

A CRÍTICA MORAL DE NIETZSCHE: UMA PEDAGOGIA DOS AFETOS¹

NIETZSCHE'S MORAL CRITICISM: A PEDAGOGY OF AFFECTIONS

Flora Rocha Cardoso²

Resumo:

Este artigo aborda elementos da filosofia moral de Nietzsche que proporcionam um olhar crítico da concepção kantiana de sujeito moral legislador, assim como faz um breve exame dos desdobramentos dessa crítica para a pedagogia e para o caráter subjetivista de sua reflexão.

Palavras-chave:

Nietzsche. Kant. Moral. Pedagogia e Subjetivismo.

Abstract:

This article approaches elements of Nietzsche's moral philosophy that provide a critical look at Kant's conception of the moral legislator, as well as a brief examination of the consequences of this criticism for pedagogy and for the subjectivist character of his reflection.

Keywords:

Nietzsche. Kant. Morals. Pedagogy and Subjectivism.

1 Virada axiológica

Este artigo é um estudo preliminar de alguns aspectos da reflexão sobre a moralidade de Friedrich Nietzsche, que podem ser considerados relevantes para o movimento de reabilitação da ética das virtudes, iniciado aproximadamente oitenta anos depois das principais publicações do autor. Desde Nietzsche até então, as mais diversas críticas à doutrina moral kantiana se desenvolveram por parte de autores que, em geral, estão preocupados em dar um destaque maior ao papel da virtude na formulação de uma reflexão ou teoria ética. Pode-se dizer que os representantes do momento mais atual da crítica fazem algum tipo de referência à crítica de Nietzsche, seja para enaltecê-lo, no caso de Bernard Williams (ao indicá-lo como inspiração), seja para preteri-lo, no caso de Alasdair MacIntyre (ao sublinhar certa incompatibilidade entre as concepções de moralidade nietzschiana e aristotélica).

A filosofia de Nietzsche configurou um momento filosófico anterior à reabilitação da ética da virtude. Ele foi tão marcante, que é possível sugeri-lo como um dos primeiros passos na direção de uma reflexão ética contemporânea enaltecadora da virtude moral, ainda que segundo uma concepção de virtude bem distinta, que busca suas raízes mais profundas na arte e na mitologia gregas. Com a sua crítica radical, Nietzsche plantou em definitivo a semente da dúvida quanto à verdadeira eficácia de se discutir filosofia de um ponto de vista (pretensamente) universal. Mais do que um contraponto metodológico ao modo sistemático de se fazer filosofia, a sua crítica desencadeou uma preocupação que permanece latente na contemporaneidade, sobre o que parece ser uma ambição totalitária presente em boa parte dos sistemas filosóficos da modernidade, especialmente no período iluminista.

O estabelecimento de dualismos como eterno e mutável, verdadeiro e falso, alma e corpo, como se fossem “dados” naturalmente, aos poucos adquiriu uma carga moral, respectivamente positiva e negativa, reduzindo a existência humana e aquilo que é perceptível no mundo a esse modo dicotômico de conhecer. Nietzsche atenta a que da recusa dessas oposições não necessariamente se segue um estado de desordem do conhecimento, ou negação da verdade, e menos ainda um abandono da moralidade.

Com o objetivo de desconstruir essas oposições, Nietzsche propõe uma leitura genealógica da moralidade, visando compreendê-la a partir de sua origem histórico-cultural, em detrimento de uma abordagem metodológica com inspirações científicas. Essa escolha parece ter sido bem-sucedida, especialmente no que diz respeito à sua investigação do fenômeno moral, por meio da qual ele foi capaz de enfatizar aspectos da moralidade preteridos no projeto kantiano, como é o caso dos sentimentos morais.

Os sentimentos morais são de grande importância para compreensão da moralidade de Nietzsche, da moralidade como semiótica dos afetos. Ele acredita na existência de certos tipos de sentimentos morais fortes, como a coragem, em oposição a certos tipos de sentimentos morais fracos, como a compaixão. Ao opor a coragem e a compaixão, se torna evidente a sua crítica à moralidade religiosa, como se verá ao longo do texto.

Nietzsche foi um dos principais autores responsáveis pela virada axiológica do século XX, contribuindo para o rompimento gradual com o pensamento moderno e preparando o terreno para a formulação de uma noção contemporânea de filosofia, como também de agente moral. Ele propôs uma concepção de sujeito que não visse a si mesmo como uma força que domina e objetifica o mundo através da razão ou que está sempre em busca de uma verdade definitiva. Naturalmente, com o seu questionamento sobre os

valores, desencadeia-se todo um processo de transformação sobre como se deve enxergar o fenômeno moral.

Valores tipicamente modernos como a racionalidade e a objetividade serão reformulados por Nietzsche, no sentido de uma busca por uma concepção de conhecimento como fruto da história, da existência e da interpretação. O seu rompimento com o pensamento moderno remete à sua crença de que “não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 2011, p. 66) e que essa interpretação só pode e deve ser feita do ponto de vista de um sujeito específico, por sua vez inserido no seu tempo. Esse tipo de reflexão é inovador, depois de um período de longa supremacia do modo sistemático de se fazer filosofia, entendido não apenas como o mais apropriado, mas ainda como o mais legítimo para se construir um conhecimento verdadeiro.

No que diz respeito à virada axiológica, parte da contribuição de Nietzsche consiste especificamente na sua crítica severa à filosofia de Kant, e mais ainda, à sua doutrina moral, assim como à noção de sujeito legislador. Nietzsche não foi apenas um crítico, pois a sua reflexão ética é de grande relevância não somente para a história da filosofia, como também para a formulação da nova concepção de subjetividade, que reflete a sua ânsia em libertar-se do idealismo, do materialismo e das pretensões de universalidade. Esse novo sujeito estaria desobrigado da busca por verdades absolutas e, finalmente, com algum espaço e tempo livres para ocupar-se de si mesmo, de sua essência individual, como um primeiro passo que, contudo, não se desdobra necessariamente em relativismo moral.

Desse modo, o presente texto chama a atenção para dois grupos de críticas presentes na filosofia de Nietzsche. Primeiro, ao formato de teoria ética proposta pelo formalismo kantiano e às críticas constitutivas de sua concepção de moralidade, como a sua crítica à moral religiosa e o ideal ascético, intrinsecamente vinculadas à crítica ao formalismo. Segundo, que pode ser considerado um desdobramento do primeiro, a superação dos valores metafísicos, a admissão da reflexão acerca da história enquanto fundamental para a moralidade e, por fim, a compreensão de que o corpo, ou seja, a matéria, é o lugar do pensamento e, necessariamente, sua condição de possibilidade.

