

MORAL E NATUREZA

*Itinerário da Interrogação de Schelling a Nietzsche**

*Prof. Clademir Luís Araldi ***

No pensamento metafísico ocidental, moral e natureza constituíram, via de regra, domínios distintos. A articulação entre esses dois domínios implicou sempre numa postura metafísica. Assim aparece o mito do Bem divino em Platão como a primeira tentativa filosófica consistente de articulação entre o mundo dos valores humanos e o reino da *physis*. Desde então permanecia a questão de fundamentar e justificar os valores que norteiam o agir do homem sem nenhuma dependência em relação à natureza sensível. A questão do *valor* da natureza dependia de uma prévia inquirição sobre a *natureza* (ser) do valor.

Aristóteles e Kant representam dois momentos em que essa distinção é elaborada de modo mais rigoroso. Para Aristóteles há no homem duas faculdades racionais: o intelecto contemplativo e o intelecto calculativo, que referem, respectivamente, ao domínio das coisas invariáveis e ao domínio das coisas variáveis. Ao contrário do intelecto contemplativo, cuja função é o conhecimento, a inteligência prática se dirige a um fim (tornar o homem bom). Em Kant há a distinção entre a razão pura teórica e a razão pura prática. Sendo que tanto na filosofia teórica como na prática há o elemento

* Este artigo faz parte de um projeto de pesquisa sobre Nietzsche desenvolvido pelo autor junto ao Departamento de Filosofia ICH-UFPEL.

** Prof. do Departamento de Filosofia ICH-UFPEL.

metafísico, o filósofo de Königsberg distingue entre **Metafísica da Natureza** e **Metafísica dos Costumes**. Considerada como objeto da experiência, a Natureza estaria separada do domínio da ação e da liberdade.

Questionando a separação entre o mundo do Valor e o mundo do Ser, Nietzsche propõe a "naturalização da moral". Tal questionamento implicaria numa ruptura radical com a Metafísica ocidental, desde Platão até Kant. O ponto de partida de Nietzsche para atingir a raiz dos princípios metafísicos e das formações culturais modernas encontra-se na **moral**. É na consideração da moral como problema que o filósofo busca uma nova compreensão e experiência da natureza, isenta de preconceitos morais e de postulados metafísicos. Contudo, a investigação nietzscheana sobre a moral é elaborada a partir da interrogação dos filósofos idealistas e dogmáticos. Dessa forma, não se pode subestimar a importância de Kant, Spinoza e Schelling, principalmente, para a determinação do problema da relação entre moral e natureza na obra de Nietzsche.

1. A Finalidade da Natureza em Kant e Schelling

No horizonte filosófico moderno surgiram várias tentativas para superar a dualidade entre necessidade natural e liberdade. A pretensão kantiana residia em tornar possível o ato livre sem interferir na legislação própria da natureza. Com isso, liberdade e necessidade natural deveriam encontrar-se no mesmo sujeito, desde que fossem respeitados os níveis distintos a que se referem: **conheço** a mim mesmo como sujeito a leis da natureza; posso **pensar** a mim mesmo como livre (sujeito noumenon).

Kant rejeita, sem dúvida, a solução de Spinoza, o qual, para explicar a natureza das ações humanas, nega ao sujeito moral

poder absoluto de determinação das ações¹. Os fenômenos morais, segundo Spinoza, têm sua explicação na "potência comum da natureza", natureza essa cuja virtude e potência de agir são sempre as mesmas. Somente seria possível uma ética como o conhecimento racional das leis universais da natureza, onde o homem tivesse consciência da liberdade. O ponto de partida reside na unidade de todas as coisas (Deus ou Substância).

A consideração da Natureza em Schelling se dá no horizonte do Idealismo, e tem como ponto de partida a atividade incondicionada do eu absoluto. Dessa forma, Schelling critica Spinoza por buscar o incondicionado fora do eu. A distinção da filosofia crítica em relação ao dogmatismo está na posição do eu absoluto como verdadeiro princípio.

