

Disciplina, legislação e velocidade: uma análise do ideal de vida filosófica

*Discipline, legislation and speed:
An analysis of the ideal of the philosophical life*

Renan Cortez¹

Resumo

O artigo apresenta uma análise de um tema do perfeccionismo nietzschiano: o ideal de vida filosófica. Começa com uma abordagem dos critérios de identificação dos tipos superiores: as atividades filosóficas, políticas e artísticas, o êxito histórico e as características psicológicas. Argumento em favor da seguinte tese: o critério psicológico tem primazia, sendo necessário e suficiente, mas não elimina a relevância dos demais. Em seguida apresento as condições psicológicas que o filósofo precisa satisfazer para alcançar a excelência: (1) disciplina; (2) criação de valores; (3) especulação e (4) unidade orgânica. O artigo continua com uma avaliação de diferentes tipos psicológicos: o dogmático, que se afasta da excelência porque lhe falta disciplina rigorosa; o erudito, cuja imperfeição consiste em sua incapacidade de cumprir integralmente o primeiro critério e de satisfazer os demais; o cético fraco, que dispõe de disciplina, mas não está à altura das demandas legislativas e especulativas da vida filosófica; o espírito livre, que exhibe um compromisso com determinadas virtudes intelectuais, e assim satisfaz as demandas da disciplina; também cumpre as exigências da especulação porque apresenta a hipótese da vontade de poder, mas satisfaz parcialmente o segundo critério, pois formula direcionamentos normativos iniciais, sem realizar a tarefa da criação dos valores, assunto do filósofo do futuro, o representante imaginário do ideal de vida filosófica. Em diversos momentos do texto, sobretudo na conclusão, indico que a articulação dos três critérios não pode ser realizada sem tensões: disso se segue que a excelência da vida filosófica não se confunde com nenhuma “paz interior”. O filósofo estimula um produtivo conflito entre o primeiro critério e os demais. A tensão não resulta em desordem anárquica, mas em “unidade orgânica”: a disciplina não inviabiliza a especulação veloz e a legislação ambiciosa, mas atua oferecendo contrapesos céticos. Concluo o artigo apresentando a vantagem hermenêutica da análise do ideal de vida filosófica: com ela entendemos o intrigante convívio entre ceticismo, ontologia audaciosa e propostas normativas monumentais.

Palavras-chave: Vida filosófica. Excelência. Nobreza. Virtudes intelectuais.

Abstract

The article presents an analysis of a theme of Nietzsche's perfectionism: the ideal of philosophical life. It begins with an approach to the criteria for identifying the higher types: philosophical, political and artistic activities, historical success and psychological characteristics. I argue in favor of the following thesis: the psychological criterion has primacy, being necessary and sufficient, but it does not eliminate the relevance of the others. Then I

¹ Renan Cortez é atualmente professor substituto no Departamento de Fundamentos da Educação/Filosofia da Educação da Faculdade de Educação da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro).

present the psychological conditions that the philosopher needs to meet to achieve excellence: (1) discipline; (2) value creation; (3) speculation and (4) organic unity. The article continues with an assessment of different psychological types: the dogmatic, which distances itself from excellence because it lacks rigorous discipline; the scholar, whose imperfection consists in his inability to fully meet the first criterion and to satisfy the others; the weak skeptic, who has discipline but does not measure up to the legislative and speculative demands of philosophical life; the free spirit, which exhibits a commitment to certain intellectual virtues, and thus satisfies the demands of the discipline; it also fulfills the requirements of speculation because it presents the will-to-power hypothesis, but partially satisfies the second criterion, as it formulates initial normative directions, without performing the task of creating values, a subject of the philosopher of the future, the imaginary representative of the ideal of life philosophical. At various points in the text, especially at the conclusion, I indicate that the articulation of the three criteria cannot be carried out without tension: from this it follows that the excellence of the philosophical life is not to be confused with any “inner peace”. The philosopher encourages a productive conflict between the first criterion and the others. The tension does not result in anarchic disorder, but in “organic unity”: the discipline does not make speedy speculation and ambitious legislation unfeasible, but acts by offering skeptical counterweights. I conclude the article by presenting the hermeneutic advantage of the analysis of the ideal of philosophical life: with it we understand the intriguing coexistence between skepticism, audacious ontology and monumental normative proposals.

Keywords: Philosophical way of life. Excellence. Nobility. Intellectual virtues

1. Introdução

Diferente dos dogmáticos, que com jactância propuseram fundamentações da moral, Nietzsche recomendou cautela: melhor recuar alguns passos, reunir material, ordenar conceitualmente imensos domínios empíricos, em suma, conhecer melhor, com o auxílio da história, antropologia, fisiologia e psicologia, as nuances dos sentimentos e das avaliações morais (BM 186). Da modéstia empirista não se segue uma abdicação da tarefa normativa da filosofia, mas uma crítica às fundamentações apressadas, que encantaram filósofos porque confirmavam no plano da dialética as crenças morais hegemônicas e/ou os desejos íntimos do coração. O filósofo do futuro, a quem cabe a tarefa normativa, não poderá repetir o erro dos fundadores: por esse motivo a compreensão científica de determinadas regularidades fenomênicas é uma pré-condição da legislação². A criação de valores é assunto para o futuro, pois muito trabalho *laborioso* precisa ser realizado antes: recomenda-se modéstia.

² HH I 256; GC 335; BM 186 e 204.

Modéstia à parte? Folheando a obra o leitor encontrará ambiciosas propostas normativas e declarações nada triviais sobre o ser humano, a moral e a realidade em geral³. O filósofo modesto, cético, amigo da honestidade, das interrogações e da cautela, também apresenta no presente, ou seja, na obra em questão, declarações fortes sobre a natureza humana, a vida e o cosmos, bem como propostas normativas *ambiciosas* e desconcertantes⁴. O intrigante convívio de perspectivas tão diferentes, talvez conflitantes, é assunto conhecido dos intérpretes, que reconheceram a singularidade enigmática de *Além do bem e do mal*, obra com paradoxos e esconderijos⁵. No artigo defendo que uma análise do modelo ideal de vida filosófica é uma produtiva chave de leitura, pois nos ajuda a compreender as razões de alguns convívios intrigantes. Na medida em que o ideal de vida filosófica é um tema comum em éticas perfeccionistas, o artigo começa com uma abordagem de alguns aspectos do perfeccionismo nietzschiano, em especial dos critérios de *identificação* dos tipos superiores.

2. Fé e obras

Começo com uma análise de três teses básicas, sobre as quais Nietzsche escreveu com frequência: (1) há diferenças consideráveis entre tipos psicofisiológicos; (2) tipos se diferenciam em superiores e inferiores; (3) devemos estimular o surgimento e a formação dos tipos superiores. A primeira tese é descritiva, a terceira é normativa e a segunda é complexa, pois é difícil identificar sua natureza em uma primeira apreciação. É comunicada *como se* fosse uma declaração sobre situações no mundo: há hierarquia não somente entre homens, mas também entre as coisas mesmas (BM 22 e 219). Abordo como declaração sobre situações do mundo e assim acompanho ocorrências do texto primário, mas indico o aspecto problemático desse entendimento usando a expressão “como se”, que de trivial não tem nada, como bem mostraram alguns kantianos⁶.

³ A obra em questão é *Além do bem e do mal*. O artigo é uma proposta de interpretação dessa obra.

⁴ O ponto de partida da formulação do intrigante convívio foi o meu contato com a interpretação de Marco Brusotti sobre o lugar da modéstia nos aforismos 186 e 230 de *Além do bem e do mal* (Cf. BRUSOTTI, 2006, p. 6). A minha formulação, contudo, é mais abrangente, pois compreende problemas relacionados às propostas políticas e à ontologia.

⁵ Penso nos autores que interpretaram a obra recorrendo às ferramentas hermenêuticas criadas por Leo Strauss. Esses intérpretes destacaram que a obra em questão possui diferentes camadas de inteligibilidade: em sua dimensão *exotérica* é confusa e paradoxal, mas no plano *esotérico* é clara e coesa. Uma apresentação sucinta da origem desse método hermenêutico pode ser encontrada em: STRAUSS (2015); a respeito da interpretação de Strauss sobre a *Além do bem e do mal*: STRAUSS (1983). Interpretações influenciadas pela hermenêutica straussiana: LAMPERT (2001) e CLARK and DUDRICK (2012).

⁶ Pode-se conceber as declarações sobre a hierarquia como *antropomorfizações*: não correspondem a situações do mundo, pois são apenas formas humanas de atribuir sentido à natureza. A recomendação de cautela em relação às *antropomorfizações* é tema nietzschiano (GC 109). Essa cautela ganha ainda mais sentido quando constatamos que a tese da hierarquia se relaciona com a vontade de poder, conceito cujo estatuto epistemológico

A segunda tese justifica a terceira? Uma norma pode ser deduzida de um fato? Não pretendo analisar a relação entre as teses (2) e (3), mas destaco que, na visão de Nietzsche, determinadas propostas normativas são insuficientes porque desconsideram as duas primeiras teses. Explico: dado que existem diferenças consideráveis entre as pessoas, e que muitas dessas diferenças são hierárquicas, éticas que prescrevem as mesmas virtudes e os mesmos deveres para *pessoas em geral* são limitadas e/ou prejudiciais. Um programa ético universalista é insuficiente porque desconsidera a situação real dos homens: não se adapta a alguns (ou muitos) casos e obstrui o florescimento das pessoas superiores. A síntese está na obra primária: [...] o que é justo para um não *pode* absolutamente ser justo para outro [...] (BM 228).

Propostas universais são problemáticas porque padronizam costumes e excluem as diferenças: essa tese está mais ou menos disseminada em nossa cultura. Se abordada isoladamente, a defesa nietzschiana de uma proteção dos indivíduos autênticos frente à ameaça de uma tirania da maioria não confronta intuições morais relevantes em sociedades ocidentais contemporâneas. Há, contudo, um desagradável acréscimo: a noção de um bem universal é eticamente problemática porque o bem precisa ser um *privilégio* dos grupos superiores (BM 43). A universalização *vulgariza*: “um sinal de nobreza é nunca pensar em rebaixar nossos deveres a deveres para todos” (BM 272). Não se trata *apenas* da defesa de um grupo diferenciado que encontra dificuldades para florescer devido à influência inibidora de costumes uniformes, mas de uma proposta que identifica os indivíduos diferentes como superiores e não atribui grande relevância ética à maioria: “a exigência de uma moral para todos é nociva precisamente para os homens *elevados*” e “uma aristocracia sadia deve lidar com boa consciência com o fato de que a opressão do rebanho é uma condição para a elevação espiritual de poucos” (BM 228 e 258).