Nietzsche argumenta que a corporeidade deve ser tratada como variável filosófica, e não como um tipo de obstáculo que o sujeito precise driblar, caso queira alcançar um conhecimento verdadeiro. Esse ponto é de grande relevância para a determinação de novas possibilidades de objeto de estudo filosófico, pois permite a dissolução da dicotomia sujeito x objeto na relação do homem com a natureza. Encarar o sujeito como fonte de vontade indeterminada é caracterizá-lo, diferentemente do que supõe a concepção mecanicista

moderna, como ser vivo e mutável, um organismo que interage com outros e, portanto, com outras vontades, o que conduz a delinear o fenômeno da moral como “a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (NIETZSCHE, 2011, p. 24).

Vale pontuar que a crítica à doutrina moral kantiana pode ser feita independentemente de se admitir ou não uma proposta de reabilitação da ética da virtude, até porque Nietzsche não faz nenhuma referência a ela nesse sentido, muito menos num sentido aristotélico. Assim como na antiguidade, e diferentemente dos filósofos modernos, Nietzsche não admite que haja igualdade entre os indivíduos, nem mesmo do ponto de vista de suas capacidades racionais (NIETZSCHE, 2011, p. 24). E mesmo que sua concepção de sujeito e de virtude seja distinta da que se pretende reabilitar em uma ética da virtude contemporânea, pode-se dizer que essa ideia de distinção é uma das ideias mais importantes suscetíveis a serem resgatadas na reabilitação da ética da virtude. Atentar para o fato de que não é possível suprimir as distinções entre os indivíduos é uma forma de ressaltar que pensar a moralidade a partir de virtudes pode ser um caminho mais sólido para sua interpretação, pois não depende da maximização de uma pretensa capacidade legisladora do intelecto, mas do aprimoramento de disposições inerentes aos indivíduos. Ainda que não seja seu partidário, pode-se dizer que a linha de raciocínio nietzschiana se aproxima muito mais de uma ética da virtude do que de uma ética legalista.

Nietzsche retoma a ideia da antiguidade clássica de que os indivíduos são diferentes e que, conseqüentemente, uns são melhores do que os outros, não apenas pelo que seja considerado a sua natureza, ou potencialidades inatas, como também em função das virtudes que cada um consegue adquirir e aperfeiçoar. A sua valorização da ideia do que é nobre e a oposição da moral do senhor à moral do escravo propostas pelo autor podem impulsionar uma reflexão crítica sobre a moralidade contemporânea, na qual essas distinções já se encontram ultrapassadas teoricamente, mas em pleno vigor prático nas mais distintas formas de relações sociais, posto que a objetificação do outro ainda é uma forma de relação humana muito presente no modo como os indivíduos estabelecem vínculos entre si.

Reconhecendo o teor contemporâneo do pensamento de Nietzsche, é possível propor uma reflexão sobre a crítica à diferenciação entre moral do senhor e moral do escravo. Apesar da escravidão já ter sido superada moral e legalmente, a oposição entre a moral do senhor e a moral do escravo continuaria sendo reproduzida nas relações humanas, na forma de um sentimento de inferioridade e vitimização. Essa herança afetiva da moral do escravo permaneceria em pleno exercício, através de uma postura de

vitimização voluntária. Se for encarada como um modelo formal, a ideia de uma moral do senhor e do escravo pode ser vista como uma afirmação da crença nietzschiana da moralidade como semiótica dos afetos, ao atribuir a determinação dos valores morais através de uma dinâmica psicológica que, no caso, estabelece um jogo de poder entre dominador e dominado.

A despeito de seu criticismo, Nietzsche alerta para o fato de que a contribuição de Kant ao fortalecimento do quadro moral idealista do final dos séculos XVIII e XIX foi comprometedor por sufocar aspectos antropológicos e psicológicos relevantes na constituição do agente moral, assim como por depreciar o papel central do exemplo e da experiência na formação de sua identidade moral. Concordando com Nietzsche, é possível dizer que, através de Kant, o ideal racionalista foi levado até as últimas consequências, com seus critérios de imparcialidade e universalidade³.

A sua crítica à filosofia kantiana é fruto de uma série de razões, dentre as quais: o caráter assistemático dos escritos de Nietzsche, o seu posicionamento antimetafísico, e a sua defesa de uma leitura genealógica como a mais apropriada relativamente à investigação acerca da moralidade. Além dessa inovação formal, é importante indicar também a inovação de Nietzsche do ponto de vista estilístico, uma vez que ele expôs sua filosofia moral mediante um grande apelo estético, apresentando considerações e reflexões em fragmentos por vezes contraditórios. Diferentemente de Kant, Nietzsche está menos preocupado com a perfeição lógica de sua escrita que com o impacto afetivo que ela é capaz de exercer sobre o leitor.

Em decorrência das peculiaridades de seu tempo, alguns traços de sua argumentação que hoje podem ser considerados anacrônicos devem ser desconsiderados – como, por exemplo, a sua defesa obscura de certo tipo de nobreza, assim como a superioridade de sua moral nobre, que acaba surgindo como desdobramento de sua oposição entre moral do senhor e moral do escravo. É preciso ter cautela para que da afirmação nietzschiana da diferença entre os indivíduos não sejam derivadas justificações racistas, fascistas ou misóginas⁴.

3 A crítica de Nietzsche ao idealismo e ao materialismo enquanto expressões do modo sistemático de se pensar filosoficamente, peculiares a esse período iluminista, algumas vezes mencionado como tendo sua primeira formulação a partir de Descartes. O equívoco de ambas as correntes residiria na admissão tipicamente moderna de conceber o mundo e os seres vivos, em sua opinião teológico-científica, como dotados de mecanismos regidos por leis da razão. A ideia de um intelecto que legisla racionalmente é incompatível com a filosofia moral de Nietzsche.

4 Esse tipo de anacronismo não é privilégio de Nietzsche e pode ser encontrado na obra da maioria dos filósofos não contemporâneos sejam eles antigos, medievais ou modernos.

Nietzsche desaprova o rígido formato acadêmico imposto à produção filosófica, identificando-o como consequência do que ele chama de *preconceito dos filósofos*. A admissão imediata de um “impulso do conhecimento” como fundamento da filosofia conteria um grande equívoco, pois, da sua perspectiva, é o impulso que se vale do conhecimento como instrumento, e não o inverso. A priorização do conhecimento em detrimento do impulso o condicionou a um mecanismo praticamente instrumental, o que se mostra incompatível com a espontaneidade característica de ambos.

Esse é apenas um exemplo para ilustrar as diversas propostas de inversão de valores, ou virada axiológica, ao longo dos escritos morais nietzschianos. É justamente no sentido de propor a inversão da hierarquia implícita entre impulso e conhecimento que Nietzsche afirma que a vontade de verdade da parte daqueles que se propõe a erigir sistemas filosóficos precisa ser substituída por uma vontade de potência, que estaria mais próxima de uma atitude filosófica legítima. Para Nietzsche, nenhum conhecimento se constrói a partir de uma atitude de retração intelectual, pela qual se almeja a definição de verdades absolutas às quais se possa remeter em momentos de insegurança, uma espécie de porto seguro do conhecimento. Ele não está interessado na verificação, delimitação, ou sedimentação das capacidades humanas, mas na expansão de suas possibilidades⁵.