Quando Schelling elabora seus primeiros escritos sobre a filosofia da Natureza, leva consigo uma questão decisiva: o incondicionado, ponto de partida da filosofia, encontra-se no eu puro ou na natureza? A doutrina da ciência fichteana (Wissenschaftslehre) é vista como uma filosofia unilateral, pois o não-eu, a natureza, por sua especificidade ontológica, é indeduzível a partir do eu. Nos escritos sobre filosofia da Natureza de 1797 (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*), Schelling recusa-se a conceder autonomia e causalidade própria à Natureza. A chave para compreender os fenômenos da natureza se encontra nas profundidades do espírito humano que, como potência infinita, submete o mundo às suas leis. A natureza não pode ser concebida separadamente do espírito humano. Tal é o idealismo da natureza de Schelling: só pode existir a natureza desde que um espírito a conheça; somente pode ser concebido o espírito, desde que haja um mundo fora dele².

¹Cf. SPINOZA. *Ética*. Parte III, p. 175.

²Cf. TILLIETTE, X. *Schelling: une Philosophie en devenir*, I, p. 130.

Schelling retoma a problemática kantiana acerca da relação entre liberdade e necessidade, procurando harmonizá-las segundo princípios do Idealismo Transcendental. Na *Crítica da Razão Pura [Kritik der reinen Vernunft]*, Kant considera a natureza desde o ponto de vista transcendental, indagando pelas condições de possibilidade da experiência. A natureza, desse modo, é considerada como objeto da experiência, determinada segundo princípios do entendimento puro.

Contudo, para Kant, a Natureza não é somente abordada pela razão teórica. Na *Crítica da Faculdade do Juízo [Kritik der Urteilskraft]*, Kant buscou tornar possível outra consideração do mundo natural: a Natureza apresenta seus belos produtos não por acaso, "*mas por assim dizer intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis e como conformidade a fins sem fim*"³. Este ajuizamento teleológico não é constitutivo da natureza, considerada como mecanismo. Há a necessidade então de investigar a natureza segundo a analogia com as leis da causalidade visando a fins. Convém ressaltar o caráter analógico (*als ob*) do conceito de fim natural em Kant, onde são projetadas as leis do mundo moral sobre o mundo natural, *como se* ele procedesse em conformidade a fins.

Partindo da analogia entre os produtos da Natureza e a Liberdade humana, Schelling encontra na natureza orgânica (em seus belos produtos), a união entre liberdade e necessidade. O homem estaria fadado a ser um *eterno fragmento*, pois nele ação livre e ação incondicionada são termos excludentes. No *Sistema do Idealismo Transcendental [System des transzendentalen Idealismus]* o filósofo afirma que não basta postular que toda atividade consciente visa a fins⁴. À questão: como pode um produto

3KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 42, B 170.

4SCHELLING, F.W. *Sistema do Idealismo Transcendental*, p. 404.

ser ao mesmo tempo produto cego e, apesar disso, teleológico, só pode haver uma resolução coerente a partir do Idealismo Transcendental, onde é afirmada uma concepção estetizante da natureza⁵.

2. Natureza e Liberdade em Schelling

A preocupação de Schelling em explicar a finalidade da natureza, mesmo quando procede desde o idealismo transcendental, está conectada com seu projeto moral. É na natureza considerada finalisticamente, como um todo organizado em si, que pode se realizar a ação moral livre. Por isso, apresenta a natureza "*como um produto que, apesar de ser obra do mecanismo cego, parece como se fosse produzido com consciência*"⁶.

Por ser a Natureza apenas uma ação infinita do Espírito, não é possível separar a Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*) da Filosofia Transcendental. Estabelecendo uma analogia entre as leis da natureza e as leis da liberdade (do eu), Schelling afirma a primazia do princípio universal do espírito (consciente de si), o qual permite decifrar a História da Natureza. Com isso, a Filosofia da Natureza permanece dependente do modelo transcendental.

Mais tarde, no período de Jena, Schelling repensa a relação entre a Natureza e o Eu. No *Primeiro Esboço de uma Filosofia da Natureza [Erster Entwurf einer Naturphilosophie]*, o filósofo passa a considerar a natureza como um todo orgânico, a priori. Desse modo, a natureza deixa de ser um mero órgão da consciência de si, ou um organismo visível do entendimento⁷. Afirmando que a Natureza, pura identidade, é posta de uma só vez,

⁵Id., *Ibid.*, p. 405.

⁶Id., *ibid.*, p. 405.

