

## Sonhos e pesadelos da razão esclarecida

*Fechei os olhos e sentei-me nos degraus que levam à Máquina. Deve ter chovido. Meu rosto está molhado. Em algum lugar distante, gritos abafados. Mas ninguém me ouve, ninguém me ouve gritar: Salve-me disso – salve-me! Se eu tivesse mãe, como os antigos: minha – exatamente – minha mãe. Para quem eu seria – não o Construtor do Integral, e não o número D-503, e não uma molécula do Estado Uno, mas um simples ser humano – um pedaço dela, pisado, esmagado, descartado.<sup>2</sup>*

### 1. Introdução

*A moderna racionalidade técnico-científica encontrou sua melhor formulação programática em dois textos que figuram como instauração magna da época das Luzes, anunciando o advento de uma nova figura do mundo. No *The new organon*, de Francis Bacon, lemos:*

*Assim, como probos e fiéis tutores, faremos finalmente entrega aos homens de sua fortuna, uma vez que seu entendimento esteja emancipado e tenha alcançado a maioria. A isso se seguirá necessariamente a melhoria da situação humana e a ampliação de seu domínio sobre a natureza. Com efeito, por causa do pecado, o homem decaiu de seu estado de inocência e do seu reinado sobre as criaturas. Entretanto, uma e outra coisa podem ser reparadas, em parte, nesta vida: a primeira, mediante a religião e a fé; a segunda, pelas artes e as ciências, pois a maldição não tornou a criatura completamente rebelde até o extremo. Ao contrário: em virtude daquele decreto, segundo o qual “ganharás o pão com o suor da tua frente”, por meio de diversos trabalhos (por meio de diversos trabalhos, não por meio de*

---

1 Professor do Departamento de Filosofia da Unicamp.

2 Zamiatin, E. *Nós* (1973:201s.).

disputas, certamente, ou mediante vãs cerimônias mágicas), ela se vê obrigada a conceder o pão à humanidade; o pão, isto é, os meios de vida.<sup>3</sup>

No extremo oposto do empirismo inglês — permanecendo, entretanto, no mesmo espírito — o racionalismo cartesiano dá voz à mesma consciência de que já é passado o tempo das vãs disputas da Escola, de que agora se trata de proclamar a virtude emancipatória de uma ciência nova:

Mas, tão logo adquiri algumas noções gerais relativas à Física, e, começando a comprová-las em diversas dificuldades particulares, notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente, julguei que não podia mantê-las ocultas sem pecar grandemente contra a lei que nos obriga a procurar, no que depende de nós, o bem geral de todos os homens. Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza.<sup>4</sup>

Tal como se atesta nessa inspiração dos pioneiros da moderna *Aufklärung*, um otimismo triunfalista está na base do credo científico desses pensadores: a razão, com base na ciência e na técnica, que dela decorre, pode enfrentar e resolver com sucesso os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza, assim como de realizar a justiça nas relações entre os homens.

Ao dedicar a primeira edição de *Humano, demasiado humano* a Voltaire — escolhendo como epígrafe dessa obra precisamente uma passagem do cartesiano *Discurso do método* —, Nietzsche certamente se alinha com as esperanças inaugurais da *Aufklärung*, que em pouco tempo transformara inteiramente a face da Europa e do mundo. Também Nietzsche celebra o ímpeto emancipatório do *Esclarecimento*, entendido como superação do estado de menoridade espiritual auto culpável, conclamando à ruptura com toda forma de tutela intelec-

3 Bacon, *The new organon* (1960:267). Não havendo indicação em contrário, todas as traduções são de minha autoria.

4 Descartes, *Discurso do método* (1983:63).

tual e à dissipação das trevas da ignorância e da superstição, em que a Europa até então estivera envolta.

Sabemos hoje que aqueles sonhos da razão produziram monstros e nutriram fantasias perigosas. Adorno e Horkheimer, em sua *Dialética do esclarecimento*, expuseram os compromissos espúrios entre a razão completamente esclarecida, a barbárie mítica e a dominação integral, levada a efeito pela tirania compulsiva da administração total da vida. Hoje em dia, numa sinistro revival das intuições dos frankfurtianos, a crise ecológica em que parece mergulhar irreversivelmente o planeta transforma o almejado paraíso em terrível pesadelo, revelando dramaticamente que o desejo de dominação humana sobre a natureza parece nos conduzir ao perigoso labirinto da tragédia.

## 2. Modernos contra hiper-modernos: uma recontextualização do debate a partir de Nietzsche.

Esse diagnóstico se agrava ainda mais no presente, quando os avanços registrados pelas bio-ciências e pelos estudos no campo da inteligência artificial fazem brilhar a luz da racionalidade tecnológica sobre os até então insondáveis mistérios da vida, franqueando progressivamente o acesso a um território considerado como privativo da natureza, em sentido indisponível e sagrado: a base somática e psicológica da natureza humana.

É certo que nem tudo se encerra num panorama sombrio. Jürgen Habermas — herdeiro exponencial da Escola de Frankfurt —, ao imputar a seus antigos companheiros Adorno e Horkheimer a culpa por um salto desastroso para fora da dialética do esclarecimento, centra o balanço de seu *Discurso filosófico da modernidade* na retomada das esperanças libertárias do iluminismo clássico, extraviadas ao longo do caminho alienante encetado pela razão instrumental, mas resgatáveis pelo viés auto-crítico da racionalidade comunicativa, depurada de pressupostos substancialistas e metafísicos.

Nesse contexto de ajuste de contas entre modernidade e pós (ou ultra) modernidade, ressurgem com vigor renovado um tema que, de algum modo, esteve sempre associado ao pensamento de Nietzsche: o domínio do homem sobre a natureza traz consigo a possibilidade, senão mesmo a inexorabilidade, da superação do homem; ou, formulado de outra maneira, a superação do humano no e pelo Além-do-Homem. Essa questão perde agora toda coloração de fantasia onírica, com a real possibilidade teórica e prática de alteração radical na auto compreensão tradicional da natureza humana.

Recentemente, um panfleto incendiário de Peter Sloterdijk marcou provocativamente o tom da nova polêmica filosófica. Em 1999, quando ainda se comemorava o final do século XX — a propósito de apresentar uma resposta à *Carta sobre o humanismo*, de Martin Heidegger —, o autor põe em questão o sentido e o papel da educação humanista na história do ocidente, reformulando o léxico em que até então se formulara o problemático binômio domesticação (*Zähmung*) e seleção (*Züchtung*), entendidas como cruzamento fundamental no processo antropológico de auto configuração da humanidade.

Para Sloterdijk, a história cultural do Ocidente foi marcada pela tensão entre as técnicas de cultura seletiva (*Züchtung*) e as forças civilizatórias de amansamento e domesticação (*Zähmung*) do bicho homem. Para Sloterdijk, o humanismo — insuficientemente fulminado pela desconstrução heideggeriana da metafísica — constitui, em verdade, um longo e importante capítulo dessa história; com ele se empreende uma colossal tarefa de amansar as forças selvagens e domesticar o homem pela via da escola e da leitura: de acordo com sua posição, é em chave antropológica que se deve complementar a *Lichtung* (clareira) heideggeriana, entendida como abertura para a transformação do homem em animal doméstico (*Haustier*).

A clareira (*Lichtung*) encontraria, portanto, seu espaço de pertinência antropológica no contexto civilizatório da criação e regulação da vida humana em casas e cidades.

A clareira é, ao mesmo tempo, uma praça de combate e um lugar de decisão e seleção. Em relação a isso nada mais se pode reparar com formulações de uma pastoral filosófica. Onde se erguem casas, aí tem que ser decidido o que deve ser dos homens que as habitam; decide-se de fato e pelo fato que espécies de construtores de casas chegam ao predomínio. Na clareira se demonstra por quais empenhos os homens combatem, tão logo surgem como seres que constroem cidades e impérios.<sup>5</sup>

De acordo com Sloterdijk, foi Nietzsche — o mestre do perigoso pensar —, um dos filósofos que mais longe e mais claro enxergou no domínio das relações entre a vida e a política. Para o autor de *Assim falou Zaratustra*, o homem do presente seria sobretudo um selecionador bem sucedido: ele teria conseguido transformar o homem selvagem em “último homem”, isto é, no

---

5 Sloterdijk 1999:11s.

*animal domesticado, útil e dócil, anônimo, uniforme, comprazendo-se no próprio rebaixamento e mediocridade.*

*Compreende-se por si mesmo que isso não pode acontecer apenas com meios humanísticos de domesticação, direcionamento e ensino. Com a tese do homem como criador-seletivo do homem, rompe-se o horizonte humanista, na medida em que o humanismo jamais pode, ou está autorizado, a pensar mais adiante do que até a questão da domesticação e da educação. O humanista apresenta-se ao homem, e então aplica a ele seus meios domesticatórios, disciplinadores, formativos — convencido, como ele o está, da conexão necessária entre ler, assentar e abrandar.<sup>6</sup>*

*O mérito de Nietzsche consistiria em ter pressentido, como o apóstolo Paulo e Charles Darwin antes dele, por detrás desse pacífico e sedentário horizonte escolar de formação, um cenário mais sombrio.*

*Ele fareja um espaço no qual começarão inevitáveis combates sobre as direções da seleção humana — e esse espaço é aquele no qual se mostra a outra face da clareira, a oculta. Quando Zarathustra caminha pela cidade na qual tudo se tornou menor, ele observa o resultado de uma política de seleção até então exitosa e indisputada: os homens conseguiram — assim parece a ele — com auxílio de uma adequada ligação entre ética e genética, tornar menores a si próprios por seleção. Eles se submeteram à domesticação e colocaram em marcha, para si mesmos, uma escolha seletiva na direção de formas de convivência entre animais domésticos. A partir desse discernimento, a crítica ao humanismo, própria de Zarathustra, surge como refutação da falsa inocuidade com a qual se envolve o bom homem moderno.<sup>7</sup>*

*Nesse ponto preciso, percebe-se importância estratégica que a crítica nietzscheana do humanismo adquire no ataque de Sloterdijk à tradição humanista. Segundo ele, Nietzsche denuncia justamente a falsa aparência de inocência dissimulada nesse tipo de pedagogia, a auto-edulcoração de uma vontade coletiva de poder, responsável pela escolha seletiva de uma determinada figura do humano como normativa no Ocidente: a do homem bom, como animal doméstico e virtuoso. Com isso, dissimula-se sob a capa de ensino e disciplina uma “antropotécnica” de seleção, de cultura seletiva de um tipo humano.*

---

<sup>6</sup> *Ibid.*:12.

<sup>7</sup> *Ibid.*:13.

É justamente com essa forma de (auto) mistificação que somos concitados a romper. O avançado grau de desenvolvimento técnico-científico, especialmente os progressos alcançados no campo da biologia molecular, da genética e da medicina, nos habilitam a tomar conscientemente em nossas próprias mãos a tarefa cultural da seleção e, dessa maneira — assim o pretende Sloterdijk —, a reescrever as regras do parque humano.

É a marca da era tecnológica e antropológica que os homens são mais e mais colocados no lado ativo e subjetivo da seleção, mesmo sem que tivessem voluntariamente se imiscuído no papel do selecionador. Devemos constatar: existe um mal estar no poder da seleção, e logo será uma opção pela inocência, se os homens explicitamente se recusarem a exercer o poder de seleção que eles de fato alcançaram. Porém, tão logo quanto, num certo campo, estão desenvolvidos poderes de conhecimento, os homens fazem má figura se — como em tempos de uma antiga impotência — querem deixar agir em seu lugar um poder superior, seja ele Deus, ou o acaso, ou os outros. Na medida em que a mera recusa ou demissões costumam fracassar em sua esterilidade, importa assumir ativamente o jogo, no futuro, e formular um código das antro-po-técnicas. Um tal código alteraria retroativamente também a significação do humanismo clássico — pois com ele se tornaria manifesto e registrado que *humanitas* não compreende apenas a amizade do homem para com o homem; ela sempre implica também — e com crescente explicitação — que o homem representa para o homem o poder superior.<sup>8</sup>

Duas idéias merecem destaque especial nessa passagem, em virtude das conseqüências que acarretarão para o desenvolvimento do presente trabalho: em primeiro lugar, essa condição *sui generis* do homem contemporâneo: colocar-se deliberadamente à altura da tarefa de seleção bio-política: exercer um poder que, de fato, se encontra conquistado. No grau de auto-determinação a que nos alçamos com a moderna tecno-ciência, já não podemos mais impunemente nos furtar a assumir ativamente o jogo, deixando agir em nosso lugar um hipotético poder superior.