A defesa de um programa político aristocrático é assunto explícito na obra, mas detalhes sobre o programa não são igualmente evidentes: por que alguns indivíduos são superiores? Por que o estímulo à excelência dos superiores é preferível à preservação do bem-estar da maioria? *Quem* são os superiores? As duas primeiras perguntas exigem uma

é, no mínimo, problemático: é *interpretação* do mundo, e sabemos que interpretação não é sinônimo de declaração com valor de objetividade. Mas Nietzsche afirmou que existe hierarquia entre homens e entre as coisas, e o fez em tom assertivo, sem usar qualquer cautela como contrapeso. Diante da dificuldade é recomendável sinalizar para a dimensão problemática da declaração. Ficará para outra ocasião uma investigação detida sobre o tema, que exige uma análise das relações entre ontologia e filosofia prática. A expressão usada na formulação foi extraída da *Filosofia do como se*, obra de Hans Vaihinger, um kantiano que reivindicou o legado de Nietzsche (VAIHINGER, 2010).

justificação, um trabalho que envolve discussões metaéticas complexas⁷. A terceira é mais simples, pois exige apenas uma *identificação*. É possível identificar sem justificar. Talvez a identificação esclareça algo a respeito da justificação, mas essa consequência não estará no meu radar.

Os exemplos mais frequentes são pessoas dedicadas à criatividade, ao conhecimento e à vida pública: artistas, filósofos e políticos⁸. Nietzsche não inovou ao inserir esses tipos em sua lista dos notáveis: em teorias éticas clássicas os filósofos e os grandes estadistas constavam na lista, e na modernidade, devido às influências românticas, o artista se tornou figura presente⁹. São as atividades, então, que identificam? A atividade enquanto tal é um critério *relevante*, mas sozinha não é *suficiente*, visto que muitos artistas, políticos e filósofos não são excepcionais. A atividade não confere a qualquer um o direito à medalha: uma distância considerável separa Platão de Hartmann, Empédocles de Dühring (BM 204). Cabe, então, um acréscimo: para constar na lista é preciso realizar determinadas atividades de uma maneira excepcional. Indivíduos que realizam as atividades mencionadas têm uma oportunidade particular de se tornarem excepcionais, apesar de muitos não conseguirem: um artesão não estará no restrito grupo dos superiores se for um excelente artesão, mas um filósofo sim, se for excelente.

Um segundo critério de identificação a ser analisado é o êxito: superiores seriam aqueles indivíduos que alcançaram com suas obras um excepcional êxito histórico. Seriam figuras que influenciaram de um modo decisivo os destinos da humanidade, de tal modo que não podemos pensar no curso dos eventos sem nos referirmos ao poder de influência de *um* indivíduo. Desafiaram a moralidade vigente com novas tábuas de valores e impuseram suas criações com tal sucesso que fundaram civilizações e ordens políticas duradouras. Por êxito histórico entendo a imensa quantidade de poder exercida ao longo do tempo e através do espaço. As consequências são importantes, mas não em um sentido utilitarista (clássico): o que distingue esses indivíduos não é a contribuição para o aumento da felicidade geral, mas o *poder* que exerceram com suas obras¹⁰.

⁷ William Mattioli explorou justamente essas discussões metaéticas no artigo *Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche*, publicado neste dossiê sobre perfeccionismo.

⁸ Exemplos na obra: Platão, Heráclito e Empédocles (BM 204); Napoleão (109), Alcebíades, César e Frederico II Hosenstaufen (BM 200 e 209); Goethe e Leonardo da Vinci (BM 200). Nietzsche também especifica as atividades quando se refere aos grandes homens (BM 269).

⁹ Um filólogo de formação humanista conhecia bem essa tradição ética: um filólogo, vale o acréscimo, que assistiu as conferências de Jakob Burckhardt sobre os grandes homens da história (filósofos e artistas, sobretudo). Cf. CHAVES, 2000.

¹⁰ Thomas Hurka chamou esse critério de “*extent*”. Cf. HURKA, 2007, p. 21.

O êxito histórico é relevante, mas *sozinho* não é suficiente. Paulo, Agostinho e Lutero exerceram enorme influência, mas são tipos psicofisiológicos tomados por ressentimentos: representantes da moral escrava, portanto. Se condições psicológicas nocivas colaboram para o sucesso de um duradouro domínio o êxito histórico se revela imensamente problemático, posto que tipos ressentidos foram capazes de disseminar valores milenares que bloquearam potencialidades de florescimento.

Pode-se conceber o êxito histórico como subordinado ao primeiro critério: tem valor apenas quando é resultado de determinadas atividades¹¹. Nietzsche valoriza o êxito como um bem secundário, mas não é a atividade enquanto tal que confere valor ao êxito. Um tipo pode ser filósofo, artista e político; conquistar êxito histórico, seja com essas atividades ou com outras, e não figurar na lista dos notáveis se lhe faltarem relevantes características psicológicas. Para demonstrar essa afirmação será produtivo considerar o critério apresentado por Nietzsche: a diferença entre fé e obras.

O homem não é capaz de alcançar a salvação por seus próprios méritos, pois sua natureza foi profundamente corrompida pelo pecado original. Na instrutiva formulação de Lutero: “[...] os mandamentos nos ensinam e prescrevem todo tipo de boas obras, mas não é assim que se efetivam. Eles orientam, mas não ajudam; ensinam o que se deve fazer, mas não dão a força para isso [...]” (LUTERO, 1997, p. 31). Um homem não se justifica com ações exteriores (obras), mas única e exclusivamente pela graça, que alimenta a espiritualidade interior, gerando frutos dignos. Jejuns, peregrinações, caridade e assiduidade em templos sagrados não colaboram para a salvação da alma, pois *sola fide*. Um homem pode realizar obras consideradas meritórias e ser um hipócrita, um fingido: Lutero viu muitas práticas ascéticas em Roma, mas constatou que estava na Babilônia (LUTERO, 1997, p.2 7).

A fé, não as obras, distingue os nobres dos demais. Não a fé em Deus, mas a fé em si mesmo, mais especificamente: a *reverência* que a alma *nobre* tem por si mesma (BM 287). Lutero tinha uma fé de vassalo, e seu mestre, Agostinho, o doutor da graça, uma fé de escravo (BM 50). Escravos olham para o alto: precisam de dons que vêm de cima, pois não possuem autossuficiência, uma virtude da alma superior. O nobre, por sua vez, olha adiante, de maneira lenta e horizontal quando está entre pares, ou para baixo, pois sabe que se encontra no alto (BM

¹¹ Jakob Burckhardt não separava os dois: indivíduos grandiosos são artistas, filósofos e poetas “insubstituíveis”, que exercem uma influência mágica através dos séculos. Cf. CHAVES, 2010, p. 46. O próprio Nietzsche mencionou a união dos dois (BM 269). É compreensível a abordagem conjunta, na medida em que grandes políticos, artistas e filósofos produziram legados duradouros. Mas é possível e relevante abordá-los separadamente, pois o próprio Nietzsche reconheceu que é possível alcançar êxito histórico com outras atividades: a sacerdotal, por exemplo.

265). Obra, por sua vez, não é ação meritória aos olhos de Deus: Nietzsche está se referindo às obras artísticas, filosóficas e políticas; obras que produziram estrondoso êxito histórico (BM 269).

Nietzsche apresentou uma criativa apropriação de aspectos da tradição intelectual cristã: os signos são os mesmos (obra e fé), os sentidos são diferentes, as implicações éticas são opostas e a prática da suspeita é análoga. Seguindo os cristãos da escola do ceticismo moral, que desenvolveram uma suspeita sistemática em relação às ações morais elevadas, pois entendiam que o perfume da superfície escondia as motivações pecaminosas, Nietzsche desconfia da superfície das grandes obras e dos êxitos históricos espetaculares, chamando a atenção para a necessidade de uma avaliação do subterrâneo, ou seja, das origens psicofisiológicas¹². Admite que atos são ambíguos e os indivíduos se disfarçam nas obras que produziram. Obras podem expressar anseio por nobreza, mas o desejo explicita uma necessidade que a alma nobre não conhece, pois ela não deseja o que não lhe falta (BM 287). O êxito histórico engana, posto que a recepção da obra cria o autor e falsifica a origem. Os grandes homens - filósofos, estadistas e artistas -, muitas vezes produziram uma exitosa obra motivados por situações psicológicas diferentes das condições de vida da alma nobre (BM 269). Assim como os cristãos, Nietzsche concluiu: o fundamental é a fé.

O aforismo 287 apresenta uma resposta à pergunta-título do capítulo: *O que é nobre?* A fé não envolve nenhuma abertura para a transcendência, pois é uma relação do homem nobre consigo mesmo. Essa relação é um traço de caráter, uma característica psicológica. No mesmo capítulo são enumeradas outras características que formam o retrato do tipo “nobre”: egoísmo, asseio, integridade, veracidade, capacidade de criar valores, autenticidade, independência etc. São virtudes, estados afetivos, capacidades, habilidades: cada um com um sentido fino e específico. Se a fé é uma característica psicológica, e se essa característica não é a única que define o tipo nobre, então o critério suficiente de identificação, o primeiro e mais importante, dado o conteúdo do aforismo e sua relação com aforismos vizinhos, é o *psicológico*¹³.

¹² A relação de Nietzsche com a escola cristã do ceticismo moral é complexa, pois envolve apropriações, ressignificações e críticas. Dois aforismos apresentam uma introdução ao debate sobre essa relação complexa e nuançada: GC 122 e A 103.

¹³ A prioridade do critério psicológico e a suspeita em relação à superfície da ação criam uma dificuldade particular: como é possível avaliar condições psicológicas se existe distância entre origens e atos? A questão se torna mais complexa quando pensamos em avaliações de indivíduos que pertencem a contextos históricos distantes. O êxito e a atividade têm uma vantagem: é mais fácil identificá-los. É difícil definir o estatuto epistêmico das avaliações psicológicas de indivíduos que existem ou existiram. Podemos imaginar que Nietzsche utilizou algum método de construção de *personagens*, unindo imaginação literária com interpretação dos documentos disponíveis, mas o assunto exige outros esforços interpretativos. De todo modo, esse é um problema de *instanciação*: não é necessário identificar com precisão os casos empíricos para construir retratos *tipológicos*

Alguns aforismos apresentam as características psicológicas do tipo nobre em geral, sem especificação das atividades: não há *relação necessária* entre características psicológicas e atividades determinadas. Em termos lógicos, considerando apenas o critério psicológico de identificação, podemos imaginar artesãos nobres, autênticos e verazes. Tal desdobramento é *logicamente* possível, e na minha opinião torna a filosofia de Nietzsche mais atraente, mas a ampliação não é explorada nos textos primários. Nietzsche se refere “em abstrato” ao tipo psicofisiológico do homem nobre, e quando apresenta exemplos particulares de nobres cita grupos ou indivíduos que realizaram atividades políticas, artísticas, filosóficas e/ou se notabilizaram por grandes feitos.

