que se não houve uma mudança de juízo de valor em relação à condição da mulher na sociedade moderna, por parte de Nietzsche, depois da presença da intelectual russa na vida do filósofo alemão a crítica ao papel da mulher na civilização foi mais contundente, como será explicado a seguir.

Em síntese, se na obra *Gaia ciência* Nietzsche utilizou a falsa compreensão de que os filósofos possuíam da mulher como um dos motivos para criticar a pretensão da metafísica, e da vontade de verdade, ambos oriundos do trabalho filosófico-sacerdotal daqueles. Após a decepção amorosa, o tema feminino recebeu uma nova carga nas obras seguintes. No período de maturidade, o filósofo alemão criticou veementemente o papel da mulher na civilização, e o leu como sintomático da falta de altivez de espírito a maneira de agir do sexo oposto, que se deixou dominar pela filosofia masculina. Defendemos assim que esta leitura do papel feminino na sociedade serviu igualmente para criticar o utilitarismo, defensor aberto da igualdade entre homens e mulheres.

Tomando como início da análise a obra supracitada, *A Gaia Ciência*, lançaremos mão da análise deste momento pré-Lou Salomé compartilhando as exegeses contidas no artigo de autoria de Scarlett Marton intitulado, *Da realidade ao sonho: Nietzsche e a imagem da mulher*. O artigo faz um recorte específico deste tema ao focar a seção 59 e subsequentes.

Como apontou Marton, Nietzsche fez uma analogia entre a mulher idealizada pelo amante e o Deus adorado pelo crente: “Devotos e amantes são cúmplices ao repudiarem a natureza. Enquanto, para os amantes, a natureza se faz presente no corpo humano, para os devotos ela se dá no mundo criado pelo Deus-onipotente”⁴²¹. Ambos, amante e crente, negam a realidade natural das coisas e partem para uma idealização, que mais uma vez em um texto nietzschiano representaria a negação da vida natural em sua plenitude: “oh, esses homens de outrora sabiam sonhar, e nem precisavam antes adormecer!”⁴²².

⁴²⁰ Cf. YOUNG, J. **Friedrich Nietzsche** – uma biografia filosófica, São Paulo: Editora Forense, 2014, p. 411.

⁴²¹ MARTON, S. Da realidade ao sonho: Nietzsche e a imagem da mulher. In: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 161-179, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=4336&dd99=view> Acesso: 10/01/2016.

⁴²² GC, § 59, p. 97.

Como comentou Marton, Nietzsche elencou vários tipos diferentes de mulheres, e expondo isto estaria diretamente criticando o viés único e interesseiro pelo qual a mulher foi tida pelos filósofos e amantes:

Tratando de suas motivações por assim dizer psicológicas, Nietzsche põe em cena do parágrafo 63 ao 75 diferentes tipos de mulheres: as mulheres tocadas pela disposição à música (§ 63); as mulheres idosas que se tornam cétricas (§ 64); as mulheres nobres afetadas por uma certa pobreza de espírito (§ 65); as mulheres que exageram suas fraquezas (§ 66); as mulheres que devem proceder a uma simulação de si mesmas (§ 67); as mulheres cheias de docilidade (§ 68); as mulheres capazes de vingança (§ 69); as mulheres em quem “o melhor do homem se tornou ideal encarnado” (§70); as mulheres castas (§ 71); as mulheres que são mães (§ 72); as mulheres sem sucesso (§ 74); as pequenas mulheres (§ 75)⁴²³.

Como frisou a comentadora, este recurso de apresentar várias qualificações relacionadas à condição da mulher se achou ligado à crítica de Nietzsche ao mundo numênico como uma ilusão:

Tal modo de proceder ganha sentido, quando se tem em vista o fato de que Nietzsche se propõe, em sua obra, a combater a “filosofia dogmática”. Opondo-se às leis gerais e aos conceitos universais, ele conta apresentar o diagnóstico de casos singulares. Contrapondo-se ao raciocínio que opera com *a priori* metafísicos e essências atemporais, pretende avaliar diferentes tipos. Intimamente ligada ao procedimento genealógico, a tipologia não vem simplesmente desqualificar a ideia de natureza humana; ela vem descreditar também a de identidade feminina. Em suma, lançando mão da tipologia, Nietzsche recorre a um meio que lhe permite distanciar-se do pensamento metafísico⁴²⁴.

Temos assim que neste período de sua produção intelectual, o filósofo alemão se utilizou da temática da mulher para corroborar a crítica à filosofia dogmática. Ao apresentar esta miríade de facetas pela qual a mulher se apresentou, Nietzsche estaria contrapondo-se à ideia da coisa-em-si metafísica; ele se utilizou da situação da mulher especificamente como um objeto de estudo, apresentou as falhas do que rezava o credo filosófico-metafísico. A condição da mulher, como parte da humanidade, está também atrelada ao perene fluxo do devir; e toda e qualquer prerrogativa para lhe retirar este status seria mais uma prova da incapacidade de categorizar algo que sempre escapa aos ditames do racionalismo, até certo ponto ingênuo.

Como precisamos, esta situação se apresenta na obra *Gaia ciência*, antes do caso Lou Salomé revolucionar a existência do pensador durante todo o ano de 1882, incluindo as divergências entre Salomé e a própria irmã do pensador, Elizabeth Nietzsche. Esta, entre o cabo de guerra travado com a escritora russa, inclusive se utilizou da famosa foto de Salomé, com chicote e em cima de uma carroça, sendo pretensamente puxada por Nietzsche e Reé,

⁴²³ MARTON, S. Da realidade ao sonho: Nietzsche e a imagem da mulher, loc. cit.

⁴²⁴ MARTON, S. Da realidade ao sonho: Nietzsche e a imagem da mulher, loc. cit.

para questionar a mãe. Uma maneira de convencer esta da má influência que Salomé exercia sobre o filho apaixonado⁴²⁵.

Podemos analisar esta querela como algo que influenciaria a maneira como Nietzsche passaria a compreender o mundo feminino. Assim como a moral, haveria um dístico tão destoante quanto Roma e Judeia envolvendo a *Mulher inaudita* e a *Mulher patriarcal*. Lou Salomé seria um caso raro de mulher inaudita, enquanto que Elizabeth Nietzsche, um exemplo da segunda amostra. Também na biografia do autor de Zarathustra escrita por Curt Paul Janz temos uma ideia da divergência de natureza destes dois espíritos, aflorada quando do encontro em Bayreuth:

Elizabeth estava com 36 anos de idade, era solteira e nunca tinha sido cortejada. Ela tinha de se preparar para uma existência de solteirona em uma cidadezinha tediosa, ficando ainda e decerto por muito tempo sob a guarda e disciplina de uma mãe beata. Para ela, só havia *um* avanço para o mundo superior: na admiração pelo irmão, que ela venerava desmedidamente. [...] ela acreditava ter conquistado junto a ele uma posição que não cabia a ninguém exceto a ela, pela qual ela tinha sofrido e sacrificado algumas coisas [...] E a estava vendo ser ameaçada por uma garota de 21 anos que [...] portava-se de maneira “escandalosa”, flertava com todos os homens, tinha de se defender a duras penas de uma série de propostas de casamento⁴²⁶.

A forma com que Lou Salomé se portou, mostrando-se radiante com o encontro e tratando Elizabeth como uma irmã, contrastou diametralmente com forma como a família absorveu aquela estrangeira. Através da leitura ressentida que a irmã Elizabeth fez da rival, Nietzsche pôde presenciar quão mesquinhas e interesseiras poderiam ser as mulheres. O filósofo alemão percebeu que tinha no próprio lar uma indústria de olhares obedientes aos valores ascéticos.

O desfecho deste embate é história. Mas não se pode negar, não obstante, a presença do fantasma deste episódio, que surgiu quando em vez nos escritos do próprio Nietzsche, tais como esta contundente passagem em *Ecce homo*:

Posso arriscar a suposição de que conheço as mulherzinhas? [...] Quem sabe? [...] Todas elas me amam [...] excetuando as mulherzinhas vitimizadas, as ‘emancipadas’, as não aparelhadas para ter filhos – Felizmente não estou disposto a deixar-me despedaçar: a mulher realizada despedaça quanto ama [...] Uma pequena mulher correndo atrás de sua vingança seria capaz de atropelar o próprio destino – a mulher é indizivelmente mais malvada do que o homem, também mais sagaz; bondade na mulher já é uma forma de degeneração. [...] A luta por direitos iguais é inclusive um sintoma de doença [...]

⁴²⁵ O caso Salomé é o título de um capítulo da biografia escrita por Julian Young. Destacamos este trecho para ilustrar o debate: “Elizabeth também fez um relato à mãe, é claro, ornamentando com seus detalhes, de suposto aviltamento de Nietzsche que Lou fizera entre seus inimigos em Bayreuth e da exibição da fotografia com o ‘chicote’ para todas as pessoas. [...] A crise familiar chegou ao auge quando Franziska disse que jamais receberia Lou em sua casa e chamou Nietzsche de ‘uma vergonha ao túmulo do pai’. Como resultado, Nietzsche fez a mala em 8 de setembro e partiu na manhã seguinte para Leipzig, onde se hospedou até 15 de novembro”. In: YOUNG, J. **Friedrich Nietzsche** – uma biografia filosófica, São Paulo: Editora Forense, 2014, p. 427.

⁴²⁶ JANS, C. P. **Friedrich Nietzsche** – uma biografia. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015, p. 118, v.2. (Grifo do autor).

Emancipação da mulher – isso é o ódio instintivo da mulher que não vinga, ou seja, não procria⁴²⁷.

A mulher inaudita despedaça os corações daqueles que a amam. A mulher inaudita faz os homens apaixonados conhecerem o outro lado do amor. Por seu turno, da mulher patriarcal não haveria de se vislumbrar um novo horizonte, a não ser o tédio caro às paisagens e rotinas da vida ascética. Qual a saída filosófica de um espírito livre para este cenário, senão abandonar o jogo e se dedicar à misantropia?

O que é interessante notar para o propósito desta tese é que, sem embargo, a passagem acima é um dos últimos esforços nietzschianos para compreender as mulheres em relação às transformações da modernidade, trajetória que tomou um novo rumo a partir de Zaratustra, quando os comentários sobre as mulheres enveredaram por outro sentido. Ganham a adição de um tom jocoso e irônico, e muitas vezes ofensivo; ou seja, seria uma espécie de catarse do pensador alemão?⁴²⁸.

Para focar nas passagens que ajudam a compreender a abordagem desfavorável à emancipação feminina como mais um contra-argumento às ideias defendidas pelo utilitarismo, no caso, um aumento do bem-estar social através da igualdade entre homens e mulheres.

Para início de discussão, Nietzsche se utilizou da cultura do mundo grego antigo em contraposição à modernidade. Naquela, “a cultura grega do período clássico é uma cultura masculina [...] As mulheres não tinham outra tarefa senão produzir corpos belos e fortes [...] isto manteve a civilização grega jovem por um período relativamente longo”⁴²⁹. O pensador alemão ressaltou que o papel secundário da mulher foi uma das condições inclusive para o florescimento daquela cultura, “Todas as realizações dos antigos apoiavam-se no fato de que o homem ficava ao lado do homem, e de que a mulher não podia reivindicar ser o mais

⁴²⁷ EH, Por que escrevo tão bons livros?, § 5, p. 58.

⁴²⁸ A título de ilustração podemos citar, em *Assim falou Zaratustra*: “Não é melhor cair nas mãos de um assassino do que nos sonhos de uma mulher no cio?”, In: Z, I, Do amigo, p. 54. “Que o homem tema a mulher, quando ela ama: pois então ela faz todo sacrifício, e nenhuma outra coisa tem para ela valor. Que o homem tema a mulher, quando ela odeia: pois o homem é, no fundo da alma, apenas mau, mas a mulher é ruim [...] Vais ter com as mulheres? Não esqueças o chicote!”, In: Z, I, Das velhas e novas mulherzinhas, p. 64. “Este (o santo) saiu como um herói em busca de verdades, e enfim capturou uma pequena mentira enfeitada. Chama a isso seu casamento”, Z, I, Dos filhos e do matrimônio, p. 68. “Ontem, quando surgiu a lua, julguei que ela fosse dar à luz um sol, tão grande e pejada se encontrava no horizonte. Mas era uma mentira sua gravidez, e eu antes acreditaria no homem da lua do que na mulher”, In: Z, II, Do imaculado conhecimento, p. 115. “E, porque sabemos pouco, agradam-nos muito os pobres de espírito, em especial quando são mulheres jovens! E desejamos até as coisas que as velhas mulheres contam umas às outras ao anoitecer. É o que nós mesmos chamamos o eterno-feminino em nós”, In: Z, I, Dos poetas, p. 122. Em *Além do bem e do mal*: “A mulher aprende a odiar na medida em que desaprende a – enfeitiçar”, §84, p. 70. “Por trás da vaidade pessoal, as próprias mulheres têm o seu desprezo impessoal – pela ‘mulher’”, § 86, p. 70. “Na vingança e no amor a mulher é mais bárbara do que o homem”, § 139, p. 78. “Vestido escuro e boca fechada faz toda mulher parecer prendada”, § 237, p. 142.

⁴²⁹ HH, § 259, p. 177.

próximo, o mais elevado, o único alvo de seu amor” – e concluiu com uma metáfora devastadora: “Talvez nossas árvores não cresçam tão alto devido à hera e às videiras que a elas se agarram”⁴³⁰. Não é necessário muito exercício hermenêutico para reconhecer que as árvores que Nietzsche simboliza são os espíritos livres que deveriam surgir em uma modernidade que fizesse jus ao passado aristocrático, os quais relegassem o princípio de igualdade e tais quais os antigos percebessem o valor da mulher através de um papel coadjuvante.

“A mulher quer ser independente [...] este é um dos piores progressos no *enfeamento* geral da Europa”⁴³¹. Com esta postura crítica, nos textos nietzschianos ter-se-ia mais um problema a ser resolvido em relação aos tempos modernos: o movimento de autonomia da mulher, ou seja, que necessariamente ganhou fomento com a época democrática. A modernidade, ao invés de se guiar pela antiguidade, apostou em uma nova ordem: “Em nenhuma época o sexo fraco foi tratado com tanto respeito pelos homens como na nossa – o que é parte da tendência democrática e seu gosto básico”⁴³². A democracia trouxera consigo assim toda esta gama da sociedade que estava historicamente à margem do processo político, inclusive. Indo de encontro a tudo aquilo que já foi aristocrático na cultura, a era do sufrágio universal galvanizou o discurso decadentes filósofos “que se dispõem a participar da tagarelice geral! Lê-se, por exemplo, o grasnar filosófico [...] da senhora John Stuart Mill [...] deve-se *amaldiçoar um tal grasnar*”⁴³³.

Nietzsche percebeu, inclusive, no movimento emancipatório feminino uma clara deturpação da própria condição da mulher, uma vez que sendo tratada como igual, seu papel e valor na sociedade seria instrumentalizado para fins já definidos pelo mundo masculino que a libertou: “O homem criou a mulher – mas de quê? De uma costela de seu Deus – de seu ideal”⁴³⁴. Na verdade, a era da igualdade nada mais seria, em relação a este assunto, uma masculinização ensejada pelo movimento moral: “masculinização da mulher é o nome correto para a ‘emancipação da mulher’. Ou seja, elas se formam segundo a imagem que o homem oferece agora, e *cobiçam* seus direitos. Vejo aí uma *degradação* no instinto da mulher atual”⁴³⁵. Ou seja, paradoxalmente, Nietzsche interpretou os ventos da modernidade como uma situação de falsa autonomia em relação às pretensões caras à mulher inaudita, pelo contrário, dada a condição que se concretizava, o destino dela seria apenas seguir o que foi

⁴³⁰ A, § 503, p. 252.

⁴³¹ BM, §232, p. 139.

⁴³² BM, § 239, p. 144.

⁴³³ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (337), p. 91. (Grifo do autor).

⁴³⁴ CI, I, § 12, p. 11.

⁴³⁵ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (361), p. 225. (Grifo do autor).

pré-estabelecido por acadêmicos e sacerdotes. A mulher, para Nietzsche, se juntaria ao status do homem de rebanho, dado o mútuo anti-esclarecimento, ambos possuiriam dentro de si toda a predominância da força reativa tão cara a esta espécie de indivíduo.

No retrato desenhado da mulher pelo autor de *Aurora*, aflorou outro ser calculista por excelência. Mais uma vez, não houve algo no comportamento feminino que se verteria em alguma busca intelectual mais incisiva; apenas uma vontade que oscilaria de acordo com a ocasião, o interesse pela aparência de natureza baixa: “geralmente o pudor da mulher aumenta com a sua beleza”⁴³⁶; “Por amor, as mulheres se transformam naquilo que são na mente dos homens por quem são amadas”⁴³⁷; “Em geral as mulheres amam um homem de valor como se o quisessem ter apenas para si. Bem gostariam de trancá-lo a sete chaves, se isto não contrariasse a sua vaidade: pois esta requer que a importância dele seja evidente também para os outros”⁴³⁸. Esta última passagem sintetiza como trabalharia a máquina de calcular de uma mulher. Haveria sempre sobre sua cabeça a eterna ameaça de uma concorrente lhes roubar o amado. O sucesso do esposo se transformaria em um delicado jogo, em que ela deve dosar a medida correta dos freios em relação às ambições do companheiro, até porque o sucesso dele também a favorece, ela também usufruiria deste mérito. Mas com igual rigor deverá estar sempre em alerta pois ele, bem sucedido, se tornará alvo de cobiça das demais, que também almejam estar ao lado de um homem de destaque.

Este tipo de situação aconteceria pelo fato da mente feminina estar voltada, como mencionado, para questões menores, pela forma de agir tal qual um utilitarista de plantão o faria. Para Nietzsche, este enferrujamento intelectual pôde ser percebido na inoperância de resultados consistentes em um território historicamente caro a elas como, por exemplo, a cozinha. “A mulher não entende o que significa o alimento: e quer ser cozinheira! Se a mulher fosse uma criatura pensante teria descoberto, cozinhando há milênios, os mais importantes fatos fisiológicos, e teria também aprendido a arte da cura!”⁴³⁹. O ente pensante que Nietzsche exortou aqui seria o espírito criativo, ansioso por desbravar mundos. As mulheres, sem embargo, possuiriam uma meta diversa: “As mulheres querem servir, e nisso está sua felicidade; o espírito livre não quer ser servido, e nisso está sua felicidade”⁴⁴⁰. O pensador alemão igualou aqui as pretensões servis das mulheres ao desejo mais comum ao homem de

⁴³⁶ HH, § 389, p. 223.