O impulso pelo conhecimento é equivocado quando traz em si a vontade de dominar a realidade esgotando-a em teorias (pretensamente) universais. Discordando dessa conduta dominadora, para Nietzsche, “no filósofo [...] absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de quem ele é – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Desse modo, toda teoria ética que se autointitula universalmente válida seria fruto da vontade de verdade de seu autor. Vontade essa que, no âmbito da moralidade, busca caracterizar o agente e determinar o sentido e a necessidade das ações morais de uma perspectiva (auto)constrangedora, não criativa, coercitiva e, em sua opinião, limitadora. Para Nietzsche, a natureza humana é essencialmente vontade que, diferente da vontade racional, não obedece à razão, mas a si mesma. É importante ressaltar que essa mudança de abordagem não se desdobra necessariamente em um apelo ao relativismo, mas em um olhar ético que não esteja submetido às imposições teológico-científicas da modernidade.

⁵ “O racional e o racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão; então, decide Nietzsche, que a vontade substitua a razão e que nos tornemos sujeitos morais autônomos por meio de um ato gigantesco e heroico da vontade” (MacINTYRE, 2001, p.197).

A concepção nietzschiana de moralidade não critica apenas esse ou aquele modelo de teoria ética. Ela está direcionada a toda a concepção de subjetividade moderna, ao modo de conceber a verdade (científica) e o papel a esta concedido, além de propor um ponto de vista histórico-filosófico para essa reflexão, ponto de vista esse do qual não é razoável se pensar o agente moral como administrador de mecanismos lógicos através dos quais ele é capaz de chegar a um núcleo categórico mínimo, comum a todos os indivíduos racionais. Ao contrário do que pensava Kant, essa base racional não é tão firme quanto a base que os sentimentos morais podem proporcionar. Doutrinas morais não modificam sentimentos, mas sentimentos podem modificar doutrinas morais.

Kant estava tão comprometido com a fundamentação de sua doutrina moral que “se orgulhava de sua tábua de categorias [...]. Ele estava orgulhoso de haver descoberto no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos a priori” (NIETZSCHE, 2011, p. 16). É na sua enumeração sistemática de uma faculdade para cada capacidade cognitiva e na sua tentativa de delimitar racionalmente as fronteiras intelectuais para o conhecimento verdadeiro que ficou evidente para Nietzsche a vontade de autodomação do intelecto kantiano que, não por coincidência, foi descrito como sujeito legislador.

Tão logo se ocuparam da moral como ciência, os filósofos todos exigiram de si, com uma seriedade tesa, de fazer rir, algo muito mais elevado, mais pretensioso, mais solene: eles desejaram a fundamentação da moral – e cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’ (NIETZSCHE, 2011, p. 74).

Para Nietzsche, a moralidade não é, em nenhuma hipótese, algo que necessite de fundamentação. O sujeito moral descrito por Kant é, por excelência, aquilo de que Nietzsche quer se livrar, uma vez que, em sua opinião, ele é herdeiro de uma tradição que tem, ao mesmo tempo, pretensões religiosas e racionalistas, as quais são, ao seu ver, problematicamente incompatíveis. A tentativa de sintetizá-las teria gerado uma grande confusão entre o divino e o humano, confusão esta na qual as teorias morais modernas estariam imersas e, por isso, profundamente nela envolvidas.

Partindo dessa constatação, Nietzsche se propõe a investigar como se constituiu esse engano a respeito da natureza da moralidade. Observando-a sempre do ponto de vista antropológico, ele não se pergunta pelas razões, mas pelos afetos que conduziram o sujeito à necessidade de justificá-la racionalmente. O processo de tomada de consciência desse equívoco se dá pela constatação de que a vontade de potência é, se não a única, a principal fonte propulsora que direciona o indivíduo a aplicar-se em uma conduta moral, seja ela qual for, como se exemplifica na seguinte passagem.

Mais tarde, quando a alma jovem, martirizada por puras desilusões, finalmente se volta desconfiada contra si mesma, ainda e sempre ardente e selvagem, inclusive na sua desconfiança e no seu remorso: como se envaidece então, como se dilacera impaciente, como se vinga por sua demorada auto obcecação, como se ela tivesse sido uma cegueira voluntária! Nessa transição castigamos a nós mesmos, ao suspeitar do próprio sentimento; torturamos o entusiasmo com a dúvida, sim, sentimos até a boa consciência como um perigo, como que auto dissimulação e fadiga da honestidade mais fina; [...] (NIETZSCHE, 2011, p. 35-36).

A desconfiança de si mesmo é importante, por exemplo, porque permite ao indivíduo se questionar se as tarefas que se propõe são exequíveis. O momento que Nietzsche chama de “transição” é aquele em que o indivíduo se dá conta de que se enganou quanto às suas pretensões e, em seguida, ao invés de orgulhar-se de sua capacidade de autocrítica, apega-se ao aspecto do erro, recondicionando-se à moralidade do escravo, à moralidade da vítima, à moralidade religiosa. Desse modo, emerge um outro tipo de desconfiança de si mesmo, a desconfiança que faz com que o indivíduo suspeite do próprio sentimento não para tornar-se autônomo, mas para submeter-se, gerando a necessidade de entregá-la à algum tipo de autoridade que o poupe da tarefa de se autogerir.

A própria desconfiança é passível de interpretação, pois funciona também como oportunidade para que o indivíduo se identifique mais com as suas falhas do que com as suas conquistas. Esse é o castigo ao qual remete Nietzsche, a autopunição do indivíduo que, mesmo após realizar uma autocrítica e se saber capaz de superar a si mesmo, não consegue acreditar nisso e abrir mão da segurança de ter uma natureza fixa, ainda que isso não lhe faça bem. A tomada de consciência passa a ser percebida como um perigo, porque possibilita ao indivíduo se dar conta de suas potencialidades e da dinamicidade de seu caráter ético, a despeito das explicações dadas pelas doutrinas morais às quais tenta, à custa de muito sofrimento, se submeter.

Nietzsche está questionando qual é o verdadeiro papel dos esquemas conceituais acerca do bem e do mal, senão o de desencorajar que cada um tome para si o desafio de definir o próprio caráter e, conseqüentemente, a própria liberdade. Ele descreve esse estado afetivo da seguinte forma:

É preciso testar a si mesmo, dar-se provas de ser destinado à independência e ao mando; e é preciso fazê-lo no tempo justo. Não se deve fugir às provas, embora sejam porventura o jogo mais perigoso que se pode jogar, e, em última instância, provas de que nós mesmos somos as testemunhas e os únicos juizes (NIETZSCHE, 2011, p. 43).