⁷Id., *ibid.*, p. 176.

aproxima-se do pensamento de Spinoza, postulando uma identidade entre *natura naturans* e *natura naturata*. A partir de seu "spinozismo da física", não considera a natureza simplesmente como um produto ou objeto da experiência, mas principalmente como absoluta produtividade, como totalidade organizada em si.

A natureza, sendo a priori, não pode ser fundada na consciência de si. Contudo, considerada como desdobramento inconsciente do absoluto, a Natureza aspiraria à consciência de si. O objetivo de Schelling é explicitar o caminho que leva da natureza ao espírito. Contudo, o caminho inverso também é possível: fornecer uma explicação transcendental da natureza, partindo do espírito em nós à natureza fora de nós. Filosofia da Natureza e Filosofia Transcendental seriam dois aspectos necessários e inseparáveis de uma só ciência. No paralelismo entre natureza e eu ainda permanece a questão sobre a possibilidade de se compreender a natureza sem nenhuma consideração transcendental.

Há que assinalar em Schelling, além de suas formulações sistemáticas, o recrudescimento da concepção romântica da Natureza. A consolidação da visão mítica e religiosa, como bem constatou Tilliette, tem lugar no horizonte do Romantismo. no qual a intuição de Goethe de Deus na Natureza e da Natureza em Deus tem forte ressonância⁹. A natureza fenomenal, longe de permanecer na inércia ou indiferença, é propriamente

⁸Id., *ibid.*, p. 176.

⁹Acerca da concepção romântica do gênio e do sublime cf. FLICKINGER, Muriel Maia. **Afirmção e recusa da Natureza Inconsciente**. Porto Alegre, UFRGS, 1993 (não-publicado). A autora analisa a pretensão e o desejo dos idealistas românticos (Novalis, Hölderlin, Schelling e, de certo modo, Goethe) de ter acesso a uma natureza perdida. A tarefa da filosofia e da poesia consistia, como transparece em Novalis, numa espécie de anamnese reparadora; ou seja, o desejo posto no futuro se volta paradoxalmente para trás (ao passado transcendental da Razão), na tentativa de elevar o homem acima de si mesmo e de despertar o espírito adormecido da natureza, onde está a inscrição apagada do divino.

manifestação da divindade (de um Deus oculto). A identidade originária se projeta na alteridade da Natureza, aspirando a retornar a si mesma através dos obstáculos. A questão central da filosofia da Natureza reside em determinar a destinação universal da natureza em meio às metamorfoses e à sucessão temporal. O absoluto, pura atividade, emerge na Natureza. Este *belo espetáculo de atividade*, em que a Natureza se compraz em jogar com a razão, não pode ser em vão ou acidental. Nessa agitação e fluxo das formas, o Espírito da Natureza segue o caminho da verdade¹⁰.

Os filósofos da Natureza, arrebatados pelo entusiasmo diante do Todo vivo, fundam a "Religião cósmica do Uno e do Todo". O clarão de luz que emerge das profundezas da Natureza (sua inteligência inconsciente) não está separado irremediavelmente do espírito: através de uma intuição (divinatória) estabelece-se a identidade do espírito em nós e da natureza fora de nós.

Contudo, se Schelling permanecesse numa atitude apenas de assombro e admiração ante a Alma viva do Cosmos, não haveria "lugar" para a afirmação da liberdade humana. Por isso, na obra *A Essência da Liberdade Humana*, considera a filosofia da Natureza apenas como a parte real da filosofia. Para que a filosofia pudesse ser erigida como um todo (num sistema racional), é necessária a parte ideal, onde é afirmada a liberdade:

"Afirmou-se então, que nessa parte (da liberdade) poder-se-ia encontrar o ato de potência última pelo qual seria possível esclarecer toda a natureza nos graus de sensação, inteligência e, por fim, vontade. Na última e mais elevada instância, não existe outro ser além da vontade. A vontade é o ser primordial (Ursein) e somente a ela se adequam os predicados como

10Cf. TILLIETTE, X. op. cit., p. 385.

ausência de fundamento, eternidade, independência do tempo, auto-afirmação)"11.