⁴³⁷ HH, § 400, p. 223.

⁴³⁸ HH, § 401, p. 223.

⁴³⁹ BM, § 234, p. 141.

⁴⁴⁰ HH, § 432, p. 234.

rebanho. Ambos necessitariam deste papel de jurar fidelidade a algo que lhes daria sentido à existência.

A mulher pelo seu lado não estaria disposta a enfrentar o desafio caro dos homens de exceção. Atrelar a finalidade de sua existência ao anseio do mundo masculino ditado pelo ideal asceta seria uma prova da inoperância feminina, inclusive intelectualmente. O que por sua vez cobraria o preço diante da castração do próprio projeto feminino que poderia estar em curso, “abre-se um livro feminino, - e logo se suspira ‘uma vez mais uma cozinheira infeliz!’”⁴⁴¹.

Como já foi discutido anteriormente, há divergências de projetos de vida entre as morais históricas, derivadas da tipologia da vontade de poder. Stuart Mill encontrou uma solução para a inserção da mulher em cargos mais elevados na sociedade apostando na educação. Com isto, o sexo feminino atingiria a maioria e passaria a contribuir para o bem-estar comum com a capacidade intelectual que lhe pertence.

Nietzsche, por sua vez, percebeu no sistema educacional uma importante instituição na cultura. Tão importante ao ponto de que foi absorvida pelos propósitos da vontade de poder dominante, “Até agora, a ‘educação’ teve em vista a utilidade da sociedade: não a maior utilidade possível do futuro, mas a utilidade da sociedade agora subsistente”⁴⁴². A formação de indivíduos, até então, tornou-se uma indústria de fabricação de espíritos condizentes com aquilo que interessava ao ideal que o formara, ou seja, de instrumentos a serviço da moral de rebanho, e nunca, sujeitos autônomos, cuja preparação repousaria justamente em questionar tais instituições.

Dado este cenário, portanto, Nietzsche desacreditou novamente no potencial da alma feminina em termos de alterar algo significativo neste sistema: “todo esclarecimento ele mesmo – até aqui ao menos – foi uma coisa de homens e um dom masculino”⁴⁴³. De tal modo, a mulher representante do conhecimento seria mais um a reproduzir a essência da ideologia do homem de rebanho. A mulher não ensinaria nada de novo em relação ao que já foi imposto outrora pelos juízos de valor que a educou, incluindo os próprios propósitos da mulher na civilização.

Retomando o foco principal, quando se vivenciou uma época em que a virtude, tal como apreciada e oferecida às massas, foi a excelência da vida de rebanho, Nietzsche não deixou de anotar: “para pessoas pequenas são necessárias virtudes pequenas [...] somente a

⁴⁴¹ KSA XI, W I 5. Agosto – Setembro de 1885, 41 (5), p. 631.

⁴⁴² KSA XII, Outono de 1887, 9 (153), p. 351.

⁴⁴³ KSA XI, Junho – Julho de 1885, 37 (17), p. 549.

virtude modesta condiz com o bem-estar”⁴⁴⁴. Ao trazer a voz feminina para ambientes onde decisões são tomadas, em termos de alcance para toda a sociedade, Stuart Mill pretendeu assim privilegiar a mulher agora virtuosa e bem educada. Não obstante, o filólogo alemão acentuou: mulher virtuosa, ou seja, moldada de acordo com a perspectiva dos valores judaico-cristão-positivistas. No final, mais um conjunto de vozes a se juntar ao grande número, em uma época democrática coube à maioria o voto de apologia à vontade de poder reativa.

Por último, cabe ressaltar o papel importante neste processo simbiótico, entre os valores do rebanho, o utilitarismo e a emancipação das mulheres: a condição da mulher patriarcal. Papel este analisado por Nietzsche em seções da segunda dissertação da *Genealogia*, e pouco explorado por seus comentadores.

Definimos a mulher patriarcal como a mulher com estado de espírito ressentido por excelência. O que estaria reservado à mulher patriarcal nesta civilização seria o gesto de se agarrar com todas as forças aos valores que a formaram. Fazendo-se valer do novo papel na sociedade, ensejado pelo pelos ventos da modernidade, ela se transformou em uma usina de ressentimento e guardiã daquilo que a formou e pelo qual dedicará a existência: “a mulher doente em especial: ninguém a supera em refinamento para dominar, oprimir, tyrannizar. Nisso a mulher doente nada poupa, vivo ou morto, ela desenterra de novo as coisas mais profundamente enterradas”⁴⁴⁵. A mulher patriarcal se agarrará até o fim, acima de tudo e de todos os demais interesses, aos valores que tomou como código de conduta, e, para não ter vivido em vão, se guardado em vão, será fiel a eles incondicionalmente. Afinal, pela educação que a formou será assim que ela se tornará visível no âmbito do poder.

Neste contexto, a mulher patriarcal representaria o passo definitivo da condição feminina no processo civilizatório em termos de influência, ou seja, um revigorado contingente a corroborar o apelo democrático do rebanho. Com a igualdade, a mulher na modernidade também se fez senhor: “pois agora as pessoas pequenas se tornaram senhores [...] O que é de natureza feminina [...] isso quer agora se tornar senhor de todo o destino humano”⁴⁴⁶. Ela deixou a função de um mero instrumento de perpetuação da espécie para assumir um dos postos senhoriais de guardião da moral e dos bons costumes, munida de toda carga reativa: “Tomadas de ódio as mulheres são mais perigosas do que os homens [...] porque são exercitadas em descobrir feridas [...] e espicaçá-las: no que sua inteligência, aguda

⁴⁴⁴ Z, III, Da virtude que apequena, § 2, p. 160-1.

⁴⁴⁵ GM, III, § 14, p. 113.

⁴⁴⁶ Z, IV, Do homem superior, § 3, p. 272.

como um punhal, presta-lhes um ótimo serviço”⁴⁴⁷. Uma consideração sobre isto é o fato da mulher agir como catalisadora do sentimento de culpa, um artifício fundamental para a imposição dos valores de rebanho. Dentro do seu habitat, a mulher destilaria o mesmo ódio contra o homem de exceção tal como é característico dos espíritos cativo: “Após uma desavença e disputa entre uma mulher e um homem, uma parte sofre mais com a ideia de ter magoado a outra; enquanto esta sofre mais com a ideia de não ter magoado o outro o bastante, e por isso se empenha depois [...] em lhe amargurar o coração”⁴⁴⁸.

Dos tempos da cultura dos antigos até a modernidade, a emancipação feminina assim chegou na onda do movimento democrático, que colocou também nas mãos das mulheres este poder de dar vazão à voz ressentida. Temos assim que, neste aspecto, o pensamento nietzschiano re-analisou o valor do papel do belo sexo. Influenciado, ou não, pelo infortúnio amoroso com a intelectual russa, Nietzsche aprofundou o eixo de interpretação com relação ao mundo feminino. A mulher sem essência, atrelada ao fluxo do rio heraclítico, cantada em prosa e verso na *Gaia ciência*, se transformou em uma guardiã da moral e dos bons costumes da moral de rebanho em passagens emblemáticas da *Genealogia da moral*. O que demonstra que o pensamento nietzschiano, em sua maturidade, estendeu sua crítica também ao papel delas na civilização, ao percebê-las como mais um grupo ressentido a se juntar aos desejos da maioria, ao bem comum, segundo as pretensões utilitaristas.

3.3.2 O valor da liberdade

Para Nietzsche, a mesma civilização que impôs uma camisa de força social no homem de exceção, por viver um período democrático e de rebaixamento da aristocracia, esta mesma sociedade dá margem para que os espíritos livres possam por eles mesmos ensejarem uma nova tresvaloração dos valores. A modernidade seria um pano de fundo ideal, após a morte de Deus, para outra revolução ditada pelos filósofos do futuro, e estes se aproveitariam da atmosfera propiciada pela moral de rebanho, principalmente.

Nietzsche trabalhou com uma noção de liberdade diametralmente diferente da ortodoxia filosófica ensejada pelo ideal ascético. A liberdade nietzschiana se efetivaria na diferença de atitude em relação à vida proposta pelos ditames morais dominantes. Liberdade, para Nietzsche, antes de tudo, seria colocar em prática o ato do livre pensar “pensamos de maneira diversa [...] Nós pensamos de modo mais livre – talvez chegue o dia em que se

⁴⁴⁷ HH, § 414, p. 227.

⁴⁴⁸ HH, § 420, p. 229.

perceba a olhos vistos que nós também agimos mais livremente” – o espírito livre se desfaz das amarras da influência do discurso do rebanho, o que a filosofia em voga na modernidade não o fez: “hoje alguns burgueses ingleses ainda acham erradamente que estariam dando uma prova descomunal de liberalidade. O que me cinde deles são as valorações: pois pertencem todos juntos ao movimento democrático e querem direitos iguais para todos”⁴⁴⁹. Não obstante, a crítica nietzschiana a este princípio não ficou no terreno apenas especulativo, mas também ocupou importante espaço pelo fato corriqueiro neste trabalho. O pensador alemão se debruçou sobre este tema pela função que o princípio de liberdade possuiu para a corroboração da moral de rebanho. E é esta chave de leitura que nos interessa agora.

3.3.2.1 A função da liberdade no Utilitarismo

Com a teoria da vontade de poder em mãos, para Nietzsche, portanto, o utilitarismo não apresentou novas discussões sobre o tema da liberdade, em absoluto. E para isto basta conferir as primeiras linhas da obra basilar desta escola. Stuart Mill, na obra *Da liberdade*, iniciou este texto considerando que não estaria em discussão naquele opus a questão do livre-arbítrio. De toda maneira, ao desenrolar das páginas, fica implícito que o filósofo inglês, assim como toda a escola utilitarista, trabalhou com o pressuposto do livre-arbítrio para construir a sua teoria sobre a liberdade do indivíduo na esfera civil.

Pesquisando nos autores ingleses que serviram de esteio para o utilitarismo, encontramos um trecho pertinente do filósofo britânico William Wollaston, o qual foi deliberada a moral com o seguinte pressuposto, com relação ao princípio de liberdade humana: “Aquele ato que pode ser denominado moralmente bom ou mau deve ser o ato de um ser capaz de distinguir, escolher e agir por si mesmo ou, [...] de um agente livre e inteligente. Porque nenhum ato pode ser atribuído a algo não dotado destas capacidades”⁴⁵⁰. O sujeito seria o indivíduo autônomo possuidor da razão como instrumento basilar para saber tirar proveito e as consequências das suas escolhas de acordo com as regras impostas pelo convívio social. Ser livre para a filosofia moral inglesa seria então obedecer a estes limites éticos e assim viver conforme os bons costumes, no caso, a primazia dos interesses da coletividade diante dos particulares.

⁴⁴⁹ KSA XII, Junho – Julho de 1885, 36 (17), p. 518

⁴⁵⁰ WOLLASTON, W. A religião da natureza: um esboço. In: **Filosofia moral britânica** – textos do século XVIII. São Paulo: Ed. Unicamp, 2013, p. 100.

Existe uma passagem que ilustra bem o contraponto do professor da Basileia em relação aos utilitaristas neste tema:

Que sentimento de liberdade se encontra no modo como sentimos espíritos libertos, no fato de não estarmos inseridos em um sistema de ‘fins’! Ao mesmo tempo, no fato de os conceitos de ‘recompensa’ e ‘punição’ não terem sua sede na essência da existência! Do mesmo modo no fato de a boa e a má ação não serem denominadas boa e má em si, mas apenas sob a perspectiva das tendências de conservação de certos tipos de comunidades humanas! Da mesma forma no fato de nossos cálculos em relação a prazer e desprazer não terem nenhum significado cósmico, para não falar em significado metafísico⁴⁵¹.

Ao se comparar as duas passagens se revela novamente o tom pelo qual a vida comum entre os dois tipos de indivíduos representantes de suas respectivas valorações, de rebanho ou nobre, é divergente em termos de sentido. Para Nietzsche, em direção oposta ao que pretende os filósofos ingleses, o sujeito livre é aquele que está além de uma obrigação para com a coletividade, na medida em que não rende seu destino a um projeto pré-determinado de interesse público. Ser livre seria, antes de tudo, se libertar do racionalismo do cálculo utilitarista, pré-engajado a uma moral específica, o qual reza na cartilha ideal para o homem comum no que se trata de enfrentar a dor e abraçar o prazer do dia a dia, entre outros. Possuir liberdade seria atinar também para o fato de que os juízos de valor não são de forma alguma algo concreto, metafísico, mas porém um produto de um discurso sacerdotal-filosófico.

Interpretar a liberdade como expressão da capacidade plena de escolha humana foi sintomático de uma vontade de poder, também, mas reativa. Uma longa tradição moral-religiosa se justificou na tese de que “o mal precisa ser voluntário [...] em tudo o que é malévolos e em todo sofrimento reside uma finalidade da salvação. O conceito de culpa como não alcançado os fundamentos últimos da existência, e o conceito de punição como uma boa ação educativa”⁴⁵². Não haveria como o sistema funcionar sem o pressuposto do livre-arbítrio. Tanto o cristianismo de Paulo quanto a civilização moderna necessitaram deste princípio como arma contra aqueles que desafiaram os juízos de valor, e por sua vez ameaçaram o bem-estar comunitário. É por isso a importância de reforçar em ambos os discursos que todo pecador enfrentará o inferno, e o criminoso, a carceragem. Não obstante, no pressuposto da liberdade haveria mais uma interseção entre o utilitarismo e a religião cristã, no seguinte termo: promover um mundo paradisíaco no discurso, mas ao mesmo tempo aliar o intuito da punição com a velha sede de imputar culpa tão cara aos sacerdotes e legisladores.

O fundamento deste discurso se daria justamente pelo pressuposto de que: “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, que dependeria do seu bel-prazer não nos fazer esse

⁴⁵¹ KSA XII, Outono de 1885 – Outono de 1886, 2 (206) (48), p. 140-1.

⁴⁵² KSA XII, Outono de 1887, 10 (151), p. 446.

mal”⁴⁵³. Fica evidente que a má ação é um juízo de valor derivado da ótica da vontade reativa, nunca um juízo absoluto e universal. Nesta fantasia, para Giacóia Jr., em um artigo intitulado *Entre servo e livre-arbítrio*, subjaz:

Nada menos que o elemento que constitui o cerne e o âmago da moralidade: a constelação formada pelos conceitos de liberdade, responsabilidade, personalidade e arbítrio, e com ela a possibilidade de justificação filosófica dos juízos sobre o valor moral de nossas ações [...] a base racional de sustentação para juízos éticos e jurídicos de imputação⁴⁵⁴.

Ao se forçar agora o fenômeno do julgamento, da imputação ou não de culpa pela responsabilidade pelos atos danosos, a crítica automaticamente se voltou para aquele que se auto-intitula, o guardião dos valores, nas palavras do filósofo alemão: “Tenho um profundo desprezo por todo julgamento, elogio e condenação moral – no que se refere aos juízos morais habituais, pergunto 1) aquele que julga tem efetivamente o direito de julgar? 2) Ele tem ou não razão em julgar assim?”⁴⁵⁵. Para Nietzsche, a hipocrisia moral se tornou insuperável, uma vez que “habitualmente mensura-se o valor de uma ação segundo o ponto de vista arbitrário particular, por exemplo, o valor de uma ação para meu bem-estar atual ou universal”⁴⁵⁶.

O legislador, ou o sacerdote, apesar de impor um discurso ético universal seria na verdade o salvaguardas de uma determinada tábua de valores, que prezaria pelas mesmas finalidades de bem comum, bem comunitário, bem-estar social, agregado ao sentido daquilo que fosse majoritário. O legislador do utilitarismo, tal qual o sacerdote asceta, teria o papel na sociedade de representante do que Nietzsche batizou de *vontade da força formadora*. O que significa que não haveria qualquer tipo de apologia ética sem que o fenômeno em questão não possuísse algo de relevante àquele que interpreta: “Eu elogio, censuro, recompenso, puno, *para que* o homem se transforme segundo a minha imagem; pois eu sei que meu elogiar, punir, etc. possuem uma força transformadora. [...] Enquanto eu me colocar sob a lei moral, eu não teria o direito de elogiar e punir”⁴⁵⁷. Segundo o filósofo alemão, este sentido pré-determinado, este *para quê* seria o sintoma basilar do utilitarismo do rebanho, um cânone da vulgaridade, encontrado em todos os recantos dos textos desde os evangelhos até a quintessência filosófica dos utilitaristas. Não seria moral impor um comportamento através da punição, mas o que ocorreu na história do ideal ascético foi justamente esta prática. Eis uma das críticas mais pontuais sobre isto, para Nietzsche.

⁴⁵³ HH, § 99, p. 75.

⁴⁵⁴ GIACÓIA Jr. O. Entre servo e livre-arbítrio. In: MARTINS, A. (Org.). **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 101.

⁴⁵⁵ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (112), p. 165.

⁴⁵⁶ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (165), p. 177.

⁴⁵⁷ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (100), p. 28. (Grifo do autor).

Retomando o foco da questão sobre o livre-arbítrio e a ficção do sujeito, em *Aurora*, Nietzsche indagou, *O que é o querer?*: “rimos daquele que saiu de seu aposento no minuto que o Sol deixa o dele, e diz: ‘Eu quero que o Sol se ponha’. [...] No entanto, apesar de toda a risada, agimos de maneira diferente [...] quando usamos a expressão ‘eu quero’?”⁴⁵⁸. Segundo o pensador, não haveria este poder do sujeito de arbitrar sobre si mesmo em suas escolhas e desejos, indicados por suas escolhas. Relembrando o que já foi analisado, o homem é o resultado de um campo de forças:

A partir do fio condutor do corpo reconhecemos o homem como uma pluralidade de seres vivificados que, em parte lutando uns aos outros, em parte coordenados e subordinados uns aos outros, também afirmam em meio à afirmação de sua essência particular o todo. Entre esses seres vivos há aqueles que são em uma medida elevada dominadores como aqueles que obedecem, e, entre eles, também há, por sua vez, uma vez mais luta e vitória. O conjunto do homem tem todas aquelas propriedades do orgânico, que permanecem em parte inconscientes para nós e que em parte se acham conscientes sob a forma de impulsos⁴⁵⁹.