Para se descobrir enquanto sujeito moral autônomo, é preciso vivenciar a sua individualidade, diferenciando-se dos demais e reconhecendo que traços de personalidade, que virtudes lhe são próprias. Essa é a única legislação que Nietzsche poderia admitir ao intelecto, a legislação que determina a vontade de poder como propulsão para a vida e, naturalmente, como única motivação legítima para o agente moral. Qualquer legislação que não respeite o processo singular de constituição da identidade moral do agente não passaria de vontade de dominação arbitrária, pois impõe previamente modelos de valoração e de conduta que não dão espaço para que o indivíduo estabeleça um vínculo entre esses valores e condutas apresentadas como corretas e os seus próprios sentimentos morais, possibilitando a atribuição de significado próprio para esses valores e condutas, e estabelecendo uma conexão entre esses modelos e esse agente específico.

No âmbito de uma moralidade enquanto semiótica dos afetos, o processo descrito acima é condição de possibilidade para qualquer reflexão ética. Subtrair o papel dos sentimentos morais impossibilita ao indivíduo o desenvolvimento da capacidade de tomar para si questões éticas que não o afetem diretamente. Essa atitude pode funcionar bem do ponto de vista individual, mas o incapacita a lidar com questões de amplitude comunitária. Em outros termos, o estímulo dos sentimentos morais e a sua compreensão são fundamentais para que o indivíduo não passe dos modelos de valoração e de conduta direto para um raciocínio moral que não tenha qualquer vínculo com a sua identidade.

Segundo Nietzsche, alguns filósofos teriam se atribuído a tarefa de elaborar teorias morais nesse sentido dominador, não dando o devido papel aos sentimentos morais. Pensando nisso, ele descreve alguns tipos de teorias, inserindo Kant na sua classificação:

Existem morais que pretendem justificar perante os outros o seu autor; outras morais que pretendem acalmá-lo e deixá-lo contente consigo mesmo; com outras ele quer crucificar e humilhar a si mesmo; com outras ele quer vingar-se, com outras esconder-se, com outras quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas; essa moral serve para o autor esquecer, aquela, para fazê-lo esquecer de si mesmo ou de algo de si; alguns moralistas gostariam de exercer sobre a humanidade seu poder e seu capricho criador; alguns outros, talvez Kant entre eles, dão a entender com sua moral: “o que merece respeito em mim é que sou capaz de obedecer – e com vocês não será diferente!” – em suma, também as morais não passam de uma semiótica dos afetos (NIETZSCHE, 2011, p. 75-76).

A doutrina moral kantiana se mostra transfiguradora por ter como pressuposto um ser humano dotado de uma racionalidade pura através da qual ele pode – o que em

Kant equivale a dizer que ele deve – concretizar padrões de deliberação e conduta próprios “das alturas”, por estar nesses implícitos um ideal de perfeição. Nesse esquema conceitual, a obediência às regras morais é fundamental por garantir o autoconstrangimento do indivíduo, posto que ser moralmente bom torna-se sinônimo de obedecer às regras da própria razão. Diferentemente de Kant, Nietzsche está propondo uma ética da vontade que, nesse aspecto, se assemelha muito mais à ideia de uma ética de aspirações, do que à ética da vontade no sentido kantiano.

Nietzsche não aceita a noção kantiana de razão prática e muito menos a sua concepção de sujeito moral que ela pressupõe, identificando-a como desdobramento do ideal racionalista, em sua opinião, defendido por boa parte da filosofia moderna. Esse ideal, que pode ser considerado como mais um dos *preconceitos dos filósofos*, assemelha-se ao ideal ascético, pois tem como representante o sacerdote ascético, que orienta os seus subordinados – aqueles destinados ao mando – a identificar pureza e perfeição com o bem, e impureza e imperfeição com o mal. Ao negar a impureza e a imperfeição, o sujeito nega uma parcela de si mesmo, perde-se e, por fim, permanece eternamente sob tutela. A caracterização desse ideal é descrita no seguinte trecho:

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma vontade!... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer... (NIETZSCHE, 2012a, p.139-140).

A vontade de nada e o niilismo surgem como consequências da constatação da perda da referência divina, do insucesso decorrente da tentativa de assumir um ponto de vista de um sujeito moral abstrato, no caso de Kant, legislador, e da frustração mediante a impossibilidade de concretização de prescrições morais (ainda que meramente formais) apropriadas a essa subjetividade. Nietzsche reclama que uma moralidade centralizada em máximas e imperativos não presta nenhum auxílio à reflexão ética.

É possível identificar a recusa da concepção kantiana de razão prática, e uma negação generalizada de sua concepção de moralidade, em boa parte das obras de Nietzsche. Contudo, é na obra *Genealogia da Moral* (1887) que ele apresenta um texto mais direcionado à questão do que seria um estudo bem-sucedido acerca da moralidade

e de como ele deve ser conduzido, não podendo esse ser imparcial ou impessoal, mas requerendo uma implicação de seu investigador, seu envolvimento e contextualização histórica precisa.

Para Nietzsche, a argumentação em prol de uma moral apaziguadora, homogeneizadora, apática – como os tais princípios nos quais Kant busca fundamentar toda a moralidade ou mesmo o seu repúdio ao que seria um estado de heteronomia, no qual a vontade não pudesse ser determinada racionalmente – faz parte de uma moralidade de homens fracos que precisam se camuflar no todo, na generalização, para se sentirem protegidos. A imagem do sujeito moral nietzschiano foge por completo do formalismo moral kantiano, pois ao mesmo tempo em que suscita inspiração, ela também remete a elementos da filosofia clássica, mais centrada no indivíduo que na natureza de sua ação ou de sua racionalidade.

Assim se denominavam os nobres na Grécia antiga. É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a homens, e somente depois, de forma derivada, a ações: por isso é um grave equívoco, quando historiadores da moral partem de questões como ‘por que foi louvada a ação compassiva?’. O homem de espécie nobre se sente como aquele que determina valores, ele não tem necessidade de ser abonado, ele julga: ‘o que me é prejudicial é prejudicial em si’, sabe-se que como o único que empresta honra às coisas, que cria valores (NIETZSCHE, 2011, p.156).

A referência ao modo clássico de valoração não se trata uma mera apropriação teórica. Ela está muito mais próxima de uma invocação a uma mudança de perspectiva diante do que, ao longo da história da filosofia, foi constantemente eleito como critério de discernimento entre o bem e o mal, e um aceno à sua superação. É preciso olhar para além desses critérios, é preciso olhar para dentro de si. Levando em conta esse novo olhar, qualquer empreendimento movido por uma vontade de suprimir a importância da experiência ética dos costumes, e de exaltar um tipo de razão capaz de justificar uma vontade racional comum a todos os indivíduos é, naturalmente, um contrassenso para a dinâmica nietzschiana de interpretação dos valores.

