

A Ética como *mēkhanē* e contra a Moral, segundo Nietzsche

The Ethics as *mēkhanē* and against the Moral according Nietzsche

Danilo Bilate

Doutorando em Filosofia - PGF-UFRJ e
Université de Paris I Panthéon-Sorbonne
Bolsista Capes

Resumo: Neste texto, busco fundamentar a possibilidade de se falar em uma Ética a partir de Nietzsche, por uma análise filológica minuciosa das ocorrências do termo alemão equivalente, *Ethik*, bem como de suas variações na mesma língua e dos termos gregos que lhe deram origem, sobretudo *ethos*. Para isso, levanto não apenas as utilizações de tais palavras nos textos publicados por Nietzsche em vida, mas principalmente nos fragmentos póstumos. Ao mesmo tempo, exponho quais seriam os elementos básicos dessa Ética que se pretende ver em seu pensamento.

Palavras-chave: Ética; Moral; Vida.

Abstract: In this paper, I attempt to substantiate the possibility of talking about an Ethics from Nietzsche, for a detailed philological analysis of the occurrences of the equivalent word in German, *Ethik*, as well as their variations in the same language and their correspondents in Greek, especially *ethos*. For that, I raise not only the uses of these words in texts published by Nietzsche in life, but mainly in the posthumous fragments. At the same time, I expose the basic elements of this Ethics that we pretended to see in his thinking.

Keywords: Ethics; Moral; Life.

Nos textos publicados por Nietzsche, a frequência da palavra “Ética” (*Ethik*) é mínima se comparada à “Moral” (*Moral*). É nos fragmentos póstumos que a frequência é maior e as passagens são, além disso, mais esclarecedoras tanto para “*Ethik*”, como para suas variações. Nos primeiros anos da década de 1870, Nietzsche utiliza o vocábulo mais do que em nenhum outro momento. A palavra é escolhida para dar conta de algo que está ausente da educação filosófica, algo que ainda não se tem na cultura e que funcionaria como uma espécie de suporte: “Falta-nos o melhor material de

suporte: a fina Ética”.¹ Em que consistiria a fineza dessa Ética que está ausente? Seria esse refino a “admiração pelo naturalismo ético”,² como Nietzsche escreve numa anotação contemporânea àquela?

Ora, nesta mesma anotação ele faz ver a necessidade de uma “medicina moral” e, ao aproximar a moral do cristianismo, faz uma referência deveras nostálgica ao “vigor dos antigos”. Se a nossa hipótese estiver correta, a Ética refinada que falta à cultura europeia do século XIX seria então a vigorosa Ética naturalista dos antigos, antípoda da moral cristã que dominou a cultura europeia a qual necessita, por isso mesmo, de cuidados médicos. O naturalismo, descartado pela moral cristã, é qualificado de ético e não de moral. O que pode significar essa opção vocabular? De modo muito parecido, Nietzsche escreve à mesma época que “os antigos sistemas morais” perdem sentido para a “Ética palpável” que se volta para a natureza.³ O que significariam expressões como essa?

O termo “Ethik” é utilizado muitas vezes por Nietzsche para dar conta de um campo de saber “naturalista”, que reconhece a nulidade axiológica do real e se restringe à *physis* e a nada além dela. Com a expressão “Ética fisiológica”,⁴ ele mostra a inexorabilidade de que “as necessidades éticas devem adaptar-nos ao corpo”.⁵ Levando o corpo em consideração, tal Ética não pode ser exclusivamente uma “Ética para o reino do espírito”,⁶ como a entende a tradição. Naturalista ou física, ela precisa recusar a distinção antropológica entre um corpo mortal e uma alma imortal, entre o *sensibilis* e o *intelligibilis*, que acorda com a separação ontológica *mundus intelligibilis* / *mundus sensibilis*, que está na base da metafísica. Assim, a Ética, necessariamente física, é necessariamente fisiológica. Por esse motivo é que, já no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escrevera:

Talvez o maior dos pianistas tenha refletido pouco sobre as condições técnicas e a especial virtude [*Tugend*], falha [vício, *Untugend*], usabilidade e educabilidade de cada dedo (ética dactílica) [*daktylische Ethik*], cometendo erros grosseiros ao

¹ Fragmento póstumo 30[18] do outono de 1873 / inverno 1873-74.

² Fragmento póstumo 29[230] do verão-outono de 1873.