Em Nietzsche temos esta remoção: da ideia da existência de um sujeito autônomo, cara à modernidade, seria uma interpretação enviesada de um indivíduo que representaria na verdade um conjunto de impulsos. Como nenhum valor, todavia, se configura sem alguma vontade de poder que lhe dê sentido, resta indagar: qual o valor desta liberdade? Qual o intuito de ser promover ideias como a do livre-arbítrio? Justamente com o intuito de conservar a espécie. É através do pressuposto do livre-arbítrio que o sistema justifica a prerrogativa de punir aqueles que vão de encontro aos ditames éticos da civilização. A igualdade confirmaria que a prevalência do grande número sobre a elite aristocrática, enquanto a liberdade agora seria o mote através do qual o homem fosse domesticado em seus impulsos para contribuir moralmente para a felicidade desta maioria.

Defendemos que não haveria pórtico mais propício em uma discussão sobre o dístico entre as duas morais que dominaram a história da humanidade, assim como a metodologia utilizada pela moral do rebanho para imputar pecado e culpa no homem, dentro do corpo da filosofia nietzschiana, do que realizar uma outra análise dos sentidos e dos valores entre a ovelha e da ave de rapina, desta vez discutido pelo viés do livre-arbítrio.

Antes desta obra, todavia, já se encontram acenos sobre a condição humana com relação à arte da rapinagem: “pois o homem é o melhor animal de rapina”⁴⁶⁰. Com base nesta afirmativa, não há, portanto, um grande exercício hermenêutico para compreender a simbologia utilizada pelo pensador alemão, até porque o próprio fez questão de desanuviar qualquer dúvida: “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina,

⁴⁵⁸ A, § 124, p. 95.

⁴⁵⁹ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 27 (27), p. 262.

⁴⁶⁰ Z, III, De velhas e novas tábuas, § 22, p. 201.

a magnífica besta louca que vagueia ávida por espólios e vitórias”⁴⁶¹. Existem diversos conflitos entre presa e predador na natureza, escolher dentre eles a ovelha e a ave de rapina como símbolos da querela moral foi uma tática de quem se cansou de ser mal entendido. A ovelha representaria justamente o indivíduo guiado pela moral de rebanho, ensejada pelos sacerdotes e filósofos ao longo do tempo; enquanto que a ave de rapina, o homem de exceção, seria a representante da moral aristocrática.

A batalha travada pelo ideal ascético contra a moral do homem de exceção possuiu um móvel certo, e debruçar-se sobre o conflito entre a ovelha e da ave de rapina também foi factível no objetivo de procurar compreender, o porquê, segundo Nietzsche, “sejam quais forem os danos que façam os maus, o dano dos bons é o mais danoso dos danos!”⁴⁶².

Retornando à parábola, ela surgiu na primeira dissertação da *Genealogia* em meio à discussão sobre o relativismo que existiria nos juízos de valores bom e mau das morais do rebanho e da nobreza, não obstante a tentativa do primeiro de se impor como valor universal. A chave de leitura utilizada por Deleuze para esta passagem nietzschiana foi emblemática para se compreender a indústria do ressentimento instaurada pela moral de rebanho. O olhar ressentido foi derivado da falácia lógica praticada pelo discurso sacerdotal tendo bem definido a partir de uma negação, como foi o caso da moral dos escravos, em contraponto a moral afirmativa do senhor⁴⁶³.

Para Nietzsche, a nobreza, assim como a ave de rapina, não enxergou nada de errado no povo, pelo contrário, este lhe servia de instrumento para as finalidades de uma aristocracia guerreira e saudável. Por outro lado, o povo ressentiria o desdém daqueles que não comungariam dos mesmos, que não lhe prestassem reconhecimento e abraçassem suas virtudes. Tal qual a ovelha, o povo seria ressentido. A ovelha pretendeu assim se vingar do oponente confabulando através de um discurso moral no qual a ave de rapina seria livre para abandonar a natureza predatória e se tornar cordeiro. Foi neste momento em que entrou em cena o papel capital do sacerdote judaico-cristão: “o sacerdote é a primeira forma do animal de rapina mais delicado, que não lhe será poupado fazer guerra aos animais de rapina, uma guerra de astúcia (de ‘espírito’) mais que de violência”⁴⁶⁴. Temos que da mesma maneira que todo o indivíduo age em busca de sua felicidade, e valoriza o que lhe é meio para tanto, só havendo diferença entre os valores agraciados, na mesma medida, haveria também o instinto

⁴⁶¹ GM, I, § 11, p. 32.

⁴⁶² Z, III, De velhas e novas tábuas, § 26, p. 203.

⁴⁶³ Além da obra *Nietzsche e a filosofia* de Deleuze existe o artigo A genealogia e suas vozes: o cordeiro e a ave de rapina de Maria Cristina Franco Ferraz, publicado na coletânea *120 anos de Para a Genealogia da Moral*, que também trata desta questão.

⁴⁶⁴ GM, III, § 15, p. 115.

de rapinagem no sacerdote: a vontade de dominar, de alcançar vitórias, uma vontade de poder, mas que divergiria quanto ao campo de ação. A rapinagem do sacerdote se ofereceria na esfera espiritual.

A importância desta parábola, para a compreensão dos argumentos nietzschianos, é que a passagem serviu para Nietzsche ilustrar uma das suas principais teses: a criação do sujeito como astúcia do sacerdote para deliberar, como consequência, sobre o livre-arbítrio. Livre-arbítrio que, para o pensador alemão, seria uma ficção. Mas que com esta ideia fabricada o sacerdote alcançou a vitória sobre o instinto nobre no campo moral.

Pela ótica da vontade de poder, existiria um jogo de forças que atuariam para se sobressair uma sobre as outras. Na esfera terrena, no corpo-a-corpo, a vontade ativa do nobre, pela própria natureza, superará sempre a fraqueza da força reativa, o guerreiro vence o sacerdote. Este se vingaria justamente na esfera onde é mais tendencioso e confabulista: no campo espiritual. Dada a criação do sujeito e da possibilidade de escolha, o sacerdote se utilizou destes pressupostos para convencer ao nobre que ele poderia agir de outra maneira. A ave de rapina poderia se comportar como ovelha. Para Nietzsche, todavia, isto foi uma falácia: “Exigir da força que *não* se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força”⁴⁶⁵. A moral do escravo nasceu, entretanto, apoiada neste pressuposto, de que haveria esta possibilidade de escolha feita por um substrato livre que comporia a própria condição do sujeito: “a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força”⁴⁶⁶. O agir de maneira má ou boa pressupôs que o indivíduo estaria apto para arbitrar e assim discernir o certo do errado. “As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, que dependeria do seu bel-prazer não nos fazer esse mal”⁴⁶⁷, já escrevia assim sobre o tema Nietzsche em *Humano, demasiado humano*.

No comentário de Barrenechea, em um artigo intitulado *Nietzsche e a liberdade*: “No fundo da crença em liberdade, como característica de um ‘sujeito’ [...] opera essencialmente o desejo de *culpar* os fortes, de *responsabilizá-los* pelo uso espontâneo da força”⁴⁶⁸. E como bem frisou Moura, na obra *Nietzsche: civilização e cultura*: “Ao se separar o agente da ação cria-se espaço para alojar o livre-arbítrio e compreender toda a ação como o resultado de uma

⁴⁶⁵ GM, I, § 13, p. 36. (Grifo do autor).

⁴⁶⁶ GM, I, § 13, p.36. (Grifo do autor).

⁴⁶⁷ HH, § 99, p. 75.

⁴⁶⁸ BARRENECHEA, M. A. de. **Nietzsche e a liberdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, p. 36.

escolha. É por isso que não existem fenômenos morais, apenas interpretações morais dos fenômenos”⁴⁶⁹.

Como toda avaliação depende de um sentido, este no caso foi dado pela perspectiva do cordeiro, que necessitava do pressuposto do livre-arbítrio para consolidar seus fins. O ódio do oprimido ao dominador foi assim baseado em uma arquitetura retórica, não sem propósito pré-definido.

Seria este sentimento ressentido que ensejou uma moral como tirania de um espírito. A tirania nasceu coetânea à necessidade de proibir veementemente qualquer ato moral que não comungasse com as regras impostas tendo em vista determinado bem. Com tal ensejo, a liberdade do indivíduo seria mais um dogma⁴⁷⁰ em contrapartida a um mundo do dever. A consolidação da possibilidade de escolha tornou forte aquele que impôs a moral dominante. O sujeito dativo de sentindo do bem e de mal. Esta força perante a comunidade provém da capacidade do sujeito asceta em se conservar e manter aquilo que lhe sustenta: “Como alguém se torna forte: decidir-se lentamente; e se manter de maneira tenaz junto àquilo pelo que se decidiu. Todo o resto segue daí”⁴⁷¹. O criador de valores, o sacerdote, se tornou assim o membro da comunidade mais eminente. A argúcia para criar dogmas que lhe convém o tornou o mais destemido defensor desta tábua, de tal forma: “o homem *mais moral como o mais poderoso*, o mais divino: o conhecimento conjunto buscava o demonstrar isso. Essa relação com o *poder* elevou a moral acima de todos os valores”⁴⁷².

Em uma vida em que tudo seria a necessidade de atender à vontade de poder, o intuito do sacerdote foi através desta construção teórica de um discurso ético convencer ao rebanho e aos demais interessados que:

É bom todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, que se mantém na sombra como nós, que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*”⁴⁷³.

⁴⁶⁹ MOURA, A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 60.

⁴⁷⁰ Como explicou Nietzsche em um fragmento póstumo: “Quais são os dogmas que eles precisam inventar para satisfazer a esses pressupostos (a crença na universalidade dos valores)? Em primeiro lugar: eles precisam ter o poder, a autoridade, a credibilidade incondicionada ao seu lado. Em segundo: eles precisam ter nas mãos todo o curso da natureza, de tal modo que tudo o que diz respeito ao particular apareça como incondicionado por sua lei. Em terceiro: eles também precisam ter um campo de poder que se estenda mais amplamente, campo esse cujo controle se subtraia o olhar daqueles que se encontram submetidos a ele: o grau de penalidade para o além, o ‘depois-da-morte’ – por mais módicos que sejam os meios que permitam saber o caminho até a bem-aventurança”, KSA XIII, 15 (42), Início do ano 1888, p. 390.

⁴⁷¹ KSA XIII, Início do ano 1888, 15 (98), p. 416.

⁴⁷² KSA XIII, Início de 1888, 12 (1) (274), p. 190.

⁴⁷³ GM, I, § 13, p. 37.(Grifo do autor).

Assim, para Nietzsche, além de uma hipocrisia, pois se efetivou como uma “autodinivização das pequenas pessoas”⁴⁷⁴, como já discutido, a moral se forjou como uma tirania pela qual a vontade de poder reativa se revelou tão contundente quanto qualquer outra. Não de maneira a olhos vistos, como a destruição realizada por exércitos vencedores que subjagam os vencidos e lhes tiram os tesouros, mas na esfera espiritual, “trata-se da aniquilação ou da uniformização em favor dos dominantes” – aniquilar ou uniformizar são sinônimos, na medida em que o que se esconde por detrás deste ideal é “tornar os grandes desejos de despotismo e avidez os protetores da virtude”⁴⁷⁵. A imposição tirânica se faz afinal porque dela, da moral, se ergue todo o edifício em que a civilização irá habitar: “a moral comum é imposta porque uma vantagem é alcançada com ela; e para levá-la à vitória exercem-se a guerra e a violência contra a imoralidade – segundo que direito? Direito algum: mas de acordo com o instinto de autoconservação”⁴⁷⁶.

A autoconservação do tipo reativo impôs, como consequência de sua tirania, o móvel para se utilizar de artimanhas com vistas a alcançar a vitória dos seus valores, mesmo que com isto conte com a violência no campo espiritual. Esta patrocinada pelo sacerdote com a imposição do pecado, derivada da criação do livre-arbítrio: “o mal precisa ser voluntário (meramente para que se possa acreditar no *caráter voluntário do bem*); e por outro lado: em tudo o que é malévolos e em todo sofrimento reside uma finalidade de salvação”⁴⁷⁷. Para convencer a ave de rapina a agir de outro modo se fez necessário denegrir as virtudes caras a ela, categorizá-las como pecado e/ou crime. Novamente segundo Giacóia Jr., subjaz “nada menos que o elemento que constitui o cerne e o âmago da moralidade: a constelação formada pelos conceitos de liberdade, responsabilidade, personalidade e arbítrio, e com ela a possibilidade de justificação filosófica dos juízos sobre o valor moral de nossas ações”- ou seja, “a base racional de sustentação para juízos éticos e jurídicos de imputação”⁴⁷⁸.

É por isso que, segundo o contexto nietzschiano, “os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos [...] o que é de temer [...] o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem”⁴⁷⁹. O mau que os *bons* fazem às pessoas *más* foi imputar um olhar repreensivo em algo que não pôde deixar de se expressar, pela própria natureza destas. Como a virtude da rapinagem

⁴⁷⁴ KSA XIII, Início de 1888, 12 (1) (276), p. 190.

⁴⁷⁵ KSA XII, 1. Outono de 1887, 9 (173) (123), p. 362.

⁴⁷⁶ Loc. cit.

⁴⁷⁷ KSA XII, 2. Outono de 1887, 10 (151), p. 447.

⁴⁷⁸ GIACÓIA Jr. O. Entre servo e livre-arbítrio. In: MARTINS, A. (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 101.

⁴⁷⁹ GM, III, § 14, p. 111. (Grifo do autor).

efetiva não interessava aos propósitos do rebanho, houve de se converter esta virtude em malefício. O sacerdote aqui encontrou sua missão basilar. A pretensão da religião seria assim, através do discurso moral, de purificar a alma daqueles que agem conforme sua natureza guerreira, ou seja, amansar os homens que causam nojo. Há aqui a lógica do se a mão direita te faz pecar, arranca-a, “ao invés da domesticação, exige a extirpação das paixões. Sua conclusão: só o homem castrado é bom” – no que concluiu o pensador alemão: “o modo de pensar da moral, procura esgotar as grandes fontes de força, aquelas corredeiras com frequência tão perigosas e imponentes da alma”⁴⁸⁰.

Mais uma vez, Nietzsche utilizou-se de uma metáfora para analisar este processo moralizante pelo qual o homem foi lapidado, a passagem da ave de rapina para a ovelha foi um processo de domesticação da fera selvagem para o animal de cativeiro:

Para pensarmos modicamente a moral, precisamos colocar dois conceitos zoológicos em seu lugar: domesticação da besta e cultivo de um tipo determinado. Os padres pretenderam em todos os tempos que eles queriam “*aprimorar*”... Mas rimos quando um domador de feras se dispõe a falar de seus animais “*aprimorados*”. – A domesticação é alcançada na maior parte dos casos por meio do prejuízo da besta: mesmo o homem moralizado não é nenhum homem melhor, mas apenas um homem mais fraco, um homem fundamentalmente circuncidado e estropiado... Mas ele é menos nocivo...⁴⁸¹.

A metodologia utilizada neste processo se constituiu em uma série de equívocos e mentiras, trabalhada no campo espiritual, que como de costume, teve pretensão de ser o sentido definitivo dos fenômenos. Transformar de maneira ardilosa uma ave de rapina em um espírito cativo foi um crime tendo em vista as possibilidades que lhe foram tolhidas. Se foi comum e corriqueiro o rebanho criminalizar o comportamento da rapinagem, o contrário não aconteceu. Isto seria sintoma da vitória da legião dos ressentidos. A ética do rebanho se impôs ao impedir a ação daqueles que a ameaçavam.

Em *Ecce homo*, o Nietzsche declarou que “a verdade da primeira dissertação é a psicologia do cristianismo: o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, não, como se crê do espírito”⁴⁸². Esta passagem foi provocante na medida em que abordou de maneira perspectiva a esfera espiritual; haveria o espírito de natureza nobre e ativa (que, dentro do próprio cristianismo, Nietzsche só a enxergou em Jesus), assim como o espírito cativo e doente, cujo representante maior seria o sacerdote, que ensejou a religião cristã.

Com relação a estes crimes, cometidos pela psicologia ingênua, como Nietzsche a batizou, podemos ressaltar os seguintes fatos, apontados em um fragmento póstumo, que serviriam como que uma demarcação da metodologia da imposição dos juízos e dos ganhos

⁴⁸⁰ KSA XII, Começo do ano 1888, 14 (163), p. 313.

⁴⁸¹ KSA XIII, Inverno II 6a . Início do ano 1888, 15 (56), p. 399.

⁴⁸² EH, Genealogia da moral, um escrito polêmico, p. 97.

da moral de rebanho a partir da interpretação de uma vontade: “2) o fato de todos *os fortes sentimentos de prazer* (petulância, volúpia, triunfo, orgulho temeridade, conhecimento, certeza de si, e felicidade em si) terem sido estigmatizados como pecaminosos, como sedução, como suspeitos” – como figurado na análise do olhar do cordeiro sobre o comportamento da ave de rapina; “3) o fato de os sentimentos de fraqueza, as covardias mais íntimas, a falta de coragem para si mesmo terem sido cobertos com nomes sagrados e ensinados como desejáveis no sentido mais elevado possível” – como criticado pela maneira maliciosa de enaltecer apenas aquilo que interessa ao rebanho; “4) o fato de tudo o que é grande no homem ter sido reinterpretado como altruísmo, como autossacrifício para algo diverso, para os outros; o fato de mesmo naquele que conhece, mesmo no artista a *despersonalização* ter sido projetada como a causa de seu conhecimento e de seu poder supremos” – na importância de se deslocar a meta principal do particular para a coletividade; “6) a vida como punição, a felicidade como tentação; as paixões como diabólicas, a confiança em relação a si como ateia” – a necessidade de se temer a Deus, ou a alguma de suas sombras, tais como o bem comum. Depois de elencar estes crimes, Nietzsche assim concluiu:

Toda essa psicologia é uma psicologia do impedimento, uma espécie de construção de um muro por medo; por um lado, a grande massa (os desvalidos, os medianos) procura, com isso, se defender contra os mais fortes (e destrui-los em meio ao desenvolvimento...); por outro lado, ela procura divinizar todos os impulsos, com os quais ela mesma melhor cresce, mantendo-os como os únicos honráveis. Cf: a classe sacerdotal judaica⁴⁸³.