A reivindicação contra a vontade de verdade em prol de uma vontade de potência já vinha sendo feita em obras anteriores, nas quais Nietzsche anuncia que abrir mão de certos preconceitos intelectuais é o primeiro passo para uma leitura sincera da história da moralidade. Nessa leitura, “tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário [...]” (NIETZSCHE, 2013, p. 16, grifos do autor). Da mesma maneira, uma investigação acerca

da moralidade não pode propor-se definitiva, mas dinâmica. Nietzsche associa a ânsia de fundamentação de um ponto de vista moral absoluto com um traço da teologia cristã, que foi apropriado pela concepção de ciência moderna. Segundo ele,

Toda moral do sermão da montanha está relacionada a isto: o homem tem autêntica volúpia em se violentar por meio de exigências excessivas, e depois endeusar em sua alma esse algo tirânico. Em toda moral ascética o homem venera uma parte de si como um Deus, e para isso necessita demonizar a parte restante (NIETZSCHE, 2013, p. 98).

“Venerar” é justamente o termo utilizado por Kant em sua descrição do tipo de sentimento que se deve ter pela lei moral. Essas exigências são excessivas de modo semelhante à descrição da semiótica dos afetos kantiana acima citada, que “quer transfigurar-se e colocar-se nas alturas” (NIETZSCHE, 2011, p. 76). O endeusamento da alma humana configura um distanciamento do indivíduo de si mesmo, negando-lhe seus próprios impulsos naturais como o da sensualidade, não apenas sexual, mas da sensibilidade como um todo, estabelecendo uma correspondência imediata entre o que é sensível com o negativo, o mal.

A tirania para consigo mesmo mencionada por Nietzsche é típica da moral religiosa e consiste em alienar-se do modo próprio de ser, e da corporeidade, em prol de um ideal de bondade e perfeição inatingíveis. Desse modo, admitindo-se inferioridade perante esses ideais se faz necessário a eles submeter-se, rejeitando a originalidade da própria natureza, em prol da aceitação de uma natureza corrompida e, confortavelmente, abrindo mão do desafio de encarar a moralidade como algo que se constitui na existência, na vivência mesma, e que não pode ser determinada por uma doutrina ou uma concepção de racionalidade atemporal.

Nietzsche reivindica a completa remoção do elemento Deus, do pecado, da culpa, do sofrimento, da obediência, da submissão e de todas as mazelas cristãs, de sua discussão moral, delimitando-a exclusivamente a um estudo do modo humano de ser e agir. É somente nessa instância que o indivíduo tem a possibilidade de abrir mão do vício de se violentar, delineando para si metas que ele possa concretizar sem um sofrimento desnecessário.

Endeusar uma pequena parte da alma que mais se assemelhe à divindade requer tirania e obediência, ao sujeito que se submete a uma autoridade arbitrária, seja pela ambição de um dia fazer parte desse exercício de poder, seja pela preguiça de rebelar-se e assumir o controle da própria vida, o que consistiria na verdadeira autonomia do sujeito

moral nietzschiano⁶. Em detrimento dessa liberdade, a virtude cristã da fé demanda sofrimento obrigatório de seu agente moral: “sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto escarnecimento, automutilação” (NIETZSCHE, 2011, p. 48).

Essa é a paisagem que o sujeito moral cristão deve encarar durante toda a sua existência, visto que somente quem for capaz de carregar todo esse peso espiritual de dor e de sofrimento será digno de toda recompensa e júbilo após a morte. A promessa da vida eterna num estado de felicidade plena, ou de profundo sofrimento, no caso dos que não se arrependem sinceramente, é suficiente para o homem inseguro não tomar para si o desafio de uma existência ética. Diante desse quadro, Nietzsche justifica a sua oposição: “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido” (NIETZSCHE, 2012a, p. 53).

Ainda que Nietzsche se dirija com mais afinco à Kant e ao cristianismo, o fato é que a referência à perfectibilidade é endossada pelos mais diversos autores da modernidade, cada um à sua maneira, seja como modelo a ser alcançado, seja como o objeto de crítica e superação. A sua filosofia propõe um ponto de vista poético para essa discussão. Nietzsche proporcionou à filosofia moral o retorno à questão socrática de como se deve viver do ponto de vista do indivíduo. Ao invés de evitar equívocos em seu raciocínio moral, o formalismo kantiano teria encarcerado o sujeito moral na ilusão de uma imparcialidade indefectível, que paralisa a vontade e o impede de experimentar a sua verdadeira natureza moral.

A racionalização da vontade foi uma forma de submeter o sujeito moral às grandes pretensões teóricas de um tipo de racionalidade ética incompatível com a proposta nietzschiana de ampliação da moralidade. O pensamento moral de Nietzsche é emblemático e deve ser situado como ponto de passagem relevante às demais críticas posteriores direcionadas às teorias morais modernas. A despeito de Kant, defensor de uma moralidade fundamentada metafisicamente através do estudo das suas condições de possibilidade, Nietzsche acredita que uma investigação dos costumes e do caráter humanos tem muito mais a oferecer do ponto de vista da formação do sujeito moral.

6 Em *Discurso da servidão voluntária* (1548), La Boétie defende a tese de que só é possível a emergência de um tirano no poder por meio do auxílio de uma sucessão de indivíduos igualmente dotados do desejo de dominar.

2 Pedagogia e virtude

Na *Terceira consideração intempestiva* (1876), um escrito sobre a educação em que Nietzsche descreve o que ele considera uma situação precária da pedagogia e, conseqüentemente, da lida com os sentimentos morais, ele vincula esse estado diretamente à crise da crença religiosa e da ciência moderna. Assim como ele, autores das mais diversas correntes da filosofia moral são unânimes quanto ao papel da virtude na formação do caráter. Similarmente, observa-se com facilidade a referência à função pedagógica da virtude por partes dessas correntes. Entretanto, esse consenso parece se diluir na divergência quanto à centralidade da virtude em suas teorias éticas, ao mesmo tempo em que se nota grandes discrepâncias quando essas teorias agregam conceitos éticos de maior amplitude, tais como o bem comum, o dever e a lei.

Mesmo que mais de um século tenha transcorrido desde o momento crítico encarnado por Nietzsche, algumas dificuldades permanecem não resolvidas, como é o caso da determinação do papel do professor na aprendizagem e formação moral do aluno. Talvez porque, assim como na questão sobre o bem não seja possível ascender a uma definição precisa de um procedimento pedagógico ideal – uma vez que ele implicaria um modelo de ser humano ideal que se pudesse admitir como meta a ser realizada –, Nietzsche não parece estar falando disso quando pergunta sobre a educação.

Para Nietzsche, não há um caminho traçado de antemão, que só teria que seguir sem desviar-se para chegar a ser o que se é. O itinerário até o sujeito está por inventar, de uma forma sempre singular, e não pode evitar nem a incerteza nem os rodeios. Por outro lado, não é a razão que serve aqui de guia, pondo conscientemente as metas e os imperativos e prefigurando o caminho reto, mas, sim, os instintos, a força subterrânea do temperamento tipológico essencial (LARROSA, 2009, p. 64).