Criticando o idealismo de Fichte, Schelling afirma que não só a liberdade, a vida e a atividade são reais, mas que também a natureza tem por fundamento liberdade, vida e atividade. Em última instância, afirma que o todo tem caráter de egoidade (Ichheit).

11SCHELLING, F.W. **A Essência da Liberdade Humana**, p. 33.

3. Nietzsche: a Natureza como o domínio do inquestionável.

A partir da exposição da concepção de natureza e de moral na obra de Schelling, queremos analisar qual a compreensão de natureza que está implícita na crítica da moral nietzscheana. Procuraremos articular a temática da Natureza em Nietzsche e sua relação com a moral e com o conceito de Deus, a partir de três momentos de seu pensamento implícitos nas obras *O Nascimento da Tragédia*, *A Gaia Ciência* e *A Genealogia da Moral*, recorrendo-se, eventualmente, aos fragmentos póstumos.

Na obra *O Nascimento da Tragédia*¹², Nietzsche acreditou ter chegado a um entendimento profundo do fenômeno dionisíaco entre os gregos. Já no prefácio dedicado a Richard Wagner, o filósofo afirma seu convencimento de que a "arte é a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida". Esta convicção surge a partir do estudo da tragédia ática, onde os dois impulsos ou domínios artísticos (o dionisíaco e o apolíneo) aparecem um ao lado do outro, graças a um "miraculoso ato metafísico da vontade helênica"¹³. Dionisíaco e apolíneo não são dois domínios absolutamente separados, mas desdobram suas forças

12A primeira obra filosófica nietzscheana foi publicada em 1871, com o título **Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik** [O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música]. Nos anos 80, contudo, Nietzsche procurou proporcionar, numa visão retrospectiva, coerência e articulação entre seus escritos. Uma nova edição da referida obra surge em 1886 com o título modificado para *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus* [O Nascimento da Tragédia. Ou: Helenismo e Pessimismo], onde insere também a *Tentativa de Auto-Crítica* [Versuch einer Selbst-Kritik], na qual expõe e critica o defeito principal da obra, que é a sedução pelo movimento wagneriano. Apesar deste engano e do estilo pesado e confuso, a obra possui importância fundamental para o seu desenvolvimento filosófico posterior, de tal modo que o próprio Nietzsche considera no *Crepúsculo dos Ídolos* (no cap. *O que devo aos antigos*) ser o Nascimento da Tragédia a primeira Transvaloração dos Valores.

13NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, 1.

em proporção recíproca. Como potência artística originária e eterna, o dionisíaco é expresso pela música e pelo mito trágico (artes não-figurativas). Quando referido ao apolíneo, o impulso dionisíaco traz à vida o mundo inteiro da individuação, da aparência fenomenal. Para manter o indivíduo disposto e com ânimo firme, é necessário uma ilusão magnífica: a ilusão da transfiguração (da bela aparência apolínea), cobrindo assim com um "véu de beleza" a sua horrível essência. Por isso, a vontade originária atinge os seus propósitos através das ilusões dos indivíduos. O homem encarna a *dissonância* entre o querer cego (essência horrível do mundo) e as belas formas do mundo da individuação. Do substrato dionisíaco do mundo o homem só pode conhecer aquilo que pode ser justificado e apreendido pelo impulso apolíneo.

O erro fundamental das posturas metafísicas e idealistas reside justamente no esquecimento da natureza, do "fundamento vivo". Se a própria vida, em seu ser próprio, está ausente na colocação do problema da metafísica e do idealismo, somente se pode chegar a conclusões abstratas, formais e vazias. (Essa percepção se encontra já nitidamente em Schelling, quando critica a abstração em que recai o "idealismo" de Leibniz e o "realismo" de Spinoza. A tentativa empreendida por ele na obra *A Essência da Liberdade Humana* consistia em salvaguardar o realismo vivo, a força vital da natureza).

É uma preocupação de Nietzsche restituir à Natureza seu poder originário de criação. Por isso, afirma que pela arte trágica seria possível o acesso à natureza originária (ao substrato dionisíaco do mundo), liberta da tendência nihilizante da moral. Na referência à sabedoria dionisíaca inconsciente, a qual é transposta metafisicamente na tragédia, está implícita a afirmação da "vida eterna da vontade". A Natureza emprega artifícios, ilusões, para garantir a eternidade da aparência. O homem é salvo pela arte; pela

arte salva-o para si a vida, impedindo-o de conhecer, de um só golpe, a essência terrível e temível da vontade.