Em segundo lugar aquele *insight* profundamente nietzscheano de que *humanitas* contém mais do que simples laços de amizade, sendo também inseparável de relações de domínio, em que o homem representa para o homem também um poder superior.

---

8 *Ibid.*:14.

Gostaria de aproximar essas idéias dos problemas mais importantes da filosofia de Nietzsche, considerando, em primeiro lugar, a questão da auto-determinação: também para Nietzsche, a moderna consciência científica não pode mais demitir-se da responsabilidade inerente ao demiúrgico poder que ela própria liberou. Se, depois da “morte de Deus”, não se pode mais acreditar nem numa legalidade na natureza, nem numa ordenação moral do mundo — universalmente gravada nas tábuas de carne dos corações humanos —, então os “espíritos livres, muito livres” — como legítimos e cumulados herdeiros da emancipação iluminista — terão de tomar em suas próprias mãos a instituição de novas tábuas de valor, que darão sustentação à legislação para os próximos milênios.

Também para Nietzsche, o homem moderno não tem mais escolha: já não é possível recuar dos limiares de auto-determinação definitivamente conquistados; o caminho é para frente e ascendente: o “último homem” deve ser superado, o homem deve superar a si mesmo, dando lugar ao Além-do-Homem. No capítulo sobre a *auto-superação*, do segundo livro de *Assim falou Zaratustra*, podemos ler duas importantes indicações: “Mas, onde encontrei viventes, lá ouvi também o discurso sobre obediência. Todo vivente é alguém que obedece. E o segundo é isso: manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio.”<sup>9</sup>

O outro aspecto diz respeito à inevitabilidade das relações de poder: no caso específico, à inevitabilidade de se assumir a tarefa do domesticador ou do selecionador — ou ainda, do criador seletivo por amansamento e domesticação. A esse respeito, convém citar mais um trecho da provocação de Sloterdijk:

Esse é o conflito fundamental de todo futuro, postulado por Nietzsche: o combate entre os cultivadores seletivos do homem para o pequeno e para o grande — poder-se-ia também dizer entre humanistas e trans-humanistas, filantropos e trans-filantropos. Nas reflexões de Nietzsche, o emblema Além-do-Homem não se coloca para o sonho de uma rápida desinibição, ou de uma evasão para o bestial — como supunham os encoturnados maus leitores de Nietzsche dos anos 30. A expressão também não se coloca para a idéia de uma retro-seleção do homem ao status do tempo de animal pré doméstico e pré eclesiástico. Quando Nietzsche fala do Além-do-Homem, ele pensa em uma época do mundo profundamente

9 Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra II. Von der Selbst-Ueberwindung*. In: Nietzsche, *Sämtliche Werke* [de agora em diante, KSA], vol. 4:147.

para além do presente. Ele toma medida nos milenares processos retrojacentes, nos quais, até agora, foi empreendida a produção de homens, graças à íntima confrontação entre seleção, domesticação e educação — numa empresa que, em verdade, soube em grande medida fazer-se invisível, e que, sob a máscara da escola, tinha por objeto o projeto de domesticação.<sup>10</sup>

Esses termos deixam entrever, com rude evidência, o fulcro de interesse da questão formulada: não teria, enfim, soado a hora em que o bio-poder tivesse que incluir, entre as metas estratégicas da “produção de homens”, também a tarefa de intervenção eugênica no patrimônio genético da espécie — colocando em nova chave e em novo patamar de auto-determinação a antiga e tensa alternativa bio-política entre seleção e amansamento?

As atuais pesquisas bio-técnicas com embriões e genoma não preconizam justamente a intervenção positiva, no sentido de uma produção tecnológica da vida, para além dos limites restritivos, determinados pelo interesse terapêutico de identificar, prevenir e/ou tratar convenientemente enfermidades geneticamente causadas, afetando indivíduos e populações?

Com a possibilidade técnica de decifrar e recombinar a composição dos códigos e cadeias de genes, não se teria aberto também uma nova clareira epocal, a partir de cujo limiar se *diferenciam* os novos selecionadores e os selecionados, ou — provocativamente formulado — os programadores e os programados, rompendo relações de simetria e reciprocidade profundamente arraigadas em princípios religiosos, éticos e jurídicos, e inaugurando-se a perspectiva de uma instrumentalização em grande estilo das condições de existência humana?

É por isso que, para além da preocupação em responder a Sloterdijk, Jürgen Habermas considera com preocupação extrema o novo panorama bio-político:

Quando se acrescenta a isso que médicos *outsiders* já trabalham hoje na clonagem reprodutiva de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que a espécie humana em breve poderia tomar nas próprias mãos sua evolução biológica. “Parceiros da evolução”, ou até “brincar de Deus” são metáforas para uma, como parece, *auto-transformação da espécie* em extensão iminente.<sup>11</sup>

10 Sloterdijk, *op. cit.*:13.

11 Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2001:42).

É curioso notar que, nesse seu diagnóstico sobre as ameaças que ensombrecem o futuro da natureza humana, o autor de *O discurso filosófico da modernidade* relaciona as considerações em certa medida fantásticas de Sloterdijk ao perigoso precedente das fantasias nietzscheanas.

Seguramente, também não faltam especulações tornadas selvagens. Um punhado de excêntricos intelectuais procura ler o futuro a partir do princípio de salão de café de um pós-humanismo naturalisticamente transmutado para, no entanto, continuar a desdobrar no presumível muro do tempo apenas — “hipermodernidade” contra “hipermoral” — os motivos, conhecidos à saciedade, de uma muito velha ideologia alemã. Felizmente, ainda falta ao despachamento elitista da “ilusão da igualdade” e do discurso de justiça a extensão de efeitos da força de contágio. As fantasias nietzscheanas dos auto-representantes que — no “combate entre os cultivadores seletivos para o pequeno e para o grande no homem” vêem o “conflito fundamental de todo futuro” e encorajam as “principais frações culturais” a “exercer o poder de seleção que elas factualmente conquistaram” —, [tais fantasias, OGJ.] chegam por enquanto apenas a espetáculo de mídia.<sup>12</sup>

Muito mais sérios e perigosos do que tais arroubos de (má) ficção científica são os precedentes contemporâneos concretos, como os diagnósticos de pré-implantação, a pesquisa puramente experimental feita em embriões, as possibilidades de decifração e recombinação de cadeias genéticas, com objetivos de intervenção seletiva, que teórica e experimentalmente ultrapassam e tornam instáveis as fronteiras entre pesquisa genética com fins terapêuticos (evitar os sofrimentos exorbitantes) e tecnologia para transformação de caracteres genéticos.

Para Habermas, não se pode oferecer criticamente uma resposta satisfatória para tais problemas, recorrendo às proteções e garantias juridicamente estabelecidas nas declarações constitucionais de direitos humanos, ou a argumentos morais, fundados na dignidade da pessoa. “De um lado, sob as condições do pluralismo de cosmovisões, não podemos atribuir “desde o início” ao embrião a “proteção absoluta da vida”, de que gozam as pessoas como portadoras de direitos fundamentais.”<sup>13</sup>

Com efeito, tal proteção absoluta, tanto no plano moral quanto no jurídico, é uma prerrogativa de pessoas, a qual, sem que se incorra em petições de

12 *Ibid.*:43.

13 *Ibid.*:78.

princípios metafísicos e substancialistas, ou sem recorrer a artigos de fé religiosa, não pode ser estendida a uma situação e condição existencial de que ainda está ausente uma pessoa, no pleno sentido do termo.

É por essa razão que, para Habermas, a alternativa à instrumentalização da vida humana por uma eugenia liberal não deve ser buscada propriamente no âmbito jurisdicional, ou constitucional — portanto no plano da proteção assegurada às pessoas —, mas num limiar bem mais recuado e fundamental: no terreno normativo das intuições, sentimentos, convicções e razões que estão na base da moral racional dos direitos humanos. Esse plano, por assim dizer infra-jurídico, o autor o denomina auto-compreensão ética da espécie, na medida em que é partilhada por todas as pessoas morais.<sup>14</sup>

*A partir dessa perspectiva impõe-se a pergunta sobre se a tecnização da natureza humana altera a auto compreensão ética, própria da espécie, de tal modo que nós não podemos mais nos compreender como seres viventes, livres e moralmente iguais, orientados por normas e fundamentos. Só com o surgimento imprevisto de alternativas surpreendentes fica abalada a auto evidência de hipóteses de fundo.*<sup>15</sup>

E, a partir dessa preocupação, Habermas complementa:

*A manipulação da composição do genoma humano, em larga medida decifrado, e a expectativa de alguns geneticistas de poder tomar de imediato a evolução em suas próprias mãos, abalam, de qualquer modo, a diferenciação categorial entre subjetivo e objetivo, entre o crescido naturalmente e o produzido, naquelas regiões que até agora estavam subtraídas à nossa disponibilidade. Trata-se da indiferenciação bio-técnica de distinções categoriais profundamente enraizadas, que tínhamos até agora presumido como invariantes. Isso poderia alterar de tal maneira nossa auto-compreensão ética, própria da espécie, que com isso seria afetada também nossa consciência moral — a saber, as condições de crescimento natural sob as quais unicamente podemos nos compreender como autores de nossas próprias vidas e como membros igualmente legitimados da comunidade moral. Suspeito que o conhecimento da programação do próprio genoma poderia perturbar a evidência com a qual existimos como corpo, ou em certa medida*

14 Cf. *op. cit.*:72-80; especialmente p. 74.

15 *Ibid.*:74.

16 *Ibid.*:76s.

*“somos” nosso corpo, e que com isso surge também um novo tipo de peculiar relação assimétrica entre pessoas.<sup>16</sup>*

A pergunta pela legitimidade de limites morais impostos ao projeto de eugenia liberada passa, portanto, aos olhos de Habermas, por duas pressuposições que afetam essencialmente aquele substrato ético de auto-compreensão das pessoas, consideradas como fins em si mesmas: a possibilidade de uma condução autônoma da vida, e as condições de um tratamento igualitário com outras pessoas.

São exatamente esses dois pressupostos — manifestamente decorrentes de uma reconstrução do universalismo moral kantiano segundo os moldes da teoria do agir comunicativo — que a eugenia positiva coloca em suspenso. É precisamente por isso que a argumentação de Habermas tem necessidade de uma reinterpretação peculiar da doutrina kantiana da pessoa como “fim em si mesmo”.

A “fórmula do fim em si” do imperativo categórico contém a exigência de considerar cada pessoa “ao mesmo tempo também como fim em si mesma” e não utilizá-la “nunca apenas como simples meio”. Os participantes, também em casos de conflito, devem prosseguir sua interação na posição do agir comunicativo. A partir da perspectiva do participante em primeira pessoa, eles devem se colocar na perspectiva do outro, como de uma segunda pessoa, com o propósito de se entender com ele sobre alguma coisa, ao invés de objetivá-lo, segundo a perspectiva de observação de uma terceira pessoa, e instrumentalizá-lo para suas próprias finalidades. A fronteira moralmente relevante da instrumentalização é marcada por aquilo que, diante de uma segunda pessoa, necessariamente se furta a todos os ataques da primeira pessoa, por tanto tempo quanto permanece em geral intacta a relação comunicativa; portanto a possibilidade de resposta e posicionamento — por meio daquilo, portanto, com o que e pelo que uma pessoa é ela mesma, quando age e contrapõe a seus críticos o discurso e a resposta. O “si próprio” do fim em si, que devemos respeitar na outra pessoa, exprime-se especialmente na autoria pela condução de uma vida, que se orienta, a cada vez, por exigências próprias.<sup>17</sup>

É, portanto, contra esse pano de fundo, em que a moral racional dos direitos humanos se liga a uma auto-compreensão ética, própria da espécie, que

17 *Ibid.*:96s.

ganha legitimidade a exigência de tornar indisponível — pela via da normatização — aquilo que, por meio de ciência e tecnologia, foi disponibilizado.<sup>18</sup> A instrumentalização da vida humana pelas novas técnicas de pesquisa genética encontra sua barreira moral na possibilidade de rompimento do plano de simetria e reciprocidade exigido pelo *status virtual* de futuro participante no circuito do agir comunicativo, portanto de futuro e potencial membro da comunidade moral.