Para nos atermos ainda ao simbolismo da querela ave de rapina-cordeiro, não haveria dúvidas para o pensador alemão que a grande massa, o cordeiro, é em maior número do que os homens de exceção, a ave de rapina. A psicologia do impedimento seria a psicologia da maioria, que não suportava ter de abrir mão de suas qualidades medianas para ter que aceitar de mal grado uma outra ética que lhe perturbava a existência. A classe sacerdotal judaica, que foi citada nominalmente, seria a figura emblemática no processo de aprimoramento e de convencimento dos valores ascetas. Sendo que, no caso, a domesticação sempre trouxe prejuízo para o animal que foi domesticado, “mesmo o homem moralizado não é nenhum homem melhor, mas apenas um homem mais fraco, um homem fundamentalmente circuncidado e estropiado... Mas ele é menos nocivo”⁴⁸⁴. A nocividade contra a coletividade seria algo a ser o quanto antes evitado quando se estava em jogo a conservação da espécie. Tanto a virtude, a ação, a irresponsabilidade, a falta de reconhecimento ao que não lhe é igual, todos os aspectos da natureza da ave de rapina deveriam ser aniquilados, ou seja, impedidos de se efetivarem para que a comunidade do homem médio pudesse se firmar.

⁴⁸³ KSA XII, Outono de 1887, 9 (156), p. 354. (Grifo do autor).

⁴⁸⁴ KSA XIII, Inverno II 6a. Início do ano 1888, 15 (55), p. 399.

3.3.2.2 A função da punição no Utilitarismo

Como visto, Bentham evidenciou em seu tratado utilitarista que haveria duas esferas pelas quais o indivíduo poderia ser penalizado por algum eventual ato contrário ao bem comum: os âmbitos da esfera ética e criminal. A gravidade do gesto em ameaçar o bem coletivo indicaria assim o limite que separaria a intensidade da punição com a qual o infrator haveria de lidar. Esta linha demarcaria também o campo de ação entre o sacerdote e o legislador. Estes possuiriam papéis complementares, a partir das atuações nas respectivas áreas.

Para Nietzsche, “o legislador (ou instinto da sociedade) escolhe uma quantidade de estados e afetos com cuja atividade é garantida uma realização regular”⁴⁸⁵. Esta realização por seu turno seria justamente derivada da mecânica moral propulsionada pelo ideal ascético, este agora institucionalizado por todo um aparato jurídico predisposto a punir os eventuais atos divergentes ao projeto de bem-estar traçado.

Com relação à punição no campo ético, se considerarmos que, para Nietzsche, o sacerdote, dotado da vontade reativa, possuiu, como um dos objetivos no processo de tresvaloração escrava, “o *enlameamento* e a suspeita em relação ao belo, ao brilhante, [...] ao poderoso – em suma, *em relação a toda a cultura*: sua intenção visa a retirar dela a boa consciência”⁴⁸⁶, nesta esfera, este projeto nunca teria sido consolidado se não houvesse sido abraçado também pelo próprio povo. Dentro da comunidade existiram aqueles sujeitos os quais o pensador alemão batizou de *figuras intermediárias*: “O literato, o ‘representante’, o historiador, os exotéricos e os cosmopolitas, as pessoas intermediárias entre a ciência natural e a filosofia, os semiteólogos”⁴⁸⁷. Estas figuras teriam o papel, “depois da entrada em cena do enfraquecimento da força da vontade, do querer da finalidade e dos meios”⁴⁸⁸, de lançar o olhar vigilante sobre os eventuais disparates éticos, e realizar o papel de um legislador pré-punitivo, não ainda no campo penal, mas já nos ressentidos e proibitivos juízos de valores éticos.

A busca do indivíduo por reconhecimento na comunidade se tornaria mais palatável quando este sujeito não se atreveria a questionar tais situações, mas aceitaria de bom grado aquilo que as instituições e a comunidade lhe indicariam. Os divergentes teriam contra si o olhar ressentido de um exército de homens bons, “Por outro lado – como se mostra afável,

⁴⁸⁵ KSA XII, W II 2. Outono de 1887, 10 (10), p. 378.

⁴⁸⁶ KSA XII, W II 2. Outono de 1887, 10 (69) (194), p. 408.

⁴⁸⁷ KSA XII, W II 1. Outono de 1887, 9 (167) (117), p. 359.

⁴⁸⁸ KSA XII, W II 1. Outono de 1887, 9 (167) (118), p. 360.

como se mostra afetuoso o mundo, tão logo fazemos como todo mundo e nos ‘deixamos levar’ como todo mundo!”⁴⁸⁹. Esta situação paradoxal de amor-ódio seria típica da condição moral do asceticismo, a qual não vislumbraria nada além de seu próprio horizonte: “ ‘Não julgais’, dizem eles, mas eles mandam para o inferno tudo aquilo que não compartilha sua crença”⁴⁹⁰. O que justificou esta atitude extremista seria o fato de que estaria em jogo uma garantia ética, “na medida em que exigem as virtudes das quais eles são capazes [...] eles se cobrem com a grande aparência da *luta* e da *luta pelo bem*: enquanto só lutam pela conservação da espécie”⁴⁹¹.

Assim como as finalidades das duas morais são discordantes, as virtudes a serem agraciadas com o bom julgamento da comunidade não poderiam ter qualquer interseção em suas vigas mestras, com as qualidades dos espíritos livres nietzschianos. Por sua vez, ao acatar este apelo pelo reconhecimento ético da maioria, tal homem, que se esforçou para apresentar as virtudes do rebanho, não haveria de ser bem categorizado pelo viés do pensador alemão: “Um *homem virtuoso* é já por isso uma espécie *inferior*, porque não é nenhuma ‘pessoa’”⁴⁹². Ou seja, este homem virtuoso da modernidade seria nada mais do que um indivíduo heterônomo, “mas obtém o seu valor por meio do fato de estar de acordo com um esquema homem, que é estabelecido de uma vez-por-todas. Ele não tem seu valor à parte: ele pode ser comparado, ele tem seus iguais, ele não *deve* ser um particular...”⁴⁹³.

A noção de particularidade, de respeito à liberdade individual, ou até mesmo de autonomia, é pontualmente cerceada pela máxima de que:

A sociedade [...] teve de lutar com o interesse pessoal e a teimosia do indivíduo muito longamente e arduamente para não acabar taxando *qualquer outro* motivo de eticamente superior à utilidade. Assim veio a parecer que a moral *não* nasceu da utilidade: enquanto originalmente foi a utilidade social que teve grande empenho em impor-se contra as utilidades privadas e adquirir mais consideração⁴⁹⁴.

A força do bem-estar da comunidade, derivada desta verdadeira união entre sacerdote, figuras intermediárias e povo, seria representada por esta capacidade de ditar valores perante o indivíduo. O pretendido seria que este se fizesse fiel a esta mesma comunidade por participar de suas benesses: “Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade [...] vive-se protegido [...] sem se preocupar com certos abusos” – mas que, entretanto, exigia-se que “desde que precisamente em vistas desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade”. A atenção prioritária ao bem

⁴⁸⁹ GM, II, § 24, p. 84.

⁴⁹⁰ KSA XII, W II 2. Outono de 1887, 10 (69) (194), p. 409. (Grifo do autor).

⁴⁹¹ Loc. cit.

⁴⁹² KSA XII, W II 2. Outono de 1887, 10 (69) (194), p. 417. (Grifo do autor).

⁴⁹³ Loc. cit.

⁴⁹⁴ HH2, AS, § 40, p. 191. (Grifo do autor).

comum seria aqui um imperativo categórico seminal, uma condição *sine qua non* de convivência, a tal ponto que surgiu daí a prerrogativa de que nos casos de quebra de contrato “a comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza [...] O criminoso é um devedor”⁴⁹⁵. A passagem da esfera de pecador para criminoso, na civilização, foi visualizada através da magnitude do dano causado pelo infrator. De acordo com o prejuízo causado pelo criminoso é que será atribuída uma pena como compensação pelo ato infrator que pôs em risco o bem-estar social, como explicado no capítulo sobre o Utilitarismo. O Deus foi substituído pelo bem comum; o pecador pelo criminoso.

A discussão sobre o castigo tomou boa parte da segunda dissertação da *Genealogia*. Como pretendemos analisar, a crítica aos argumentos do utilitarismo inglês pode ser sintetizada naquilo que Nietzsche retomou chamar de ingenuidades inglesas. Aqui, pretendemos propiciar uma nova chave de leitura para esta seção, que de uma maneira mais contumaz é analisada pelo viés psicológico do sentimento de culpa e da má consciência⁴⁹⁶.

A primeira das ingenuidades nos remete ao debate contra a falta de sentido histórico no que se refere ao quesito da origem e finalidade do castigo. Ou seja, a interpretação do utilitarismo foi uma tentativa, derivado do retrato da modernidade, de querer convencer o público leitor de que tais valores o foram sempre, independente do devir histórico, que a tudo muda, e a tudo reinterpreta, segundo Nietzsche. Esta pretensão seria sintoma da perspectiva de um utilitarismo incipiente, que não tomou as devidas precauções quanto às próprias mudanças históricas relativas àquilo que teria propriedades utilitárias: “para não considerar a utilidade, que um determinado hábito ou uma determinada moralidade possui para o particular, também como *fundamento* de seu surgimento; como o fazem os ingênuos da pesquisa histórica. A própria utilidade é algo mutável, oscilante”⁴⁹⁷. O autor alemão utilizou-se de duas analogias para simbolizar este erro, neste mesmo fragmento ele escreveu o que depois seria imortalizado nas páginas da *Genealogia*, “há muito se acreditava perceber um fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar”⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ GM, II, §9, p. 60.

⁴⁹⁶ Cito, por exemplo, a exegese de Paschoal: “Ao se fazer a passagem da Primeira, para a Segunda Dissertação, é preciso considerar a relação existente entre elas. Como uma impressão inicial, saltam aos olhos duas questões que parecem apontar para a ideia de independência entre as partes da *Genealogia*. A primeira é a mudança de tema, que desloca o eixo de uma análise de conceitos um tanto genéricos de várias morais como ‘bem’, para termos mais específicos da moral cristã: ‘culpa’ e ‘má-consciência’. A segunda é a mudança no procedimento genealógico, que passa a recorrer não mais a informações sobre antigos povos e raças, mas a conhecimentos sobre a formação biológica e social do homem”. In: PASCHOAL, A. E. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Ed. Champagnat, 2003, p. 109.

⁴⁹⁷ KSA XI, W I 2. Verão - Outono de 1884, 26 (174), p. 179. (Grifo do autor).

⁴⁹⁸ GM, II, §12, p. 66.

Novamente aliado da teoria da vontade de poder, o pensador alemão revitalizou a interpretação dada pelo utilitarismo inglês, ao propor que “todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhorou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”⁴⁹⁹. De tal forma, não seria possível atribuir uma finalidade definitiva a algo histórico, dado este constante fluxo de interpretações ao longo do tempo. Origem e finalidade seriam objetos de estudo divergentes entre si, pois “algo existente [...] é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior”⁵⁰⁰. E este poder superior seria a vontade de poder, que não faz a menor cerimônia em deslocar conforme o interesse um juízo de valor, uma leitura nova, tendo em vista uma finalidade própria.

Para os ingleses, o castigo teve a finalidade de vingança ou intimidação. E tal viés se encaixaria perfeitamente nos princípios do utilitarismo. A sociedade, que ofereceu todos os usufrutos possíveis aos concidadãos, viu-se no direito de punir o criminoso porque ele poderia ter agido de outro modo, ao invés de atentar contra o bem-estar social, que em termos do jargão utilitarista significava reduzir a felicidade da coletividade com o pretexto do ganho particular.

A crítica nietzschiana por sua vez argumentou que o fundamento para tanto levou em consideração o livre-arbítrio, aspecto tipicamente moderno, o qual não era objeto de estudo antiguidade pré-cristã. Antigamente não se punia por causa de algo como a responsabilidade. Assim quem interpreta o fenômeno do castigo desta maneira “engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga. Durante o mais longo período da história humana, não se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, e sim [...] por raiva”⁵⁰¹. Uma analogia que o pensador alemão trouxe à discussão foi quanto a relação paternal. Da mesma maneira que o pai castiga o filho pela raiva causada, a sociedade antiga punia o criminoso.

Havia, para Nietzsche, uma equivalência que justificava esta metodologia. Esta equidade era fundamentada na ideia de que “qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a dor do seu causador” – por sua vez, esta ideia de equiparação entre dano e dor teve origem “na relação contratual entre credor e devedor [...] que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e

⁴⁹⁹ GM, II, § 12, p. 66.

⁵⁰⁰ GM, II, § 12, p. 66.

⁵⁰¹ GM, II, § 4, p. 53.

tráfico”⁵⁰². Na seção oitava da Segunda Dissertação, explicou que esta relação contratual, aspecto contumaz na vida em sociedade, gerou o sentimento da obrigação pessoal; como já havia antes alertado, talhou-se o homem como animal que podia fazer promessas, “foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra [...] comprar e vender são mais velhos inclusive que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança [...] logo se chegou a generalização: ‘cada coisa tem seu preço, *tudo* pode ser pago’”⁵⁰³.

Na seção seguinte, Nietzsche desenvolveu as consequências desta condição sobre vida cidadina, no que emergiu a crítica aos princípios do Utilitarismo. A partir deste fenômeno particular entre negociantes, a relação credor-devedor ganhou uma maior amplitude, “também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade [...] vive-se protegido [...] sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem de fora”⁵⁰⁴. Perante todos os cidadãos, o bem-estar social se apresentou como o novo totem; o desrespeito ao ídolo fazia do sujeito um criminoso: um agente causador de mal-estar que deveria ser tratado, pela falta de consideração com a felicidade da comunidade, tal qual um odiado prisioneiro de guerra. Pela ótica do bem comum, o momento em que o infrator colocou o ganho individual acima da felicidade da coletividade seria a ocasião para categorizar o sujeito como um traidor dos bons costumes, o qual por seu turno teria então que ser penalizado por isto. Um adendo importante surgiu no final da seção: este gesto perante o inimigo vencido “é o direito de guerra e a celebração do *vae victis!* (ai dos vencidos!) em toda a sua dureza e crueldade”⁵⁰⁵.

Sem perder de foco o utilitarismo inglês, Nietzsche apontou outro equívoco dos genealogistas da moral sobre a origem e finalidade do castigo: “Há que distinguir nele dois aspectos: o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, uma certa sequencia rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos”⁵⁰⁶. O duradouro no castigo seria justamente esta imposição a penalizar aquele que quebrou um contrato, tendo em vista que esta quebra ameaçaria o poder das instituições da civilização. A impunidade sempre foi um mal a ser combatido dentro da história do homem.

A divergência do pensador alemão quanto aos contemporâneos anglo-saxões ocorreu naquilo que seria fluido, na mudança de sentido. Pela ótica do cálculo utilitarista a punição

⁵⁰² GM, II, § 4, p. 53.

⁵⁰³ GM, II, § 8, p. 59. (Grifo do autor).

⁵⁰⁴ GM, II, § 9, p. 60.

⁵⁰⁵ GM, II, § 9, p. 61.

⁵⁰⁶ GM, II, § 13, p. 68. (Grifo do autor).

serviu tanto como vingança quanto para impedir que o crime, ao se contrabalançar os benefícios e prejuízos do ato, compensasse. E o sentido desta punição teria “o valor de despertar no culpado o *sentimento de culpa*, nele se vê o verdadeiro *instrumentum* dessa reação psíquica chamada ‘má consciência’, ‘remorso’. Mas assim se atenta contra a realidade e contra a psicologia”⁵⁰⁷.

Os utilitaristas tomaram como ponto de partida o castigo pela ótica do homem comum. Nietzsche, por sua vez, como comentou Paschoal, da mesma maneira que na Primeira Dissertação, o fundamento do bom não seria analisado a partir do rebanho, mas da moral nobre, Nietzsche “também não considera o castigo do ponto de vista daquele que o sofre, mas daquele que o executa” – com esta nova perspectiva, o pensador alemão assim ficou à vontade para interpretar o fenômeno da punição como “uma explosão de afetos para fora, típica da forma nobre de administrar o ressentimento, uma reação que não é produtora de má consciência”⁵⁰⁸. Os efeitos do castigo sobre o criminoso também serão revistos nesta nova ótica nietzschiana, porém serão analisados mais à frente neste trabalho.

Agora, nós outros focaremos sobre esta *explosão de afetos para fora*, qual seja, o fenômeno da crueldade. Através da leitura da história adotada pelo autor de Aurora, o castigo possuiria não apenas um sentido de vingança, pois esta seria uma resposta que não resolveria a questão, mas de equiparação. “A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano [...] por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente”⁵⁰⁹. Dentro da ótica da equivalência, Nietzsche propõe ainda: “Em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’? Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano [...] por um extraordinário contraprazar: causar o sofrer – uma verdadeira *festa*”⁵¹⁰.

A partir desta perspectiva, Nietzsche colocou à prova os princípios fundamentais do utilitarismo. O prazer da crueldade, a interpretação do fenômeno da crueldade como algo festivo, estaria muito aquém do prazer e felicidade propostos tanto pelo hedonismo epicurista quanto aquilo que foi idealizado como uma satisfação superior de Stuart Mill. Entretanto, pela perspectiva da vontade de poder, para Nietzsche, este prazer da crueldade seria sintoma de uma sensação de força importante para a consolidação da civilização antiga: “Ao fazer bem e mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo que queremos nesse caso. Fazemos

⁵⁰⁷ GM, II, § 14, p. 70.

⁵⁰⁸ PASCHOAL, A. E. **A genealogia de Nietzsche**. p. 131.

⁵⁰⁹ GM, II, § 5, p. 54. (Grifo do autor).

⁵¹⁰ GM, II, § 5, p. 55. (Grifo do autor).

mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; pois para isso a dor é um meio muito mais sensível que o prazer”⁵¹¹. A crueldade imposta ao infrator também serviria de instrumento de socialização, uma vez que, “apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – daí o fato histórico: “quanto pior ‘de memória’ a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes; em especial, a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento”⁵¹². No comentário de Vânia Dutra Azeredo, na obra *Nietzsche e a dissolução da moral*: “É justamente a satisfação de ver sofrer e, ainda mais, de fazer sofrer, que possibilita o estabelecimento de uma relação que igualiza dano e dor, de modo a um poder substituir o outro”⁵¹³.