É evidente o teor schopenhauriano desta compreensão da natureza e da vontade da vida. A distinção capital reside que, para Nietzsche, as manifestações e aflorações da vontade não são algo de reprovável, cujo resultado seria a dor infinita. A tragédia não conduz a uma catarse, a uma libertação de paixões perigosas, nem à moral da compaixão, no sentido schopenhauriano. Nela manifesta-se a vontade de vida regozijando-se da sua inescapabilidade no sacrifício. Nesta experiência da natureza, o homem deve sentir a si mesmo como "o eterno prazer do devir".

Mesmo que Nietzsche afirme seu distanciamento do Romantismo, a afirmação de que a vida, para além de toda miséria e dilaceramento, é poderosa e alegre, possui inspiração romântica. O consolo metafísico proporcionado pela arte trágica parece, num primeiro momento, satisfazer as exigências ontológicas de sentido. A ordem moral e os sistemas científicos são postos entre as aparências. Somente o homem do conhecimento trágico pode compreender as vozes sussurradas da natureza viva, que brotam desde as eras mais remotas, mas que são soterradas pelo alarido do homem civilizado. Nesse sentido, busca o elo que o une com a natureza animada que, em sua poderosa unidade, transfiguraria a existência.

A orientação anti-moral do *Nascimento da Tragédia* interdita o acesso a uma compreensão moral de Deus. Em todos os acontecimentos do mundo só se reconhece um deus-artista, amoral:

"O mundo, em cada instante a alcançada redenção de um "deus", o mundo como a eternamente cambiante, eternamente nova visão do ser mais sofredor, mais antitético, mais

contraditório, que só na aparência (Schein) sabe redimir-se"¹⁴.

A moral deve ser negada por interditar a afirmação "panteísta" de todas as coisas. Mas, ao pressupor um deus, não seria a metafísica de artista nietzscheana falaciosa e arbitrária? Não há aqui uma contradição com o pensamento da morte de Deus? O próprio Nietzsche reconhece na *Tentativa de Auto-Crítica*, a ambigüidade de sua "metafísica de artista". Porém, ressalta que Dionysos não é um Deus transcendente, ou uma entidade, mas tão somente o *símbolo* da afirmação da natureza e da transfiguração da existência através do mito trágico. O mundo dionisíaco, tal como é apresentado, é apenas a vontade do mundo querendo a si mesma sem cessar. (Com base nisso, é possível afirmar que a vontade de poder seria uma versão depurada criticamente do princípio dionisíaco).

Na justificação estética do mundo já está contida a exigência de se elevar *para além de bem e mal*. Já aqui estaria superada a crença metafísica da oposição de valores: Há um só mundo, cruel, enganoso e sem sentido. O homem necessita da mentira (de arte) para poder manter-se nesta realidade e suportar a "verdade"(substrato dionisíaco do mundo). Entretanto, nas obras subseqüentes, a arte será considerada de outros modos, perdendo seu caráter de primazia.

O rompimento com a música wagneriana ocorreu principalmente pela consciência do engano em acreditar no renascimento do fenômeno dionisíaco na alma alemã. As promissoras esperanças depositadas no movimento wagneriano se dissiparam e deram lugar a uma nova consideração sobre o mundo moderno. Do abismo inacessível, de onde Nietzsche esperava o

14NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, 5.

renascimento do ímpeto dionisíaco na alma alemã, elevam-se apenas fugidios clarões de uma realidade evanescente: o mundo moderno é o lugar da decadência (da natureza corrompida pela moral).

Com essa disposição, Nietzsche apresenta no livro II da *Gaia Ciência* a "última gratidão para com a arte". Se no mundo moderno há a derrocada da natureza, se tudo segue a lógica da decadência (devido à interpretação moral do mundo), a arte é "a boa vontade com a aparência", é também uma condição do homem que conhece e que percebe o caráter problemático da existências¹⁵.