## 2 . O problemático enredamento de Nietzsche na polêmica

Chegados a esse ponto, pergunto-me se está efetivamente bem direcionada a divergência entre Habermas e Sloterdijk — em que se afrontam hipermodernidade e hipermoral —, ambos os contendores invocando, com sinais valorativos opostos, o precedente nietzscheano. Seria Nietzsche uma referência adequada, no sentido em que o invocam ambos os debatedores, seja como o clarividente precursor das urgências antropotécnicas (Sloterdijk); seja como o esteta reacionário, cuja visão do Além-do-Homem incendeia os desvarios que inebriam, ainda hoje, uma “muito velha ideologia alemã” (Habermas)?

Minha suspeita é que tanto Habermas quanto Sloterdijk se equivocam ao enredar a filosofia de Nietzsche num programa deliberado de auto-modificação da espécie humana, regulado por “códigos de antropotécnica”, e levado a efeito a partir do cruzamento entre genética e educação. A mim não me parece que seja esse um caminho genuinamente nietzscheano para a auto superação da humanidade; antes pelo contrário, talvez esse seja o meio eficaz para uma rendição definitiva ao eterno retorno do último homem; isto é, a efetivação da sinistra possibilidade de reprodução permanente de um produto histórico-culturalmente degradado.<sup>19</sup>

18 Cf. *Ibid.*:46.

19 A expressão “artefato degradado” alude a importantes aspectos complementares: em primeiro lugar ao confinamento das relações pessoais no enquadramento reificador e objetivante da produção (bio)técnica. Em seguida, pelo predomínio da categoria jurídico-econômica da propriedade privada, tanto no plano das relações inter-subjetivas, quanto na ética das relações consigo mesmo. Isso se reflete de modo marcante no vulgarizado revival da clássica concepção mecânica do corpo-máquina, celebrado por tentativas contemporâneas de desdobramento metafísico das pesquisas genéticas. Por fim, alude também aos efeitos de mercantilização e consumo do corpo, de que são exemplo formulações cruas, raiando o cinismo grosseiro, como as seguintes: “Segundo Lemennicier, do mesmo modo que segundo Harris ... o corpo não é diferente de um carro: se há um elemento no corpo que não funciona mais, pode-se trocá-lo, como no caso de um carro; se existe a possibilidade de utilizar uma nova técnica genética para tornar nosso corpo mais potente, nós a utilizamos para trocar nosso corpo; como no caso de um carro, que se decide trocar, se existe no mercado um novo modelo mais potente. Os filmes de David Cronenberg

Penso ser possível tornar plausível minha posição a partir de duas ordens de argumentos, que se exigem e recobrem em muitos pontos: por um lado, a teoria nietzscheana da civilização como adoecimento crônico do animal homem. Por outro, o profundo enraizamento da antropologia filosófica nietzschiana numa tradição de auto-compreensão ética que, parodiando Habermas, poderíamos denominar própria da história da filosofia ocidental; aliás, aquela mesma a que recorre o próprio Habermas para tentar travar o passo aos empreendimentos que — de acordo com seu diagnóstico — poderiam legitimar-se em Nietzsche, para avançar em direção do predomínio de uma eugenia liberal.

### 3. Criação grande e pequena: a natureza proteiforme das pulsões

Uma das suspeitas mais fortes de *Para a genealogia da moral*, pedra de toque da “antropologia cultural” de Nietzsche, é aquela de acordo com a qual o homem — na medida em que pode ser definido como “o animal não fixado” — é, por isso mesmo, “mais enfermo, mais inseguro, mais alterável, menos fixado do que qualquer outro animal, disso não há dúvida, ele é o animal doente”, até mesmo, “o mais duradoura e profundamente enfermo entre todos os animais doentes”<sup>20</sup>; a essa constatação seria necessário acrescentar: e tanto mais doente quanto mais civilizado.

Não se considera aqui, de modo algum, principalmente a notória debilidade física do homem, em comparação com outras espécies de animais. É sobretudo a *psique humana*, ou, para dizê-lo teologicamente, a alma, que tem uma origem tortuosa; ela se desenvolve a partir da debilitação animal e instintiva, como resultado de um repressivo processo de auto violência, cuja dinâmica é determinada pela inibição e pela renúncia à satisfação pulsional.

---

representam, nesse contexto em que o corpo é sempre reduzido a um objeto de manipulação, parcelização, decomposição e reconstrução sintética, uma metáfora dessa nova concepção do corpo-máquina. Suas primeiras realizações (*Stereo*, 1969, e *Crimes do futuro*, 1970), por exemplo, são caracterizadas pela obsessão dos transplantes, cuja prática pode conduzir o homem não apenas a uma nova forma de sexualidade, mas também a novas relações de poder. Mas é sobretudo em seu filme de 1996, *Crash*, que Cronenberg constrói a metáfora por excelência do corpo-máquina de que falam Harris e Lemennicier: a partir do romance de Ballard, Cronenberg realiza um filme absolutamente minucioso, onde o corpo desejável não é senão o corpo destruído pela violência e reconstruído pela técnica: o laço entre *Eros* e *Thanatos* passa doravante através de um corpo mecânico enfim realizável; o único paraíso para o homem contemporâneo é construído em plástico e metal inoxidável, matérias primas a partir das quais o corpo pode ser enfim reconstruído e aperfeiçoado.” (Maria M.M. Parisoli 2002:132s.).

<sup>20</sup> Nietzsche, *Para a genealogia da moral* III, 13. In KSA, vol. 5:125s.

Desse modo, uma economia das energias pulsionais e uma certa dinâmica repressiva pertencem inevitavelmente à “pré-história da alma”.

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro — é isso que eu denomino a interiorização do homem; é com isso que cresce primeiramente no homem aquilo que mais tarde se denomina sua “alma”. O completo mundo interior, originariamente fino como algo retesado entre duas peles, separou-se e aumentou, ganhou profundidade, largura, altura, na medida em que a descarga do homem para fora foi inibida. Aqueles terríveis baluartes com os quais a organização estatal se protegia contra os velhos instintos de liberdade — as penas fazem parte, antes de tudo, desses baluartes — acarretaram que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre, errante, se voltassem para trás, contra o homem mesmo.<sup>21</sup>

Essa repressão dá origem a uma crônica enfermidade, que constitui precisamente o ônus do processo civilizatório, ao longo do qual a humanidade se auto-conforma. Com efeito, civilização, formação (*Bildung*) e cultura são os processos por meio dos quais o “animal não fixado”<sup>22</sup> procura dar a si mesmo a série de suas configurações. Estas, por sua vez, representam outras tantas tentativas de fixação de tipos humanos, resultados de sucessivos e dolorosos experimentos do homem consigo mesmo.

Essa dissecação permanente na própria carne produz, então, aquela patologia estrutural do animal político, aquele permanente mal estar na civilização. Podemos descrever a *conditio humana* do homem civilizado como enfermiza e sofredora, pois “ele ousou, inovou, desfiou, afrontou o destino mais que todos os demais animais em conjunto: ele, o grande experimentador consigo mesmo, o insatisfeito, o insaciado, o que disputa o supremo domínio com os animais, a natureza e os deuses”.<sup>23</sup>

Na base desse prodigioso esforço de auto criação, encontra-se o patrimônio bio-psíquico das pulsões. Com efeito, a passagem do bicho-homem ao animal político se faz sobretudo pela “organização do caos pulsional”. É nesse sentido que a genealogia nietzschiana pode ser entendida como tentativa de reconstituição da pré-história da alma humana — arena de combate e aliança entre as potências telúricas da fome, sexualidade, agressividade, crueldade, desejo de posse, sede de vingança e seus derivados — contidos e moldados

21 *Ibid.* II, 16:321s.

22 Nietzsche, *Fragmento póstumo*. Nr. 2 [13]. Outono de 1885-Outono de 1886. In: KSA, vol. 12:71s.

23 *Ibid.*

por meio de instituições, de modo a se transformarem em um conjunto de sistemas psíquicos estruturados e organizados em aparelhos e funções.

Se tomarmos o termo *economia* em seu sentido etimológico de ordenação, divisão, administração de recursos, energias e valores, então podemos decifrar a lógica do processo civilizatório, tal como o considera a genealogia nietzscheana, como uma *economia das pulsões*. É nesse terreno, a meu ver, que se desenvolve o essencial da reflexão nietzscheana, tanto a respeito das figuras em que o humano se deu na história, quanto sobre as permanentes possibilidades de sua (auto) superação.

A equação nietzscheana entre processo civilizatório e enfermidade coloca sob suspeita — talvez mesmo sob veto antecipado — qualquer pretensão eugênica, ou racalista de saúde integral: o homem civilizado é estruturalmente doente; a única cura possível consiste em transformar essa indigência em fortuna. Por sua vez, essa tarefa paradoxal é levada a cabo por uma pensamento de caráter bio-psicológico, que retira sua motivação e embasamento fundamentais não de uma argumentação de natureza genética, ou redutoramente biológica, mas antropológico-cultural: trata-se de dar forma (pela via da socialização e da cultura) — cultivando para o pequeno ou para o grande —, a etérea e proteiforme energia telúrica das pulsões.<sup>24</sup>

Em sentido, a meu ver, notavelmente análogo à antropologia biológica de Arnold Gehlen, inclusive em relação a certos conceitos fundamentais. De modo a tornar útil e oportuno comparar esquematicamente os delineamentos básicos desses dois empreendimentos teóricos.

Para Gehlen, o animal homem é caracterizado antes de tudo por um *excesso pulsional constitutivo*, que deve ser entendido como

o lado interno de um ser não especializado, organicamente desprovido de meios, exposto a uma pressão crônica de tarefas internas e externas. Tal excesso é então, por assim dizer, o reflexo da ilimitada temática de uma crônica indigência; e, em seguida, deve-se descrevê-lo num sentido que não pode ser inserido entre os simples atos de satisfação de necessidades animais mínimas, como a fome e o instinto sexual.<sup>25</sup>

24 Convém não perder de vista que *cultura* significa também cultivo, tanto em acepção material (como agricultura, tratamento do terreno, por exemplo), como também no sentido espiritual de educação, refinamento; não se deve esquecer, além disso, a ligação profunda entre culto, cultivo e cultura.

25 Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. In: Gehlen 1993:59s.