³ Fragmento póstumo 30 [35] do outono de 1873 / inverno de 1873-74.

⁴ Fragmento póstumo 6[123] do outono de 1880.

⁵ Fragmento póstumo 7[155] do final de 1880.

⁶ Fragmento póstumo 30[38] do verão de 1878.

falar dessas coisas (*Humano demasiado humano*, §196).

A Ética, então, parece ser o campo de saber que abrange a técnica no sentido de uma *techne* e, portanto, ao pensar sobre a usabilidade do corpo, pensa sobre os meios de educabilidade que buscam a virtude e evitam o vício. Para Nietzsche, a Ética como *techne* psico-fisiológica cujo fim é a virtude, deve ser entendida como *mēkhanē*, como uma máquina intensificadora do amor pela vida, isto é, do desejo pelo viver: “A Ética também como uma *mēkhanē* [máquina] da vontade de vida: não como negação dessa vontade”.⁷ Assim, surge a “questão do valor da existência”, que Nietzsche diz se tratar do “mais profundo problema da Ética e da arte”.⁸ Como máquina da vontade de vida, a Ética, que é *logos*, põe necessariamente a questão do valor da vida porque a reconhece como questão primeira para que o discurso racional estruturado possa criar condições de intensificação do amor pela vida. Esse projeto de uma Ética como máquina da vontade de vida não é abandonado e pode ser visto também nas entrelinhas de alguns fragmentos da década de 1880:

– Problema básico da ‘Ética’ [...]

A *hierarquia* é o primeiro resultado do julgamento do valor: na relação dos órgãos entre si, todas as *virtudes* já precisam ser exercidas – obediência, esforço, espírito de colaboração, atenção – *falta* completamente o caráter de máquina [*Maschinen-Charakter*] em todo o orgânico (autorregulação) (Fragmento póstumo 25[426] da primavera de 1884).

É curioso que neste fragmento Nietzsche utilize a palavra “*Maschinen*”. Se ele denuncia o fato de que em todo orgânico inexista o caráter maquínico é porque o corpo é uma pluralidade autorregulativa de pulsões, enquanto uma máquina depende de alguma força exterior que a opere. Como máquina gerida pela vontade de vida, então, a Ética não é autorregulativa. Para que fortaleça a vontade de vida, o filósofo ético precisa levar em consideração o corpo e, ao estudá-lo, identificá-lo como conjunto de impulsos que se organizam numa hierarquia de inter-dominação e inter-sujeição:

⁷ Fragmento póstumo 8[78] do inverno de 1870-71 / outono de 1872.

⁸ Fragmento póstumo 19[28] do verão de 1872 / início de 1873.

Diferença entre funções *inferiores* e *superiores*: hierarquia dos órgãos e impulsos, representada por meio de mandantes e obedecentes.

Tarefa da Ética: as diferenças de valores como hierarquia *fisiológica* de ‘superior’ e ‘inferior’ (Fragmento póstumo 25[411] da primavera de 1884).

Nietzsche toma para si a responsabilidade de efetivar essa “tarefa da Ética” e, ao esboçar projetos para tanto, sempre mantém as propostas de um “naturalismo ético” ou de uma concepção da Ética como *techne* psico-fisiológica educativa, propostas que, como vimos, já estavam presentes em seus rascunhos da década anterior. Nietzsche se preocupa em conhecer as verdadeiras leis da natureza para estabelecer um projeto educativo eficaz para criar as condições de surgimento do “grande ser humano”. Essa empreitada, contudo, só pode ser feita num segundo momento, posterior à constatação demolidora dos erros da Moral:

Tese básica: ser como a natureza: *ser capaz de sacrificar inúmeros entes para alcançar algo com a humanidade*. É preciso estudar **como** de fato acabou sendo produzido um grande ser humano. Toda Ética até agora [*Alle bisherige Ethik*] é ilimitadamente limitada e local: além disso, cega e mentirosa em relação às verdadeiras leis. Ela não estava aí para esclarecer, mas para **impedir** determinadas ações: menos ainda para *educar*.

Ciência é uma coisa *perigosa*: e, antes que sejamos perseguidos por causa dela, sua ‘dignidade’ é nada. Ou até quando se agüenta ciência na escola: e agora até as mocinhas e os gansos começam a grasnar cientificamente; isso reside em ela sempre ter sido conduzida com *tartufaria moral*.