Apesar disso, a arte não é mais a justificação completa da existência. A proibição intelectual e a preponderância do "espírito científico" impedem de absolutizar essa imperfeita e *fingida* existência artística. Porque o homem, no seu *fundamento último* é demasiado pesado e susceptível à dor, necessita, vez por outra, sair de si, através de uma "distância artística" [*künstlerische Ferne*], para poder novamente alegrar-se com as aparências e ter liberdade sobre todas as coisas, inclusive sobre a moral.

4. Desdivinização e Transvaloração

Tanto na metafísica quanto na moral ocidental, foi afirmada a primazia do supra-sensível e da divindade em relação à Natureza. A essa concepção de uma natureza determinada e delimitada pelo transcendente, Nietzsche contrapõe o seu pensamento da natureza, isento de pre-conceitos morais. Este mundo, cujo caráter geral é para sempre o *caos*, não pode ser influenciado por nossas avaliações morais nem por juízos estéticos. A crença na ordenação moral do mundo e na onipotência divina acarretaram a desnaturalização dos valores morais [*Entnatürlichung*

15Cf. NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, V, 107. Cf. tb. KSA 13, p. 225, 14[17].

der Moralwerthe], e instauraram a lógica da negatividade. A tarefa do espírito livre, imbuído do espírito científico é restaurar a Natureza em sua dignidade e valor próprios, afastando dela todas as sombras de Deus:

*"Quando teremos a natureza inteiramente desdivinizada? Quando nós homens, com a pura natureza, descoberta como nova, redimida como nova, poderemos começar a nos naturalizar?"*¹⁶

"Deus está morto" [Gott ist todt] significa então que o supra-sensível (Deus), bem como os valores que lhe são correspondentes, já não possui mais poder e influência sobre o homem e sua destinação terrena. Como bem apontou Heidegger, o Deus cristão, para Nietzsche, era a interpretação predominante na cultura ocidental, representando o supra-sensível. Nesse sentido, a teoria platônica das Idéias, a Substância em Aristóteles e o Eu penso moderno seriam também representações do Mundo supra-sensível, na medida em que supõem os atributos do Deus cristão¹⁷. A morte de Deus é o acontecimento concernente à modernidade. Poderia-se comparar Deus a uma estrela distante extinta, cujos últimos raios de luz se manifestam no mundo humano. O homem louco [der tolle Mensch], quando percorre a praça do mercado com sua lanterna, procurando por Deus, quer tornar consciente esse evento aos pretensos esclarecidos¹⁸.

A morte de Deus, este descomunal ato de auto-consciência do homem sobre sua própria condição, não implica, por si só, em contentamento e júbilo; ao contrário, o homem se depara com as "sombras de Deus", com o sem-sentido. A moral cristã

16Id., *ibid.*, III, 109.

17Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. II., p. 33.

18NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, III, 125.

forneceu, durante milênios, uma justificação e sentido à existência. Mesmo que a vontade esteja agora desagrilhoada do transcendente, não há um novo sentido imediato, a rejuvenescedora naturalização do homem. Por isso, mais adiante, Nietzsche coloca este problema: diante do grandioso evento da morte de Deus, as primeiras conseqüências deveriam ser sombrias, aterradoras, pois o mundo tornou-se mais estranho, mais crepuscular. Os *espíritos livres*, entretanto, manifestam uma alegria transbordante, uma coragem serenidade novas, como se estivessem iluminados por uma *nova aurora*¹⁹. Uma tarefa grandiosa é proposta ao espírito livre: a tarefa de naturalizar o homem, de retrovertê-lo ao caráter universal da vida (de onde se poderia falar de um homem da natureza). Esse é o ponto de interrogação [Fragezeichen] que se apresenta no horizonte: Quem é esse homem liberto? Como denominá-lo? As expressões *ímpio (Gottlos)*, *imoralista (Imoralist)* não abrangem a totalidade dessa nova experiência do homem, a partir da qual se pode afirmar que o mundo não é divino nem segue segundo medidas humanas. Durante muito tempo o mundo foi recoberto por falsas interpretações, procurando adaptar o mundo às valorações humanas ou aos desígnios de Deus²⁰. Dessa forma, o projeto de *desdivinização da natureza [Entgöttlichung der Natur]* está vinculado ao projeto de *transvaloração dos valores [Umwertung der Werthe]*. O homem passa a ser compreendido pelo ato de valorar. Porém, tais valores não podem exceder o valor do mundo verdadeiro (domínio da natureza)²¹.