*Temos, pois, de um lado, um excedente pulsional constitutivo; este, por outro lado, se determina como reflexo de uma indigência crônica, cuja razão de ser radica numa base triplíce: pois ela se funda,*

*sobre o plano físico, em seu [do homem, OGJ.] deficiente equipamento orgânico; sobre o plano psíquico, na dimensão, cuja vastidão coincide com o mundo, dos estímulos e motivos acessíveis a ele e que, portanto, ele deve dominar; porém, no que respeita à vida pulsional, consiste na fundamental propriedade dessas pulsões de serem não-periódicas, isto é, crônicas.<sup>26</sup>*

*Como conseqüência dessa sua condição psicossomática, o homem tem no excesso pulsional seu a priori antropológico. Por essa razão, esse excedente é, para Gehlen, um fator extremamente decisivo, na medida em que determina para o homem uma coerção à estruturação, como uma condição incontornável de seu próprio desenvolvimento pulsional. Esse fator*

*está presente nas criações, grandiosas para além de toda palavra, nas quais o homem constrangeu a natureza a sustentá-lo, assim como nas correspondentes estruturas pulsionais disciplinadas, conformadas e duradouras, cujo conjunto se chama caráter. Sob esse perfil é possível uma definição do homem como ente a ser disciplinado (*Zuchtwesen*). É uma designação que abarca tudo aquilo que se pode entender com os termos da moral sob o aspecto antropológico: a necessidade de uma educação, a coerção a uma conformação, sob pressão da qual se encontra um “animal não fixado”, e da qual a educação e a auto-disciplina — e também a modelagem por meio de instituições pelas quais são providas as exigências da vida — não são senão seus estados mais aparentes. Porque o homem, em si mesmo, se encontra “sobrecarregado” por uma tarefa extraordinária, que ele só pode resolver contemporaneamente à tarefa de sua vida, isto é, agindo; porque ele tem que desenvolver em si próprio normas que lhe permitam dominar e conduzir suas necessidades e seus interesses, e se “estabilizar” em um sistema de vontade orientada — por essas razões, são tão falsas as visões “harmonizadoras” do homem, que querem apagar essa virtual e extraordinária tensão interior.<sup>27</sup>*

*As instituições culturais primárias seriam os instrumentos mais decisivos com auxílio dos quais o homem dá cumprimento àquelas tarefas de estabili-*

<sup>26</sup> *Ibid.*:60

<sup>27</sup> *Ibid.*: 64.

zação. É por meio delas que se pode proteger e conservar, contra o decurso do tempo, o resultado de experiências coletivas acumuladas. Para Gehlen, como para Nietzsche, as primitivas instituições da cultura devem ser entendidas, antes de tudo, como meios de formação (*Gestaltung*) e transformação (*Umgestaltung*) da humanidade, mediadas por longos intervalos, nos quais “a humanidade faz experiências consigo mesma, em graus até então inexistentes, como no neolítico, ou na era atômica”.<sup>28</sup>

Nesse sentido, as instituições são as atividades humanas fundamentais, pois, para além da função de preservar os resultados da milenar experimentação da humanidade, é por meio delas que se torna possível *estabilizar* o ser humano:

Como é possível estabilizar um ente com um excedente pulsional (*antriebsüberschüssiges Dasein*), liberado do entorno (*umweltbefreit*), aberto ao universo (*weltoffen*)? Decerto não por meio de doutrinas, cultura, ou propaganda, mas é somente por meio de instituições que o ser humano se estabiliza de modo duradouro.<sup>29</sup>

Se perguntarmos pelo sentido e pela função dessa estabilização, tornada possível pelas instituições culturais, encontramos uma resposta surpreendentemente análoga em Nietzsche e Gehlen:

[é] somente por meio de instituições que o homem se torna efetivo, duradouro, regulável, quase automático e previsível ... Essa essencial função de descarga (*Entlastungsfunktion*) das motivações subjetivas e das duradouras improvisações, que é inerente a todas as instituições, é uma das mais prodigiosas características culturais, pois esta estabilização se enraíza no próprio coração de nossas posições espirituais.<sup>30</sup>

Aprofundemos alguns elementos dessa rápida comparação: deles resulta que o processo civilizatório supõe uma economia dos impulsos e dos afetos, na medida em que o animal homem é, antes de tudo, um ente portador de excedente pulsional; isso o torna instável, cambiante, não circunscrito e fixado

28 Gehlen, 1975:88.

29 *Ibid.*: 42.

30 *Ibid.*: 43. Em seu livro *Der Mensch*, anteriormente citado, Gehlen alerta para a necessidade de constatar no homem, em relação com os demais animais, uma redução dos instintos, correspondente a um excedente de forças pulsionais não definitivamente fixadas. Essa redução de instintos não significa, porém, uma “debilitação dinâmica, mas sim uma liberação das quantidades pulsionais em relação aos suportes orgânicos e seu desligamento da estreita relação com o ambiente, o seu concentrar-se em prescindir da fixação em órgãos particulares, como ocorre com um ser ‘embrional’, que por toda vida conserva características essenciais de fetalização” (*op. cit.*:63).

em nenhum meio ambiente específico, aberto para o universo, de modo que seu problema fundamental consistirá nos meios e procedimentos para suas memoráveis experiências de estabilização. Do ponto de vista da genealogia de Nietzsche, será em relação a tais meios e procedimentos que se poderá medir um mais ou menos de *enfermidade* no mais enfermo de todos os animais enfermos.

Com base nisso, pode-se diferenciar entre uma condição enfermiza e uma condição saudável — pelo menos tomadas em relação de mútua dependência — para indivíduos e povos, assim como também para períodos inteiros de uma cultura. Sob tal prisma, podemos discernir um específico indicador de saúde — especialmente de saúde psíquica, que se mantém como operador teórico ao longo dos diversos períodos em que o pensamento de Nietzsche se reorganiza e redefine suas questões e tarefas fundamentais; seu modo de operação consiste em avaliar o modo como uma cultura (ou um indivíduo) lida (ou pode lidar) com suas energias pulsionais (*Triebe*), com seus afetos e os sentimentos que deles derivam.

A esse respeito, pode-se dizer que, para Nietzsche, a história da civilização ocidental é marcada por um radical antagonismo entre duas modalidades básicas de economia pulsional, oposição que desempenha uma função determinante na configuração e no destino dos tipos humanos que por meio dela foram gerados. Esse antagonismo, Nietzsche o apreende a partir de dois tipos de praxis moral — o termo aqui entendido como modo de tratamento e interpretação dos afetos: de um lado, a moral da castração, também chamada de moral religiosa; de outro lado, o tipo antitético, que poderíamos denominar imoralismo das paixões, ou praxis sintetizadora.

Creio que tal interpretação oferece uma pista relevante para se compreender o sentido da incisiva e instigante conclusão do aforismo 19 de *Para além de bem e mal*, que tanta dificuldade acarreta para os comentadores; nela, Nietzsche define moral como “doutrina das relações de domínio sob as quais surge (*entsteht*) o fenômeno ‘vida’.”<sup>31</sup> Nessa acepção, que parece reverter os termos da relação entre moral e vida — esta surgindo daquela —, moral significa modo de ser da vida, forma da vida, cultivo do fértil terreno das energias e impulsos, de cuja configuração a vida emerge.<sup>32</sup>

31 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, aforismo 19. In: KSA, vol. 5:31s.

32 Por essa razão, esse aforismo 19 de *Para além de bem e mal* contém também a chave de interpretação para o aforismo 188 do mesmo livro, estrategicamente inserido no capítulo intitulado *Para uma história natural da moral*, no qual se pode ler: “O essencial ‘no céu e sobre a terra’ é, como parece, dito novamente, que se obedeça por muito tempo e em Uma (*sic*) direção: disso, com o tempo, sempre surge e surgiu algo pelo que vale a pena viver na terra, por exemplo, virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade, — algo de transfigurador, refinado, louco e divino.” *Op. cit.*:108s.

Esboçemos, à luz de tais indicações, algumas das características mais importantes daquelas relações de domínio, no terreno moral, que Nietzsche chama de “castratismo”, cuja versão clássica é identificada por ele com a pedagogia moral eclesiástica, de cunho socrático-platônico-cristão.

O afeto, o grande desejo, as paixões do poder, do amor, da vingança, da posse: — os moralistas quiseram extingui-las, extirpá-las, 'purificar' delas a alma.

A lógica é: esses desejos freqüentemente produzem grande desgraça — conseqüentemente, eles são malvados, condenáveis. O homem tem que se desvencilhar deles: antes disso, não pode ser um homem bom ...

Essa é a mesma lógica que: 'se um membro te escandaliza, então arranca-o'. No caso particular, como o aconselhou a seus discípulos aquela perigosa 'inocência da terra', o fundador do Cristianismo, no caso da irritabilidade sexual, infelizmente não se segue apenas que falta um membro, mas que o caráter do homem foi castrado ... E o mesmo vale para o delírio dos moralistas que, em lugar da continência, exige a extirpação das paixões. A conclusão deles é sempre: só o homem castrado é o homem bom.

As grandes fontes de força, aquelas freqüentemente tão perigosas águas selvagens da alma, a jorrar avassaladoramente — em lugar de economizá-las e tomar em serviço seu poder, aquela mais míope e pernicioso maneira de pensar, a maneira moral de pensar, quer fazê-las secar.<sup>33</sup>

Em *Crepúsculo dos ídolos* — mais uma vez analisando a maneira tipicamente moral-eclesiástica de lidar com os impulsos e as paixões —, Nietzsche escreve:

Aniquilar as paixões e os desejos, apenas para prevenir sua estupidez e as conseqüências desagradáveis dessa estupidez — isso parece-nos hoje apenas uma forma aguda de estupidez. Já não admiramos mais os dentistas que arrancam dentes, para que eles não doam mais ... A Igreja combate a paixão com a extirpação, em todos os sentidos: sua prática, sua “cura” é o castratismo. Ela jamais pergunta: “como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” — Em todos os tempos ela colocou o peso da disciplina no extermínio (da sensualidade, do orgulho, da ânsia de domínio, da ânsia de posse, da ânsia de vingança). — Porém atacar as paixões em sua raiz significa atacar a vida em sua raiz: a praxis da igreja é hostil à vida ...<sup>34</sup>

33 Nietzsche, *Fragmento póstumo*. Nr. 14 [ 163]. Primavera de 1888. In: KSA, vol. 13:347.

34 Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos*. *A moral como contra-natureza* 1. In: KSA, vol. 6:82s.

À práxis moral da castração, Nietzsche contrapõe outra economia dos impulsos e das paixões. Suas principais características já estão indicadas no texto que acaba de ser citado. Trata-se do avesso da proscrição; ao invés dela, pode-se manter uma postura fundamentalmente acolhedora e positiva: a transfiguração da energia dos impulsos, como se pode notar pelo emprego de um vocabulário antecipatoriamente psicanalítico, se modula como sublimação, divinização, embelezamento, espiritualização. Nesse sentido, para Nietzsche,

*todas as paixões têm uma época em que são apenas nefastas, em que, com o peso da estupidez, arrastam suas vítimas para baixo — e uma época posterior, muito mais tardia, em que se consorciam com o espírito, em que se “espiritualizam”. Outrora, por causa da estupidez na paixão, fazia-se guerra à própria paixão: a gente se conjurava para aniquilá-la — todos os velhos monstros da moral são unânimes que “il faut tuer les passions”.*<sup>35</sup>

Essa unanimidade, porém, é a idiosincrasia psicológica da penúria — típico credo ideológico dos “cultivadores seletivos para o pequeno” —, cuja mentalidade extirpadora é avessa ao conceito de espiritualização. O castratismo é uma economia negativa da amputação e da falta; sendo impotente para conviver com o excesso, não pode também vivenciar a possibilidade da conversão de um extremo em seu contrário — justamente aquilo que Nietzsche vislumbra como gravidez de futuro.

A práxis das paixões, recomendada pela dietética nietzscheana, consiste antes na reapropriação do excesso, daquela imensa gama de impulsos e afectos renegados, proscritos, reprimidos, “caluniados”, anatemizados e, quando possível, extirpados pela tradição platônico-cristã. Reapropriação, porém, não de sua “estupidez” bruta, bárbara e destrutiva, mas de sua força domada, transfigurada, sublimada, “dourada”:

*Tomar a seu serviço tudo o que é terrível, um a um, a modo de tentativa, passo a passo — assim quer a tarefa da cultura. Mas até que ela seja forte o suficiente para isso, ela tem que combater, moderar, velar, em certas circunstâncias, maldizer e destruir. Por toda parte onde uma cultura coloca seu mal, ela expressa com isso uma relação de temor: sua fraqueza se denuncia. Em si, todo Bem é um Mal de outrora tomado em serviço... O domínio sobre as paixões, não seu enfraquecimento ou extirpação! Quanto maior é a força dominadora de nossa vontade, tanto mais*

---

35 *Ibid.*

liberdade pode ser dada às paixões. O grande homem é grande pelo espaço de liberdade de suas paixões: mas ele é suficientemente forte para fazer desses monstros seus animais domésticos...<sup>36</sup>

É isso que Nietzsche entende como educação (*Erziehung*) não castradora, que conduz à saúde tanto do indivíduo quanto da cultura: uma possível “antropo-técnica” nietzscheana não poderia se esgotar num código de operações bio-técnicas; ela se inscreveria antes como proposta crítico-disruptiva de renaturalização (*Vernatürlichung*) do homem — transvaloração dos valores no nível da economia dos impulsos.