O desafio de *tornar-se o que se é*, assim como a menção aos instintos e às forças do temperamento, parece combinar bem com a ideia de uma ética da virtude. Pois, para ambas as concepções de moralidade, as questões sobre o bem, do processo pedagógico e do modelo de ser humano só podem ser respondidas a partir de uma construção individual, o que se assemelha a uma construção da identidade moral. Como dito antes, Nietzsche não aceita a moralidade como previamente dada, mas, antes, como algo constituído pela experiência, podendo ser reconhecido na história. Nesse horizonte, a moralidade é também um aprendizado e a virtude, um de seus instrumentos mais essenciais.

Por outro lado, em consonância com a sua hipótese principialista, Kant atribui

papel secundário à virtude, posto ela esteja subordinada à lei moral. Em função da recusa de Nietzsche à concepção de razão prática proposta por Kant – como a toda a tradição teológico-científica a qual ela parece estar vinculada –, a virtude volta a ocupar um lugar de maior relevância. Por tratar-se de uma genealogia, na qual necessariamente se investiga a procedência histórica dos conceitos éticos em questão, Nietzsche restaura a importância dada ao exemplo, fazendo alusão a uma dinâmica típica da antiguidade clássica de interpretação dos valores éticos.

Esse movimento parece bastante natural, partindo de uma perspectiva não principialista, pois na medida em que máximas e imperativos não são admitidos como instrumentos adequados para a deliberação, é preciso que algum elemento assuma esse papel de guia. Desse modo, pode-se dizer que a grande valia do exemplo é restaurada por Nietzsche, em cuja retomada está latente a necessidade de reconstrução da própria noção de subjetividade, ora dissociada dos referenciais modernos de pureza e perfeição.

A questão sobre a formação do agente moral, e sobre a pedagogia, surge como exigência da reflexão ética contemporânea e que pode ser vista como intrinsecamente vinculada à ética da virtude, uma vez que, para ambas, é preciso reavaliar o que se tem entendido por formação do caráter. Para Nietzsche, o verdadeiro educador deve ser um colaborador do processo de libertação de seus orientandos. Estimulando o aprendizado da filosofia também como habilidade e não apenas como disciplina acadêmica, tão condicionada aos já mencionados *preconceitos dos filósofos*. A ideia é bem aclarada na seguinte citação:

Teus educadores não podem ser outra coisa senão teus libertadores. Eis aí o segredo de toda formação, ela não procura os membros artificiais, os narizes de cera, os olhos de cristal grosso; muito pelo contrário, o que nos poderia atribuir estes dons seria somente uma imagem degenerada desta formação. Ao contrário, aquela outra educação é somente libertação, extirpação de todas ervas daninhas, dos objetos, dos vermes que querem atacar as tenras sementes das plantas, ela é efusão de luz e calor, o murmúrio amistoso da chuva noturna; ela é imitação e adoração da natureza no que esta tem de maternal e misericordioso; [...] (NIETZSCHE, 2012b, p. 165-166).

O educador é visto como facilitador do desenvolvimento pessoal de cada educando. A imagem degenerada da formação é aquela na qual o professor quer determinar o significado de tornar-se livre, impondo “membros artificiais”, ou seja, modelos do que é convencionalmente tido como modo correto de sentir, de pensar, de se comportar. Essa não é a imagem de homem evocada por Nietzsche, que se identifica muito mais com a

caracterização de Schopenhauer: o homem que “assume para si o sofrimento [...], e este sofrimento lhe serve para modificar sua vontade pessoal e para preparar a subversão, a total transformação do ser, alvo que constitui o objetivo e o sentido verdadeiro da vida” (NIETZSCHE, 2012b, p. 199).

A educação libertadora tem como incumbência principal o abandono dos preconceitos, o esquecimento de doutrinas que tentem determinar o que esse homem tem de ser, ela deve proporcionar espaço e tempo livres para que o indivíduo tenha condições de prestar atenção a si mesmo, e aos seus próprios fenômenos internos. Ela é nutritiva e maternal, mais preocupada em prover que em disciplinar. Kant e Nietzsche defenderam posicionamentos radicalmente distintos quanto à natureza da moralidade. Por outro lado, Nietzsche acaba por convergir com Kant no que diz respeito a um aspecto fundamental do ensino e, conseqüentemente, do ensino de filosofia. Para ambos, não se deve ensinar filosofia como conteúdo, mas como habilidade, deve-se ensinar a filosofar, como fica explícito na seguinte passagem de Kant:

Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los (KANT, 2001, A838/B866).

Apesar de defender o ensino da filosofia como habilidade por motivações distintas das de Nietzsche, essa constatação em comum no texto de ambos os filósofos é de grande importância, pois remete ao modo de aquisição e aprendizado da virtude como fundamental para a formação da identidade moral do agente, o que, por sua vez, tem uma ligação direta com a questão pedagógica. A discordância mais fundamental acerca do papel da virtude na formação do caráter está ligada à aceitação ou recusa da hipótese principialista. No primeiro caso, os princípios morais devem ser formulados por vias exclusivamente racionais, sem remeter a nenhuma concepção de bem. No segundo caso, a recusa traz implícita a polêmica acerca de qual concepção de bem deve ser priorizada, pois até muito pouco tempo, essa discussão ainda se baseava apenas na disputa entre concepções, sem evocar o questionamento sobre se é de fato possível atingir uma definição precisa de bem.

3 Hipóteses subjetivistas

Se forem consideradas subjetivistas todas as teorias éticas que não têm a racionalidade como único eixo conceitual, ou como eixo mais importante, é possível afirmar que as hipóteses subjetivistas de interpretação da moralidade já vêm sendo propostas muito antes do modelo normativo deontológico. Um exemplo são as éticas da virtude medievais, segundo as quais o elemento racional é obscuro e fica a cargo da providência divina. Grosso modo, ali a racionalidade pura é inacessível para seres humanos, e se elenca como principais virtudes morais a fé, a esperança e a caridade, todas relacionadas à subjetividade. O modo subjetivista de interpretação da moralidade também pode ser identificado na ética dos sentimentos morais de David Hume, explicada em termos de virtudes naturais e artificiais. Para este, quanto mais subjetivas forem as virtudes, mais naturais.

Contudo, existe um divisor de águas na história da filosofia moral que, assim como Nietzsche, dá subsídios para uma separação entre teorias éticas modernas e contemporâneas. O responsável pela criação de uma teoria ética de grande importância para a continuidade do subjetivismo moral foi George Edward Moore, que em *Principia Ethica* (1903), tenta definir o bem como uma intuição. Ele afirma ser impossível definir o bem tentando descrevê-lo através de características dos agentes e de suas ações, pois o bem não é algo dado e que se possa reconhecer nos indivíduos ou na realidade.