A primazia do critério psicológico não exclui os demais critérios, que continuam relevantes, apesar de *subordinados*. O êxito engana, mas não *necessariamente*: um homem nobre pode alcançar grande sucesso com suas obras e seu êxito merecerá louvores *se for resultado de condições psicológicas admiráveis*. Nietzsche demonstra que valoriza o êxito quando se refere aos nobres que exerceram domínio político, mas o mero êxito não é suficiente: se fosse, *qualquer* domínio eficiente seria sinal de nobreza, conclusão que não é compatível com as críticas de Nietzsche à situação política que se instaurou na Europa com a revolução francesa. Não é o domínio eficiente que caracteriza um nobre, mas a relação do domínio com determinadas características psicológicas. O mesmo argumento pode ser aplicado ao critério (1): artistas, filósofos e políticos são admirados em razão das suas *qualidades psicológicas*: suas atividades contam, mas não são abordadas isoladamente, pois estão associadas à origem psicológica. Aproveitando a linguagem teológica: não é *sola fide*; a fé tem primazia, mas as obras colaboram¹⁴.

3. Filosofia e nobreza: as condições da excelência

No alto o filósofo, representante da nobreza espiritual; abaixo a plebe com seu pensamento popular. Essa classificação vertical é repetida em diversos momentos da obra. Mecânicos, hábeis sabichões e empíricos honestos possuem a ambição *plebeia* de entrar na suprema corte dos filósofos, mas darão com as caras na porta, pois pés grosseiros jamais pisarão em tapetes tão nobres (BM 213). Em continuidade com a desordem instaurada pela revolução

das formas de vida grandiosas. No mais, o problema da instanciação não prejudica um programa a ser implementado em um futuro: o retrato tipológico orienta a *formação* de pessoas nobres.

¹⁴ A atividade e o êxito não são critérios *necessários*. Platão, um filósofo nobre, não conquistou êxito histórico (A 496). Há tipos que conquistam êxito e não são nobres; há tipos que são nobres e não conquistam êxito. Disso não se segue, contudo, que o êxito seja irrelevante. Não é suficiente nem necessário, mas é *relevante* quando está subordinado ao psicológico.

francesa o homem de ciência deseja ocupar o lugar mais alto na hierarquia do conhecimento, o que significa inversão da ordem das coisas, pois do erudito é o instinto *plebeu*, ao passo que do trono legisla o filósofo (BM 204).

Em oposição ao cânone de verdade do sensualismo *popular*, segundo o qual apenas teorias que se seguem do testemunho dos sentidos (visão e tato, principalmente) são explicativas e esclarecedoras, está o modo *nobre* de pensar, platônico, que domina os sentidos com frias redes de conceitos. Também *abaixo* de Platão está Sócrates, uma figura que defendeu teses plebeias, e cuja filosofia se assemelha a uma canção *popular* das ruas. Platão usou essa canção como um grande compositor se apropria de temas e canções *populares*: variando as melodias ao infinito (BM 190).

Filósofos dogmáticos oficializam com seus métodos alguns preconceitos *populares*: colocam um ponto final em suas teorias porque cederam aos vieses da moral e das crenças populares, demonstrando, assim, negligência em relação à honestidade, que exigia interrogações. Na vida civil a suspeita sempre alerta de um filósofo é vista como indício de mau caráter, mas o filósofo tem o direito a ser “mau caráter” (nesse sentido), pois lhe cabe o *dever* de desconfiar (BM 34). Nietzsche opôs a vida filosófica, que consiste em uma suspeita refinada e ininterrupta, à vida popular, identificada com a aceitação irrefletida das crenças hegemônicas, e com base na oposição formulou sua crítica aos filósofos dogmáticos, visto que não se afastam o suficiente dos preconceitos populares.

Se a atividade não fosse um relevante critério de identificação não haveria tantas ocorrências sobre a oposição entre filósofo e plebe. Contudo, não é *suficiente*: alguns filósofos se aproximam da plebe, por isso não são excelentes. Nietzsche trabalhou com tipos simples e ramificações. Acompanhando as ramificações entendemos que em uma mesma alma pode haver uma mistura de características nobres e plebeias. Há características psicofisiológicas admiráveis em formas de vida não excelentes, no entanto, essas características ou estão isoladas, ou seja, não se relacionam com outras igualmente importantes; ou se relacionam com as demais de um modo imperfeito. Para acompanhar essa complexidade será produtivo apresentar uma organização econômica de alguns critérios de avaliação dos tipos filosóficos. É recomendável desconfiar de organizações muito engessadas porque nem sempre os tipos e os filósofos individuais são avaliados de acordo com critérios fixos. Mas é possível extrair um grupo de princípios mais ou menos uniformes e a partir deles propor uma indicação de esquema:

Disciplina, autodomínio, autossuperação: no caso da vida filosófica, disciplina é compromisso com virtudes epistêmicas. Com a disciplina o filósofo expressa um *autodomínio*:

cultiva sua capacidade de resistir à profunda influência das crenças não justificadas, que seduzem e impõem autoridade porque correspondem às nossas expectativas pessoais (crenças morais e políticas, sobretudo) ou porque são hábitos assimilados que orientam nossas práticas cognitivas (crenças epistêmicas). Na medida em que a tendência para aceitar crenças à revelia da reflexão é um mecanismo natural, popular e poderosíssimo, com uma disciplina rigorosa o filósofo supera a condição humana habitual (popular) e se eleva à condição de exceção.

Capacidade de criar valores e de assumir grandes responsabilidades: é a dimensão normativa da filosofia. Para estar entre os excelentes, o filósofo precisa criar valores e produzir novas legislações. Essa criação possui uma dimensão monumental: o filósofo assume a grande responsabilidade de legislar para a humanidade, aceitando a tarefa de filosofar com o peso dos séculos vindouros sob seus ombros. O filósofo excelente tem uma “vontade transbordante”: mais do que autodomínio, a ambição de dominar *espiritualmente*, ou seja, com sua filosofia, o futuro da civilização.

Pensamento veloz, hierarquização dos problemas, virtude da especulação: é a dimensão especulativa da filosofia. O filósofo apresenta *especulações velozes* sobre problemas grandiosos. Com suas especulações velozes pode atender a demanda de formular grandes sínteses dos eventos empíricos, ou seja, visões de conjunto da realidade. O exemplo mais marcante é o discurso ontológico. Aqui também está em jogo um transbordamento da vontade: nesse caso o filósofo demonstra sua ambição de dominar *espiritualmente* o cosmos.

Inteireza na multiplicidade (unidade orgânica). A maneira como o filósofo combina os critérios é um novo critério. Cada critério representa uma “perspectiva” e expressa uma forma de se relacionar com a filosofia. Para ser excelente o filósofo precisa reunir de uma maneira específica as múltiplas perspectivas. Essa reunião não pode ser da ordem de uma pacificação, ou seja, de um equilíbrio perfeito e harmonioso dos critérios, pois a tensão precisa ser mantida. O filósofo excelente estimula o conflito entre o primeiro critério e os demais, sem abandoná-los: o resultado aparente é o caos e a desagregação, mas a tensão gera novas “direções”. A direção não é expressão de uma síntese dialética definitiva, mas um experimento em aberto. Com a reunião através da tensão o filósofo adquire uma singularidade complexa, uma alma harmônica que não exclui as tensões, o que resulta em um *estilo* esfíngico, labiríntico.

Nietzsche usou esses critérios em suas avaliações de diferentes tipos filosóficos. Não será possível apresentar todos os tipos, mas com uma exposição dos mais elaborados alcançaremos uma razoável visão de conjunto. Serão apresentados os seguintes: dogmáticos, céticos fracos, eruditos, espíritos livres e filósofos do futuro. O erudito não é filósofo, mas

ocupa uma posição central na argumentação de Nietzsche. O filósofo excelente é um ideal que não existe (*talvez* sua existência seja impossível). No livro *O espírito livre* apresentou o ideal, especulou sobre as condições que favorecem a formação desse filósofo e *deu alguns passos na direção da excelência*. Não consumou o ideal, mas dele se aproximou, e assim se fez de exemplo, assumindo o papel de *educador* do filósofo do futuro.

4. Avaliação tipológica

4.1 Dogmáticos

Amigo dos pontos finais, inábil com as mulheres, entusiasmado com suas solenes e sublimes construções filosóficas: o dogmático entra em cena no início do prólogo. As imagens e a zombaria são sínteses espirituosas de considerações técnicas mais precisas. O discurso dos dogmáticos apresenta as seguintes características: (1) na epistemologia, a defesa do *apriorismo*: sínteses *a priori*, métodos dedutivos e intuições intelectuais; (2) na ontologia, a crença em unidades últimas da realidade; (3) na filosofia prática, a reivindicação de uma fundamentação filosófica da moralidade. O discurso revela o tipo psicofisiológico do dogmático, avaliado por Nietzsche como uma forma imperfeita de vida filosófica. Começo com o discurso.

Em poucas linhas, algumas bem-humoradas, Nietzsche destacou os pontos centrais de algumas filosofias modernas, justificou suas críticas e indicou propostas autorais. Sua crítica às certezas imediatas atinge diferentes alvos: a intuição intelectual do eu (Descartes e o idealismo alemão) e o conhecimento imediato da Vontade (Schopenhauer)¹⁵. Nietzsche considerou os argumentos de alguns desses interlocutores e concluiu que o processo de justificação das crenças não encontrou um ponto final: com modéstia alegou que *talvez* seja impossível uma fundamentação filosófica do conhecimento. Da certeza imediata se segue uma metafísica, seja da subjetividade ou da vontade, que privilegia a unidade. Em oposição ao correlato metafísico da intuição, Nietzsche assumiu a física dinâmica de Boscovich como modelo para a especulação, e assim destacou sua predileção pela multiplicidade e pelos processos (BM 12).