Quero acabar com isso (Fragmento póstumo 25[309] da primavera de 1884).

Nesse fragmento, a palavra “Ethik” é escolhida para definir o “anterior” (*bisherige*), como se Nietzsche se predispuesse a pensar sobre uma Ética por vir. Esse projeto para o futuro provavelmente visa o “grande ser humano”. A Ética “anterior” visava única e exclusivamente o impedimento de certas ações. Por esse motivo específico, a palavra nomeia algo semelhante a “Moral” e também pela sua cegueira, mentira e tartufaria. De fato, a Moral nunca buscou

o esclarecimento ou a educação, embora sempre estivesse travestida de científica, o que causou a banalização da ciência para “mocinhas e gansos”. Cega ou hipócrita, de todo modo sempre se sustentou em falsos pressupostos como Deus, valores absolutos, verdade absoluta, altruísmo, compaixão, dentre outros. Uma Ética por vir, ao contrário, esclarecida e esclarecedora, nega e refuta esses pressupostos e, assim, se encontra em condições de educar o homem para que se torne “grande”. Ao tentar analisar porque a Ética “anterior” não avançou ao ponto de refutar os pressupostos morais enumerados acima, Nietzsche escreve:

Por que a Ética ficou mais atrasada que tudo? Pois até mesmo os últimos sistemas afamados são ingenuidades! Inclusive os gregos! As doutrinas do cristianismo quanto ao pecado caducaram por causa da caduquice de Deus.

– nossas ações mensuradas em nosso modelo! Mas, *que* tenhamos um modelo, e um tal e tal, já é decorrência de uma Moral (Fragmento póstumo 25[441] da primavera de 1884).

A Ética é o campo de saber que mensura as ações humanas. No entanto, para que a avaliação possa ser feita, ela precisa possuir um modelo comparativo ou referencial. Que esse modelo seja definitivo e inquestionável decorre da Moral e sua crença na existência de valores absolutos, ou seja, valores metafisicamente fundamentados:

Os que até agora pensaram a Ética não têm nenhuma concepção de *como* eles estão sujeitos a preconceitos bem determinados da Moral: todos eles pensam já saber *o que é bom* e *o que é mau*. [...] talvez nós nem sequer saibamos o suficiente **para** poder considerar o valor das ações! Basta termos ensaiado viver por longo tempo segundo *determinada* moral! (Fragmento póstumo 25[443] da primavera de 1884).

A utilização de um modelo estanque e acabado como referência para as avaliações éticas é consequência da moralidade, posto que a Moral pré-conceitua, inadvertidamente e sem qualquer esclarecimento racional, o bem e o mal. A Moral e aqueles que estão sujeitos aos seus pré-sentidos não questionam os valores, ignoram

como se dá o processo de valoração e, por isso, não têm condições de operar uma investigação genealógica. Ignoram, portanto, a nulidade axiológica do real ou, em outras palavras, que “todo acontecer não é bondoso nem inteligente e nem verdadeiro” que “‘bem’ e ‘mal’ não são antíteses e os valores morais se alteram”.

Ora, muito mais frequente do que as raras ocorrências do termo “Ethik” nos escritos nietzscheanos é justamente o termo “Moral”. Sabemos que a palavra “Moral” surge da tradução para o latim do grego “ethos”. Cícero, o maior responsável pela consolidação da tradução latina, afirmou: “porque diz respeito aos costumes [mores], que eles [os gregos] nomeavam *ethos*, a parte da filosofia que nós até agora chamamos de ‘de moribus’ [sobre os costumes], mas convém para enriquecer a língua latina chamar-lhe *moralem*”.⁹ De fato, o termo “Ética” é geralmente traduzido para o latim por “de moribus”, mas Cícero propõe então “*moralem*”, originado de “mores”, plural de “mos”, que significa costume.

Apesar desta muito antiga opção de tradução para o latim, opção doravante muito prestigiada por sinal, Benedictus de Spinoza optou pela palavra “*Ethica*” para dar como título à sua obra principal, escrita em latim. É provável que ao recusar a célebre tradução “*moralem*” ou mesmo a mais antiga “de moribus”, Spinoza quisesse recusar uma concepção muito específica desse ramo filosófico. Não por mero acaso, Gilles Deleuze propôs, a partir da sua leitura de Spinoza e de Nietzsche, uma distinção peremptória entre Ética e Moral.¹⁰ É provável que Spinoza tenha recusado o termo “Moral” por vê-lo associado à metafísica cristã, como é igualmente possível que ele recusasse o sentido de “costume”, (*ethos*, escrito com a primeira letra épsilon) presente no latim “*moralem*” e quisesse privilegiar o sentido de *ethos* (escrito com a primeira letra eta) ou como caráter ou, à maneira de Nietzsche, como algo próximo a *pathos*.