Pois o castratismo moral não é apenas uma economia da indigência, mas sobretudo uma aberração anti-natural. À visada genealógica, ela se revela como uma monstruosa inversão e auto-contradição, pela qual uma determinada forma de vida se volta contra as mais poderosas fontes de energia vital, levando a efeito uma formidável empresa cultural de rebaixamento de valor, de cultivo seletivo do humano para o pequeno.

Nietzsche tem aqui em vista uma contradição monstruosa, que culmina, para ele, numa dolorosa e inútil dissipação de forças; pois, por mais que a pedagogia moral se empenhe em aniquilar as paixões, seu inexorável destino é sucumbir ao fracasso, já que nenhuma criatura pode se subtrair à força da natureza. Numa formulação que antecipa com rara lucidez as descobertas psicanalíticas de Freud, o jovem Nietzsche observa que já a antiga sabedoria grega havia feito a experiência de que não era possível — nem sequer desejável — reprimir violentamente o arrebatador impulso orgiástico: “uma coerção direta era impossível; e, se possível, ela era, entretanto, demasiado perigosa: pois o elemento represado em seu jorro irrompia então por outros canais e inundava todas as artérias vitais.”<sup>37</sup>

Não que Nietzsche mobilize o conceito de uma “harmoniosa” natureza humana originária — pura e boa, ainda intocada por costumes e paixões viciosas, fruto degenerado de uma civilização corrupta e irracional. Ele foi um incansável adversário da edulcoração romântica da natureza humana, tal como ela se formula em Rousseau, por exemplo. Para Nietzsche, o resgate da natureza corrompida, o retorno à saúde, não significa um regresso à bondade originária da condição humana — esta é, para ele, apenas um subrogado ideológico da moral cristã laicizada.

36 Nietzsche, *Fragmento póstumo*. Nr. 16 [6 e 7]. Primavera-Verão de 1888. In: KSA, vol. 13:484s.

37 Nietzsche, *Visão dionisiaca do mundo*. In: KSA, vol. 1:567.

*Progresso no sentido em que eu o entendo. — Também eu falo em um “retorno à natureza”, ainda que não seja propriamente um retornar, mas um ascender — um ascender à natureza e à naturalidade elevada, livre, terrível inclusive, que brinca, que tem direito de brincar com grandes tarefas ... Para dizê-lo com uma metáfora: Napoleão foi um fragmento desse “retorno à natureza” tal como o entendo (por exemplo, *In rebus tactis* e mais ainda, como os militares o sabem, em questões estratégicas.) — Mas Rousseau, para onde queria ele propriamente retornar? Rousseau, este primeiro homem moderno, idealista e *canaille* em uma só pessoa; que tinha necessidade da “dignidade” moral para suportar seu próprio aspecto; doente de uma vaidade desenfreada e de um auto-desprezo desenfreado. Também esse aborto que se plantou junto ao umbral da época moderna queria o “retorno à natureza” — para onde, perguntamos outra vez, queria retornar Rousseau?<sup>38</sup>*

Essa pergunta dá bem a idéia da envergadura e importância da crítica feita a Rousseau, nesse contexto. De acordo com a estratégia polêmica de Nietzsche, não se trata de visar apenas o sujeito empírico Jean-Jacques Rousseau (como também não fora o caso com Sócrates, Platão, ou com o apóstolo Paulo), mas de alvejar um *tipo*, uma expressão paradigmática do “cultivador seletivo para o pequeno” — Nietzsche discerne em Rousseau o principal artífice do projeto político da modernidade.

Tendo isso em vista, compreendemos melhor o sentido da expressão enigmática empregada, apontando numa direção oposta àquela de Rousseau: um retorno que não é regresso, mas uma ascensão. Retornar à natureza significa, então, reverter, transvalorar a contra-natureza que caracteriza o regime moral platônico-cristão, como uma decorrência inevitável da lógica desse mesma práxis, ou melhor, de seu caráter cronicamente deficitário.

Com efeito, se sua pretensão maior consiste em aniquilar, em extirpar do homem os “maus impulsos”, seu resultado principal não vai além da substituição de um mal por um outro, ainda maior: aqueles “maus impulsos” não desaparecem, nem se transfiguram em beleza; ao contrário, eles dão lugar a novas monstruosidades. Para Nietzsche, o tratamento recomendado por aquela dieta moral — reabrir antigas chagas, revolver-se no auto desprezo, em contrição, quebrantamento, remorso, confissão infinita em “pranto e ranger de dentes” — não é uma profilaxia da alma — apenas uma forma mais aguda de doença.

---

38 Nietzsche, *Excursões de um extemporâneo* 48, KSA:150.

*É-se bom de uma maneira enfermiça, quando se é enfermo ... computamos agora a maior parte dos aparatos psicológicos com os quais trabalhou o Cristianismo sob as formas da histeria e da eplepsoidis. A inteira práxis do restabelecimento psíquico tem que ser reposta sobre um fundamento fisiológico: o “remorso de consciência”, enquanto tal, é um obstáculo à convalescença, — temos que procurar compensar tudo por meio de novas ações e, o mais rápido possível, a enfermidade da auto-tortura ... Deveríamos denunciar a prática eclesiástica, puramente psicológica, como perigosa para a saúde ... Não se cura um doente por meio de orações e conjuração de maus espíritos: em sentido fisiológico, os estados de “tranquilidade” que surgem de tais intervenções estão longe de despertar confiança ... Somos saudáveis quando zombamos da seriedade e do zelo com os quais alguma particularidade de nossa vida de algum modo nos hipnotizou, quando sentimos o remorso de consciência como a mordida de um cão numa pedra — quando nos envergonhamos de nosso remorso*

*A práxis de até agora, puramente psicológica e religiosa, se importava apenas com uma alteração dos sintomas: ela considerava um homem restabelecido quando ele se prostrava perante a cruz, e jurava ser um homem bom ... Porém um criminoso, que com certa sombria seriedade suporta seu destino e não calunia retroativamente seu feito, tem mais saúde de alma ... Os criminosos com os quais Dostoievski conviveu no cárcere eram, no todo e em particular, naturezas inteiriças, — não valem eles cem vezes mais que um cristão “quebrantado”?<sup>39</sup>*

*Essa irracionalidade econômica que consiste na substituição de um sintoma por outro, ao invés de enfrentar corajosamente as causas da enfermidade, é um dos efeitos mais nefastos da corrupção da Psicologia pela maneira tipicamente religioso-moral de avaliação; por causa de sua inconsistência visceral, dela só podem resultar “falsidades”:*

*No inteiro desenvolvimento da moral não surge nenhuma verdade: todos os elementos conceituais, com os quais se trabalha, são ficções, todos os psicológica, aos que nos atemos, são falsificações; todas as formas da lógica, que arrastamos para esse reino da mentira, são sofismas. O que distingue os próprios filósofos da moral: é a mais perfeita ausência de todo asseio, de toda auto-disciplina do intelecto: eles tomam “belos sentimentos” por argumentos: seus “bustos inflados” parecem-lhes o fole da divindade ... A filosofia da moral é a parte escabrosa na história do espírito.<sup>40</sup>*

39 *Ibid.* 14 [155]. Primavera de 1888. In: KSA: vol. 13:338s.

40 *Ibid.* 14 [115]. Primavera de 1888. In: KSA: vol. 13:291s.

Nietzsche contrapõe a isso sua economia sensata dos impulsos: divinização, transfiguração da existência, é sua receita para a recuperação da integridade. Contra a concepção idílica de uma natureza humana pacífica e compassiva, à maneira de Rousseau — como um jardim adâmico de que se deve extirpar as “ervas daninhas” —, Nietzsche propõe a sublimação do caos pulsional como caminho de grandeza, para a qual deve ser cultivado o indivíduo e a própria cultura. “Não 'retorno à natureza': pois ainda não houve jamais uma humanidade natural. A escolástica de valores não naturais e anti-naturais é a regra, é o princípio; o homem só chega à natureza depois de longo combate — ele jamais volta 'para trás'!... A natureza: isto é, ousar ser imoral como a natureza.”<sup>41</sup>

Esse imoralismo é um sintoma de saúde e um expediente que disciplina para a grandeza. Ele aponta em direção a um tipo antitético de regime dos afetos. É dele apenas que se pode esperar uma superação da perspectiva da indigência, cuja estratégia é inibição e amputação das forças, a desertificação que tem como consequência inevitável a mediocrização da vida humana. Por isso, esse diagnóstico desempenha um papel central em sua crítica da modernidade, pois o traço distintivo do mundo moderno é a valorização do medíocre, do pequeno.

O que é medíocre no homem típico? Que ele não compreende o avesso das coisas como necessário: que ele combate os estados penosos, como se pudéssemos prescindir deles; que ele não quer admitir uma coisa com a outra — que ele quer apagar e suprimir o caráter típico de uma coisa, de uma condição, de um tempo, de uma pessoa, ao aprovar apenas uma parte de suas propriedades e desejar eliminar as outras. “Aquilo que, para os medíocres, é desejável” é o que é combatido por nós outros: o ideal compreendido como algo em que nada de pernicioso, malvado, perigoso, questionável, aniquilador, deve permanecer. Nosso discernimento é o inverso: que com todo crescimento do homem também tem que crescer seu avesso, que o homem supremo, suposto que tal conceito seja permitido, seria aquele homem que exibisse o mais fortemente o caráter antagonístico da existência como sua glória e única justificação ... Aos homens comuns, é lícito exibir apenas um diminuto cantinho e um pequeno aceno desse caráter natural: eles parecem de imediato quando cresce a pluralidade dos elementos e a tensão dos opostos, isto é, a pré-condição para a grandeza do homem. Que o homem tem que se tornar melhor e pior, esta é minha fórmula para essa inevitabilidade.<sup>42</sup>

41 Nietzsche, *Fragmento póstumo*. Nr. 12 [53]. Outono de 1887. In: KSA, vol. 12:482s.

42 *Ibid.*. Nr. 10 [111]. Outono de 1887. In: KSA, vol. 12:519-20.

*Contra a indigência, a exuberância; contra a amputação, o cuidado e o cultivo; em outras palavras: integridade e saúde, contra aniquilação e debilitação. Dadas as coordenadas principais da genealogia nietzscheana, não pode restar qualquer dúvida: o preço da civilização é a fragmentação do animal instintivamente saudável, inteiro e feliz. Porém, os fragmentos podem ter duplo destino: ou se dissipar, figurando, então, carência e perda; ou serem reunidos e combinados num belo e bem acabado mosaico. Nisso se diferenciam os dois regimes dos impulsos, ou as duas dietéticas culturais das paixões.*

*A maior parte [dos homens OGJ.] exhibe o homem apenas como fragmentos e singularidades: só quando se as calcula em conjunto é que emerge um homem: tempos inteiros, povos inteiros têm nesse sentido algo de fragmentário; pertence talvez à economia do desenvolvimento humano que o homem se desenvolva fragmentariamente. Entretanto, não se deve de modo algum ignorar que se trata, a despeito disso, do surgimento do homem sintético: que os homens menores, a imensa maioria, são simples prelúdios e exercícios, de cujo atuar conjunto surge aqui e ali o homem-marco miliário, que indica o quão longe a humanidade avançou até aqui. Ela não avança de um só passo; com frequência perde-se o tipo já alcançado (— nós, com toda tensão de três séculos, ainda não alcançamos novamente o homem do renascimento e, aqui novamente, o homem do renascimento permaneceu atrás do homem antigo).<sup>43</sup>*

*Percebe-se então que, também em direção a essa saúde e integridade psíquica, o caminho entrevisto por Nietzsche é o da auto-superação, do elevar-se acima do fragmento, pela via da cultura. Contrapondo Rousseau, como paradigma do (diminuído) homem moderno, a Goethe — que então refletiria o ideal oposto —, Nietzsche mostra como a figura do humano, assumida por Goethe, é plena, ascendente, integradora, tendo conquistado o domínio de si, não por meio da condenação moral, que leva à necessidade de extirpação e à rigidez do moralista:*