Immanuel Kant não defendeu intuições intelectuais, mas está entre os dogmáticos por três motivos: apresentou uma investigação *a priori* dos elementos *a priori* da nossa cognição. Em obras anteriores Nietzsche defendeu que a dedução transcendental (a metafísica entendida como doutrina das categorias) deveria ser substituída por uma história da gênese do pensamento, seguindo, assim, as direções gerais de uma revisão naturalista da epistemologia de

¹⁵ BM 11, 16, 17 e 19.

Kant, projeto influente no contexto intelectual da segunda metade do século XIX¹⁶. Em segundo lugar, porque “descobriu” uma faculdade que realiza juízos sintéticos *a priori*, isto é, conhecimentos universais e necessários. Nietzsche enfraqueceu essa posição de Kant: caracterizou as sínteses *a priori* como ficções que orientam pragmaticamente nossas atividades cognitivas (BM 11).

Por último, o óbvio: graças a sua filosofia prática, também estabelecida *a priori*, Kant está entre os dogmáticos. Com sua rígida e virtuosa tartufice, Kant “nos atrai para às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu imperativo categórico” (BM 5). Dogmáticos pensam que é possível fundamentar a moral com deduções matemáticas, dialéticas rigorosas e imparciais, em suma, com *apriorismos*. O método geométrico de Spinoza é uma trapaça porque a exatidão formal esconde juízos pessoais e opiniões vulneráveis (BM 5). Distante de semelhantes jactâncias, Nietzsche recomendou a modéstia empirista abordada no início do artigo.

As intenções morais de um filósofo constituíram o germe a partir do qual cresceu a planta inteira: essa é a chave para a compreensão do tipo psicofisiológico do dogmático. Seu desejo mais profundo é impor uma moral: em sua hierarquia dos impulsos a vontade de verdade está subordinada ao desejo de legislar, de tal modo que as tarefas cognitivas são concebidas apenas como “meios” ou “instrumentos” a serviço do afeto dominante (BM 6). Um uso instrumental da vontade de verdade não é em si mesmo problemático, afinal, se o dogmático realmente provasse algo, o que haveria de errado com a ambição normativa? Um filósofo pode ser parcial, no sentido de pesquisar um assunto com o interesse de provar crenças prévias, e apresentar justificativas relevantes para suas crenças. Como a parcialidade da origem não compromete o valor do argumento, não é impossível ser um bom advogado de si mesmo¹⁷. Mas o desejo de impor uma moral se mostra problemático quando o filósofo ignora lacunas relevantes do seu discurso porque os vieses das crenças prévias fornecem às conclusões precipitadas uma autoridade persuasiva: o resultado é um ponto final ilegítimo, a suposta “verdade derradeira”. O argumento de Nietzsche não é um *ad hominem*: sua suspeita em relação à origem vem acompanhada de uma consideração dos argumentos em suas esferas próprias de

¹⁶ Nietzsche foi influenciado principalmente por Albert Lange, mas também entrou em contato com outros neokantianos como Otto Liebmann, Johann Friedrich Zöllner, Afrikan Spir e Heinrich Roumundt. Cf. BROBJER (2006). Para uma reconstrução de fôlego do neokantismo do século XIX: KÖHNKE (1991). Para uma consideração detida sobre a posição de Lange e Nietzsche a respeito da dedução transcendental das categorias: LOPES, 2008, p. 59-75 e p. 272-298.

¹⁷ Essa minha posição está em continuidade com o argumento desenvolvido por Clark e Dudrick a respeito da relação entre a suspeita psicológica de Nietzsche e a distinção entre origem e validade (CLARK AND DUDRICK, 2012, p. 37-48).

validade. A consideração da origem é relevante porque revela o homem que pronunciou o discurso, o que interessa a Nietzsche, que também está avaliando a forma de vida.

A ambição normativa é uma característica admirável, pois é condição para a execução da tarefa legislativa, mas o dogmático flexibiliza a disciplina quando encontra algo que corresponde às suas expectativas morais: lhe falta *coragem* para admitir que batiza preconceitos como verdades (BM 6). Haveria uma “veracidade louvável” se colocasse um ponto de interrogação após suas “palavras de ordem” e doutrinas preferidas (BM 25). Os dogmáticos cedem às crenças que edificam, aos seus desejos íntimos, e tentam justificá-los com métodos que não são apropriados - justamente os que melhor escondem! Os vieses morais se sobrepõem às virtudes epistêmicas e sabotam o autodomínio: sem honestidade e coragem para admitir as próprias fragilidades, o dogmático não se mostra à altura da disciplina requerida pela nobreza da vida filosófica¹⁸.

Ao dogmático não falta um ritmo especulativo acelerado, nem uma abordagem dos problemas grandiosos, mas sem o contrapeso da disciplina a sua especulação assume a forma de dogma *a priori*, sistema de mundo definitivo. A física estoica é cognitivamente insuficiente porque a vontade de impor uma moral contamina a caracterização da natureza, o que resulta em uma antropomorfização que distorce a realidade. Nietzsche admira, contudo, a vontade de domínio do estoicismo: apesar de falsa, a física estoica expressa a “mais espiritual vontade de poder, de criação de mundo, de *causa prima*” (BM 9). O estoico tem a virtude da especulação, mas o resultado da especulação é problemático porque a união da ambição normativa com a vontade de dominar espiritualmente o cosmos se sobrepõe à disciplina espiritual (no sentido indicado pelo primeiro critério). O filósofo sucumbe às seduções das suas preferências pessoais e o resultado é o batizado dos seus preconceitos, que na cerimônia dialética recebem o nome de verdades: o filósofo começa a acreditar em sua filosofia.

Os dogmáticos possuem características admiradas por Nietzsche: ambição normativa (condição importante para cumprir o segundo critério) e vontade de dominar o cosmos (o terceiro). Mas na economia psíquica do tipo essas características inviabilizam o sucesso do autodomínio, excluindo as tensões: imperfeita, portanto, essa forma de vida.

¹⁸ Seria equivocado concluir que o dogmático não possui disciplina alguma. Dogmáticos contribuíram com o desenvolvimento do pensamento disciplinado, mas era imperfeita e insuficiente a disciplina dos escolásticos, por exemplo, pois motivada por tolices que limitaram potencialidades cognitivas: a vontade de provar a existência de Deus, o desejo de fundamentar a moralidade cristã etc. Os dogmáticos contribuíram com procedimentos cognitivos (dialética, capacidade de produzir extensos encadeamentos causais), mas devido às tolices e aos preconceitos bloquearam potencialidades (BM 186).

4.2 Eruditos

Um cientista que estuda cogumelos não pretende usar a ciência para impor uma moral ou defender os seus valores pessoais: pois o erudito estuda temas existencialmente relevantes (moral, psicologia, história, religião) como se os objetos fossem cogumelos. Disso não se segue que a relação do erudito com o conhecimento seja absolutamente desinteressada: seus interesses morais e políticos apenas não estão associados com o conteúdo da sua pesquisa. Ele se relaciona com a investigação como um *profissional*: lhe interessa conquistar reconhecimento dos pares, status, dinheiro etc. (BM 6).

Os pequenos vícios dos homens de ciência, principalmente a vaidade, são disposições psicológicas que colaboram com o desenvolvimento do conhecimento: na pesquisa acadêmica os vícios privados também podem gerar benefícios públicos (HH II 26). Mas não é apenas com um conjunto de vícios que se faz um erudito: laboriosidade, modéstia, paciência e hospitalidade estão entre as suas virtudes (BM 206 e 207). Com métodos apropriados, vícios produtivos e virtudes relevantes, os eruditos conquistam certezas simples, valiosas e indispensáveis, e os benefícios epistêmicos das suas pesquisas não podem ser negligenciados pelo filósofo, que precisa dos eruditos para realizar suas tarefas.

São menos propensos a cometer o erro de acatar alguma crença porque “edifica” ou confirma expectativas morais: devido à rotina profissional incorporaram os procedimentos adequados e não procuram satisfazer ambições morais com suas pesquisas. O erudito satisfaz *parcialmente* o primeiro critério, pois lhe falta a “grande paixão do conhecimento”, uma característica da nobreza. Sua relação com o conhecimento envolve formas inferiores de paixão: *amour-plaisir* (curiosidade) e o *amour-vanité* (amor à vaidade) (GC 123). O compromisso com a busca constante por razões (justificações para crenças) exige uma entrega mais radical do que a laboriosidade vista em laboratórios. O assunto retornará em breve.

Ao erudito faltam as virtudes de uma classe aristocrática: não tem autoridade e nem autossuficiência, ou seja, não é capaz de dominar (BM 206). Em virtude do desenvolvimento da ciência o erudito se sente no direito de legislar, mas se o faz transforma-se em filósofo mesmo! Quando se propõe a legislar produz uma “filosofia de fachada”, a filosofia positivista, por exemplo: coisa de eruditos disfarçados de filósofos (BM 106). O erudito é um profissional que obedece: seja às regras de um paradigma definido, aos imperativos econômicos e estatais, às visões de mundo predominantes ou às filosofias¹⁹.

¹⁹ Influenciado por Thomas Kuhn, Helmut Heit apresentou uma instrutiva associação dos eruditos com os cientistas normais: profissionais que realizam um trabalho útil e localizado de solução de enigmas pontuais; não estão preocupados com questões fundamentais da ciência e solucionam seus problemas de especialistas seguindo

Está claro que o erudito não satisfaz o critério (2): não é capaz de comandar e criar valores. Não satisfaz o terceiro, na medida em que é um especialista do seu canto, alguém que vê com desconfiança as tarefas sintéticas da filosofia. Desconhece a espiritualidade vivaz e audaciosa do filósofo, que corre à maneira do *presto musical*, ou seja, com velocidade, mas seguindo a necessidade dialética com rigor. O filósofo flui como uma corrente; diante do fluxo intenso o erudito se mostra frio e reservado: seu olhar é como um “lago liso e relutante” (BM 206). Ele precisa caminhar mais lento, seguindo passo a passo o seu método, com o peso da ciência nos ombros, e não entende que os voos velozes do filósofo podem ser disciplinados.

4.3 Céticos e espíritos livres

4.3.1. *Espírito livre e disciplina*

A vontade de verdade exige do espírito livre uma disciplina espiritual rigorosa, sem a qual não realizaria com excelência uma tarefa filosófica imprescindível: o exame constante e rigoroso das crenças. Ela não se confunde com uma busca casual e desordenada por conhecimento, pois não é curiosidade qualquer, dessas que qualquer um tem: exige do pensador uma atitude metódica, uma investigação regular e refinada, uma entrega radical à tarefa. Longe de ser “natural”, no sentido de habitual, a vontade de verdade é “antinatural” porque com frequência se opõe às tendências orgânicas que impelem o limitado animal humano a aceitar crenças à revelia do exame. Como essas tendências influenciam e muito nossos juízos, a resistência à adesão irrefletida só é possível com uma *disciplina*, sem a qual não haveria autodomínio, autossuperação, em suma: vida filosófica.