Se em Nietzsche há elementos filológicos que nos autorizam a distinguir a Ética da Moral, essa distinção não é rigorosamente explicitada em nenhum momento e por vezes ambos os termos se confundem. Esses elementos podem ser resumidos da seguinte maneira: se uma Ética futura pode pensar unicamente sobre a *physis*, a Moral, ao contrário, necessariamente faz retornar o *meta* ao seu discurso, na medida em que se sustenta na crença em valores

⁹ CÍCERO, *De fato*, §1.

¹⁰ Ver Deleuze, G. *Spinoza – philosophie pratique*. Capítulo II.

absolutos. Ora, valores absolutos só são concebíveis por uma abstração ilusória que os insira num *mundus intelligibilis* da permanência, enquanto valores históricos só são concebíveis pela descoberta do *mundus sensibilis* como vir-a-ser. Tendo em vista essa distinção basilar, Nietzsche utiliza o termo “Ethik” para designar uma Ética futura que ele projeta como sendo naturalista, reconhecedora da nulidade axiológica do real, psicofisiológica, individualista, educativa e esclarecida. Com esses pontos, poderíamos definir com certa dose de precisão uma Ética segundo Nietzsche. No entanto, a definição ainda seria demasiadamente pobre. Embora ele mesmo não faça qualquer análise etimológica de “Ethik”, o nosso esforço por realizá-la pode nos fornecer a possibilidade de ampliar esse conceito.

Se “Ética” deriva do grego “ethos”, vale lembrar que, nos seus primeiros escritos, Nietzsche aproxima *ethos* e *pathos*, considerando-os como humores ou sentimentos, embora os diferencie, considerando o primeiro como estável e duradouro e o segundo como fugaz. Na década de 1880, *ethos* é omitido de seus escritos e sua significação é inserida no uso renovado da palavra *pathos*, compreendida agora como conjunto de afetos, no sentido específico de sua etimologia: alterações psicofisiológicas— no mesmo sentido de Spinoza, para quem o afeto é definido como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”.¹¹ Segundo Nietzsche, então, o afeto é toda “reação psicológica”,¹² tal como paixão, instinto, desejo ou vontade, sentimento ou emoção, pulsão ou impulso. Contudo, há uma “forma primitiva de afeto”, que é a “vontade de poder” (*Wille zur Macht*).¹³ Nesse sentido preciso, concebida como força psicológica, a vontade de poder é “o mais terrível e profundo desejo do homem, seu impulso por poder [*Trieb nach Macht*]”.¹⁴

Podemos afirmar que a Ética futura estaria próxima, em alguma medida, de uma psicologia, isto é, como discurso ou *logos* sobre a *psique*, palavra esta que pode ser traduzida tanto por “alma” quanto por “mente”, pois “está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’,

¹¹ SPINOZA, B. *Ética*, III, Definições, §3.

¹² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, II, §14, onde se lê “*seelischen Reaktion*”.

¹³ Fragmento póstumo 14[121] da primavera de 1888.

¹⁴ Fragmento póstumo 1[33] do outono de 1885 / primavera de 1886.

‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência”.¹⁵ Assim, a palavra “Ética” definiria o discurso sobre o *ethos* e sobre o *pathos*. “Ethos” não apenas no sentido compreendido inicialmente por Nietzsche e depois subsumido em “pathos”, mas também no tradicional sentido multifacetário de hábito ou costume, por um lado, e de modo de ser, entendido como disposição para a ação, por outro. Isso porque há uma inter-relação entre esses diferentes sentidos. Uma Ética que discursa sobre afetos, pode discursar sobre os modos de disposição para a ação, que são ora causa ora efeito daqueles estados e, por conseguinte, pode discursar sobre os costumes, que são ora causa ora efeito daqueles modos de ser. Em suma, os afetos determinam a ação¹⁶ ou, como Nietzsche explica mais detidamente:

Nossas ações *nos transformam*: em toda ação são exercidas determinadas forças, outras *não* são exercidas, sendo, portanto, temporariamente deixadas de lado: um afeto se afirma sempre às custas de outros afetos, dos quais extrai forças. As ações que nós *mais fazemos* são, afinal, como uma *construção firme* em todo de nós: elas exigem sem mais nem menos a energia, passando a ser *difícil* para outros propósitos se imporem – Justamente assim uma omissão sistemática transforma o ser humano: por fim, há de se ver em cada um se ele, a cada dia, *se superou* algumas vezes ou se sempre deixou passar – Essa é a **primeira consequência de toda ação**, *ela continua trabalhando e construindo em nós* – naturalmente também fisicamente.¹⁷

De todo modo, o conceito de psicologia é ainda limitado para dar conta da teoria dos afetos e de uma Ética que estaria presente no pensamento nietzschiano. Ao projetar uma Ética futura, Nietzsche privilegia o sentido de uma “Ética fisiológica” para recusar a exclusividade dada pela tradição a uma “Ética para o reino do espírito”. Assim, Nietzsche ignora a separação metafísica entre um corpo mortal e uma alma imortal, e concebe o indivíduo como uma unidade psicofisiológica.

¹⁵ *Além do bem e do mal*, §12.

¹⁶ O que é dito explicitamente no FP 27 [34] do verão-outono de 1884.

¹⁷ Fragmento póstumo 7[120] da primavera-verão de 1883.

Como ele diz, os afetos são “fatos fisiológicos” e “não tem nada a ver com conceitos” que, por sua vez, são apenas “símbolos espirituais”.¹⁸ O que se nomeia “afeto” é um processo fisiológico que, no entanto, ao ser nomeado – conceitualizado, intelectualizado, espiritualizado – recebe uma caracterização *a posteriori*, ela mesma de outra ordem, não estritamente fisiológica. Nomear um processo fisiológico é um movimento secundário da consciência e da linguagem que é incapaz de dizer o processo fisiológico em sua especificidade. No entanto, vale ressaltar, a consciência não equivale à totalidade do psíquico: “isso que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez um estado doentio) e *de modo algum ele próprio*”.¹⁹

Sim, o afeto, na medida em que é nomeado, torna-se consciente. Contudo, Nietzsche não nega em nenhum momento a possibilidade de que alguns processos fisiológicos tenham um correspondente psíquico não-consciente, embora também não o afirme explicitamente ou o indique, como faz Spinoza, pela constatação explícita de que toda modificação corpórea seja igualmente uma modificação psíquica. De fato, está escrito no escólio da proposição 2 do terceiro livro da *Ética* de Spinoza: “tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa”. Entretanto, a mesma ideia se deixa entrever em Nietzsche.

Dizíamos que a imersão dos afetos na causalidade é uma significação intelectual ou uma simbolização espiritual, isto é, uma conceitualização inexistente quando se considera os afetos unicamente pela via fisiológica. Mas essa consideração por uma única via é uma abstração ilusória. Embora haja alguma distinção entre o psíquico e o fisiológico, que permite ao discurso separá-los abstratamente em “corpo” e “alma”, as afetações, isto é, as modificações no “corpo” implicam modificações na “alma”. Entendidos como “construções do intelecto”, ou seja, como interpretações intelectuais dos movimentos fisiológicos,²⁰ os afetos são significações de processos fisiológicos recorrentes, mas são, eles mesmos, “algo idêntico ao orgânico”.²¹

¹⁸ Fragmento póstumo 7[87] da primavera-verão de 1883.

¹⁹ *A gaia ciência*, §357.

²⁰ Fragmento póstumo 11[128] da primavera-outono de 1881.

²¹ Fragmento póstumo 25[93] da primavera de 1884.

Não por acaso Nietzsche propõe uma “psicofisiologia”, autêntica e original, contraposta a toda “psicologia” anterior, que “tem estado presa a preconceitos e temores morais”²² e que “não ousou descer às profundezas”. Para discursar sobre as “profundezas” – afetos, pulsões e instintos – Nietzsche não recusa a psicologia, mas, antes, acrescenta a ela a fisiologia. A psicofisiologia é a “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”, ou seja, a morfologia e teoria da evolução da forma primitiva de afeto.