Abandonar ou até mesmo ignorar o prazer da crueldade foi, para Nietzsche, uma estratégia de um estudo comprometido não com a verdade histórica dos fenômenos, mas com outra proposta, de desacreditar a vida em sua via de poder: “Hoje em dia, quando o sofrimento é sempre lembrado como argumento contra a existência [...] é bom recordar as épocas em que se julgava o contrário, porque não se prescindia do *fazer-sofrer*, e via-se nele um encanto de primeira ordem, um verdadeiro *chamariz à vida*”⁵¹⁴. A exegese deleuziana não se privou de ressaltar esta nova maneira de interpretar o fenômeno da dor gerada a partir da crueldade. Se para o ideal ascético, a dor foi concebida como derivada de uma culpa, pelo lado nobre o sentido da dor é completamente alheio a isto. Ao contrário, “Os senhores [...] sabem que a dor tem apenas um sentido: dar prazer a alguém, dar prazer a quem quer que a inflija ou que a contemple. Se o homem ativo é capaz de não levar a sério a sua própria dor é porque ele imagina sempre alguém a quem ela dá prazer”⁵¹⁵. Para nós outros, a leitura de Deleuze foi pertinente, muito embora tenha ignorado, nas páginas da *Genealogia*, as referências críticas do pensador alemão ao princípio de utilidade e demais argumentos utilitaristas, estes preteridos em favor dos aspectos concernentes à filosofia kantiana, tese defendida pelo pensador francês.

Quando Nietzsche afirmou que “quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente do que agora, que existem pessimistas”⁵¹⁶, desnecessário comentar quais os pessimistas a que ele se refere. O princípio da maior felicidade também foi confrontado aqui, ao ser analisado pelo ângulo da vontade de poder.

⁵¹¹ GC, § 13, p. 64.

⁵¹² GM, II, § 3, p. 50. (Grifo do autor).

⁵¹³ AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2000, p. 145.

⁵¹⁴ GM, II, § 7, p. 57. (Grifo do autor).

⁵¹⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 194.

⁵¹⁶ GM, II, § 7, p. 56.

Pelo lado utilitarista, ter-se-ia uma situação em que a crueldade não seria eticamente válida, pois diminuiria o bem-estar social, uma vez que levou o culpado a situações de dor e rebaixamento público, enquanto o senhor adquiria ganhos de felicidade rasteiros, dado a magnitude cruel deste prazer. Já pela ótica nietzschiana, o ganho de prazer advindo do sofrimento alheio adicionaria felicidade ao saldo do bem-estar social tanto do lado do credor quanto do devedor. A parte ofensora, ao ser vitimada pelo castigo, com o término da expiação teria sua consciência tranquila, uma vez que cumpriu a pena que lhe foi imposta⁵¹⁷. Enquanto que o credor estaria igualmente satisfeito por ter participado da festa através do ato contemplativo, do prejudicado que teve seu direito de equivalência atendido.

Outra ingenuidade dos genealogistas ingleses pode ser inicialmente abordada através de um fragmento. Nele, Nietzsche comentou o conselho que Stuart Mill citou como regra de ouro do utilitarismo, justamente subscrevendo as palavras do Cristo sobre não fazer ao outro, aquilo que não se quer que faça consigo mesmo. O pensador alemão esmiuçou esta regra da seguinte forma: “O cálculo ‘não faça nada que não deve ser feito a ti mesmo’ proíbe ações em virtude de suas consequências nocivas: o pensamento de fundo é o de que uma ação é sempre *retribuída*” – para Nietzsche, entretanto, “em todas as ações decentes não somos justamente intencionalmente indiferentes em relação a tudo aquilo que advém daí para nós?” - e concluiu, “a sentença é valiosa porque revela um *tipo de homem*: trata-se do *instinto de rebanho*, que se formula com ele – se é igual, se considera como igual [...] aqui se acredita *efetivamente* em uma *equivalência das ações*, que [...] não ocorre em todas as relações reais”⁵¹⁸. O ato do homem de exceção seria o considerado ato histórico, que por seu peso precisamente não teria como ser rivalizado. Agir de maneira consequencialista seria parte apenas do cálculo do homem comum, baseado nas premissas de prazer e dor usuais do rebanho

O que o pensador alemão então desenvolveu em duas seções da Segunda Dissertação foi o seguinte contra-argumento: se a premissa inglesa fosse suficientemente forte, em termos práticos, não haveria crimes no mundo, dado que existiriam as punições para convencer o infrator a se desfazer da ideia. A leitura utilitarista da punição, tendo como finalidade a

⁵¹⁷ Como fica explicado neste fragmento póstumo: “No antigo direito penal, se expressava poderosamente uma concepção religiosa: aquela da virtude expiatória do castigo. O castigo purifica; no mundo moderno, ele macula. O castigo é um ajuste de contas: nos livramos verdadeiramente daquilo pelo que quisemos sofrer. Admitindo que se acredite neste poder do castigo, há posteriormente um alívio, um suspiro de alívio, por saber que uma nova saúde, um restabelecimento se aproxima. Não somente o criminoso estabeleceu de novo a paz com a sociedade, mas de novo ele se tornou estimável – puro – a seus próprios olhos... Atualmente, o castigo isola mais ainda do que o delito: a desgraça pública oculta atrás do delito assumiu dimensões que se tornou incurável. E se sai do castigo como inimigo da sociedade... a partir daí há um inimigo a mais”. KSA XIV, (193) (152-153). In: NIETZSCHE, F. **Escritos sobre política**. Tradução e organização de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Ed. Loyola, 2009, p. 280.

⁵¹⁸ KSA XIII, W II 8b. Setembro-Outubro de 1888, 22 (1), p. 522. (Grifo do autor).

intimidação da prática criminosa, seria sancionada pela ideia de que todo ato infrator seria retribuído com uma pena equivalente. Mas tal lógica só serviria para o homem de rebanho. O peso da penalidade que equivaleria ao dano causado à sociedade, para um criminoso é algo irrelevante. O criminoso possuiria um grau diferenciado de sensibilidade à dor. Esta condição assim não o impediria de cometer o ato infrator, uma prova disto seria a própria insistência de atos criminosos em plena sociedade civilizada.

Sem embargo, o crime, apesar de toda a vigilância e código penal, ocorre. Em primeiro plano, diferentemente da crença comum, o castigo não traria remorso ao indivíduo. Com uma nova psicologia e sentido histórico, como já explicado, o castigo nos primórdios teve a finalidade justamente contrária ao que a modernidade pregou. O sentimento de culpa era extinto ao se pagar a pena pelo crime. Segundo Nietzsche:

Justamente entre prisioneiros e criminosos o autêntico remorso é algo raro ao extremo, as penitenciárias e casas de correção *não* são o viveiro onde se reproduz essa espécie de verme roedor (o sentimento de culpa) – nisso concordam todos os observadores conscienciosos. [...] Falando de modo geral, o castigo endurece e torna frio; concentra; aguça o sentimento de distância; aumenta a força de resistência⁵¹⁹.

Foi a partir do olhar comunitário, que ingenuamente se considerou o princípio da consciência moral comum atuando de forma equivalente no espírito do criminoso, que se interpretou o castigo como intimidação e gerador de arrependimento. Esta mesma perspectiva não conseguiu dar conta do fenômeno do crime ainda persistir em uma sociedade civilizada. Para Nietzsche, longe de impedir tais atos, “o que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna ‘melhor’”⁵²⁰. Ao justificar que o crime não se impede, mas é aprimorado, Nietzsche apresentou uma interpretação que por sua vez responderia à indagação e abriria outra maneira de compreender a figura do criminoso.

O crime acontece porque o criminoso não se deixa dobrar pela pena. Ele possui um nível de sensibilidade diferente daquele caro ao homem comum: “as punições [...] deveriam também se adaptar proporcionalmente à sensibilidade do criminoso à dor, quer dizer, não deveria haver *determinação prévia da pena que sanciona um delito!*”⁵²¹. O criminoso também seria um homem de exceção por não se deixar intimidar pelo medo da punição. Se o progresso da modernidade foi sancionado por esta expectativa do homem médio de ir ao encontro do pressuposto da felicidade e bem-estar social, o criminoso agiria por fazer parte de um grupo seletivo, diferenciado da amostra, cuja ponderação entre o custo de sofrer com a penalidade e o

⁵¹⁹ GM, II, § 14, p. 70. (Grifo do autor).

⁵²⁰ GM, II, § 15, p. 72. (Grifo do autor).

⁵²¹ KSA IX, 7 (112) (290), In: NIETZSCHE, F. **Escritos sobre política**. Tradução e organização de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Ed. Loyola, 2009, p. 256.

benefício do delito seria pesada de maneira não habitual, tendendo para a segunda opção, ao ignorar os custos de eventual castigo.

Faz-se mister esclarecer a que tipo de criminoso Nietzsche reverenciou. É reprovável para o filósofo alemão o egoísmo comezinho de um sujeito infrator que se utilizaria de sua inteligência para finalidades mesquinhas. Por outro lado, os grandes atos heróicos tiveram por trás grandes mentes libertárias: “nos repugna a representação de que *todos os grandes homens tenham sido criminosos*, só que no grande estilo, e não no sentido deplorável, mas no sentido de que o crime pertence à grandeza. [...] A liberdade de pássaro em relação à tradição, à consciência e o dever”⁵²². Tal criminoso foi heróico por possuir uma meta diferenciada da finalidade do rebanho, assim como outras virtudes, e outros meios para conseguir o que pretendeu, justamente por não se importar com as consequências negativas que tal ato histórico por ventura lhe afetassem; o sujeito em questão possuiria estas diferentes ponderações no ato de calcular as circunstâncias e as responsabilidades. Ele pretendeu, além disso, forjar outros valores e outras qualidades de caráter.

Outro aspecto a ser referendado pelo pensador alemão, em relação ao sujeito que vive à margem das virtudes da sociedade, foi a fração infeliz que caiu nas malhas da justiça da civilização moderna. Passa ao largo, diante do discurso político-filosófico da modernidade, o fato de que “o tipo criminoso é o tipo do ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente. Falta-lhe a selva, uma forma de existência mais livre [...] Suas *virtudes* foram proscritas pela sociedade” – estas virtudes que caducaram foram justamente as virtudes que faziam a essência do homem nobre e guerreiro: “É na sociedade mediana, castrada sociedade, que um ser natural, vindo das montanhas ou das aventuras do mar, necessariamente degenera em criminoso” – ainda sobre este aspecto, Nietzsche fez menção honrosa ao trabalho de Dostoievski: “O testemunho de Dostoievski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender [...] Esse homem profundo [...] percebeu [...] autores de crimes graves [...] como sendo talhados na melhor, mais dura e mais valiosa madeira gerada em terras russas”⁵²³. As menções ao escritor russo ainda aparecem, sobre este mesmo tema, em dois fragmentos póstumos: “Não com injustiça, Dostoievski disse sobre os internos daquela penitenciária siberiana que eles formavam a parte mais forte e mais valiosa do povo russo”⁵²⁴. E também nesta passagem em que presta homenagem e o apreço ao escritor russo: “Só conheço um psicólogo que viveu no mundo onde o cristianismo é possível,

⁵²² KSA XI, W II 1. Outono de 1887, 9 (120), p. 335. (Grifo do autor).

⁵²³ CI, IX, § 45, p. 94-5. (Grifo do autor).

⁵²⁴ KSA XII, Outono de 1887, 10 (50), p. 356.

onde um cristão pode surgir a cada instante... Esse psicólogo é Dostoievski. Ele desvendou Cristo”⁵²⁵.

Qual o motivo de dezenove séculos terem sido necessários para que um escritor russo desvendasse o salvador? Para Nietzsche, desvendar Cristo foi perceber que a verdadeira boa-nova pregou algo diferente daquilo que a própria religião se constituiu e influenciou a sociedade. Desvendar o Cristo foi perceber que a prática do cristianismo como o conhecemos foi moldado pelo ressentimento de Paulo, assim como notar o quanto de asceticismo trespassou os limites da religião e influenciou sobremaneira os costumes e as instituições. Foi colocar em relevo a hipocrisia moral que construiu uma civilização cristã no nome, mas paulina na ação. Uma sociedade que atua cada vez mais em torno de interesses e com garras afiadas na prática de penalizar aqueles que não comungam moralmente do mesmo credo.

A moral de rebanho produziu a necessidade fiel de conservação dos juízos de valor que a solidificariam. Desobediência a estes valores sempre foi um ato infrator, pois colocaria em risco todo um sistema bem amarrado religiosa e institucionalmente. A vigilância acontece nestas duas esferas. Aqui, a aliança entre pastores, filósofos e rebanho se faz mais forte; de tal forma, “os povos fazem tudo para não terem nenhum grande homem. Para existir, portanto, o grande homem precisa ter em mãos uma força que é maior do que a força de resistência que é desenvolvida por milhões de indivíduos”⁵²⁶. Não obstante, não foi em todo caso que o grande homem possuiu esta força, e como consequência se tornou um pária em sua própria terra, um prisioneiro, excluído do convívio social (Vide, por exemplo, como a justiça vitoriana lidou com o caso Oscar Wilde).

Para Nietzsche, a nobreza de espírito do Cristo se percebe na prática de seus atos, “o ‘portador da boa-nova’ morreu como viveu, como *ensinou* [...] *Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... mas tampouco resistir ao mau – *amá-lo*”⁵²⁷. Por outro lado, a hipocrisia dos ressentidos, percebida pelo viés da história, mostra que a punição, o pecado, o criminoso são ao mesmo tempo figuras protagonistas e antagonistas do discurso que colocou o progresso no bem-estar social em si mesmo: “sempre se quis, com desavergonhado egoísmo, apenas sua própria vantagem, construiu-se a Igreja com base no oposto do evangelho”⁵²⁸. De tal forma, a civilização moderna, cuja prática punitiva seria sintomática da influência dos sacerdotes e legisladores filosóficos, tornou-se justamente o oposto daquele estado que seria verdadeiramente cristão e de bem-estar pleno; mas

⁵²⁵ KSA XIII, Inverno II 6 a. Início do ano 1888, 15 (9), p. 367.

⁵²⁶ KSA XIII, W II 3. Novembro de 1887 – Março de 1888, 11 (179), p. 66.

⁵²⁷ AC, § 35, p. 42. (Grifo do autor).

⁵²⁸ AC, § 36, p. 43.

comungaria com o ideal ascético naquilo que tem de pior, o egoísmo dos fracos de espírito e sua maneira de castigar. O projeto de felicidade, em conjunto com a proposta de bem comum, se tornou um paradoxo.

Para Nietzsche, sinais de uma cultura superior, do verdadeiro processo evolutivo de uma civilização, seriam atos condizentes com o poder alcançado, “aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo”⁵²⁹. O avanço rumo ao inaudito implicaria na passagem da pena em perdão. No começo houve o instinto que clamou pela equiparação, *tudo é resgatável, tudo tem que ser pago*, esta idiosincrasia será superada quando, do alto do seu poder, o credor não mais fizesse questão pelo dano ao outro, não mais se importasse por atos de rebeldia por novas valorações, pois estas não seriam mais interpretadas como ameaça. Não obstante, ao invés da vigilância atenta, a comunidade “termina por fazer vista grossa e deixa escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*”⁵³⁰. Esta seria então a derradeira diferença entre os objetivos das duas morais; entre aqueles juízos de valores do rebanho majoritário mas ressentido, o qual pretende a todo custo se conservar, e que para tanto não abre mão de distribuir culpa e punição aos revoltos, e a moral dos espíritos nobres, que anseia pela sua própria superação, que aguarda com bons olhos sempre algo novo no horizonte, por não temer o processo do devir em sua essência.

3.4 Análise dos três momentos da crítica

Os três momentos, definidos por nós outros, da crítica nietzschiana ao Utilitarismo (precessão, projeção e progressão) foram assim constituídos por motivos puramente metodológicos, tendo em vista o cumprimento do objetivo principal da tese, demonstrar que esta escola filosófica inglesa foi o principal interlocutor da fase madura do filósofo alemão. A importância desta crítica pode ser observada por dois ângulos, por aquilo no que o próprio Nietzsche qualificou o Utilitarismo: a mais influente escola ética da época; assim como pelo fato de que, ao criticar os utilitaristas, Nietzsche imediatamente expôs a própria filosofia, colocando seus textos em outro patamar, indo além de apenas mero crítico das ideias modernas às quais estava em volta.

⁵²⁹ GM, II, § 10, p. 61.

⁵³⁰ GM, II, § 10, p. 62. (Grifo do autor).

Segundo nossa atenção, desde sempre a crítica aos pensadores ingleses povoaram os escritos nietzschianos. Isso foi exposto inclusive pela leitura do Zaratustra, quando interpretamos a simbologia utilizada pelo pensador alemão como uma representação para atingir os filósofos ingleses, o que seria um fato concreto da longevidade desta crítica.

Foi em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche alertou: “Há uma velha ilusão chamada bem e mal”⁵³¹. O movimento moderno, após o fato da morte de Deus, ainda propôs o idílio de um bem universal, que faria convergir a satisfação individual e coletiva. O despertar da consciência para este fato indicaria um sintoma de independência do sujeito a todas as forças institucionais que atuaram de forma incisiva em campanha para castrar o sujeito livre, e torná-lo civilizado, na medida em que aceitasse a tábua de valores pré-estabelecida pelo andar da carruagem histórica. Um gesto hercúleo, para Nietzsche, seria justamente perceber-se como agente independente da amarra moral, e se confirmar como sujeito que possuiria o direito de clamar para si aquilo que desejaria que fosse a própria meta: “‘Este é meu bem e meu mal’: com isso fez calar o anão e toupeira que diz: ‘Bom para todos, mau para todos’”⁵³². Como foi analisado, a importância do Utilitarismo também se deu pelas propostas com que a filosofia inglesa apresentou ao mundo acadêmico. Uma finalidade da civilização eticamente justificada pela criação de uma cultura voltada para o bem comum, propiciadora da felicidade da maioria. Desdizendo o papel da filosofia segundo Hegel e a coruja que apenas observaria os acontecimentos ao final do dia, o Utilitarismo surgiu no raiar do século XIX e ajudou de forma pragmática o desenvolvimento do mundo bretão: de uma Inglaterra endividada a um império sem rivais ao final daquelas dez dezenas de anos.