*Goethe — não um acontecimento alemão, mas europeu: uma grandiosa tentativa de superar o século dezoito por meio de um retorno à natureza, por meio de uma ascensão à naturalidade da Renascença, uma espécie de auto-superação por parte daquele século. — Ele carregava em si mesmo os mais fortes instintos daquele século: a sentimentalidade, a idolatria da natureza, o [elemento, OGJ.] anti-histó-*

---

43 *Ibid.*

rico, o idealístico, o irreal e revolucionário (esse último é apenas a forma do irreal). Ele tomou em seu auxílio a história, a ciência da natureza, a antiguidade, igualmente Spinoza, sobretudo a atividade prática; cercou-se de autênticos horizontes fechados; ele não se separou da vida, introduziu-se nela; não foi vacilante, e tomou a seu cargo, sobre si, tanto quanto possível. Aquilo que ele queria era totalidade; ele combateu a separação entre razão, sensibilidade, sentimento, vontade (— pregada por Kant, com a mais assustadora escolástica, Kant, o antípoda de Goethe), ele se disciplinou para a integralidade, ele criou-se a si mesmo ... Em meio a uma época disposta para o irreal, Goethe foi um realista convicto: quanto a isso, ele disse sim a tudo o que lhe era aparentado, ele não teve vivência maior do que aquele *ens realissimum*, chamado Napoleão. Goethe concebeu um homem forte, superiormente instruído, desenvolvido em toda a corporeidade, tendo-se a si mesmo nas rédeas, a quem é lícito ousar gozar a inteira extensão e riqueza da naturalidade, que é suficientemente forte para essa liberdade: o homem da tolerância, não a partir da fraqueza, mas da força; pois ele sabe empregar em seu proveito ainda aquilo a que sucumbiria uma natureza mediana; o homem para quem não há mais nada proibido, a não ser a fraqueza, chame-se ela pecado ou virtude ... Um tal espírito tornado livre se põe de pé, com um alegre e confiante fatalismo, em meio a tudo, na crença de que só o singular é reprovável, que, no todo, tudo se concilia e afirma — ele não nega mais ... Mas uma tal crença é a mais elevada de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de Dionysos<sup>44</sup>

Aqui aparece, numa luminosidade quase crua, a que típico resultado pode conduzir a diferença entre o cultivo pela práxis moral e pelo imoralismo das paixões: o artista Goethe aparece como um exemplo bem sucedido de integridade, força e saúde: um ideal de *redenção na grandeza*. Nele a tolerância não é efeito da pusilanimidade e da impotência, ela brota da força e da plenitude: só o isolado e singular é condenável — na bela totalidade, tudo se reconcilia e afirma.

Herdeiro espiritual de Rousseau, no campo da arte, Richard Wagner proporciona outra ocasião privilegiada para estudar de perto as conseqüências do cultivo seletivo para o pequeno. O caso Wagner é diagnosticado por Nietzsche como síndrome exemplar dos infortúnios da alma moderna. Nesse sentido, Wagner não é visto apenas como doentio, ele próprio é antes uma doença nervosa — ou melhor, a forma tipicamente moderna da neurose.

44 Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos. Incurões de um extemporâneo* 49. In: KSA, vol. 6:151s.

Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco — todos problemas de histéricos —, a natureza convulsiva de seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (— uma galeria de doentes!): tudo isso representa um quadro clínico que não deixa dúvidas. *Wagner est une névrose* [Wagner é uma neurose].<sup>45</sup>

A essa forma de neurose conduz a economia eclesiástico-moral das paixões. Também aqui o enigma Wagner é decifrado num percurso genealógico onde o argumento *ad hominem* é convocado como estratégia de uma sintomatologia da cultura:

nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei ... Wagner, ou mais precisamente a falsidade, a bastardia de instinto de nossa “cultura”, que confunde os sofisticados com os ricos, os tardios com os grandes.<sup>46</sup>

E, na medida em que o homem moderno, enquanto *último homem*, é o resultado de um processo de *auto rebaixamento* do valor humano, de sua redução à estatura da pulga auto-complacente, o símbolo Wagner representa também a projeção artística de nossa miséria cultural; nesse sentido, ele é o herdeiro legítimo de Rousseau, sendo

admirável e encantador somente na invenção do mínimo, na criação do detalhe — nisso terá toda razão quem o proclamar um mestre de primeira ordem, nosso maior *miniaturista* da música, que num espaço mínimo concentra uma infinitude de sentido e doçura. Sua riqueza de cores, de penumbras, de segredos da luz agonzante, vicia de tal modo, que em seguida os outros músicos parecem demasiado robustos.<sup>47</sup>

A fórmula conceitual para a enfermidade característica de Wagner é, para Nietzsche, a *decadência*. Esta, por sua vez, tem como seu principal sintoma a

45 Nietzsche, *O caso Wagner*, 5 (1999:20).

46 Nietzsche, *Ecce homo. Por que sou tão sábio* 7. (1995:32).

47 *Ibid.*:25.

*desagregação, a impotência em manter os extremos pulsionais reunidos numa totalidade. Justamente porque os impulsos e as paixões antagonicas não podem mais ser reconciliadas e integradas, em grande estilo, numa totalidade viva, é necessário sufocar os antagonismos pela extirpação das paixões perigosas, nocivas: é necessário narcotizar, entorpecer, combater, extraviar, castrar. Ter que renegar e combater os impulsos — essa é, para Nietzsche, a própria fórmula da decadência e da enfermidade de que padece o mundo moderno.*<sup>48</sup>

É por isso que o miniaturista Wagner pode ser estilizado também como o antípoda de Goethe: de modo análogo, a filosofia política de Rousseau e a metafísica da arte de Wagner podem ser vistas como “antropo-técnicas” do pequeno; enquanto que a poesia de Goethe é receituário para a grandeza, a última palavra da obra de arte total de Wagner é a apologia da castidade e do ascetismo — daquela castração que gera neurose, idealismo histérico e necessidade de narcose. No extremo oposto, temos em Goethe a glorificação pagã da natureza e a divinização dos impulsos.

Goethe e Wagner, duas metáforas artísticas para o destino da auto-criação humana na história: de um lado, o rebaixamento definitivo do homem a animal anão, uniforme e anônimo, condenado ao bem estar dos medíocres prazeres iguais, perseguindo um ideal mercantilista de “felicidade das verdes pastagens do rebanho, cheia de segurança, livre do perigo, repleta de bem estar e de felicidade de vida para todo mundo;”<sup>49</sup> no outro extremo, o herói trágico que é capaz suportar e bendizer a mais extrema tensão do arco de suas possibilidades de ser.

À sombra do niilismo extremo, Nietzsche pretende ainda discernir, no ocaso do século XIX, sinais de que o Ocidente pode encetar, mesmo que inconscientemente, um caminho ascendente, na direção inversa daquela traçada pela modernidade cultural. Seu principal indício para essa crença se apresenta justamente no imoralismo contemporâneo:

Há indícios de que o europeu do século 19 se envergonha menos de seus instintos: ele deu um bom passo na direção de admitir sua naturalidade, isto é, sua imoralidade, *sem amargura*: ao contrário, forte o suficiente para ainda suportar sozinho essa visão. Em certos ouvidos, isso soa como se a *corrupção* tivesse progredido: e é certo que o homem não se aproximou da “natureza”, de que fala

48 Em *Crepúsculo dos ídolos. O caso de Sócrates*, 11, Nietzsche escreve: “Ter que combater os instintos — isso é a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto.” In: KSA, vol. 6:73.

49 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, aforismo 44. In KSA:60s.

Rousseau, porém [deu um] passo à frente na civilização, que este rejeitava horrorizado. Nós nos fortalecemos: aproximamo-nos novamente do século 17.”<sup>50</sup>

Percebemos aqui o quanto Nietzsche se distancia da ilusão de Sloterdijk de uma época do mundo situada profundamente além da modernidade. Com efeito, Nietzsche fala em um progresso que é ascensão, porém na direção de uma economia natural dos instintos, não de uma desenfreada fantasia de grandeza, inebriada pelos códigos de eugenia para uma raça de super homens do futuro.

Aquilo que, efetivamente, está em jogo é a criação das condições para o surgimento do tipo psicológico superior, no qual a força se transfigura em beleza, a rigidez moral se converte em probidade intelectual, e a severidade em graça e leveza. A tarefa que Nietzsche se propõe é nada menos do que esculpir a figura possível de um grandioso futuro humano:

*A educação para essas virtudes de dominador, que se tornam senhoras também de sua benevolência e compaixão, as grandes virtudes do criador (comparado com isso, “perdoar seus inimigos” é uma brincadeira) — trazer à culminância o afecto do criador — não mais esculpir em mármore! A posição de exceção e poder desses seres, comparada com a dos nobres de até então: o César romano com a alma do Cristo.”*<sup>51</sup>

Basta acrescentar, para conjurar fantasias eugênicas de “produção de homens”, uma caracterização precoce da figura do Além-do-Homem, como resultante da tensão mantida entre a “animalidade” e as mais sublimes figuras do refinamento psíquico, moral e intelectual. Com isso, fica patente uma das correntes mais profundas e persistentes do pensamento de Nietzsche, a impeli-lo para a tarefa com a qual esse pensamento se completa e realiza: a transvaloração de todos os valores, como tarefa cultural permanente de auto-superação da humanidade.

Em seu monumental balanço entre os empreendimentos teóricos de Nietzsche e de Freud, escreve Reinhardt Gasser:

O consórcio entre espontaneidade e faculdades intelectuais altamente complexas, entre a temeridade do desejo e a delicada organização das paixões, remete final-

50 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*. In: KSA Vol. 12, fragmento 10 [53]:482s.

51 *Ibid.*, fragmento 27 [60]. In: KSA, vol. 11:289.

mente a uma concepção muito juvenil do Além-do-Homem. Em que consistirão, pergunta Nietzsche, as *profundas transformações*, depois que “nenhum Deus vela por nós”, nenhuma “lei ética eterna” se apresenta como garantia para o homem? Significa isso que “somos animais”? Que nossa vida se esvai? Que somos irresponsáveis? Sua resposta: “O sábio e o animal se aproximarão e um novo tipo se dará.”<sup>52</sup>

### 3. Consciência moral e auto-compreensão. Para revisitar antigos porões.

Ingressemos, pois, num segundo aspecto da antropologia filosófica de Nietzsche, com o objetivo de explicitar a discordância com as interpretações de Slotterijk e Habermas, bem como para pensar — a partir de temas e problemas genuinamente nietzscheanos — algumas das questões candentes de nosso debate filosófico contemporâneo. Para tanto, pretendo retomar, de modo breve, uma sugestiva alegoria da auto compreensão temporal da humanidade, formulada pelo jovem Nietzsche na segunda de suas *Considerações extemporâneas*.

Observa o rebanho que vaga pastando diante de ti: ele não sabe o que é ontem, o que é hoje; salta de cá p’ra lá, pasta, repousa, digere, salta novamente, e assim vai, de manhã até à noite, de dia em dia, estreitamente atado ao seu prazer e desprazer, isto é, ligado à estaca do instante e, por causa disso, nem melancólico, nem entediado. Para o homem, é duro observar isso, pois, diante dos animais, ele se orgulha da própria humanidade e, no entanto, olha invejosamente a felicidade deles —; pois é apenas isso o que ele quer: viver, como o animal, nem enfasiado, nem debaixo de sofrimentos; e é em vão que ele quer isso, porque não o quer como o animal.

Certa feita, bem que o homem perguntou ao animal: por que tu me olhas apenas, mas nada me dizes da tua felicidade? Também o animal quis responder, e dizer: isso acontece porque eu sempre esqueço logo aquilo que quis dizer —; porém, como já esquecera também essa resposta, silenciou, de modo que o homem ficou intrigado com isso.<sup>53</sup>

Com esse apólogo paródico, Nietzsche pretende insinuar que o tempo é o elemento central no vir-a-ser do homem. Desconhecendo o ontem e o hoje, o

52 Gasser, 1987:404.

53 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Do proveito e desvantagem da história para a vida)*. Cap. I. In: KSA, vol. 1:248.

animal vive cravado à estaca do instante, sem outra experiência que a da momentânea dor, ou do prazer, sem jamais padecer sofrimento prolongado, ou tédio. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, para o animal — como para Deus —, o instante é igual à eternidade, uma vez que, para eles, o tempo não ocorre no registro da passagem e da duração.