Ao obrigar seu espírito a conhecer o homem do conhecimento se coloca contra uma vontade *fundamental* do espírito e, *com frequência*, contra os desejos do coração (BM 229). Nietzsche escreveu e muito sobre essa vontade fundamental, pelo menos desde *humano, demasiado humano*. Algumas crenças que desempenham um papel importante nas nossas explicações dos fenômenos são erros, ficções e modos de simplificar e falsificar o mundo: categorias de destaque como a substância e a causalidade estão no grupo²⁰. Nietzsche também se refere aos órgãos sensoriais, pois simplificam e falsificam o mundo com seus testemunhos imperfeitos (BM 192).

A vontade fundamental do espírito, que se ramifica nas vontades de simplificação e aparência, é uma espécie de constante antropológica: necessidades naturais de conservação e

as regras metodológicas de um determinado paradigma. Estudam “enigmas” para outras pessoas ou grupos: investigadores, agências financiadoras, políticos, orientadores etc. Cf. HEIT, 2015, p. 249-250.

²⁰ HH I 16, 18 e 19; GC 110, 111 e 112; BM 21.

elevação do poder impelem a espécie humana a simplificar e falsificar a realidade (BM 230). A constante antropológica não exerce força irresistível, apesar de ser muito influente: a natureza humana está em devir, por isso erros podem ser revisados e capacidades cognitivas ampliadas. Com métodos confiáveis o homem pode disciplinar os sentidos, refinando seus testemunhos, e o aparato conceitual disponível, sofisticando a ontologia (BM 192). A revisão não é total, pois não elimina inteiramente as crenças e os erros assimilados, mas algumas ficções são fecundas, posto que auxiliam pragmaticamente a rotina da pesquisa. A ciência é capaz de revisar erros, mas também simplifica a natureza – e pode produzir novos²¹.

Vale destacar a influência fortíssima dos desejos edificantes (morais) sobre o processo de fixação das crenças. É comum aceitarmos crenças edificantes antes de qualquer análise, e algumas vezes evitamos analisá-las com honestidade justamente porque não desejamos eliminar o prazeroso entusiasmo de uma convicção moral, nem contrariar expectativas íntimas do coração. Na medida em que o ideal de vida filosófica exige uma disciplina rigorosa e a tendência para acatar crenças edificantes é fortíssima, se segue que o filósofo exerce com frequência uma crueldade contra si mesmo, pois sua suspeita sempre alerta enrijece a resistência, limita o poder persuasivo das crenças agradáveis e frustra desejos íntimos.

“Não existe harmonia pré-estabelecida entre a verdade e o bem” é uma máxima que caracteriza a disciplina dos espíritos livres (HH I 517). A máxima ganha dimensões trágicas em *Além do bem e do mal*: mais do que ausência de uma harmonia pré-estabelecida, a constatação de um confronto²². Nietzsche apresentou um conflito entre as suas verdades e as concepções predominantes de bem: cristãs, democráticas e utilitárias. Nesses casos a letalidade é relativa, e podemos concluir que normalmente é assim, pois “o que serve de alimento ou de bálsamo para um tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor” (BM 30). A ênfase no confronto não deve ser entendida como uma tese forte, segundo a qual a verdade em geral é necessariamente “má” para homens em geral. Nietzsche destaca que suas verdades confrontam intuições morais predominantes, mas tem senso histórico, por isso reconhece que avaliações morais mudam e o mal pode ser rebatizado como bem (BM 227).

A verdade pode ser letal para qualquer pessoa que se arrisque a buscá-la: crenças pessoais de diferentes tipos, não apenas as democráticas, utilitárias e cristãs, podem ser sacrificadas no altar do conhecimento. Aceitar a possibilidade de experimentar a frustração dos desejos íntimos é uma condição imposta pela honestidade intelectual: não sabemos de antemão

²¹ Para uma compreensão da eliminação parcial dos erros: MATTIOLI, 2020, p. 231-259.

²² Cf. BM 35, 44 e 269. Trata-se da tese, tão bem explorada por Laurence Lampert (2001), segundo a qual a verdade é “letal”.

o destino do barco da investigação, mas a vida filosófica exige a disposição para aventuras em mares revoltos. O espírito livre abandona o porto seguro e se lança em um mar infinito sem a certeza prévia de que poderá justificar suas crenças ou crença alguma, experimentando com frequência a frustração dos desejos íntimos do coração, pois a investigação exige do filósofo a permanente disposição para trair seus ideais. O espírito livre pode morrer afogado no mar... ou? (A 575).

O espírito que se dedica a essa aventura exhibe um conjunto de virtudes: honestidade (retidão, probidade e veracidade, normalmente usadas em um mesmo sentido), generosidade, coragem, perspicácia, solidão, malícia, justiça, independência, senso de humor etc. Aquele que cultiva essas virtudes vive de modo filosófico: estabelece uma determinada relação ética com os próprios pensamentos, crenças e afetos, uma relação que favorece a investigação radical e contínua²³.

A generosidade é a mais bela virtude de um grande pensador: envolve deixar algo sair de sua posse, renunciar alegremente ao direito por algo (A 315). Um pensador se mostra generoso quando sacrifica a si mesmo: abdica da posse de uma crença edificante se assim exige o processo investigativo (A 459). Abandonar a crença é expressão de alegria, *exuberância*, pois com o fim da conquista a paixão do conhecimento eleva seu poder. O sacrifício de si mesmo (“Que importa eu!” é uma frase repetida à exaustão em *Aurora*) não envolve desinteresse, imparcialidade racionalista: é feito em nome de um interesse mais profundo - *a paixão do conhecimento*²⁴. Diante de tal sacrifício, a plebe o interpreta como expressão de desinteresse, pois não entende dos *gostos* individuais, sutis e exigentes, isto é, das grandes paixões que mobilizam o homem nobre (BM 220).

O filósofo deve conduzir uma campanha contra si mesmo: suas vitórias não são mais assuntos seus, nem as derrotas, mas assuntos da verdade. Assim exige a retidão, outra virtude louvada em *Aurora* (A 370). Ainda no contexto das metáforas de batalha, amor e sacrifício, destaca-se a relação da paixão do conhecimento com o amor pelos inimigos: as almas vulgares tratam as opiniões dos seus inimigos como tolices, mas o verdadeiro sábio idealiza o seu adversário, fortalecendo-o ao máximo, e somente após transformá-lo em um “deus com armas reluzentes” aceita entrar no combate (A 531).

²³ É tarefa do intérprete organizar algo semelhante a um “catálogo das virtudes”, pois Nietzsche nunca apresentou um. Robert Solomon avançou consideravelmente nessa direção: SOLOMON, 2003, p. 137-175. Apresento no texto o significado de algumas, mas a exposição está longe de ser exaustiva.

²⁴ Sobre a relação do espírito livre com a paixão do conhecimento: AUGUSTO, 2011, p. 141-158; BRUSOTTI, 1997, p. 199-225; CARVALHO, 2019, p. 197-214; LOPES, 2008, p. 385-419.

Sequioso de razão, o espírito livre deseja examinar rigorosamente suas próprias vivências, assim como se faz em uma investigação científica: *dia por dia, hora por hora* (GC 319). A grande paixão do conhecimento não está restrita ao momento de um ofício, nem se expressa apenas em obra filosófica. O filósofo se alimenta dela constantemente: a entrega radical ao conhecimento faz com que a filosofia seja um traço marcante da identidade pessoal, o que é mais do que um manuseio de métodos e procedimentos em uma rotina profissional de pesquisa. O erudito utiliza procedimentos e métodos confiáveis, por isso é útil e tem virtudes que lhe são típicas (laboriosidade e paciência), mas não conhece a entrega total requerida pelo compromisso com a honestidade. O espírito livre cumpre o requisito 1 com mais rigor em razão da *radicalidade* do seu compromisso com a vontade de verdade, da sua dedicação integral à honestidade.

Com a solidão é possível evitar afetos que normalmente produzem vieses indesejáveis: obstáculos para o filósofo que almeja a excelência. Nietzsche mencionou os “solenes gestos e trunfos” dos histriões do palco e da tribuna, filósofos perseguidos por alguma inquisição ou poder estatal, que em martírio heroico morrem em defesa das suas verdades (BM 25). Os filósofos perseguidos sempre comunicam uma “indignação moral” e “ninguém mente como o indignado” (BM 26). A perseguição injusta envenena e estimula o espírito de vingança: o filósofo reage com a defesa fanática das suas “verdades” e da “verdade” mesma”. O olhar turvado pela vingança o impede de perceber que seria honesto inserir pontos de interrogação no final de suas doutrinas. Nietzsche recomendou a esses filósofos públicos a *boa solidão*, alegre, amena, descrita em tons bucólicos, que não exclui o convívio com os amigos, pois a virtude não pode comandar de modo incondicional: a opção pelo retiro não pode ser um dever moral com exigências tirânicas.

A indignação moral é um sinal de que o filósofo perdeu seu bom humor (BM 25). Sobre Platão, o filósofo que mais recebeu elogios na obra, Nietzsche contou uma anedota: no seu leito de morte não havia nenhuma “bíblia”, nada de egípcio ou “platônico”, mas Aristófanes, o comediante que tanto riu dos filósofos (BM 28). No antepenúltimo aforismo da obra, em momento estratégico e revelador, portanto, consta o seguinte: “[...] (eu) chegaria a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da *risada de ouro*” (BM 294).

O senso de humor está associado à coragem (B 5). Os filósofos dogmáticos não têm a coragem de assumir que batizam seus “preconceitos” como verdades, muito menos a coragem de *dar a entender* aos seus amigos que fizeram isso. Essa coragem, que é expressão de

exuberância, consiste justamente na capacidade de “flagrar” as artimanhas dos desejos íntimos e assumir para si mesmo o que se viu: a “suposta verdade”, aquela que faz subir o orgulho e nos enche de entusiasmo, têm fragilidades. Atuando com coragem o filósofo pega em flagrante a artimanha do desejo e ri do orgulho ao qual havia sido lançado: o corajoso vê a pompa do entusiasmo e admite como sua a cômica experiência de passear deslumbrante e cair do salto. Tem, ainda, a coragem de comunicar o riso para seus amigos: de zombar de si entre os seus. Essa coragem cética é expressão de exuberância: o pensador não se enluta com seu fracasso, não se envenena e condena os limites do nosso aparato cognitivo, ridicularizando o verme pretensioso à maneira de Pascal, mas ri com leveza, malícia e coragem dessas elevações e quedas da vida filosófica, pois se não houve ponto final, a verdade amada não foi conquistada, a relação erótica permanece, o poder da paixão se eleva e a busca continua...