A ligação necessária entre a psicologia e a fisiologia é implicitamente indicada em vários momentos da obra de Nietzsche. Eis porque ele, ao “refletir sobre a fisiologia do criminoso”, não descubra qualquer diferença nele com o doente mental;²³ que afirme a possibilidade de psiquiatras ponderarem sobre o que é da ordem do fisiológico;²⁴ que a “contradição em corpo e alma” seja considerada “uma contradição fisiológica”;²⁵ que fale da necessidade de toda “tábua de valores” ser interpretada fisiologicamente mais ainda que psicologicamente;²⁶ que ao tratar da “psicologia do artista”, fale então da embriaguez como “precondição fisiológica”²⁷ para a criação; que ao tocar no problema da “psicologia do Redentor”, fale com o rigor de um “fisiólogo”²⁸ e assim por diante. É por esse motivo que o psicólogo se põe a questão da doença e da saúde como base para a compreensão da filosofia de um pensador:

Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a da relação entre filosofia e saúde. [...] Mas naquele outro caso, mais frequente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia – que virá a ser do pensamento mesmo que é submetido à *pressão* da doença? Eis a questão que interessa aos psicólogos: e aqui o experimento é possível [...] Assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo [...] Sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua

²² *Além do bem e do mal*, §23.

²³ *Aurora*, §202.

²⁴ *Aurora*, §87.

²⁵ *Aurora*, §263.

²⁶ *Genealogia da moral*, I, nota do §17.

²⁷ *Crepúsculo dos ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, §8.

²⁸ *O anticristo*, §§28 e 29.

necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. [...] O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade [*rein-Geistigen*], vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. [...] Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos; e, se tais afirmações ou negações do mundo em peso, tomadas cientificamente, não têm o menor grão de importância, fornecem indicações tanto mais preciosas para o historiador e psicólogo, enquanto sintomas do corpo.²⁹

Necessidades fisiológicas são disfarçadas sob o manto, sob a máscara da “pura” (*rein*) espiritualidade – e aqui o adjetivo parece indicar a impossibilidade de uma cisão entre o espiritual e o corpóreo. A espiritualidade pura, isto é, independente do corpo, é possível apenas como “disfarce”, ou seja, como uma ilusão que, de fato, nasce do corpo mesmo. A doença dos filósofos é “de corpo e alma” e é o psicólogo – e o historiador; um genealogista, portanto? – que é chamado para identificar os sintomas dessa doença.

Um grave problema surge então. Como é possível que uma Ética, compreendida como teoria dos afetos ou como psicofisiologia, discursar sobre os afetos? Como é possível que esse discurso possa atuar sobre os afetos ou orientá-los? Em outras palavras, como é possível a psicofisiologia no sentido exato de sua etimologia, isto é, como um discurso racional, um *logos* sobre o psíquico e o fisiológico? Como propor um *logos* atuante sobre o *pathos*? Se “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’”,³⁰ é preciso que o *logos* seja compreendido como uma espécie de afeto.

Com efeito, Nietzsche propõe repensar o impulso intelectual como afeto.³¹ Mais do que isso, para ele o conhecimento é o mais poderoso de todos os afetos: “O conhecimento é o senhor de

²⁹ *A gaia ciência*, Prólogo, §2.

³⁰ *Além do bem e do mal*, §36.

³¹ Fragmento póstumo 4[140] de novembro de 1882 / fevereiro de 1883.

todos os afetos, ele é o mais forte”.³² De fato, os “pensamentos são um sinal de um jogo e uma luta de afetos [*und Kampf der Affekte*]: estes estão sempre a ele ligados com as suas raízes escondidas”.³³ Como “sinal de um jogo e de uma luta de afetos”, os pensamentos são um processo, de tal modo que ao invés de se falar em “razão” ou “intelecto” ou “entendimento”, concebidos como unidades mentais, é preciso se falar no “pensar” – “portanto, nenhum ‘átomo anímico!’”.³⁴ O pensar como processo ou como jogo – “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si”³⁵ – tal como o querer e o agir, é um afeto; e “o intelecto é apenas um *instrumento*” que se encontra “nas mãos dos afetos”, que não deve ser entendido como unidade, mas “como uma regência”.³⁶

Nesse sentido, a pretensão de se separar dos afetos pela atuação da razão é apenas, como dito, uma pretensão, uma impossibilidade fatídica, um *contradictio in adjecto*: “a vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de um outro afeto ou vários outros afetos”.³⁷ Mesmo que a concepção fantasiosa do intelecto como faculdade – e não como um afeto que rege um processo afetivo – fosse correta, também nesse caso resultaria uma contradição com seu intento: pois a razão, separada dos afetos, passaria a ser inativa: “suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?...”.³⁸