Entretanto, para a humanidade do homem — com a qual ele se orgulha e se eleva perante os animais —, a temporalidade como duração finita é a dimensão propriamente constitutiva. Sem a escansão dos três vetores temporais, não há história, logo não pode haver civilização, cultura, humanidade. O homem é, pois, essencialmente temporal. Para poder ser homem, torna-se necessário romper os grilhões que mantêm o animal curtamente atado à estaca do presente; é necessária a experiência do fluxo temporal.

É a experiência do fluir do tempo que possibilita a memória do passado, a renovação constante do presente, assim como a expectativa futura de indefinidos instantes presentes renovados. Percebe-se logo a conseqüência inevitável: com o privilégio humano da temporalidade, o homem adquire também as mazelas da finitude. Ao contrário do animal, que sempre esquece, o homem, porque se libertou da escravidão do instante, necessariamente sofre de carência, tédio e angústia, porque se sabe temporal, portanto, sujeito à morte.

Três anos depois da *Extemporânea* sobre a história, Nietzsche retoma, desta feita, em seu *Para a genealogia da moral*, a mesma tentativa de fabulação sobre as origens remotas do processo de hominização, mais uma vez colocando a questão antropológico-cultural a respeito do devir humano do “animal homem”. Nesse caso, a pergunta crucial é aquela que se formula a respeito da auto-constituição da humanidade em sua pré-história, ou seja, da elevação do instintivo hominídeo à condição de *zoon politikon*.

Enunciemos a questão em seus precisos termos:

Criar um animal que possa fazer promessas — não é precisamente essa mesma tarefa paradoxal que a natureza se propôs com respeito ao homem? Não é este o autêntico problema do homem? ... O fato de que tal problema se ache resolvido em grande parte tem que parecer tanto mais surpreendente a quem saiba apreciar inteiramente a força que contra ela atua, a força do esquecimento.<sup>54</sup>

Gostaria de destacar, primeiramente, o vínculo patente entre essas duas narrativas genealógicas acerca dos primórdios da humanidade: ele vem dado pelo

54 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, Dissertação, cap. 1. In: KSA, vol. 5:291.

esquecimento. De acordo com o relato fabuloso da *Genealogia da moral*, o homem se torna tal porque pode neutralizar, ao menos parcialmente, a potência animal do esquecimento.

Porque pode fazê-lo, torna-se capaz de lembrança e de memória. E só porque se dota de uma faculdade de memória, o homem pode fazer promessas. O homem faz de si mesmo o animal que pode prometer. A promessa é investida, portanto, de um extraordinário privilégio antropológico na história da humanidade.

A razão de ser desse privilégio reside no vínculo essencial existente entre promessa e responsabilidade. Só quem pode prometer pode também tornar-se responsável. Por sua vez, responsabilidade é um conceito que pressupõe o tempo, na medida em que significa *poder responder por si quanto ao futuro*, garantir o cumprimento de um ato no futuro, pelo qual aquele que promete se obrigou. Percebe-se pois que, mesmo sem fazê-lo explicitamente, Nietzsche relaciona o tema da memória e da responsabilidade ao elemento que se apresentava como constitutivo da humanidade do homem na *Extemporânea* sobre a história, reatando, desse modo, tirando proveito do inesgotável manancial semântico desses conceitos.

Dessa família de noções, mencionemos, em primeiro lugar, a significação social, ética, política e jurídica: como vimos, só é capaz de prometer quem pode responder pela palavra empenhada na promessa. Por sua vez, responder é um ato que implica em abrir-se na direção de um outro, ao qual quem responde está ligado pela palavra, a qual expressa a dívida ínsita à promessa (*obligatio*): temos aqui, portanto, necessariamente um *socius* político, que é também um *creditor* ético-jurídico. Fica claro, por mais esse importante elemento ínsito à noção de responsabilidade, que a “hominização” só pode ter lugar, para Nietzsche, na clareira simbólica, discursiva e normativa da “eticidade do costume”.

Em relação a isso, observemos que responder por uma ação no futuro pressupõe também, necessariamente, *lembrança*, e tem como condição anteriormente necessária a subtração de um ato da vontade à corrente inexorável do esquecimento, o que não seria possível senão em virtude de uma memória da vontade.

A rigor, pode-se falar em vontade, em sentido estrito, unicamente tendo como pressuposto essa transcendência em relação ao instante, na medida em que, sem ela, não seria possível satisfazer uma das principais condições inerentes ao conceito de vontade: a capacidade de representar algum objeto ou ação, acompanhada da consciência de poder realizar o conteúdo dessa representação.

Justamente por essa razão, Nietzsche concebe a pré-história da humanidade como sendo inteiramente consumida nesse longo e penoso processo pelo qual o homem criou para si mesmo uma memória da vontade e, com ela, tornou-se capaz de prometer. Daí porque, para Nietzsche, o autêntico problema do homem coincide com a tarefa que a natureza se propôs a si mesma com respeito a essa espécie, a saber: a criação das condições de possibilidade da promessa.

Na responsabilidade e na promessa Nietzsche discerne genealogicamente os primeiros rudimentos do pensamento causal e, com eles, as condições primordiais da racionalidade científica. Prometer é protraír a vontade no tempo, de modo a tornar possível a antecipação da ação pela qual nos obrigamos, e com isso a *previsão e o cálculo*; torna-se possível inserir o ato prometido como elo final resultante de um encadeamento da vontade, como seu efeito futuro. Essa protração do querer implica, para Nietzsche, a constituição de uma série causal de momentos interpostos entre, por um lado, um “eu quero” e um “eu farei” atuais e, por outro lado, a efetiva descarga da vontade, no ato futuro compreendido como efeito desse querer.

Entremeada com eles, encontra-se um mundo de circunstâncias, acidentes, novos atos de vontade e vivências, sem que com isso seja rompida a cadeia volitiva. Percebe-se, dessa maneira, que a causalidade da vontade constitui, para Nietzsche, o pressuposto antropológico do pensamento causal em geral, assim como da possibilidade de previsão, regularidade, legalidade, tanto na natureza, quanto na história.

Ser responsável significa, pois, garantir o cumprimento da promessa no futuro. Porém isso, por sua vez, não quer dizer senão: poder alguém ser, ele próprio, ou ter na própria vontade (o que dá no mesmo), a causa, ou o princípio fundante do agir. É nisso, principalmente, que o homem se distingue do animal: porque pode ser, por sua vontade, *sujeito* de suas ações.

Não fora por isso, não se poderia falar em espontaneidade do agir e, consequentemente, não poderia existir uma *praxis* humana, na medida em que, no caso do homem, seu agir pressupõe necessariamente a dimensão *do sentido* que essa ação possa ter para o agente, sentido em vista do qual se desenvolve toda a *praxeologia*. É sobretudo em razão disso que o agir humano nunca pode ser inteiramente absorvido pela série mecânica das causas naturais, assim como ocorre com as demais espécies animais.

Explorando um pouco mais a fundo as conseqüências dessa fabulada e fabulosa antropologia cultural, um próximo passo nos conduz novamente, de modo não arbitrário, a dois termos principais: *responsabilidade e liberdade*.

Gostaria de recorrer aos elementos até aqui examinados, com o propósito de tornar explícito, sob a ótica desses mesmos elementos, o sentido dos termos envolvidos naquela conjunção: sob tal ótica, livre é o predicado da ação cujo princípio reside na vontade do agente. Se essa ação é determinada por qualquer outro princípio — seja a causalidade da natureza, ou um impedimento externo restringendo a exteriorização da vontade, e dela como que extorquindo a ação, dizemos que o efeito se produz sob coação, e portanto sem liberdade.

Esta é a razão pela qual dizemos também não haver liberdade na natureza, na medida em que todos os fenômenos naturais seguem-se uns dos outros segundo certas regras invariáveis, às quais damos o nome de leis naturais, de acordo com as quais, sem exceção, são determinados os fenômenos na experiência. Analogamente, quando se trata de um comportamento guiado por instintos, dizemos que não existe nele liberdade, mas mera reação natural a estímulos externos ou internos, de conformidade com um esquema regular, invariável em todos os indivíduos de uma mesma espécie.

Por conseguinte, o domínio de pertinência do conceito de liberdade pode ser significativamente identificado com o universo ético-jurídico da responsabilidade. Os homens são livres, não porque a nada estejam obrigados, como os demais animais, que não estão ligados senão ao prazer e dor momentâneos; somos livres, não porque cedemos às cegas ao impulso que arbitrariamente nos domina num determinado instante, senão unicamente porque, pela força do querer, podemos transcender a fugacidade do desejo, subtraindo-nos à escravidão das paixões momentâneas e assumir a responsabilidade de uma *ob-ligação*. Do contrário seríamos *agidos*, jamais os agentes de nossas ações.

Para dizer o mesmo com outras palavras, acrescentaríamos: existe um vínculo indissolúvel entre responsabilidade, liberdade e imputabilidade. Nietzsche exprime essa vinculação em sua idéia de *soberania* individual que, em *Para a genealogia da moral*, é apresentada como elegia em celebração do indivíduo soberano, pensado por ele não como um dado natural, mas como o resultado tardio do processo de configuração corporal e anímica que teve lugar na sangrenta pré-história do processo civilizatório.

“O homem livre”, o possuidor de uma vontade duradoura e inquebrantável, tem também nessa sua possessão sua *medida de valor*: olhando os outros a partir de si mesmo, honra ou despreza; e com a mesma necessidade com que honra aos iguais a si, os fortes e confiáveis (aqueles que *podem* fazer promessas) —, portanto, todo aquele que promete como um soberano, gravemente, raramente, demoradamente, a todo aquele que é avaro de sua confiança, que *distingue*, quando confia, aquele que dá sua palavra como algo em que se pode fiar, porque ele se sabe

suficientemente forte para mantê-la ainda que contra acidentes, mesmo que “contra o destino” —; com igual necessidade terá ele preparado seu pontapé para os fracos, que fazem promessa sem podê-lo, assim como [terá preparado OGJ.] seu bastonete para o mentiroso, que quebra a palavra no momento mesmo em que ainda a tem na boca. O orgulhoso conhecimento do extraordinário privilégio da *responsabilidade*, a consciência dessa estranha liberdade, desse poder sobre si mesmo e sobre o destino, gravou-se nele até sua mais funda profundidade, e se converteu em instinto, em instinto dominante: — como nomeará ele esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida nenhuma: este homem soberano o nomeia sua *consciência moral* (*Gewissen*).<sup>55</sup>

Com base em textos como esse, podemos constatar, mais uma vez, que, na filosofia de Nietzsche, as figuras do sobre-humano não são utopias transcendentais, relegadas ao final dos tempos, como se somente com elas se tivesse encerrado a pré-história e iniciado a autêntica história humana; não penso que sejam também construções ficcionais de um tipo de humanidade tecnologicamente produzido, porém uma criação artística, já conquistada no passado, historicamente soterrada, mas sempre passível de novas configurações.

A criação dessa configuração grandiosa de autonomia moral constitui, para Nietzsche, precisamente o *inteiro sentido e justificação* do bárbaro e sangrento processo de aquisição de hábitos regulares, a que ele deu o nome de *eticidade* do costume; portanto, o fruto maduro e tardio, por longo tempo insuspeitado, finalmente pendendo da árvore da sociabilidade primitiva. O paradigma da *genealogia* nietzscheana não se constrói segundo o modelo do fazer técnico, mas segundo o caminho da interiorização das práticas sociais e formas simbólicas de valoração e julgamento, reconhecidos como *próprios* ao final de um longo percurso de formação. O caminho se abre, pois, a partir da plasticidade das práticas históricas e das instituições.<sup>56</sup>

55 *Ibid.* II, 2, KSA, vol. 5:294.