4.3.2 *Risada de ouro e ceticismos*

Além do bem e do mal começa com o questionamento do valor da verdade. Bernard Williams argumentou que esse problema não tem uma natureza epistemológica, mas moral: Nietzsche pergunta pelo valor das virtudes que tornam a vida filosófica admirável (WILLIAMS, 2004, p. 6-7). Está em questão o valor de uma vida dedicada ao exame constante das crenças. O filósofo que desconfia da moralidade constata a origem moral da sua desconfiança e anuncia a tão conhecida autossupressão da moralidade: o espírito livre tortura seu entusiasmo com a dúvida²⁵.

O resultado da autossupressão não é o abandono das virtudes, nem do ideal de uma vida filosófica excelente. O espírito livre questiona, sobretudo, um tipo de relação moral com as virtudes. Nietzsche apresentou alguns caminhos que indicam um afastamento em relação ao julgo desta moral: (1) a caracterização do compromisso com as virtudes como um *gosto* exigente: assim, com um termo menos carregado moralmente, chamou a atenção para a dimensão *estética* da vida filosófica; (2) a alegação de que as virtudes não podem e nem devem ser universalizadas; (3) a adoção de uma perspectiva imoralista, que resulta em ataques às virtudes, ataques muitas vezes retóricos, mas que revelam coisa importante: a relação moral pode transformar as virtudes em vícios. A solução apresentada por Nietzsche é o ideal da *independência*: o filósofo como senhor das suas virtudes (BM 29 e 212). Em *Além do bem e do mal*, a consequência da independência é a reconciliação com outras demandas importantes da

²⁵ Cf. GIACÓIA, 2010; TONGEREN, 2012, p. 55-70.

vida filosófica, que não estão associadas apenas com o autodomínio, mas com o domínio da história e do cosmos.

“Gosto” é uma expressão leve que corresponde aos tons amenos de uma *Gaia Ciência*. Vale destacar que o gosto nobre é *sutil e exigente*: não exclui as demandas das virtudes. O espírito livre é um homem do dever (BM 226), mas em dois sentidos que o diferenciam do homem kantiano. Seu dever não é um imperativo racional árido, isolado do mundo afetivo, pois é expressão de uma *pathos*, de um afeto, em suma, da sua relação erótica com o conhecimento. Além disso, seu dever não é universal nem universalizável. Nietzsche retomou a antiga desconfiança em relação ao ensino das virtudes: um educador que desejasse pregar a veracidade acima de tudo e gritasse aos seus discípulos: “sejam verazes!”, experimentaria o fracasso, pois a *plebe* sempre mostra suas caras (BM 264)²⁶. Aquele que deseja universalizar um bem raro demonstra ausência de nobreza: o asseio distingue o nobre dos demais, e essa virtude envolve justamente a certeza de que entre a plebe as coisas são sujas e vulgares (BM 271 e 284). O homem nobre sabe que suas virtudes são boas justamente porque unicamente suas, e que a maioria não tem direito a elas: transformá-las em imperativo categórico não só é impossível como indesejável.

Por fim, Nietzsche usou uma estratégia retórica com o objetivo de mostrar que em alguns casos a virtude se aproxima do vício, de tal modo que não conseguimos identificar diferenças: a honestidade é substituída pela crueldade voltada contra si mesmo, termo *imoralmente* carregado, e o amor pelo conhecimento por um “vício”, um “jogo ruim”, uma espécie de compulsão frenética em busca do desagradável (BM 44, 45, 205, 229, 230 e 269). O “imoralista” que zomba das virtudes também afirma que devemos cuidar da honestidade e cultivá-la para que se torne ainda mais perfeita (BM 227). Como interpretar a oscilação?

Quando afirma que a honestidade é uma “pompa verbal” e “parte do velho enfeite da moral” (BM 230), Nietzsche não ataca a virtude enquanto tal, mas a relação *moral* com a virtude. Por relação moral entende uma subordinação passiva do pensador a um dever incondicional que exige exclusividade. Quando domina sem limites a virtude se torna tirânica e limita potencialidades da vida filosófica. É fundamental, portanto, que o filósofo excelente cultive uma independência em relação às suas próprias virtudes: “pairar acima da moral, como o nosso ideal requer de nós” (GC 107). Os ataques à honestidade e às demais virtudes, bem como a caracterização das virtudes como vícios, são sinais de independência, não de ruptura. Os grandes filósofos são capazes de cultivar suas virtudes, de germiná-las e podá-las com

²⁶ Ver também: GC 2.

malícia, controlando a intensidade da crença que devotam a elas. Inviabilizam, assim, a tirania de uma, a fim de abrir o espaço para o desenvolvimento de outras virtudes, artes, dons e tarefas. A virtude envenena ou traz saúde conforme a posologia. A própria independência não pode ser entendida como obrigação moral: aquele que deseja a independência sem se sentir obrigado a ela demonstra superioridade (BM 29).

Um caso elucidativo de virtude em excesso é a hospitalidade: sinal de uma alma rica e poderosa, mas estimula uma liberalidade perigosa. Trata-se de receber e acolher com benevolência qualquer perspectiva estrangeira, examiná-la com receptividade, incorporá-la provisoriamente com boa consciência, fortalecê-la e permanecer alegre com a ausência de uma decisão final sobre seu valor (BM 207). A disposição para incorporação provisória de novas vivências e argumentos é uma virtude de uma vida contemplativa andarilha, entretanto, a abertura irrestrita pode inviabilizar uma direção, um “sim” e um “não” definidos, gerando inação, indefinição, indecisão, enfim, um caos desagregador. Em doses cavalares a hospitalidade assume a forma de uma excessiva humildade epistêmica: o filósofo se perde diante da multiplicidade de perspectivas e vivências incorporadas e não consegue impor *direção*²⁷. Falta unidade na multiplicidade: sua alma se transforma em um palco onde encenam diversos atores; o filósofo deixa de ser uma pessoa com singularidade definida, pois lhe falta inteireza: assim, preservar-se da *riqueza* da hospitalidade é a mais dura prova de independência (BM 41).

Nietzsche abordou o ceticismo no aforismo seguinte à caracterização da hospitalidade. Essa continuidade de exposição não é casual: as consequências nocivas de uma hospitalidade excessiva são semelhantes à condição psicofisiológica do cético fraco. O ceticismo é uma espécie de “papoula” para pessoas que possuem uma constituição psicofisiológica que havia se tornado comum na Europa dos tempos de Nietzsche, conforme seu diagnóstico: o cruzamento em uma única alma de medidas e valores diversos e contrastantes. Na alma do cético tudo é inquietação, perturbação, tentativa e dúvida. A incorporação de perspectivas conflitantes pode gerar uma situação limitadora na qual a alma encontra sua única satisfação na suspensão do juízo, na interrogação, na prudência em relação às hipóteses apressadas.

O filósofo excelente, contudo, precisa ser capaz de tomar decisões de grande porte sobre temas difíceis, assumindo a responsabilidade que cabe a figuras de sua estatura. O cético fraco não assume essa demanda porque sua vontade está cansada. A “fadiga” da vontade é um

²⁷ Sobre Nietzsche e a excessiva humildade epistêmica: SWANTON, 2015, p. 159-161. A minha exposição foi influenciada pela abordagem da autora, mas no seu texto não há uma exposição da relação da humildade epistêmica com a hospitalidade.

perigo para o filósofo que se dedica com rigor ao primeiro critério: se a disciplina for santa e tirânica, a dedicação exclusiva pode resultar em indecisão, excesso de cautela, multiplicação de perspectivas, proliferação das interrogações e desconfiança em relação às tarefas filosóficas grandiosas. Sem a disciplina espiritual não há excelência, mas uma dedicação exclusiva bloqueia potencialidades: “cuidemos para que a honestidade não se torne o nosso limite!” (BM 227).

O cético fraco, portanto, não tem condições de satisfazer os critérios (2) e (3): sua vantagem em relação ao dogmático é a sua fraqueza. Ele possui características da vida filosófica nobre, pois diferente da “plebe” não acredita que “conhecer é conhecer até o fim”, mas lhe faltam outros elementos da nobreza: capacidade de criar valores e assumir grandes responsabilidades. Sem “segurança perpendicular”, o cético fraco não pode ir à frente, na direção indicada por quem anseia exercer um domínio espiritual sobre o cosmos: seu temperamento indeciso não autoriza semelhantes aventuras audaciosas.

O ideal de vida filosófica exige autodomínio e disposição para grandes aventuras: “eu elogio o ceticismo ao qual posso responder: tentemos! Mas já não quero ouvir falar de todas as coisas e questões que não permitem o experimento” (GC 510). A crítica ao cético fraco não envolve uma rejeição ao ceticismo em geral: há o “ceticismo da força” (BM 209). Este estimula a coragem do conquistador que não hesita em subir no veloz corcel para explorar novas terras. Ele se lança rumo ao proibido porque reconhece que precisa cultivar outros dons, virtudes e artes da alma filosófica: a transbordante vontade de dominar os reinos futuros, isto é, de propor novas hierarquias de valores para a humanidade e a vontade de dominar espiritualmente o cosmos, que se manifesta em visões sintéticas sobre a totalidade do real²⁸. Os experimentos são processos investigativos passíveis de revisão, que podem ser redirecionados e até mesmo abandonados caso a veracidade assim exija; a experimentação não anula as virtudes epistêmicas, pelo contrário: ajuda a cultivá-las, pois as virtudes que possibilitam o autodomínio ganham mais trabalho com a experimentação, atuando como contrapesos. O experimento exige ainda mais retidão, mais honestidade, mais coragem cética, mais senso de humor: “coração

²⁸ A minha exposição do ceticismo é breve. Também são breves as ocorrências da obra primária: há mais informações sobre o erudito, o dogmático, o espírito livre e o filósofo do futuro. Nietzsche apresentou um retrato psicofisiológico dos céticos no capítulo sobre os eruditos: a escolha do título revela o tipo apresentado com mais detalhes. Apesar de breve, não compromete a visão de conjunto almejada, pois a exposição abarca ocorrências numerosas. Mas é possível e desejável expandir a exposição. O aprofundamento envolve uma consideração do diálogo cifrado de Nietzsche com Blaise Pascal. Infelizmente a expansão se relaciona com tantas variáveis que não seria possível abordar o tema sem encaminhar o texto para direções distantes, transformando um artigo em trabalho de outra natureza. Escolhi abordar o diálogo com Pascal e com o ceticismo separadamente, em artigo em andamento, a ser publicado futuramente, e que estará em continuidade com este. Uma exposição expandida pode ser encontrada em: LOPES, 2008, p. 385-455.

atado, espírito livre” (BM 87). Talvez tudo termine em uma risada: e de *ouro*, pois à altura das dimensões monumentais da experimentação.