Nietzsche mostra, então, o erro de se pensar numa “razão” como faculdade mental concebida como unidade psíquica e não como um processo psicofisiológico. Como designação de um afeto, a palavra “razão” deveria servir apenas para nomear um processo que não se efetua isolado dos outros afetos, mas como processo que deles depende e que se efetua justamente nessa inter-relação. O discurso racional, o *logos*, é um afeto ou um *pathos*. E, como o mais potente dos afetos, o conhecimento é o que possibilita que o indivíduo seja senhor de si mesmo. Os afetos são digeridos pelo “estômago dos

³² Fragmento póstumo 7[4] do final de 1886 / primavera de 1887.

³³ Fragmento póstumo 1[75] do outono de 1885 / primavera de 1886.

³⁴ Fragmento póstumo 25[96] da primavera de 1884.

³⁵ *Além do bem e do mal*, §36.

³⁶ Fragmento póstumo 40[38] de agosto-setembro de 1885.

³⁷ *Além do bem e do mal*, §117.

³⁸ *Genealogia da moral*, III, §12.

afetos”, o intelecto.³⁹ É por esse caminho que devemos entender a seguinte passagem:

Viver com uma imensa e orgulhosa calma; sempre além. – Ter e não ter espontaneamente nossos afetos, nosso pró e contra, condescender durante horas com eles; *montá-los* como cavalos, frequentemente como asnos: – precisamos saber utilizar sua estupidez tão bem como seu fogo. Conservar suas trezentas fachadas; e também os óculos escuros: pois existem casos em que ninguém nos deve olhar nos olhos, menos ainda no ‘fundo’. E escolher como companhia esse vício velhaco e jovial, a cortesia. E continuar senhores de nossas quatro virtudes: coragem, perspicácia, simpatia, solidão.⁴⁰

Se Nietzsche afirma que “a Moral [*Moral*] é uma parte da teoria dos afetos”,⁴¹ no único sentido de que os afetos falam em “termos morais”,⁴² ou seja, de que as morais “não passam de uma *semiótica dos afetos* [*Zeichensprache der Affekte*]”,⁴³ mais uma vez temos que distinguir a Ética projetada por ele da Moral metafísica tradicional. Com efeito, os moralistas recusam a unicidade corpo-alma, não concebem o indivíduo como multiplicidade de afetos e muito menos tomam ciência do conhecimento como resultante de um processo psicofisiológico.

Logo, a Moral não é capaz de se reconhecer ela mesma como consequência ou resultado de exigências afetivas, isto é, como mímica ou disfarce dos afetos. A Ética, ao contrário, não é uma “parte” da teoria dos afetos, mas é a própria teoria dos afetos no sentido rigoroso da afirmação, pois ao ser definida como *logos* sobre o *pathos*, concebe o conhecimento como resultado de um processo afetivo que pode fazer surgir ou impedir a iminência de outros processos. Justamente por isso, a Ética sabe que é uma “*Zeichensprache*” dos afetos e pode, com esse saber, deixar o lugar passivo que a Moral ocupa graças à sua ignorância de sua origem e participação afetiva. É pela dupla constatação de ser um discurso “racional” sobre os afetos e de que esse *logos* é fruto de um

³⁹ Fragmento póstumo 25[93] da primavera de 1884.

⁴⁰ *Além do bem e do mal*, §284.

⁴¹ Fragmento póstumo 1[73] do outono de 1885 / primavera de 1886.

⁴² Fragmento póstumo 4[142] de novembro de 1882 / fevereiro de 1883.

⁴³ *Além do bem e do mal*, §187.

conhecimento, que a Ética pode fazer com que ele seja o mais potente dos afetos, o senhor dos afetos, e pode enriquecer os processos afetivos de produção do conhecimento em prol do enriquecimento da vida: a Ética como *mēkhanē*, isto é, como “máquina” da vontade de vida.

Referências bibliográficas

CICERONIS, M. Tullii. *De fato*. New York: Harper & Brothers, 1933.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza – philosophie pratique*. Paris: Les éditions de Minuit, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB>

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. *Ethica*. Edição bilíngüe. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte : Autêntica, 2007.