Aquilo que conserva a espécie é o título de uma seção da *Gaia Ciência* onde Nietzsche indicou para quem se dirigia a palavra: “Existe agora uma teoria moral profundamente equivocada, que é bastante festejada na Inglaterra: de acordo com ela, os juízos ‘bom’ e ‘mau’ são um apanhado das experiências relativas ao que é ‘apropriado ao fim’ ou ‘não apropriado ao fim’” – no que então centralizou o tema da discussão: “segundo ela, o que chamamos de bom é aquilo que conserva a espécie, o que chamamos de mau, aquilo que a prejudica”⁵³³. O autor de *Aurora* se sensibilizou com aquilo que verificou como mais um ardil intelectual⁵³⁴ e não poupou tinta para desfazer o que para ele foi um grande mal entendido. Como mais adiante gracejou em outra seção, “utilitaristas – acontece tão raramente eles terem razão, que

⁵³¹ Z, III, De velhas e novas tábuas, §9, p. 192.

⁵³² Z, III, Do espírito de gravidade, §2, p. 185.

⁵³³ GC, §4, p. 57.

⁵³⁴ Ardil que motivou, segundo nossa tese, à crítica fundamental aos utilitaristas: de possuírem o mesmo vão desejo asceta de propor um bem universal, com o intuito de agraciar algo que satisfizesse a todos os homens, quanto de fato se pretendeu conservar um tipo específico de homem.

até causa dó”⁵³⁵. O caso do Utilitarismo seria sintomático da propensão dos filósofos a não se desamarrarem da influência da moral proposta pelo ideal ascético. Uma destas marcas viria exatamente em uma das teses em que projetou a comunhão dos indivíduos em torno do bem comum.

E este vínculo se deu de maneira mais contundente no campo ético. “A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos – de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora”⁵³⁶. O que o filósofo alemão se empenhou foi então em demonstrar que se deveria resguardar-se da tendência da psicologia inglesa para reverberar as mesmas conclusões da moral de rebanho. Foi a partir de tal ensejo que quando Nietzsche citou um grupo de pensadores como falsos negadores de Deus, apontamos que estes seriam justamente os utilitaristas.

Para o momento específico da história da moral da modernidade, Nietzsche foi enfático quanto ao sucesso da tresvaloração da moral do rebanho. Ao sintetizar a querela entre a moral nobre e a moral dos escravos com uma passagem histórica: o tempo da Roma imperial e da Judeia arredia: “Pois os romanos eram os fortes e nobres, como jamais existiram mais fortes e nobres [...] Os judeus foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*, possuído de um gênio moral-popular absolutamente sem igual”⁵³⁷. A vitória do ideal asceta foi indiscutível pelo fato sintomático da posição genuflexória adotada não apenas pela guerreira Roma, mas por todo o mundo ocidental, diante de três judeus e uma judia. Temos neste fenômeno um amálgama do que seria a atuação de uma vontade de poder: existiu a resistência inicial do costume aristocrático, mas que depois com o passar dos séculos, a tresvaloração se consolidou e o agressor, a moral do rebanho, subjugou o espírito guerreiro do homem de outrora, transformando-o em fiel admirador e seguidor das virtudes ascetas.

Como comentou P. Raynaud, “a moralidade, para Nietzsche, está ligada à passividade e à submissão, a razão tem poder emancipador apenas na sua utilização teórica e genealógica [...] e a liberdade depende de forças ativas e criadoras irredutíveis ao poder da razão”⁵³⁸. Este projeto triunfou quando a moral conseguiu paralisar as condições pelas quais o anseio do espírito nobre foi obliterado. A moral que civilizou o homem, para Nietzsche, foi a mesma que o engessou.

⁵³⁵ GC, § 84, p. 111.

⁵³⁶ BM, § 23, p. 29.

⁵³⁷ GM, I, § 16, p. 44.

⁵³⁸ RAYNAUD, P. Nietzsche. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo, Ed: Unisinos, 2003, vol. 2, p. 242.

Este fenômeno foi ilustrado por Nietzsche com mais uma metáfora: “Para pensarmos a moral, precisamos colocar dois conceitos zoológicos: *domesticação* da besta e *cultivo de um tipo determinado*. Os padres pretenderam [...] que eles queriam ‘*aprimorar*’... Mas nós rimos quando um domador de feras se dispõe a falar de seus animais ‘aprimorados’”⁵³⁹. O aprimoramento moral do homem foi a adaptação deste a algo que não lhe seria caro por natureza, mas sim imposto por todo um sistema institucional que o aprisionou. Ler a civilização como uma paisagem progressista foi se satisfazer com tão módico destino a um ser que deveria ter outra fortuna. Com tal desenho, indo contra a corrente de seu tempo, o pensador alemão não se fez de rogado em acusar este impedimento ético.

Como apostamos, no mundo simbólico de Zaratustra, a escola filosófica inglesa seria as moscas do mercado, citadas já no primeiro livro da obra. Por quê moscas, e por quê mercado? Os utilitaristas em sua maioria foram consagrados economistas, viveram conforme o sucesso do império inglês se configurava: tendo artigos publicados em jornais, fama, fortuna e reconhecimento por parte de todo o mundo acadêmico. Um cenário diametralmente distinto daquilo que foi a vida do professor da Basileia. Este, do solitário quarto de pensão, enxergou que o mercado é o lugar de encontro do povo, onde a maioria tem voz e indica o norte dos negócios, e os economistas seriam as moscas que sobreviveriam parasitariamente dos anseios desta multidão, estes pulando de especulação em especulação, no dia a dia do mundo financeiro: “onde cessa a solidão, ali começa o mercado; onde começa o mercado, ali também começa o barulho dos grandes atores e o zumbido das moscas venenosas”⁵⁴⁰. A fama acadêmica e fortuna dos negócios não seriam algo por acaso. O sucesso em vida dos pensadores utilitaristas foi conseguido muito pela comunhão destes com o espírito modernista de privilegiar a multidão. As moscas por seu turno assumiram também o papel de arautos do movimento democrático em detrimento da agora velha e ociosa aristocracia. Tanto que lhes couberam postos para confabular e ditar regras morais para o mundo civilizado de então, “O povo chama ‘grandes homens’ a esses apresentadores. [...] Cheios de solenes bufões está o mercado – o povo se gaba de seus grandes homens: são para ele, os senhores da hora”⁵⁴¹.

Na obra *Além do bem e do mal*, em um capítulo intitulado *Contribuição à história natural da moral*: Nietzsche retomou sua crítica, “O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-se de si, era apenas, [...], uma forma erudita da ingênua

⁵³⁹ KSA 13, Inverno II 6 a. Início do ano 1888, 15 (55), p. 399. (Grifo do autor).

⁵⁴⁰ Z, I, Das moscas do mercado, p. 51.

⁵⁴¹ Z, I, Das moscas do mercado, p. 51.

fé na moral dominante, [...] um fato no interior de uma determinada moralidade”⁵⁴². Sem embargo, como ressaltamos, pelo pensamento nietzschiano, ao fundamentar o edifício moral no Princípio de Utilidade, os utilitaristas não trouxeram nada de novo, apesar de se arvorar como um sistema filosófico isento tanto de religião quanto de metafísica.

Foi justamente a primeira crítica anotada contra o Utilitarismo a natureza dicotômica, e assim com laivos metafísicos, do Princípio de Utilidade, que configuraria a primeira ingenuidade da psicologia inglesa. A atitude de evitar a dor apenas seria regra para uma determinada espécie de indivíduo. O homem não estaria sob o jugo da dor, mas sim esta seria o resultado de um pré-julgamento, baseado em instintos reativos. Evitar a dor como mandamento seria uma pretensão da filosofia utilitarista para estabilizar tanto o sujeito quanto a sociedade diante de obstáculos que seriam apenas etapas para se atingir algo inaudito. Para Nietzsche, nada foi construído com valor histórico sem ultrapassar a escala da dor. Apenas o homem médio trabalharia com as ponderações de cálculo proposto pelos pensadores ingleses. Aquelas representariam a voz subjacente a todo o processo, o anseio asceta de oferecer à cultura os valores do homem anestesiado pela resignação de nada criar a não ser meios para a própria conservação, através da promessa de algo maior, o bem de todos.

Outra ingenuidade adviria de outro erro por desconsiderar o fluxo histórico, desta vez em relação ao fenômeno da dor. O desprazer, tal qual analisado pelas lentes utilitaristas, não foi categorizado com tão amargos tons. A leitura dor, tal qual como apresentada pelos filósofos ingleses, foi produto de uma visão distorcida. Nietzsche lembrou a leitura do fenômeno da dor a partir do mundo grego clássico, onde o desprazer possuía um lugar de destaque, tudo o que implicava dor garantiria o futuro. Trazer o mundo grego para o debate não foi algo eventual. O mundo pré-cristão se caracterizou por este não-rebaixamento diante do desprazer. O grau de suportar a dor por sinal foi uma forma de medida para uma hierarquização entre os homens. O quanto de sofrimento poderia um indivíduo suportar. A Grécia antiga foi tudo menos utilitarista, ao aliar o sofrimento ao engrandecimento da alma. Não sucumbir ao desprazer fortuito, o primeiro mandamento da ética que forjaria um homem histórico. Hierarquizar a partir do fenômeno da dor foi escolher o sujeito de acordo com sua atitude diante deste desafio. O homem de estirpe não se dedia diante da adversidade, não obstante, ele lutaria para superá-la.

O filósofo alemão anotou que outra falha do sistema é inglês seria o próprio sentimento tanto do prazer quanto do desprazer não serem algo unívoco. Haveria dois tipos de

⁵⁴² BM, § 186, p. 86.

desprazer, de acordo com a natureza do espírito que julga. Para uma alma nobre, a dor serviria não como um empecilho, pelo contrário, era assim como os gregos a enxergavam; a leitura que Nietzsche pretendeu reavivar sobre este fenômeno foi sintetizada em passagens como: “a palavra ‘felicidade’ no sentido de nossa filosofia [...] não pensamos em paz exterior e interior, em ausência de dor [...] O incerto [...] é o nosso mundo, um mundo perigoso”⁵⁴³.

A dor como algo a ser evitado seria a leitura de uma vontade debilitada; este desprazer teria sua raiz na impotência derivada do perfil ascético. Do mesmo modo, o prazer possuiria dois tipos: o prazer do rebanho derivado da resiliência, do esgotamento, da contemplação; enquanto que no nobre o prazer estaria ligado às vitórias, ou seja, no processo incansável de sobrepujar obstáculos e atingir objetivos antes inalcançáveis.

Ao criticar o fundamento da moral utilitarista, coetaneamente, Nietzsche pretendeu relacioná-la à segunda das morais que, para Nietzsche, dominaram a história, cada uma em seu tempo, a moral do senhor e a do escravo. Esta dualidade que percorrerá todo o desenvolvimento do pensamento nietzschiano, caracterizada pela maneira divergente de interpretar e avaliar os fenômenos moralmente, por sua vez, teria origem na tipologia da vontade de poder.

Acusar a psicologia utilitarista de ingênua também se deu pelo fato de que os pensadores ingleses não ousaram descer às profundezas, justamente o habitat da vontade de poder. Esta vontade seria a vida que quer dar vazão à sua força. E a qualidade desta vontade de poder é conferida a partir do fato de apresentar aptidões caras ao processo cotidiano de enfrentar obstáculos, como bem frisou o comentador P. Wotling. Apresentar a psicologia desta vontade foi o contra-argumento nietzschiano para retirar o cajado universalista da filosofia inglesa inclusive ao apontar as falhas e as ingenuidades dessa pretensão.

A psicologia da vontade de poder se nota através da atitude de dar sentido e de avaliar os fenômenos. Estas atividades seriam a maneira de assenhorar-se de algo. A vontade de poder, independente da tipologia, ativa ou reativa, agiria em conforme a esta regra. Ambas lançam mão da atividade de dar sentido e avaliar no jogo de forças que é a busca pela interpretação e avaliação definitivas. Neste embate é que a vontade atua sobre a vontade. Verificar analiticamente esta querela seria observar que em todo evento moral se encontra sintomas e efeitos do resultado deste jogo de forças. Uma vontade pretende subjugar o exterior, e nesta missão o empecilho, ao nível do agente, seria precisamente a outra vontade. E foi a partir deste viés que Nietzsche consolidou sua crítica à modernidade. O sentido e a

⁵⁴³ KSA XI, W I 7a. Agosto – Setembro de 1885, 40 (59), p. 611

avaliação, caros ao Utilitarismo, em nada o diferenciaram das propostas do ideal ascético. O Utilitarismo não teria oferecido uma opção inaudita após o evento da morte de Deus.

Atentemos para o jogo de forças. Interpretar e avaliar moralmente algo como bom representaria o anseio de uma vontade de poder específica. No caso do princípio utilitarista, o juízo de valor da dor como algo a ser evitado, ruim, ressoaria no andamento ético, na corroboração de uma maneira passiva diante da vida. As artes de interpretação ruins seriam o movimento moralizante iniciado pelo ideal ascético que a partir de uma vontade reativa projetou algo distinto do que deveria de fato ser a postura diante da vida e suas intempéries, em acordo com a própria natureza expansiva da vontade de poder ativa.

Neste trabalho, denominamos esta passagem de momento de projeção. O interpretar e o avaliar não seriam algo em vão. Existiria um propósito no encadeamento destas atividades. No caso utilitarista, evitar a dor foi um mandamento ampliado em acordo com o Princípio de Felicidade, deste aspecto é que a voz da maioria surge de forma contundente diante do indivíduo. O ato moral deve ser convergente com a ideia de reconhecimento ao bem comum. A meta do sujeito deve por princípio se ater ao padrão de comportamento exigido pela coletividade. O Utilitarismo foi claro e objetivo quanto a isto.

A época moderna, com seu discurso democrático, trouxe um enfraquecimento cultural, se tomarmos por medida-padrão a vida aristocrática. Ao propor o Princípio de Felicidade, os Utilitaristas estavam apresentando uma solução ao problema do homem lobo do homem, ou seja, remediar um cenário de conflito e martírio para muitos e regozijo para poucos. A noção de bem comum pretendeu reconfigurar este conflito que nada fez senão diminuir o nível de felicidade da população. A democracia funcionaria quando todos percebessem que a luta movida por ganho individual é irracional e vã. Retomar o caminho para a felicidade da sociedade seria exigir que o cidadão comum se atentasse para a realização primordial do estado de bem-estar coletivo. Por sua vez, o cálculo do valor agregado do bem-estar será positivo quando cada um aliar a felicidade pessoal ao bem-estar da coletividade. A partir desta constatação, a guerra estaria encerrada com a fiel missão pela qual todos almejassem o mesmo sentido da existência, o respeito à comunidade. Os concidadãos de posse desta tarefa tornariam inclusive obsoleta a figura de um déspota, agora substituído por um governo representativo.

Para Nietzsche, todavia, esta convergência de sentido para a existência seria novamente algo ilusório. O problema moral na civilização se deu em grande parte pelo fenômeno do *cobertor curto*. Não haveria como conciliar os dois projetos, ensejados pelas duas morais: “Os socialistas querem o bem-estar para o maior número possível de pessoas” –

devemos ter em mente que a expressão *os socialistas* englobaria todas as esferas do pensamento intelectual da modernidade, desde os anarquistas, passando pelos utilitaristas, até os socialistas de fato; em comum eles teriam em mente o projeto da crença na *comunidade redentora do rebanho*, “Se a pátria permanente desse bem-estar, o Estado perfeito, fosse realmente alcançada, esse próprio bem-estar destruiria o terreno em que brota o grande intelecto, e mesmo o indivíduo poderoso: quero dizer, a grande energia”⁵⁴⁴. Uma vez que os objetivos, do rebanho e dos nobres, foram díspares, não haveria como se vislumbrar um sentido único em relação às metas a serem agraciadas. Ou o povo é visto como instrumento, como ponte para algo superior, (nisto Nietzsche foi sempre enfático: “o homem é algo que deve ser superado”⁵⁴⁵), ou como finalidade principal do projeto moral de uma civilização. Como corolário desta situação, para Nietzsche, as duas morais se tornaram mutuamente excludentes, uma vez que não possuiriam objetivos e valores comuns. A discussão sobre o bem e mal da moral escrava versus o bom e o ruim da moral nobre, amplamente estudada na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, é uma passagem denotativa deste assunto.

Através da leitura embasada na efetividade da vontade de poder, Nietzsche criticou também a interpretação, comum na modernidade, do contrato social: “A sociedade humana é um ensaio [...] um ensaio, ó meus irmãos! E não um contrato!”⁵⁴⁶. Dentro das duas naturezas díspares, não haveria como acomodar um contrato que satisfizesse as necessidades de ambos, como explicado, para que a tresvaloração dos valores do rebanho pudesse acontecer foi necessária a aniquilação dos valores nobres. Repousaria sobre esta ideia, portanto, a pintura de um cenário de pouca empatia e muita animosidade entre as partes, principalmente pelo lado menos nobre. Classificar o resultado deste conflito, assim como sua interação, como algo contratual seria no mínimo ingenuidade, ou, até mesmo, um eufemismo mal intencionado.

Para o pensador alemão, o que houve foi uma imposição de uma vontade sobre outra. Focalizando a querela entre as duas morais através da crítica imposta ao Utilitarismo, defendemos que esta situação foi emblematicamente simbolizada na passagem em que Nietzsche avaliou a situação da ave de rapina e da ovelha. Os dois animais possuem idiossincrasias éticas que impedem que ambos façam usufruto de uma felicidade comum.

Para se alcançar determinado estágio civilizatório seria vital que os concidadãos possuíssem uma prática de agir conforme as virtudes pelas quais a meta proposta fosse atingida. Como esta convergência seria ilusória, dada a diferença de naturezas, daí a

⁵⁴⁴ HH, § 235, p. 162.

⁵⁴⁵ Z, I, Da guerra e dos guerreiros, p. 48.

⁵⁴⁶ Z, III, De velhas e novas tábuas, § 25, p. 203.

incompatibilidade congênita e, por consequência, o paroxismo de conceitos basilares do Utilitarismo tais como, bem comum.