Ao propor o naturalismo na moral, Nietzsche criticará os valores da moral ocidental por atuarem como contra-natureza.

19Id., *ibid.*, V, 343.

20Cf. LÖWITH, K. **Nietzsche e a Completude do Ateísmo**. In Nietzsche Hoje, pp. 151 ss.

21NIETZSCHE, F. **A Gaia Ciência**, V, 346.

Quando coloca a moral como problema já está implícita uma noção de vida (vida como vontade de poder). A vontade de poder [Wille zur Macht] seria assim, princípio para o estabelecimento dos valores. Considerando naturalisticamente a moral, Nietzsche afirmará o homem como o absoluto executor da vontade de poder, da vontade que se assume a si mesma de forma plena²².

Como pode haver autonomia humana radical se é sempre a natureza que se *valoriza* em nós? O homem seria apenas um brinquedo das forças cósmicas. Para Nietzsche, a posição de valores não procede desde o âmbito da razão pura ou de uma liberdade radical, mas obedece à lei da vida. Consta-se, desse modo, o determinismo de sua concepção cosmológica. No mundo do eterno retorno do mesmo não há lugar para a eterna novidade: há somente uma quantidade determinada de forças e de combinações de forças.

Contudo, encontramos na obra nietzscheana também o esforço para salvaguardar a autonomia humana. Na transvaloração dos valores haveria uma autonomia radical da humanidade, que se assume radicalmente como vontade. O método genealógico, ao distinguir a moral nobre da moral aristocrática, visa reinserir o homem na natureza, num retorno consciente sobre si mesmo. Assim, a natureza se transfigura no ato de valorar. Apesar disso, Nietzsche por vezes afirma a possibilidade de se ter acesso a uma natureza ainda natural [einer noch natürlichen Natur], a instintos

²²Para Heidegger, a Metafísica da vontade de poder nietzscheana consumaria a Metafísica ocidental, enquanto domínio do ente em relação ao ser. Para Heidegger, Nietzsche se situa no rastro da interrogação filosófica ocidental, que interpreta o ente em sua totalidade como vontade. Essa interpretação já estaria implícita em Leibniz, Schelling e Hegel. Cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. I, p. 39.

não recobertos pela moral (segunda natureza) e que não tiveram ainda "batismo" em bem e mal²³.

Quando reconduz o homem à Natureza, Nietzsche não se torna defensor de um naturalismo ingênuo. Na obra *A Genealogia da Moral*, ao considerar as três figuras históricas do niilismo (ressentimento, má-consciência e ideal ascético), o filósofo coloca elementos que implodem com a visão cosmológica determinista e com o naturalismo. Considerando o homem como animal capaz de prometer, busca a origem da responsabilidade. A eticidade do costume [Sittlichkeit der Sitte] e as diversas formas históricas de moral são condições para atingir o indivíduo soberano, autônomo e além-da-moral. O indivíduo soberano, após longas tentativas, chega ao domínio sobre si mesmo, sobre as ocasiões exteriores e sobre a natureza²⁴. Para chegar a esse grau de liberdade é necessário uma longa luta do homem consigo mesmo. Foi somente com o sacerdote ascético, com a radicalização da moral cristã, que o homem tornou-se interessante e adquiriu profundidade espiritual. Nessa "secreta violação de si mesmo" é que ele marcou-se com o signo de uma contradição, de uma vontade e de um desprezo²⁵. A partir de si mesmo, o homem (o grande experimentador que experimenta consigo mesmo) poderá vencer o Deus e o Nada. Libertado do Deus Moral e de suas conseqüências niilistas, o homem tornar-se-ia senhor da natureza e da própria fatalidade, através de um retorno consciente sobre si mesmo (consciência essa que atinge a força de um instinto dominante).

23Se todos os juízos morais têm uma base instintiva, também se poderia dizer que os instintos humanos possuem procedência histórico-cultural. Nietzsche pressupõe, portanto, que haja um instinto natural puro anterior à cisão physis-nomos. Sobre essa questão confira LEGROS, R. *A Metafísica Nietzscheana da Vida*. In Por que não Somos Nietzscheanos, pp. 186 ss.

24NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*, Segunda Dissertação, 2.