4.4. Do espírito livre ao filósofo do futuro.

4.4.1 Tarefas normativas e antecipação do futuro

Arauto e *precursor* dos filósofos do futuro, o espírito livre apresenta o ideal de vida filosófica excelente, projeta a consumação do ideal em um futuro, formula um diagnóstico das condições históricas, políticas, sociais e psicológicas que favorecem o desenvolvimento da mais alta espiritualidade, em especial da vida filosófica grandiosa e, por fim, elabora direções para a legislação futura. O filósofo do futuro, por sua vez, será espírito livre, muito livre, mas algo superior, justamente porque criará valores (BM 44 e 211). Ambos têm disciplina espiritual, desejam dominar os reinos futuros e são experimentadores ousados, mas o espírito livre não consome o ideal porque apresenta apenas preparações e direcionamentos iniciais. O ideal envolve parte do que ele é, mas algo que não tem - e que começa a procurar.

A tarefa legislativa tem dimensões monumentais: os filósofos do futuro deverão preparar tentativas *globais* de disciplina e cultivo com o objetivo de pôr fim ao pavoroso reino do acaso que *até aqui* se chamou de história humana (BM 203). Esses homens da mais alta responsabilidade deverão apresentar juízos globais sobre o valor da vida e definir sentido e direção para a *humanidade* (BM 211). O autêntico filósofo é um comandante, um disciplinador *cesáreo* da cultura: o leitor pode se sentir estimulado a associar essa abordagem “imperialista” da vida filosófica com o dogmatismo, afinal, não é na hierarquia de impulsos dos dogmáticos que se sobrepõe a ambição normativa? Não deseja ele dominar os homens com a sua filosofia?

Algumas diferenças essenciais nos impedem de exagerar as semelhanças: o filósofo do futuro precisa de uma *disciplina rigorosa*, que envolve a permanente disposição para suspeitar das felizes conciliações entre sua filosofia e suas expectativas morais (BM 39 e 210). Não há no texto nenhum indício de que o filósofo usará métodos *apriorísticos*, fundamentando sua proposta à maneira dos geômetras ou dos “transcendentais”; não há, na verdade, qualquer definição de um método especificamente filosófico a ser utilizado na construção da legislação. Nietzsche afirmou que esse filósofo reconhecerá as pesquisas científicas dos eruditos como *condições* necessárias para suas tarefas (BM 207 e 210). Em segundo lugar, não é dogmático porque não deseja impor os seus bens para todos. Não poderá negligenciar a diversidade e a hierarquia dos tipos psicofisiológicos: a abrangência da sua legislação será universal, mas o conteúdo corresponderá às diferenças. Por esse motivo a incorporação de múltiplas vivências

e o conhecimento da diversidade das morais e dos tipos psicofisiológicos são precondições da legislação (BM 43, 211 e 219). Por fim, Nietzsche acentua uma dimensão *vanguardista* da legislação: envolve uma criação de valores, não uma justificação de valores do passado. Nisso o filósofo do futuro se diferencia dos “trabalhadores filosóficos”: estes “colocam em fórmulas anteriores criações de valores que se tornaram dominantes por um tempo” (BM 211). Na medida em que muitos dogmáticos cedem à autoridade persuasiva das morais hegemônicas, dos preconceitos populares e da tradição, o aspecto de “vanguarda” da legislação revela mais uma diferença.

A defesa da superioridade do filósofo em relação ao erudito não deve ser interpretada como expressão de saudosismo metafísico, tentativa de reabilitação da filosofia primeira ou algo parecido. A hierarquia não é epistemológica, mas *tipológica*: o filósofo é superior ao erudito. Nietzsche não afirmou que a filosofia tem doutrina, método e discursos mais eficientes: alegou que a compulsão ao domínio e à legislação é uma característica do filósofo e dos tipos superiores em geral, ao passo que o erudito é um “homem dos espelhos” que se satisfaz apenas com uma descrição fiel da realidade (BM 206 e 207). O autêntico filósofo é o tipo mais capacitado para assumir a tarefa normativa porque dispõe de características psicofisiológicas apropriadas, justamente aquelas que faltam ao erudito. Ele precisa dos eruditos, pois suas pesquisas são valiosas, mas não pode se resumir a um “homem que carrega espelhos”, uma vez que a filosofia *exige mais* de um homem.

A tarefa é parte da *vocação* para a vida filosófica: a alma do filósofo o impele para a satisfação dessa demanda. O chamado é interpretado como uma tarefa dura e inconveniente, difícil de ser realizada, talvez impossível, mas inescapável e grandiosa. Os filósofos são “perigosos pontos de interrogação”, mais amigos da pergunta do que da sabedoria, mas também são extraordinários promovedores do homem (BM 212). Assumindo uma perspectiva ética pode-se concluir que a dificuldade colabora para a glória, pois o filósofo que procura estar à altura de sua vocação não foge do seu destino, aceitando-o como herói.

A tarefa da “criação dos valores” pertence ao futuro. No presente há muito trabalho a ser feito: o estudo das pré-condições da legislação, assunto do espírito livre (BM 203). Entre as pré-condições estão pesquisas empíricas sobre as regularidades fenomênicas: comparação das muitas morais, investigação sobre o fenômeno da dominação, abordagens psicofisiológicas etc. O espírito livre começa a investigar as pré-condições e exhibe alguns direcionamentos *normativos*: inicia a tarefa “legislativa”, pois apresenta aspectos do seu programa político, ou seja, indica como as coisas *devem* ser; não cria uma tábua de valores, uma legislação detalhada

com abrangência universal, mas apresenta direcionamentos iniciais. Assim caminha rumo à realização do segundo critério, por conseguinte, à consumação do ideal de vida filosófica, antecipando o futuro com seu exemplo *pedagógico*.

Destaco dois exemplos de direcionamentos: (1) “[...] o essencial em uma aristocracia *boa* e *sã* é que aceite com *boa consciência* o fato de que uma maioria precisa ser oprimida e explorada para que haja elevação espiritual de uma minoria [...]”. Há nessa argumentação uma condição normativa forte: para ser considerada *boa* uma aristocracia deve lidar de um determinado modo com a opressão que exerce. No mesmo aforismo Nietzsche afirmou que o *objetivo último* da sociedade é o florescimento dos nobres, isto é, dos tipos superiores (BM 258); (2) uma análise do processo histórico revela tipos regulares de moralidades, sendo possível destacar duas configurações mais assíduas: a moral dos escravos e dos nobres (BM 260). As morais são sintomas que expressam as origens psicofisiológicas de seus criadores: no último capítulo da obra consta uma exposição dos caracteres psicológicos da alma nobre, isto é, do tipo de homem que merece ser cultivado e cujo cultivo é o fim da sociedade humana. Nietzsche não apresentou uma nova tábua de valores, mas formulou direcionamentos nada triviais.

Filósofos podem assumir grandes responsabilidades apresentando legislações diferentes, até mesmo contrárias. O critério (2) não estipula previamente nenhum conteúdo político para a legislação. Nietzsche, contudo, apresentou posições políticas definidas: o filósofo que apresentou o ideal também tentou consumá-lo. Aquele que deseja atender ao “chamado” da tarefa normativa tem interesse em determinar os conteúdos. Nietzsche não almeja apenas formar um “grande filósofo”: busca aliciá-lo para a sua causa. O espírito livre antecipa aspectos da legislação, se faz de exemplo para o futuro legislador e caminha na direção do ideal de vida filosófica. Nesta complexa relação entre projeção e antecipação do futuro está a filosofia apresentada em *Além do bem e do mal*.

4.4.2 Experimentação, velocidade e hierarquia dos problemas

Nietzsche se referiu à “vivacidade” que o obriga a lidar de um modo *veloz* com problemas profundos: encarando esses problemas como se estivesse em banho frio - entrando e saindo rapidamente. O trato *veloz* não inviabiliza uma abordagem profunda, pois há verdades tímidas que só podem ser apanhadas de repente, “que é preciso surpreender ou deixar de lado” (GC 381). Na continuação do aforismo reconheceu sua ignorância e afirmou que talvez todos os filósofos estejam mal colocados em relação ao saber, pois a ciência se desenvolve em

infinitas direções, e mesmo os mais eruditos reconhecem que sabem pouco. O que deve fazer um filósofo, então? Nietzsche vislumbrou dois caminhos: (1) se especializar em um tema; (2) ser um erudito, mas ir além, pois a vida filosófica exige outro tipo de nutrição: para quem gosta de aventuras e caminhadas *velozes*, o alimento (metáfora para conhecimento) não pode empanturrar, pesar, travancar.

“É difícil ser compreendido: sobretudo quando se pensa e se vive no ritmo do *Gânges* entre homens que pensam e vivem diferente, ou seja, no ritmo da tartaruga, ou no melhor dos casos, conforme o andar da rã [...]” (BM 27). No ritmo do *Gânges*: conforme a corrente do rio, isto é, com velocidade, em um fluxo com direção. Ao ritmo do rio corresponde o *presto* da música europeia, que significa um andamento rápido, e Nietzsche se referiu a ele no aforismo seguinte, onde abordou o ritmo das traduções. A metáfora retorna no aforismo 213: o ritmo acelerado do *presto* é experiência tipicamente filosófica sobre a qual o erudito pouco entende, por isso não a valoriza. O filósofo experimenta a coexistência de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, com uma exatidão dialética. Nietzsche se referiu, ainda, à experiência de “ser apanhado por pensamentos” que são como *raios* (BM 292). Raios são acontecimentos velozes, abruptos: iluminam o céu e desaparecem.

As metáforas não caracterizam um método filosófico, mas uma *experiência*. Mais uma vez, o central não é uma defesa de um método especulativo, mas uma caracterização de um estado do *tipo psicofisiológico*. Não é método porque não pode ser comunicado: é necessário ser filósofo para conhecer a experiência e valorizá-la (BM 213). Essa descrição cifrada ainda é insuficiente para caracterizar a especificidade de um *estado filosófico*: o termo popular que mais se aproxima da experiência de velocidade talvez seja o *brainstorming*, mas “ser apanhado por pensamentos” em um *brainstorming* é uma vivência acessível aos eruditos e às pessoas em geral. Nietzsche apresentou outra informação no aforismo em que descreveu a experiência, mas não relacionou as duas em um discurso articulado, sendo tarefa do intérprete fazer a reunião.