Para Moore, a intuição sobre o bem é fruto do pensamento humano. Em outros termos, ele abre mão de uma definição de bem objetiva, acreditando que é a melhor maneira de se preservar a sua universalidade. O subjetivismo de sua escolha, que levou à conseqüente inconsistência de sua teoria, é tratado como uma evidência pela filosofia moral. Pois se o bem é uma intuição, cada um poderia ter a sua intuição sobre o bem, exatamente como propõe o subjetivismo ao explicar que as crenças morais sobre o que é certo e errado estão fundamentadas em preferências pessoais.

Todavia, mesmo que o seu intuicionismo não tenha vingado enquanto teoria ética, ele proporcionou o resgate de uma forma de pensar a moralidade que havia sido abandonada junto com a ética da virtude. O intuicionismo permitiu que a filosofia moral se demitisse da tarefa de definir o que é o bem apenas racionalmente, como já havia sido feito pelos antigos. Assim como a crítica de Nietzsche, o intuicionismo de Moore dá continuidade ao rompimento da filosofia moral contemporânea com o esquema conceitual moderno de valoração. Conforme a citação,

Em tempos recentes, várias teorias procuram fornecer modelos para mostrar que ‘bom’ é um termo sem ambiguidade nenhuma. Foi essa tentativa de G. E. Moore, que afirmava que a bondade é uma propriedade simples e indefinível como a amarelidão, ela é não-natural. Isso significa que (em linhas gerais) a bondade não é um tipo de propriedade cuja presença ou ausência possa ser estabelecida empiricamente [...] (WILLIAMS, 2005, p. 62).

Definir o bem como uma intuição é um argumento contra o naturalismo, que considera a observação de características empíricas como fonte de conhecimento e compreensão do fenômeno moral. Moore “cunhou a expressão ‘a falácia naturalista’ para designar um erro pretensamente cometido por toda e qualquer concepção que sustentasse que a bondade de uma coisa pode ser identificada por algum grupo de características empíricas, ou mesmo metafísicas” (WILLIAMS, 2005, p. 71).

A fragilidade do posicionamento de Moore consiste na sua incapacidade de explicar racionalmente de que modo o bem pode ser comparado a uma característica empírica como a “amarelidão”, que tipo de intuição é o bem, como ela é elaborada na mente humana e como pode ser aplicada aos valores e às ações morais. Desse modo, a declaração intuicionista de que não é possível definir o bem objetivamente, a fim de resguardar o seu caráter universal, pode conduzir a algumas hipóteses subjetivistas e seus respectivos modos de explicar a natureza da moralidade.

Só que a explicação de Moore afirmava que “bom” era semelhante a “amarelo” ao representar uma qualidade simples, embora distinto por ser uma qualidade não-natural; e misteriosamente, essa proposição no mínimo implica que o comportamento lógico do termo ‘bom’, como um adjetivo, seria semelhante ao de ‘amarelo’. Mas não é assim, e por isso a explicação de Moore deve ser rejeitada não somente com pouco esclarecedora, mas como radicalmente equivocada (WILLIAMS, 2005, p. 64).

Ao mesmo tempo em que descarta a explicação intuicionista do ponto de vista lógico, Williams dá uma atenção especial à explicação subjetivista. Segundo o autor, existem três formulações do subjetivismo: a lógica, a epistemológica e a metafísica. Respectivamente, de que (1) os juízos morais são expressões de convicções pessoais, de que (2) os juízos morais não podem ser provados ou constatados e de que (3) não existem fatos morais, mas apenas valores morais.

A falta de objetividade dos juízos morais não permite que eles sejam avaliados como certos ou errados. Ao mencionar as três formulações, Williams defende algum nível de acerto da segunda formulação, sobre os juízos morais não poderem ser provados

ou constatados. É por ser inviável justificar todos os juízos morais racionalmente que as discordâncias entre as condutas morais são muitas vezes incomensuráveis. Desse modo, só tem sido possível encontrar um limite para discordâncias morais mais fundamentais, se elas estiverem restritas à mesma sociedade, já que, “não há limites, ao menos desse tipo, para a discordância entre as sociedades” (WILLIAMS, 2005, p. 29).

Para todas as formulações subjetivistas, o aspecto mais relevante da moralidade são os sentimentos morais, que não deveriam ser considerados apenas enquanto ponto de partida para o surgimento da moralidade (como é admitido por algumas teorias não-subjetivistas), mas também servir como meio de justificação das teorias éticas. Essa ideia costuma ser rejeitada, porque pensar dessa forma compromete o controle da razão, o que, é condição de existência da moralidade para boa parte dos filósofos. Por outro lado, esse posicionamento sobre os sentimentos morais traz à tona uma reivindicação que já está presente na reflexão nietzschiana e que, para MacIntyre, combinou de modo ímpar sua crítica à filosofia moral moderna com a sua ênfase sobre o papel da subjetividade nas decisões éticas:

A realização histórica de Nietzsche foi entender mais claramente do que qualquer outro filósofo [...] não só que o que se fazia passar por apelos à objetividade eram, de fato, expressões da vontade subjetiva, mas também a natureza dos problemas que isso representou para a filosofia moral (MacINTYRE, 2001, p. 196).

Após ter recebido diversas críticas, dentre elas a de que conduz a um relativismo moral irrestrito, o subjetivismo teve uma segunda formulação teórica, chamada de subjetivismo emotivista, ou emotivismo. A referência utilizada é o artigo “*O significado emotivo dos termos éticos*”, de Charles Leslie Stevenson (1937), um dos responsáveis por essa segunda formulação. Nessa segunda tentativa, o emotivismo acredita apresentar dois grandes diferenciais satisfatórios em relação ao subjetivismo. O primeiro, de afirmar que as asserções morais também têm como objetivo a persuasão, além da expressão de preferências pessoais. O segundo, de fornecer uma nova explicação para a natureza do desacordo moral, que não foi dada pelo subjetivismo.

A tentativa do emotivismo de suprir essas duas carências do subjetivismo é muito importante, pois permite que ele seja reavaliado enquanto teoria ética. O acréscimo do elemento de persuasão dá sentido ao uso do termo “emotivismo”, pois torna a linguagem moral um campo de embates subjetivos que têm como objetivo a expressão e o convencimento. Segundo o emotivismo, existem dois tipos de desacordos morais. O desacordo de crença, que já havia sido explicado pelo subjetivismo, acontece quando cada

indivíduo tem uma crença distinta sobre o que é o bem ou o que é correto fazer. A crítica direcionada a esse tipo de desacordo proposto pelo subjetivismo é de que ele não seria um desacordo de fato, por não possibilitar um debate racional entre as partes.