Como nenhum valor se institucionaliza sem o aval da moral dominante, comentou Nietzsche, “todo o mundo existente também é um *produto* de nossas valorações”⁵⁴⁷. As valorações, por seu turno, “são resultados de determinadas quantidades de forças e do grau de consciência em relação a isso: trata-se de leis *perspectivísticas* sempre de acordo com a essência de um homem e de um povo”⁵⁴⁸. A força interage através da consciência, o trabalho do intelecto se efetiva nesta tarefa de valoração, a qual traz para si determinada perspectiva cujo interesse é a conservação “do indivíduo, de um Estado, de uma igreja, de uma crença, de uma cultura”⁵⁴⁹. Deste modo, do indivíduo como pluralidade deste campo de forças surgem “as condições existenciais de uma comunidade aparecendo sob a figura de juízos de valor sobre homens e ações [...]” – mas como não há um viés único, uma força única, em termos tipológicos, deste fato se deriva que temos assim, “virtudes de rebanho e virtudes de líderes, contrapostas”⁵⁵⁰.

Construir um homem virtuoso foi um dos objetivos do edifício ético. Não obstante, a virtude também se enquadraria na esfera dos fenômenos morais que são analisados de modo perspectivístico. O homem virtuoso o é a partir de determinada ótica moral. O século XIX, em comunhão com sua natureza democrática, pregou a virtude atrelada às finalidades propostas ainda pelo ideal ascético, o que por sua vez fez Nietzsche identificar este homem virtuoso como uma espécie inferior. Dada contra esta natureza, fez-se mister ter cautela, “Deve-se defender a virtude contra os pregadores da virtude: esses são seus piores inimigos. Pois eles ensinam a virtude como um ideal para todos: eles retiram da virtude o seu estímulo raro, do inimitável, do excepcional e do não mediano – *sua magia aristocrática*”⁵⁵¹. A moral de rebanho promoveria um homem inferior porque agraciaria o indivíduo que obedecesse virtuosamente, tal qual um camelo, aos juízos de valor sem um maior exame crítico. Aquele que aceita de forma pacífica um juízo de valor, Nietzsche categorizou-o, dada a natureza de caráter, como um espírito cativo por excelência; o homem distante de se perceber como um espírito livre.

Resguardado do Princípio de utilidade, a definição do sentido dos juízos sobre os fenômenos morais depende daquilo que está sendo projetado pela vontade de poder. Para

⁵⁴⁷ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (434), p. 116. (Grifo do autor).

⁵⁴⁸ KSA XI, Primavera de 1884, 25 (460), p. 124. (Grifo do autor).

⁵⁴⁹ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (119), p. 167.

⁵⁵⁰ KSA XI, Verão – Outono de 1884, 26 (119), p. 171.

⁵⁵¹ KSA XII, 2. Outono de 1887, 10 (108), p. 426. (Grifo do autor).

Nietzsche, o juízo de valor *bom*, a partir do olhar da ovelha, do ressentido, por ser um tipo destrozado, empenhou-se em, das profundezas da acinesia, galvanizar a virtude que condissesse com a finalidade que o rebanho propõe: “O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado” – escreveu Nietzsche, e continuou: “Inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência”⁵⁵². Este outro lado da moeda, para Nietzsche, seria igualmente fundamental na estratégia do ideal ascético, ou seja, além de impor valores, minar através de censura as atitudes que não convêm ao pretendido.

Deveras, o ato altruísta, uma das virtudes encarnadas na prática da boa ação, na verdade seria uma hipocrisia moral, uma vez que se estaria contribuindo para algo que o próprio agente avaliador tomou para si como algo dignificante. Segundo o filósofo alemão, as obras altruístas não livrariam o agente de ser acusado de egoísta mascarado, como comentou na obra *Crepúsculo dos ídolos*: “A diminuição dos instintos hostis e que geram desconfiança [...] representa só uma das consequências, na diminuição geral da *vitalidade*. [...] As pessoas se ajudam umas às outras [...]. Isso, então, chama-se ‘virtude’”⁵⁵³. De maneira análoga, quando o Utilitarismo se reportou aos projetos de felicidade e bem-estar comuns estaria postulando algo não universal, mas sim um projeto sintomático de quem comunga com um estado específico de equilíbrio de ações, este condizente com a finalidade proposta pelo asceticismo.

Nesta disputa ombro-a-ombro, escrever que o Utilitarismo foi o sistema ético em mais alta conta significou salientar por dedução o fato de que as virtudes de rapinagem caducaram. À vida de conquistas, sedenta por espólios, cara à natureza da ave de rapina, houve um prolongado *não*. Com tal ensejo, ao homem possuído por este espírito não caberia nenhum outro estado, em plena modernidade, preso à gaiola em favor do bem comum, senão, por exemplo, o tédio. Abrir mão da vontade de agir e conquistar, por parte do espírito nobre, foi um anseio milenar do outro lado. Uma quimera para o rebanho. E este sonho se tornou assim realidade no projeto da modernidade sem dúvidas pela insistência e atuação da filosofia inglesa. A isenção de ação por parte da ave de rapina agradaria as pretensões das ovelhas. Quanto ao que acontecerá com o estado da alma da nobreza é outra discussão que não caberia ao rebanho comentar. A postura metafísica de busca pelo bem universal não trouxe à tona uma análise sobre o quanto haveria custado nesse mundo a construção de cada ideal, tal como

⁵⁵² BM, § 260, p. 173.

⁵⁵³ CI, Incursões de um extemporâneo, § 37, p. 86. (Grifo do autor).

a tentativa nietzschiana realizada no bojo da *Genealogia*. O custo a estas alturas era óbvio: o enegrecimento do espírito livre, o desprestígio da moral nobre em favor da moral do ressentimento. Nada foi divinizado se não interessasse a esta moral. O homem abdicara de conquistas inauditas para se procrastinar diante do imperio da vontade do rebanho: “O juízo é originariamente ainda mais do que a crença em que ‘isto e aquele são verdadeiros’, ele diz ‘eu quero que as coisas sejam verdadeiras de tal e tal modo’”⁵⁵⁴.

A sagacidade com que o ideal ascético trabalhou nisto pode ser observado ao analisar a história do pensamento moral como um discurso para subscrever a vontade de poder cara ao maior número, ou seja, o movimento da vontade reativa para esmagar as pretensões da minoria aristocrática: “As morais e as religiões são o meio principal, com o qual se pode configurar a partir do homem aquilo que é adorável para alguém: contanto que se tenha um excesso de forças criadoras e possa impor a sua vontade criadora por longos espaços de tempo sob a forma de legislações e costumes”⁵⁵⁵. Asceticismo, cristianismo e democracia, por exemplo, seriam equivalentes em pretensões e valores. A história do pensamento moral seria algo como a justificativa dos ressentidos para culpar aqueles com a alma livre de categorias tais como *pecador* ou *criminoso*.

Com relação à projeção em relação à civilização foi pertinente indagar: “O que significa o fato de o bem-estar do próximo *dever* ter para mim um valor maior do que o meu próprio? E o fato de o próximo mesmo *dever* avaliar o valor de seu bem-estar de outro modo do que eu, subordinando justamente seu bem-estar ao *meu*?”⁵⁵⁶. Uma proto-resposta estaria contida em uma seção já de *Aurora*, intitulada *Últimas ressonâncias do cristianismo na moral*. A utilidade geral se efetivaria a partir dos atos de comum acordo com a própria ideia de felicidade coletiva. O homem virtuoso seria então aquele que compactuasse com as qualidades de simpatia e altruísmo. Tudo isto seria na verdade algo como um resíduo da ética asceta sobre a moral moderna. Na Inglaterra, Nietzsche aliou o nome Stuart Mill a este anseio, um sentimento que ensejaria a fraqueza e a recusa de abolição a amarras éticas, em nome da felicidade de todos: “Agora parece que faz bem a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de adequar o indivíduo às necessidades gerais e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo está em sentir-se um membro útil e instrumento do todo”⁵⁵⁷. Agraciar os valores da maioria, dentro da situação da única alternativa entre as duas morais, seria

⁵⁵⁴ KSA XI, Agosto-Setembro de 1885, 40 (7), p. 585.

⁵⁵⁵ KSA XI, Abril – Junho de 1885, 34 (176), p. 442.

⁵⁵⁶ KSA XII, MP XVII 3 b. Final de 1886 – Primavera de 1887, 7 (6), p. 235. (Grifo do autor).

⁵⁵⁷ A, § 132, p. 101.

abdicar do próprio instinto, do *pathos* de distância nobre, em favor da ética da mendacidade, tal qual a filosofia utilitarista o fez.

Uma das conclusões da primeira dissertação da *Genealogia*, o ápice desta discussão, foi que, dada a magnitude da divergência entre a moral do senhor e do escravo, ou de forma metafórica, como o *bem* da ovelha não condiz com o *bom* da ave de rapina, não seria possível alcançar um estado civilizatório que abarcasse as duas pretensões, com tal ensejo se reforçou a prerrogativa de que uma expressão como *bem comum* não passaria de um paroxismo, ou figura de retórica. Na luta da vontade contra vontade, Nietzsche sempre fez questão de apontar para esta divergência e que, dadas as causas e circunstâncias, seria algo insolúvel: “para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei”⁵⁵⁸. A modernidade, assim como a filosofia inglesa, igualmente acendeu uma vela para a população em sua maioria, em detrimento da parcela aristocrática. Isto em termos nietzschianos significou que os tempos modernos preferiram a conservação da espécie ao horizonte propício para a superação do próprio homem.

O terceiro momento da crítica ao Utilitarismo nós outros denominamos de *Momento de progressão*. Esta expressão, por sua vez, foi retirada de um termo usado pelo pensador alemão para retratar o intuito de todo o movimento moralizante: um *progressus in simile*, ou seja, progresso no semelhante. Isto significou a pretensão da civilização em se mostrar bem sucedida quando todos os concidadãos comungassem do mesmo ideal, no caso, quando todos se convencessem de que o bem-estar coletivo é mais valioso do que uma satisfação particular, por exemplo.

Como defendemos, para alcançar este estado, entretanto, foram necessários dois princípios pelos quais esta finalidade fosse atingida. Pela leitura da vontade de poder, que a tudo interpreta de acordo com sua utilidade, a igualdade e a liberdade teriam sido bandeiras levantadas na modernidade por ajudarem a fundamentar os valores, assim como a manter a estabilidade alcançada por estes através do ato punitivo sem distinção aos eventuais infratores.

Analisando a origem do princípio de igualdade, Nietzsche percebeu esta ideia diretamente ligada à necessidade da conservação do grupo. A noção de identidade comum seria sintomático de um gesto gregário por parte dos envolvidos, o qual por sua vez ensejaria uma união em torno das mesmas ambições. O cristianismo, por seu turno, seria um dos principais interessados em propagar este princípio. O ideal ascético possuiu o intuito, caro a toda moral de rebanho, de neutralizar a ética que lhe fosse um obstáculo para se firmar. A

⁵⁵⁸ GM, II, § 24, p. 83.

igualdade, uma vez institucionalizada, pôs fim a prática de prestigiar os homens de acordo com uma ordem hierárquica. Ordenação esta que pela própria condição diferenciou historicamente os indivíduos de acordo com o grau de habilidade requerido em cada esfera estabelecida. Os homens de exceção seriam justamente a parcela da população que se destacaria neste requisito, uma civilização aristocrática colocaria uma ponderação maior sobre eles e seus valores.

Como ressaltado neste trabalho, o movimento democrático na modernidade foi sintomático da influência ascética sobre aquele tempo. Este magnetismo atraiu a filosofia moral para si, que se comportando mecanicamente, tal qual o movimento de uma peça de xadrez, serviu de arauto para os objetivos políticos daquele tempo. Este fenômeno se tornou um exemplo paradigmático daquilo que foi exposto no início deste trabalho: de como a ética conduz a política, e não o contrário.

Recorrendo novamente ao sentido histórico negligenciado pelo utilitarismo, Nietzsche explicou que existiriam na verdade dois tipos de igualdade, novamente estabelecidos a partir das duas morais que já dominaram a civilização. Houve um movimento igualitário com a pretensão de fazer com que o indivíduo ascendesse ao nível desejado, e assim também se tornasse um homem de exceção, calcado em valores nobres. E de maneira contrária, houve aquele movimento da moral de rebanho que pretendeu reduzir o homem diferenciado ao status de homem comum. O objetivo assim deste princípio foi diminuir tal sujeito de maneira a agregá-lo ao rebanho, fazendo-o abraçar os valores caros à comunidade e viver sob a custódia desta moral. Desnecessário, a este altura do trabalho, completar que a voz pela igualdade, tal qual Nietzsche a viu em seu tempo, foi a do segundo tipo.

Para fins de continuar a crítica ao movimento ético mais influente do século em questão, Nietzsche se debruçou assim sobre o Princípio de igualdade. O intuito político deste movimento seria um processo de homogeneização, que ganhou força pela expressão numérica, ou seja, a partir do momento em que convenceu a natureza nobre que a verdadeira vocação desta seria viver uma vida plana e sem expressão. Nisto se consistiu a tarefa de rebaixar o homem a um nível desejado de mansidão, torná-lo mais um servidor da moral do bem comum, e beneficiário da cultura decadente, segundo Nietzsche, que o cercou de forma cada vez mais tirânica.

Como defendemos nesta tese, o caso das mulheres foi outro tema de debate contra a filosofia inglesa. Especificamente, a luta pela igualdade entre homens e mulheres encampada por Stuart Mill. Para Nietzsche, a emancipação feminina teria como finalidade a aglutinação das mulheres pelas pretensões do rebanho, este sempre ávido por aumentar o contingente, por

razões óbvias. Para Nietzsche, se a moral em questão recusa todo ato que não promova a felicidade geral, o que a paideia desta moral pretendeu formar, quando esta foi favorável à emancipação feminina? Sem embargo, a igualdade das mulheres teria como finalidade exclusiva a masculinização da própria mulher. Realocar a mulher, em uma posição de igualdade em relação ao o homem, foi colocá-la junto às pretensões do homem médio, ou seja, uma massa de manobra utilizada para aumentar o volume do coro, sem destoar, que exalta o bem comum. Ao aceitar este convite, a mulher, paradoxalmente, também estaria abrindo mão de um projeto inaudito para si mesma e se confortando em um papel pré-estabelecido pela convenção da moral de rebanho.

Outro aspecto sobre o papel da mulher na civilização seria o desempenhado por aquele tipo de presença feminina que batizamos de *mulher patriarcal*. Esta seria a encarnação por excelência do espírito ressentido. A representante e guardiã da moral pela qual ela dedicou a vida, cujos valores éticos ela defende contra tudo aquilo que possa emergir em contraste, que a faça perceber que viveu a vida em vão. Esta mulher patriarcal, na função de censora, seria o rebento feminino que melhor acolheu as matizes do ideal ascético. Uma mulher que fez valer a prerrogativa de igualdade, e ganhou força coercitiva para exercer aquilo pelo qual ela foi educada. A igualdade institucionalizada deu automaticamente combustível ao discurso desta mulher, o qual não haveria nada além da ressonância dos juízos éticos da moral que a formou justamente para este intuito.

O Princípio de liberdade foi outro tema importante analisado por Nietzsche. A divergência neste ponto aconteceu inclusive naquilo em que o autor alemão considerava o próprio conceito de liberdade, diametralmente antagônico ao confabulado pelo Utilitarismo. Ou seja, para Nietzsche, um espírito livre seria aquele que ousaria desafiar as virtudes e os valores morais estabelecidos pela civilização. No caso, um espírito livre seria aquele que desmascararia o intuito da moral de rebanho então dominante e partiria para construir um projeto de vida inaudito. E isto consistiria exatamente em caminhar a estreita trilha dos homens de exceção, abdicando do objetivo comum, se tornar apenas mais um indivíduo a fazer volume aos obedientes à moral de rebanho.

John Stuart Mill, na obra *Da liberdade*, pontuou que a única liberdade que mereceria esta alcunha seria o ato consciente de perseguir o próprio bem sem privar os demais, a coletividade, de seus próprios bens. A partir de então sintetizou o pensamento utilitarista em uma famosa passagem onde aliou a regra de conduta definida pelo Cristo como uma regra de ouro, uma perfeição ética ao modo da filosofia inglesa: fazer aos outros o que gostaríamos que nos fosse feito, amar ao próximo como a si mesmo. Em suma, respeitar a coletividade em

suas pretensões e desejos, e ao mesmo tempo convergir o interesse particular a estas finalidades. O indivíduo genuinamente livre seria aquele que agiria de forma harmônica entre estas duas esferas, confluindo o desejo individual ao objetivo de felicidade coletiva. Este respeito ao bem-estar comum teria que ser preservado, afinal estava em jogo o sentido de todo um sistema ético-político civilizatório. No perene fluxo de contribuições exigidas, o pressuposto de liberdade do indivíduo fez com que este, munido da capacidade de escolha, do livre-arbítrio, tivesse a obrigação moral de respeitar os limites impostos pelos ditames sociais. Ao seguir esta regra, o sujeito então seria categorizado como um cidadão livre, virtuoso, responsável, ciente de seu papel na construção do projeto coletivo.

Metodologicamente nós outros analisamos estes princípios a partir do sentido e da função que eles exerceram em cada projeto, e concluímos: não por acaso que a liberdade foi compreendida pelo Utilitarismo através do livre-arbítrio. A função desta liberdade baseada no livre-arbítrio foi vital para fundamentar a prática da punição. Para Nietzsche, o livre-arbítrio foi uma ficção criada como pressuposto para se castigar o agente que agisse em desconformidade à finalidade citada, no contexto, o projeto de bem comum. Esta prática essencialmente ascética teria sido adotada de forma categórica a partir do cristianismo paulino. O próprio Cristo haveria negado a prática de qualquer tipo de punição, tema específico que seria desenvolvido na obra *O anticristo*.

Novamente nos utilizamos da parábola da ovelha e da ave de rapina para retratar a crítica que Nietzsche ofereceu ao pressuposto de liberdade do sujeito. Teria sido a partir da pretensa existência do poder de escolha que a ovelha construiu um edifício moral e castrador com o intuito de convencer a ave de rapina de que ela poderia agir de outro modo. Para que a consciência daqueles que punem as aves ainda revoltas ficasse tranquila, o mal precisaria ser voluntário. O projeto do rebanho foi então definido, tornar todo e qualquer homem de instinto guerreiro em um animal amansado. A doença do homem moderno viria desta proibição para atender aos instintos primitivos, preterindo-os em nome de uma vida decadente, mas civilizada. A moral do rebanho se constituiu então em uma psicologia do impedimento, um muro de medo que defendeu os mais fracos dos mais fortes.