Uma condição da experiência genuinamente filosófica é a crença em uma *hierarquia dos problemas*: o filósofo tem interesse pelos problemas mais grandiosos, por isso adota uma posição “princesca” e “aristocrática” em relação à laboriosidade dos eruditos (HH II 171). Alguns exemplos de problemas filosóficos grandiosos são a essência dos entes em geral, a eternidade, a natureza da alma, a justiça, o sentido da existência etc. O filósofo se aproxima das ciências porque deseja recolher do trabalho dos eruditos algumas informações relevantes para abordar os temas que *realmente* importam. Se seu fim fosse *apenas* alcançar certezas úteis e produtivas seria melhor reduzir-se a um erudito, mas o filósofo prefere investigar assuntos

complexos, sobre os quais há pouco ou nenhum consenso, justamente porque reconhece a relevância de uma *hierarquia dos problemas*. Para que o estado filosófico se efetive não é necessário dispor de uma comprovação da superioridade de um problema: a crença em uma hierarquia é, por si só, condição de possibilidade da grandiosidade da experiência.

A experiência não é uma “viagem” desarticulada: a velocidade dos pensamentos coexiste com a exatidão da dialética. Ela envolve uma organização lógica, conceitual e argumentativa: fluxo com direção, ou seja, corrente. A dialética, contudo, não é um método que abre as cortinas do mundo: é apenas a organização conceitual do fluxo especulativo²⁹. O pensamento puramente conceitual de Platão não é nobre porque encontra a verdade, mas porque expressa a exuberância especulativa da vida filosófica.

Alguns dogmáticos possuem a virtude da especulação, mas é preciso reunir os critérios 3 e 1: disso resulta que o filósofo disciplinado não batiza seus pensamentos velozes como dogmas *a priori*: honesto, não faz sistema; cauteloso, não caracteriza seus pensamentos como certezas imediatas; modesto, concebe suas especulações como tentativas, *experimentações*. O filósofo que superou a tirania da moral deixa “transbordar” o seu ímpeto especulativo, pois valoriza a virtude da especulação, e com isso auxilia a sua honestidade, que sem o sopro vivificador da aventura seria tomada pelo enfado: animada com o estímulo à especulação, a disciplina poderá levar o filósofo a duvidar dos resultados do fluxo, a colocar pontos de interrogação após suas “doutrinas e palavras de ordem preferidas”.

As especulações sobre a vontade de poder cumprem os requisitos da experiência genuinamente filosófica: (1) a hipótese é um conjunto de pensamentos velozes, pois com surpreendente velocidade Nietzsche saltou de suposições psicológicas para uma ampla afirmação sobre a essência do mundo; (2) é uma proposta de solução para problemas ontológicos grandiosos e possibilita abordagens novas sobre assuntos éticos, políticos e existenciais igualmente grandiosos; (3) é elaborada *dialeticamente*: ela possui conceitos, argumentos, deduções etc. Não é dogma *a priori*, mas programa de pesquisas, hipótese, interpretação, ponto de vista provisório: experimentação em sentido nietzschiano (GC 344).

Com a hipótese Nietzsche desenvolveu potencialidades da vida filosófica, assumiu a responsabilidade pelas tarefas que cabem ao seu tipo psicofisiológico e apresentou um *exemplo* de como ir ao encontro do ideal de vida filosófica: tentativa do espírito livre e tentação para os

²⁹ A organização mental de um fluxo de pensamentos pode ser entendida como “método”. Não me oponho a esse sentido “mínimo”. Mas vale destacar que a organização mental está relacionada com a experiência da velocidade, do fluxo: Nietzsche se refere a uma coexistência. Essa coexistência é, de acordo com Nietzsche, uma experiência que só pode ser compreendida *se vivenciada*.

filósofos do futuro (BM 42). Baseado no vocabulário da vontade de poder, Nietzsche apresentou direcionamentos normativos: suas defesas da hierarquia entre os homens, da aristocracia “boa e sadia” como fim último da sociedade humana, da inevitabilidade do fenômeno da dominação política, entre outros exemplos, estão associadas com sua concepção igualmente hierárquica da agência humana, da natureza e do cosmos. Investigar a natureza metaética dessa relação é assunto para outro artigo. Mas destaco que a própria concepção “hierárquica” do cosmos, da natureza e da alma humana é apresentada como “interpretação”, “hipótese” e “suposição”: Nietzsche dá a entender para os seus amigos que seu coração permanece disciplinado em plena aventura apaixonada. Disso se segue uma recomendação: preparar os ouvidos para possíveis risadas de ouro.

Conclusão

O ideal de vida filosófica não pode ser realizado sem *tensões*. Na medida em que Nietzsche buscou realizá-lo na obra, então, compreende-se a razão de alguns convívios intrigantes. Nietzsche desconfia da possibilidade de articular com sucesso uma rigorosa disciplina, uma tese verdadeira e definitiva sobre a totalidade do real e uma legislação moral irrevogável. Mas para desenvolver as potencialidades da sua forma de vida o filósofo precisa assumir a responsabilidade pelas tarefas legislativas, dar vazão ao seu ímpeto especulativo e manter sua disciplina. A dedicação exclusiva à disciplina, ao primeiro critério, inviabiliza o ideal de grandeza: Nietzsche escolheu levar a sério as demandas do ideal, por isso valorizou a tensão da alma. “Senhor de suas virtudes”, o espírito livre tem o coração atado, mas liberdade para satisfazer outras demandas da vida filosófica: deseja dominar espiritualmente o cosmos e o futuro, por isso tem vontade transbordante. Sabe que não é possível harmonizar os critérios em um sistema perfeito, ou seja, reconhece que sua forma de vida não pode ser pacificada com um sonho metafísico, por isso é o “mais divergente”. Divergência que não desagrega, não paralisa, pois a reunião conflituosa dos critérios possibilita novas direções: com a experimentação o espírito livre pode ser múltiplo e inteiro, vasto e pleno.

É o mais *oculto* porque comunica na obra as tensões da sua alma. Parece que o livro é um conjunto desagregado de aforismos: Nietzsche intensificou a confusão com sua retórica, pois selecionou seu leitor. Aquele que não experimentar as tensões não poderá entender a obra. Para conhecer a tensão o destinatário precisa adquirir as vivências e perspectivas do cético, do dogmático, do erudito, do crítico e dos trabalhadores filosóficos: retirar proveito, reconhecer limites, ressignificar elementos e instigar conflitos. Nietzsche é o erudito que defende a ciência

e critica os métodos especulativos dos filósofos; o filósofo que valoriza a exuberância especulativa da filosofia e rebaixa a laboriosidade dos eruditos; honesto e modesto em oposição aos arroubos normativos dos dogmáticos; defensor dos arroubos normativos contra os cétricos fracos; estoico que defende o rigorismo de suas virtudes; imoralista que ridiculariza as virtudes dos estoicos. O intérprete que assumir uma perspectiva ou duas (ou três, ou quatro...) provavelmente encontrará dificuldades para compreender o texto em sua totalidade: encontrará caos e desagregação. Nietzsche indicou ao seu leitor privilegiado, o filósofo do futuro, que é possível ser inteiro e múltiplo, uno e divergente: conseguirá a unidade se for experimentador.

O filósofo é um tipo que suspeita muito, sonha com coisas extraordinárias e pensa no ritmo do *presto*. As tensões da alma sobem ao palco e o holofote destaca um intrigante convívio de ceticismo cauteloso, ontologia audaciosa e sonhos com legislações monumentais.

Referências Bibliográficas

AUGUSTO, Oscar. *Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche*. 2011, 168 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

BROBJER, Thomas. *Nietzsche's Philosophical Context*. Illinois: University of Illinois Press, 2008.

BRUSOTTI, Marco. Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft. In: *Nietzsche-Studien*, v. 26, 1997b, p. 199-225.

_____. Descrição comparativa versus Fundamentação: o quinto capítulo de Para Além de Bem e Mal: “Contribuição à história natural da moral. Trad de William Mattioli. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 17-43, 2016.

CARVALHO, Daniel. Paixão do conhecimento, ciência e pressupostos morais em Aurora, de Friedrich Nietzsche. In: *Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, v. 3, n. 5., jan./jun., 2019, p. 197-214.

CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 9, p. 41-66, 2000.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*. New York: Cambridge University, 2012.

GIACOIA, Oswaldo. *A Autossupressão como catástrofe da consciência Moral*. Em: *Estudos Nietzsche*, v. 1, n. 1, 2010, pp. 73-128.

KÖHNKE, Klaus, C. *The Rise of Neokantianism German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*. New York: Cambridge University, 1991.

HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes na filosofia de Nietzsche. In: *Dissertatio*, v. Suplementar, 2015, p. 229-255.

HURKA, Thomas. *Nietzsche: perfectionist*. In: LEITER, B; SINHABABU, N. (org.). *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's task*. New Haven: Yale University, 2001.

LUTERO, Martinho. *Da Liberdade do Cristão*. Trad de Erlon José Paschoal. São Paulo: Unesp, 1997.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e Vida Contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

MATTIOLI, William. Ontologia e Ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em Humano, Demasiado Humano. In: *Kriterion*, v. 61, n. 145, 2020, p. 231-259.

_____. *Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche*. 2021 (No Prelo).

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Trad de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Aurora*. Trad de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Trad de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Humano, Demasiado Humano I*. Trad de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

STRAUSS, LEO. *Perseguição e arte de escrever*. Trad de Hugo Langone. São Paulo: É Realizações, 2015.

_____. Note on the plane of Nietzsche's Beyond and Good and Evil. In: *Studies in Platonic Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

SOLOMON, Robert. *Living with Nietzsche: what the greatest immoralist has to teach us*. New York: Oxford university press, 2003.

SWANTON, Christine. *The virtue ethics of Hume and Nietzsche*. New Jersey: Willey Blackwell, 2015.

TONGEREN, Paul V. *A moral da crítica de Nietzsche a moral: estudo sobre Para Além do Bem e do Mal*. Trad de Jorge Luis Viesenteiner. Curitiba: Champagnat, 2012.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad de Johannes Kretschner. Santa Catarina: Argos, 2010.

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness*. New Jersey: Princenton University Press, 2002.