25Id., *ibid.*, 18.

* * *

As questões levantadas por Nietzsche *abalam*, por assim dizer, a pretensão da razão moderna de se estabelecer como poder suficiente de determinação da vontade e das ações humanas. Nessa perspectiva, não seria mais possível considerar a moral a partir de princípios subjetivos, metafísicos ou de motivos teológicos ou religiosos. Resta somente, em Nietzsche, a investigação da moral desde a natureza (naturalismo em moral). Nessa nova consideração, porém, resta uma questão: não está a experiência moral do valor enraizada metafisicamente? Ao considerar a natureza como fundamento de determinação dos valores, Nietzsche acaba construindo uma ontologia do seu domínio. Por um lado, o filósofo deu-se conta de que não é possível compreender a atividade valorativa humana independentemente de seu enraizamento mundano; por outro lado, reivindica autonomia e soberania ao sujeito através do ato de valorar, num distanciamento do contexto natural imediato. Diante dessa situação paradoxal, Nietzsche retoma um motivo romântico: do gênio que na criação artística deixa fluir uma natureza mais originária que a da consciência subjetiva. No mundo do dionisíaco dizer-sim à vida, o homem rompe com sua individualidade, sendo perpassado por forças que o excedem. Cabe ao homem dionisíaco (além-do-homem, espírito livre) dar forma a esse mundo caótico de pulsões. O sujeito soberano só pode *tornar-se o que ele é* no infinito perder-se no mundo.

Nietzsche e Schelling manifestam a necessidade de superar o Deus moral, para poder considerar a natureza livre das representações morais da divindade. Contudo, Schelling perscruta na natureza os sinais e os ecos da divindade [Gott-Natur]: o divino imerso na inconsciência da natureza aspira à unidade e totalidade.

Em Nietzsche há uma radicalização da questão, através da perspectiva da *desdivinização* da natureza. No caminho percorrido de Schelling a Nietzsche, a afirmação da Natureza em sua positividade acaba na negação do Deus transcendente. Nietzsche, entretanto, continua a falar de deus, tão somente a partir de uma experiência dionisíaca de mundo:

*"Deus como momento culminante: a existência uma eterna divinização [Gottung] e desdivinização [Entgottung]. Mas nisso nenhum apogeu de valor, mas apenas apogeu de poder"*²⁶.

É com firme determinação que Nietzsche propõe a construção de um modelo pós-teológico e pós-metafísico para a transcendência; é com hesitação e de modo ambíguo que ele realiza sua tarefa.

²⁶NIETZSCHE,F. KSA 12, p. 343, 9[8].

Bibliografia

- ANDLER**, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa Pensée. La dernière Philosophie de Nietzsche*. Paris: Librairie Gallimard, 1931.
- ARISTÓTELES**. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. 2.ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1992.
- BOYER**, Alain et al. *Por que não somos Nietzscheanos?* Trad. de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ensaio, 1993.
- ESPINOSA**, Baruch de. *Obras Incompletas*. In Col. Os Pensadores. Trad. de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HEIDEGGER**, Martin. *Nietzsche*. (2 vol.). Trad. de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971.
- KANT**, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1995.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- MARTON**, Scarlett. *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- NIETZSCHE**, Friedrich W. *O Nascimento da Tragédia*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A Gaia Ciência*. Trad. de M. Pugliesi, E. Bini e N. Lima. São Paulo: Hemus, 1981.
- _____. *La Généalogie de la Morale*. Trad. de Henri Albert. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Obras Incompletas*. In Col. Os Pensadores. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978
- _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.[KSA].Herausgegeben von*

Colli und Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

SCHELLING, F.W.J. *Essais*. Tradução e Prefácio de S. Jankélevitch. Paris: Montaigne-Aubier, 1946

_____. *A Essência da Liberdade Humana*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Obras Escolhidas*. In Col. Os Pensadores. Trad. de Rubens R. T. Filho. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

_____. *Sistema do Idealismo Transcendental*. Tradução e prólogo de J.R. Rosales e V.L. Domínguez. Barcelona: Anthropos, 1988.

TILLIETTE, Xavier. *Schelling: Une Philosophie en devenir*. I. Le Systèm vivant. Paris: Librairie Philosophique, 1971.