Para Nietzsche, o discurso moral do rebanho sem uma contrapartida punitiva não se estabelece. A história da responsabilidade e do não-cumprimento de promessas foi um tema bastante discutido na segunda dissertação da *Genealogia*. O que chamamos a atenção foi para o fato pouco citado de que novamente ali Nietzsche dialogou com as teses utilitaristas. Percebemos isto na crítica à origem e à finalidade do castigo propostas pelos pensadores ingleses, que incorreram no mesmo erro, já acusado antes na discussão primeva da referida

obra: falta de sentido histórico, avaliar a história a partir de valores do presente. Novamente a teoria da vontade de poder surgiu como alternativa exegética para a interpretação inglesa. Se, para o Utilitarismo, a história revelou que o castigo teria a função de vingança ou intimidação, para Nietzsche esta resposta foi, além de incompleta, uma nova ingenuidade daquela escola filosófica.

Ao responder que se punia por vingança, apenas se permutou uma indagação por outra. E por que afinal se vingou? Nietzsche explicou que na antiguidade se praticava a punição ao infrator por raiva, exteriorização de um sentimento; tal qual um pai castiga o filho. O equilíbrio acontecia pelo fato de que qualquer dano encontrava seu equivalente. Inclusive impor dor física ao criminoso. Esta relação por sua vez foi derivada da relação contratual de compra-venda. Cada coisa possuiria seu preço. Tudo poderia ser pago. Analogicamente daí surgiu a dívida de todo cidadão para com a comunidade. Este aspecto seria o que existiria de duradouro na prática do castigo, penalizar quem não cumpriu um contrato.

Outro aspecto nesta prática seria quanto ao sentido da punição. Para o Utilitarismo o castigo serviu tanto de vingança quanto de coação para o crime, para que este não se tornasse algo rentável. Equivaler o grau de punição imposta ao infrator ao prejuízo causado ao bem-estar comum foi um raciocínio apresentado pelo Utilitarismo de forma a não tornar o crime compensatório, nem tampouco soerguer um código punitivo draconiano. Além disto, a pena teria o valor de despertar no culpado o sentimento de culpa. A função do castigo então seria também agir de maneira interna na consciência do indivíduo-culpado provocando um sentimento de remorso pela falta cometida.

Segundo Nietzsche, o problema da exegese inglesa se iniciou com uma interpretação incipiente do fenômeno da punição, que pecou pela falta de uma análise centralizada no indivíduo que executa a punição, primeiramente. O prazer da crueldade seria um fenômeno que se caracterizaria por uma explosão de afetos para fora. O castigo imposto ao infrator daria um deleite ao ludibriado. O direito deste de fazer sofrer lhe seria gratificante, pois o recompensaria satisfatoriamente pelo que lhe foi usurpado. Nietzsche então pontuou que a dor e o sofrimento seriam um chamariz à vida. Isto no tempo em que este prazer da crueldade era uma das fontes de felicidade do homem.

Um outro problema alvo de crítica foi com relação à relativa eficiência do próprio sistema punitivo. Se um dos pressupostos da existência de um código penal seria inibir a prática do crime, por que afinal o crime ainda ocorria? Mesmo apesar de todo um aparato punitivo? Segundo o senso comum, o sentido da pena foi, como explicado, imputar culpa, remorso, no criminoso assim como impedir novos atentados à segurança da comunidade. A

punição o faria repensar seu erro, e assim através desta dor na consciência moral, o remorso, ele seria convencido de não cometer crimes novamente.

Para Nietzsche, o remorso entre prisioneiros seria algo raro. Segundo o filósofo alemão, o castigo endureceria e tornaria o infrator mais frio e calculista. O sujeito que não está interessado em cumprir contratos possuiria uma leitura diferente, um cálculo distinto entre ganhos e perdas. A punição tentaria domá-lo, mas não o tornaria melhor, um homem de bem. O crime existe porque há sempre uma parcela da população que não se intimida pela ameaça de uma punição. Esta gama da sociedade possui um nível de sensibilidade menos suscetível à dor do que as demais. Com tal perspectiva, Nietzsche enxergou nos criminosos uma espécie de homens de exceção, espíritos tão comprometidos com as respectivas liberdades que não se fizeram de rogados em ir de encontro aos preceitos morais dominantes. Ou, como surgiram nos relatos de Dostoiévski, seriam homens cujas virtudes foram proscritas, aventureiros que degeneraram em criminosos. Esta percepção com relação aos indivíduos à margem da sociedade fez com que o próprio escritor russo, segundo Nietzsche, vivesse em um mundo onde o cristianismo seria possível. Aquele teria desvendado o Cristo, no que seria praticar a religião cristã sem o rancor embutido no ato da punição, ou seja, retirar todo o ressentimento paulino que subjaz nesta prática.

A moral de rebanho, todavia, produziu este cenário inóspito. Dada a necessidade de conservar os juízos de valor que a fortaleceram contra aqueles que a ameaçaram, exigiu-se um esforço para impedir o grande homem de atuar. Este fenômeno se constituiu no paradoxo: a propaganda de bem-estar social fundamentada no usufruto da punição aos dissidentes. Para o professor da Basileia, uma sociedade segura de si não precisaria de uma máquina punitiva voltada contra estes desconcordes. Não obstante, ao contrário do que se pregou, o que ocorria na sociedade moderna foi sintomático de uma civilização castrada, uma situação em que um dos objetivos foi transformar os espíritos livres em ou doentes, ou pecadores, ou criminosos – ou os três.

A nobreza de Cristo consistiu justamente pela pregação de uma Boa nova que atribuía responsabilidades, não ia contra o mau, mas amava-o. A civilização moderna, indo nas vagas do asceticismo, tornou-se um amálgama da pretensão de sacerdotes e legisladores, que a moldaram de forma diametralmente diferente daquilo que seria uma comunidade bem comum pleno. A modernidade, após a morte de Deus, continuou prestigiando espíritos ressentidos e a prática indecorosa do castigo.

Enfim, para Nietzsche, a dinâmica do perdão a estes infratores é que seria um sinal decisivo de uma cultura superior. Uma cultura superior desprezaria os atos infratores, quando

tem como finalidade própria o avanço rumo ao inaudito, o que implicaria assim na passagem da prática do castigo para o gesto do perdão.

4. Conclusão

Esta tese de doutorado defendeu que o Utilitarismo foi o principal interlocutor filosófico na fase de maturidade do pensamento nietzschiano. A importância do debate com a escola inglesa se deu pela relevância dos temas, e pela própria influência que os utilitaristas tiveram ao longo das transformações do século XIX. A finalidade dos objetivos intermediários foi justamente analisar as questões que serviram tanto de pilares da modernidade quanto de inspiração para Nietzsche construir e divulgar uma filosofia original.

De maneira específica, tal qual como foi indicado pelos objetivos deste trabalho, o debate entre a filosofia utilitarista e o pensamento nietzschiano se deu em três etapas. O *Momento de precessão*, que discutiu a genealogia da moral, onde o filósofo alemão criticou a pretensão universal do Princípio de utilidade; o *Momento de projeção*, onde Nietzsche se empenhou a demonstrar que as noções de felicidade e de bom comum da escola inglesa não eram universais, mas intenções de uma determinada moral, no caso, a moral de rebanho; e por último, o *Momento de progressão*, que discutiu a Igualdade e a Liberdade não como uma evolução da condição humana nos tempos modernos, mas como instrumentos para a consolidação dos valores da mesma moral supracitada.

Na discussão sobre a genealogia da moral, Nietzsche elogiou os filósofos ingleses pela tentativa de fazê-lo, mas admitiu que o Princípio de utilidade ainda rezava pelo credo do ideal ascético, tal princípio, ao pretender definir um bem ligado a uma utilidade, seria não o fundamento, mas uma consequência de algo que existiria antes: a vontade de poder. Os valores ensejados pelo fundamento utilitarista então foram derivados da vontade de poder reativa, cara aos adeptos do asceticismo.

Na questão sobre a projeção ideal para a civilização, os utilitaristas apostaram no bem comum advindo do respeito à felicidade da maioria. Pregaram a convergência do interesse individual ao coletivo. Novamente, Nietzsche criticou esta proposta por não aceitá-la como algo universal, mas seria, sim, a projeção definida pelo sentido e pelos valores da vontade de poder reativa. Vontade esta que desprezou um projeto aberto ao ineditismo por este agraciar os homens de exceção, e não a preservação do homem de rebanho.

Por último, discutimos dois estandartes da modernidade, a igualdade e a liberdade, a partir da forma como foram trabalhados estes conceitos. O filósofo alemão se apressou em propor uma ordem hierárquica ao invés do princípio de igualdade, e de revisar a definição do que seria um espírito livre. No retrato vislumbrado por Nietzsche da modernidade, tanto o princípio de igualdade quanto o princípio de liberdade foram instrumentos do ideal ascético para preservar com o auxílio das instituições a espécie de homem mediano.

Seria através do panfleto da apologia à igualdade que a moral de rebanho alcançou o sucesso: pelo número, pela maioria. Um exemplo disto seria a defesa da emancipação feminina, que seria uma maneira de aumentar este coro de vozes, educado para obedecer os ditames da moral dominante. Pela esfera da discussão sobre a liberdade, tal qual vislumbrada pelos filósofos ingleses, para Nietzsche este viés seria uma maneira de justificar a punição, de castigar aqueles que não rezassem do mesmo credo estabelecido pela moral do maior número. Um espírito livre, para o professor da Basileia, seria aquele que teria livre acesso às normas divergentes a esta moral, assim como uma sociedade realmente evoluída não estaria armada para lhe castigar, mas, confiante em si, praticaria o perdão.

REFERÊNCIAS

- ANOMALY, J. Nietzsche's critique of utilitarianism. Disponível em: http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie29.1.html. Acesso: 05/11/2012.
- AUDARD, C. Utilitarismo. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, 2v.
- AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2000.
- BARRENECHEA, M. A. de. **Nietzsche e a liberdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- BENTHAM, J. "An introduction to the principles of morals and legislation". In: BURTT, E. **The English philosophers from Bacon to Mill**. New York: The Modern Library, 1939.
- BONINI, R. Pólis In: BOBBIO, R. et. al. **Dicionário de Política**. 2 ed. Brasília: Ed. UnB, 1986.
- BRUE, S. L. **História do pensamento econômico**. São Paulo: Thomson, 2006.
- CARDOSO DIAS, M. C. L. Sobre a Edição de Roger Crisp do *Utilitarianism*, de John Stuart Mill. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 17. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/55716/59132>. Acesso em 14/12/2014.
- CARVALHO, M. C. M. de. John Stuart Mill: o utilitarismo reinventado. In: **O utilitarismo em foco**. um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.
- CLARCK, M. & DUDRICK, D. **The soul of Nietzsche's Beyond good and evil**. New York: Cambridge University Press, 2012.
- CRISP, R. **Mill – on utilitarianism**. London: Routledge Philosophy Guide Book, 1997.
- DENIS, H. **História do pensamento econômico**. Lisboa: Livros horizonte, 1987.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Trad. Magalhães, A. N. Porto: Rés Editora, 2001.
- DIAS, M. C. L. C. A medida da ética em Bentham. In: **Cadernos de ética e filosofia política**. n.º 20, 2012, p. 12. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55951>. Acesso em 12/09/2014.
- FIGAL, G. **Nietzsche: uma introdução filosófica**. Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 2012.
- FERRAZ, M. C. F. A genealogia e suas vozes: o cordeiro e a ave de rapina. In: PASCHOAL, A. & FREZZATTI JR, W. (Orgs.). **120 anos de Para a genealogia da moral**. Ijuí: Ed. Uniju, 2008.
- FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. São Paulo: Ed. Graal, 2008.
- GIACOIA JR., O. Crítica da moral como política em Nietzsche. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>. Acesso: 01/12/2012.
- _____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2011.

_____. O indivíduo soberano e o indivíduo moral. In: FEITOSA, C. et al. (Orgs.). **Assim falou Nietzsche IV - A fidelidade à terra – arte, natureza e política**. Rio de Janeiro, Ed: DP & A, 2003.

_____. O. Entre servo e livre-arbítrio. In: MARTINS, A. (Org.). **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GIANNETTI, E. **Vícios privados, benefícios públicos?** A ética na riqueza das nações. São Paulo: Companhia de bolso, 2010.

HARRISON, R. Bentham, Jeremy, 1748-1832. Bentham e o utilitarismo clássico. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, 2v.

HERACLITO. **Fragments contextualizados**. Tradução: Alexandre Costa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

HÖFFE, O. **Justiça política**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KYMLICKA, W. **Filosofia política contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: UnB, 2008.

LAKS, A. Epicuro. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, 2v.

LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

MARTON, S. **Nietzsche**. Das forças cósmicas aos valores humanos. 3 ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

_____. A terceira margem da interpretação. In: MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Ed. Annablume, 2009.

_____. Da realidade ao sonho: Nietzsche e a imagem da mulher. In: Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 161-179, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/ESTUDOSNIETZSCHE?dd1=4336&dd99=view>
Acesso: 10/01/2016.

MASSELLA, A. B. Introdução. In: MILL, J. S. **Autobiografia**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

MILL, J. S. **A liberdade – Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Autobiografia**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. **The subjection of women**. Disponível em: <http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/mill1869.pdf> Acesso em: 10/12/2014.

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

MULGAN, T. **Utilitarismo**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

MÜLLER-LAUTER, W. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Ed. Annablume, 2009.

NIETZSCHE, F. [1872] **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Tradução: J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. [1873] **Sobre a verdade e a mentira**. Tradução: Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Herdra, 2008.

_____. [1878] **Humano demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

- _____. [1879] **Humano demasiado humano II**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- _____. [1881] **Aurora**. Tradução: Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- _____. [1882] **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- _____. [1883-5] **Assim falava Zaratustra**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. [1886] **Além do bem e do mal**- prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução: Paulo César de Souza. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. [1887] **Genealogia da moral** – uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- _____. [1888/1895] **O anticristo**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. [1888/1889] **Crepúsculo dos ídolos** - ou como filosofar com um martelo. Tradução: Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. [1888/1889] **O caso Wagner** – uma polêmica para músicos. **Nietzsche contra Wagner** – dossiê de um psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. [1888/1908] **Ecce homo**. Tradução: Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. **Fragmentos Póstumos 1884-1885**. Volume V. Tradução Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- _____. **Fragmentos Póstumos 1885-1886**. Volume VI. Tradução Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- _____. **Fragmentos Póstumos 1887-1889**. Volume VII. Tradução Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. **Obras Incompletas**. Gérard Lebrun (Org.). Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção: Os Pensadores).
- _____. **Escritos sobre política**. Tradução e organização de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Ed. Loyola, 2009
- PELUSO, L. A. Utilitarismo e ação social. In: PELUSO, L. A. (Org.). **Ética & utilitarismo**. Campinas: Ed. Alínea, 1998.
- _____. A propósito dos fundamentos de uma ética da recompensa. In: CARVALHO, M. C. M. de. (org.). **O utilitarismo em foco**. Um encontro com seus proponentes e críticos. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007.
- PASCHOAL, A. E. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Ed. Champagnat, 2003.
- PESSANHA, J. A. M. Apresentação. In: EPICURO, LUCRÉCIO, CICERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. 3 ed. São Paulo: Ed. Abril, 1985. (Coleção Os pensadores).
- _____. As delícias do jardim. In: NOVAES, A. (Org.). **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- REALE, G. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Edições Loyola, 1998, 5v.

ROD, W. **O caminho da filosofia**. Brasília: Editora UnB, 2004, 2v.

SOLOMON, R. Nietzsche ad hominem. In: **The Cambridge Companion to Nietzsche**. New York: Cambridge University Press, 1996.

SCHENEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005. (Coleção IDEIAS).

SKORUPSKI, J. Mill, John Stuart, 1806-1873. In: **Dicionário de ética e filosofia moral**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2003, 2v.

SPINELLI, M. **Os caminhos de Epicuro**. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

WOLLASTON, W. A religião da natureza: um esboço. In: **Filosofia moral britânica – textos do século XVIII**. São Paulo: Ed. Unicamp, 2013.

WOTLING, P. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

YOUNG, J. **Friedrich Nietzsche – uma biografia filosófica**, São Paulo: Editora Forense, 2014.

ANEXO A

Na galeria, por Franz Kafka

Se alguma amazona frágil e tísica fosse impelida meses sem interrupção em círculos ao redor do picadeiro sobre o cavalo oscilante de um público infatigável pelo diretor de circo impiedoso de chicote na mão, sibilando em cima do cavalo, atirando beijos, equilibrando-se na cintura, e se esse espetáculo prosseguisse pelo futuro que se vai abrindo à frente sempre cinzento sob o bramido incessante da orquestra e dos ventiladores, acompanhado pelo aplauso que se esvai e outra vez se avoluma das mãos de que na verdade são martelos a vapor – talvez então um jovem espectador da galeria descesse às pressas a longa escada através de todas as filas, se arrojasse no picadeiro e bradasse o basta! em meio às fanfarras da orquestra sempre pronta a se ajustar às situações.

Mas uma vez que não é assim, uma bela dama em branco e vermelho entra voando por entre cortinas que os orgulhosos criados de libré abrem diante dela; o diretor, buscando abnegadamente os seus olhos respira voltado para ela numa postura de animal fiel; ergue-a cauteloso sobre o alazão como se fosse a neta amada acima de tudo que parte para uma viagem perigosa; não consegue se decidir a dar o estalo; corre de boca aberta ao lado do cavalo; segue com olhar agudo os saltos da amazona; mal pode entender sua destreza; procura adverti-la com exclamações em inglês; furioso exorta os palafreiros que seguram os arcos à atenção mais minuciosa; as mãos levantadas, implora à orquestra para que faça silêncio, antes do grande salto mortal; finalmente alça a pequena do cavalo trêmulo, beija-a nas duas faces e não considera suficiente nenhuma homenagem do público; enquanto ela própria, sustentada por ele, na ponta dos pés; envolta pela poeira, de braços estendidos, a cabecinha inclinada para trás, quer partilhar sua felicidade com o circo inteiro – uma vez que é assim o espectador da galeria apóia o rosto sobre o parapeito e, afundando na marcha final como num sonho pesado, chora sem o saber⁵⁵⁹.

⁵⁵⁹ KAFKA, F. **Um Médico Rural**. Trad. Modesto Carone, 3ª ed., Ed. Brasiliense, 1994.