Se o subjetivismo simples é correto, então, quando uma pessoa diz ‘X é moralmente aceitável’ e uma outra pessoa diz que ‘X é moralmente inaceitável’, elas não estão realmente discordando. Em vez disso, elas estão falando sobre coisas diferentes: cada pessoa está levantando uma pretensão sobre a sua própria atitude – uma pretensão que a outra pessoa não contesta. Porém, o argumento na verdade é este: as pessoas realmente discordam. Assim o subjetivismo simples não pode ser correto (RACHELS, 2013, p. 49-50).

Dessa perspectiva, cada um é possuidor de uma verdade pessoal, tornando impossível que alguém esteja errado (o que relembra a formulação lógica do subjetivismo) e leva à constatação de que existem verdades que são incompatíveis. Um exemplo é a verdade do religioso que defende o aborto ser um crime por acreditar que a vida é uma dádiva concedida por Deus no momento da concepção; juízo este ao qual se contrapõe a verdade do ateu, que defende a descriminalização do aborto por acreditar que a vida é um fenômeno aleatório sem nenhuma carga moral e que um feto só pode ser considerado um ser humano a partir do quarto mês de gestação, quando tem início a formação de seu sistema nervoso.

O subjetivismo tenta explicar o desacordo nessa primeira instância, em que, ao se admitir que não existe verdade objetiva, o desacordo não é logicamente possível. O emotivismo tenta superar essa limitação do subjetivismo propondo um segundo tipo de desacordo, o desacordo de atitude. Desse modo, ainda que se compartilhe uma determinada crença, é possível discordar no que diz respeito à maneira correta de agir. Segundo esse raciocínio, os desacordos morais podem ocorrer apenas na esfera prática, na conduta moral propriamente dita.

Religiosos e ateus, por exemplo, podem concordar sobre a necessidade de se defender direitos humanos universais, e, contudo, discordar quanto àquilo que desejam que seja considerado respeitoso para um ser humano. Concordam na crença, discordam na ação: “de acordo com Stevenson, o desacordo moral é um desacordo em atitude somente. [...] Para o emotivismo, então, o conflito moral é real” (RACHELS, 2013, p. 49-50). Identificar que os sentimentos morais, as crenças e os desejos pessoais dos indivíduos têm grande influência sobre aquilo que consideram moralmente correto, parece ter sido o grande acerto da explicação emotivista. Para MacIntyre, embora sejam leituras distintas

da moralidade, é possível identificar pontos em comum entre a crítica de Nietzsche e o subjetivismo emotivista, no seguinte sentido:

A atratividade da posição de Nietzsche repousa em sua evidente honestidade. Quando eu estava preparando a defesa de um emotivismo retificado e redefinido, pareceu-me ser consequência de aceitar a verdade do emotivismo (de) que um homem honesto não quisesse mais continuar usando grande parte, pelo menos, da linguagem da moralidade do passado devido ao seu caráter enganoso. E Nietzsche foi o único grande filósofo que não recuou dessa conclusão (MacINTYRE, 2001, p. 433).

A verdade do emotivismo pressupõe a recusa de que conceitos morais esvaziados sejam usados como referenciais de forma irrefletida. Apesar do emotivismo ter fornecido uma explicação inválida acerca do significado emotivo dos termos morais – que, na realidade, teria sido apenas uma explicação acerca do uso emotivo dos termos morais –, MacIntyre acredita que o emotivismo concorda com a denúncia nietzschiana ao concentrar a sua explicação em sentimentos, crenças e desejos morais, atribuindo um papel secundário à racionalidade.

O ponto de divergência entre as interpretações subjetivistas e Nietzsche surge quando MacIntyre impõe uma escolha inevitável entre o modo de reflexão de Nietzsche e de Aristóteles, questão à qual dedica um dos capítulos de *Depois da Virtude* (1984)⁷. Em sua opinião, embora tenham sido eficazes em chamar a atenção para aspectos negligenciados por boa parte da filosofia moral moderna, as hipóteses subjetivistas o fazem de modo controverso, o que as torna vulneráveis às críticas de incoerência e de que, em última instância, não oferecem teorias morais satisfatórias.

Para MacIntyre, “a filosofia moral de Nietzsche se contrapõe especificamente à de Aristóteles devido ao papel histórico de cada um dos dois” (MacINTYRE, 2001, p. 202). A moralidade de Aristóteles e a de Nietzsche seriam necessariamente incompatíveis por aquele representar o início de uma tradição de certo tipo de teoria ética que este recusa veementemente. E, mesmo que parte significativa do esforço das teorias modernas tenha sido investida no sentido de desconstruir o modo aristotélico de pensar a moralidade, através das virtudes e de uma concepção de bem, ainda é possível afirmar que “o aristotelismo é, filosoficamente, a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento

⁷ “A percepção de Nietzsche dessa flexibilidade vulgarizada do discurso moral moderno foi, em parte, responsável por sua aversão a ele. E essa percepção é uma das características da filosofia moral de Nietzsche que a torna uma das duas opções teóricas genuínas com que se depara qualquer pessoa que tente analisar a situação da nossa cultura [...]” (MacINTYRE, 2001, p. 192).

moral” (MacINTYRE, 2001, p. 204).

Ao mesmo tempo em que o presente trabalho endossa a relação de incompatibilidade proposta por MacIntyre entre Aristóteles e Nietzsche, também sugere uma aproximação entre a interpretação nietzschiana da moralidade como semiótica dos afetos à teoria emotivista sobre o uso dos termos morais. Essa aproximação converge com o diagnóstico de desordem da linguagem moral de MacIntyre, como consequência da adoção inconsciente de um *ethos* emotivista da moralidade contemporânea. A disseminação desse *ethos* emotivista teria as suas origens no fracasso da tentativa que empreendem as teorias éticas modernas em justificar a moralidade racionalmente, por sua vez, já presente na leitura nietzschiana. Para o autor, referências morais como o bem, a virtude e o dever só funcionam de modo apropriado quando se tem em mente o quanto eles estão imersos na tradição moral da qual se originaram.

Se a filosofia moral tem tanto a contribuir para restaurar o estado de carência relativo à formação do caráter de um indivíduo situado em uma fronteira entre o niilismo e o relativismo moral, certamente esse auxílio não será dado pelo formalismo kantiano. Por esta razão, a continuidade desse estudo propõe uma revisão da teoria que melhor prestou serviço às particularidades no processo de formação do agente moral, a saber, a teoria ética aristotélica, de modo que, posteriormente, seja possível identificar alguns dos aspectos dessa teoria apropriados e reformulados pela proposta ampla de reabilitação da teoria das virtudes na contemporaneidade.

Referências

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Tradução: Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

MacINTYRE, A. **Depois da Virtude**. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001.

NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Genealogia da moral**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012a.

_____. **Escritos sobre a educação**. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2012b.

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

RACHELS, J. **Os elementos da filosofia moral**. Tradução: Delamar José Volpato Dultra. Porto Alegre: AMGH Editora LTDA, 2013.

WILLIAMS, B. **Moral: uma introdução à ética**. Tradução: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.