56 Importa observar aqui o emprego deliberadamente equívoco por Nietzsche de termos profundamente ligados entre si, tanto do ponto de vista fonético, quanto semântico. O substantivo *Züchtung* — criação, seleção, cultivo — está ligado ao verbo *züchten*, com o mesmo significado. Tais termos são utilizados por Nietzsche em associação com o substantivo *Zucht* — significando também criação (por exemplo em *Viehzucht*, criação de gado, pecuária), mas também adiestramento, disciplina, castigo, punição. Esses termos, por sua vez, estão associados ao verbo *züchtigen* (punir, castigar), de onde se origina, por exemplo, *Zuchthaus* (prisão, cárcere). O substantivo *Zähmung*, assim como o verbo *zähmen*, significam amansar, abrandar; Nietzsche, por vezes, traduz *Zähmung* por *Domestikation*. Fundamental é a referência etimológica e semântica de tais verbos e substantivos a *ziehen* (puxar, extrair), que, por sua vez, dá origem a *erziehen* e *Erziehung* (educar e educação), bem como a *Aufziehen* e *Heranziehen*, no sentido de elevar e promover, cultivar, tanto em sentido botânico, como de formação pedagógica. *Ziehen*, com sentido de

É nessa chave que Nietzsche reconstitui a gênese da responsabilidade, no sentido em que se identifica com a possibilidade de domínio de si mesmo, e deve ser compreendida como um raro, extraordinário privilégio humano duramente conquistado. É por isso que ele a emprega como sinônimo de *autonomia*. O indivíduo soberano, senhor da própria vontade e por isso capaz de prometer, é também, para ele, o sujeito de sua própria legislação: *auto nomos*. Portanto, a dignidade da pessoa, em sentido radical, pressupõe também essa capacidade de prometer, inerente, como vimos, à figura da responsabilidade.

Ademais, quem diz agente responsável diz também imputável. Ora, só pode ser imputável aquele que é sujeito de seu querer e de seu agir, portanto, o agente livre<sup>57</sup>. Portanto, somente em relação a ele — na qualidade de sujeito — pode ser reportado o princípio da ação, esta pensada como resultado de sua causalidade eficiente. Por causa disso, ou seja, em virtude de sua autonomia, pela qual ele próprio determina a legislação de sua vontade, somente o sujeito é, em sentido estrito, *pessoa* (efetiva ou virtualmente).

Na esteira dessas conseqüências, cabe evocar uma longa e sólida tradição, a que Nietzsche, talvez malgrado seu, acaba por se juntar. Quicá tenhamos que retornar, na história da filosofia ocidental, no mínimo, até Boécio, para encontrar a primeira formulação doutrinária daquela definição de pessoa, que constitui a raiz teórica dos tratamentos ulteriormente dados a esse conceito.

*Est igitur et hominis quidem essentia, id est ousia, et subsistentia, id est ousiosis, et hipóstasis, id est substantia, et prósopon, id est persona; ousia quidem atque essentia quoniam est, ousiosis uero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est, hipóstasis uero atque substantia, quoniam subest ceteris quae substantiae*

---

extrair, também está ligado ao puxar, retirar, trazer para fora, trazer à luz, que caracteriza o ato do parto. É jogando conscientemente com essa polissemia que o filólogo Friedrich Nietzsche opõe *Züchtung* e *Zähmung*, como categorias centrais de sua antropologia cultural. Se *Züchtung* indica também o cruzamento entre características e propriedades genéticas — no caso de Nietzsche, especialmente de plantas —, o termo evoca sobretudo o cruzamento de virtualidades e capacitações psicológicas, de faculdades e virtudes adquiridas, em manifesto sentido de elevação, promoção, cultivo, formação cultural. Seria também interessante observar a importância e a frequência, nos textos nietzscheanos de crítica da cultura, da metáfora botânica, em que, por exemplo, os grandes homens de exceção, possíveis figurações aproximativas do Além-do-Homem, são metaforicamente comparados a plantas cultivadas em estufas; do mesmo modo as constantes referências ao florescimento da “planta homem”, onde *Züchtung* guarda sempre a ressonância de cuidado, cultivo.

57 A esse respeito, convém lembrar que o verbo latino *puto*, *putare*, — raiz etimológica de imputar — remete a um repertório semântico extremamente considerável, aludindo a faculdades e prerrogativas exclusivamente humanas, como estimar, julgar, valorar, computar ou calcular, considerar, mas também, por extensão, tomar em conta.

*non sunt, id est ousioseis, est prósopon atque persona, quoniam est rationabile individuum*<sup>58</sup>

Percebe-se que Boécio contrói seu conceito de pessoa em referência ao inteiro léxico dos termos fundamentais da ontologia grega: *ousia*, *hipóstasis*, *prósopon*, significando, aproximadamente, essência, substância, substrato, aquilo que, não podendo ser predicado de nada, constitui o suporte de toda predicação — a saber, o *subjectum*.

Desse modo, é por sua condição de sujeito que o homem se define como pessoa, ou seja, substância individual de natureza racional.<sup>59</sup> Insisto, nesse passo, na característica de individualidade e singularidade da pessoa. Esta é necessariamente um indivíduo, não um gênero abstrato, mas deve ser entendida como sujeito de uma vontade racional, que determina os princípios e regras para seu agir. Cabe observar aqui que, por mais que Nietzsche seja um adversário intransigente da doutrina do livre arbítrio, por mais que sua filosofia desacredite de uma determinação absoluta da vontade pela razão, ainda assim, pelo vaso comunicante da valorização da responsabilidade e da condição subjetiva de pessoa, seu conceito de autonomia se nutre — e não inadvertidamente — na fonte imemorial dessa reserva de sentido.

Um elo próximo pode ser encontrado, paradoxalmente e apesar das inegáveis diferenças, no sistema de filosofia crítica de Kant:

*Pessoa é aquele sujeito cujas ações são passíveis de uma imputação. A personalidade moral nada mais é do que a liberdade de um ser racional sob leis morais (a*

58 Boécio. *Contra Eutychen et Nestorium*. In: *The Theological Tractates/Consolation of philosophy* (1936:79-87). “Vejam os então: o homem possui uma essência, e isto é uma *ousia*, uma substância, isto é, uma *ousiosis*, uma *hipóstasis*, e isto é uma substância, e um *prósopon*, isto é, uma pessoa: uma *ousia* ou essência, posto que existe, uma *ousiosis*, ou substância, posto que não é inerente a nenhum sujeito, uma *hipóstasis* ou substância, posto que realiza a função de sujeito para outras realidades, que não são subsistentes, ou seja, *ousioseis*; e um *prósopon* ou pessoa, dado que é um indivíduo racional.” Valemo-nos aqui da tradução feita por César de Alencar Arnaut de Toledo, em sua tese doutoral: *Instituição da subjetividade moderna: a contribuição de Ignácio de Loyola e Martinho Lutero*, defendida na Faculdade de Educação da Unicamp, em dezembro de 1996. A tese, ainda não publicada, faz parte do acervo bibliográfico daquela faculdade. A referida tradução se encontra na página 22.

59 “Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus substantiaque ominus natura est nec in universabilibus sed in individuis constat, reperta personae est definitio: naturae rationabilis individua substantia”. *Ibid.*:1-5. “Portanto, se a pessoa se encontra entre as substâncias e nas substâncias racionais, e se cada natureza é uma substância, e não reside nos universais, mas nos indivíduos, eis a definição de pessoa: substância individual de natureza racional”. *Ibid.*, *op. cit.*:22.

psicológica, porém, é a mera faculdade de se tornar consciente da própria identidade nos diferentes estados de sua existência), de onde se segue, então, que uma pessoa não dá a si mesma, ou está submetida a quaisquer outras leis senão aquelas que ela se dá a si mesma (seja sozinha, seja ao mesmo tempo com outras pessoas).<sup>60</sup>

Kant, na aurora do idealismo alemão, define a pessoa como sujeito e fim em si mesmo. Para ele, a característica mais importante da personalidade consiste no valor que pode ser atribuído a ela. Valores são, para Kant, de duas espécies: ou um valor relativo, ou um valor absoluto. Os valores do primeiro tipo se denominam *preço*, são sempre condicionados pela necessidade e determinados relativamente a outro valor, com o qual podem ser intercambiados por equivalência. Preço constitui, desse modo, o valor atribuído às coisas que, em relação ao homem, são apenas meios para a realização de seus fins, e tem sua determinação dada no circuito das trocas.

Por sua vez, a noção de um valor absoluto implica um valor que não se determina em relação a outro, sendo condicionado pelas carências, mas que vale por si mesmo. Trata-se, portanto, do contrário do preço, sendo denominado por Kant *dignidade*.

Esse caráter absoluto e como que sagrado do valor dignidade constitui também uma condição inerente ao conceito kantiano de virtude genuína. Tendo-o em vista, Kant observa em *A religião nos limites da simples razão*:

Um membro do parlamento inglês fez a seguinte afirmação no calor dos debates: “Cada homem tem seu preço, pelo qual se entrega”. Se isto é verdade (o que, então, cada um pode aferir por si mesmo); se não há em parte alguma virtude para a qual não pode ser encontrado nenhum grau de tentação capaz de derogá-la; se, para que o mau ou bom espírito nos ganhe para si depende somente de quem oferece mais e pague o mais prontamente, então deve ser verdade do homem em geral o que o apóstolo diz: “Não há aqui diferença, todos são igualmente pecadores — não há ninguém que pratique o bem (segundo o espírito da lei), nem mesmo um.”<sup>61</sup>

Dignidade é valor que adere unicamente a pessoas — isto é, a seres que não podem ser jamais considerados apenas como meios, ou instrumentos para a

60 Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Einleitung in die Metaphysik der Sitten*, AB 22, AB 23. In: Kant 1958, Band IV:329s.

61 Kant, *A religião dentro dos limites da simples razão*. (1974:380). Tradução modificada.

consecução de quaisquer fins alheios a eles, mas que têm sempre que ser tomados como *fins em si*.

É inegável que, com tudo isso, não podemos projetar em Nietzsche a idéia kantiana de uma vontade determinada a agir segundo regras ditadas pela razão pura; do mesmo modo como não existe, para Nietzsche, um imperativo categoricamente cogente para todos os seres racionais, nem mesmo valores morais universalmente válidos. Aliás, nada mais estranho à concepção nietzscheana de autonomia do que uma lei que valesse indiferentemente para todos os homens, que não fosse uma lei do si próprio para si mesmo.

Entretanto, também para Nietzsche, o atributo essencial que torna a pessoa um fim em si e, por causa disso, a ela confere dignidade, consiste no fato de ser ela sujeito autônomo, responsável pela legislação de sua vontade, com vistas à determinação de seu agir e, unicamente por essa razão, também ética e juridicamente imputável<sup>62</sup>, isto é, livre. É para tanto, pois, que nos conduz a reflexão sobre esse “mais pesado dos pesos”, que se apresenta sob o manto diáfano da heróica *responsabilidade* de ser livre.

Temos, na responsabilidade, a fonte originária de nossa liberdade. Por isso mesmo, é dela que nasce nosso *status* de sujeitos. Desconcertantemente, talvez consista nisso, ou seja, na capacidade que temos de nos obrigar, o nosso parentesco arcaico com o sobre-humano. Na medida em que prescrevemos a legislação para o nosso querer e agir, transcendemos a condição natural de coisas. E, com isso, aquela antropologia cultural, que de início poderia parecer absurdamente fantástica, desvenda sua dimensão de significado mais recôndito.

Pois esse mesmo sentido de responsabilidade enxerta-se também numa ramificação cultural e mesmo filológica riquíssima em matizes de significação, que, pelo viés da *obligatio*, vincula *respondeo a religio*. Tal ligação se estabelece com base na ressonância entre *responsabilitas* e *spondere*, vinculando etimologicamente responder a prometer, obrigar-se, jurar, garantir. À mesma família pertencem *sponsa* (noiva, promessa, esposa), bem como *sponsio*, a promessa ritual, a obrigação solememente seguida de um voto, conhecida no antigo Direito Romano.

Tenhamos também em mente que é a essa mesma família de significantes que se vincula o pacto, ou aliança de Deus com seu povo eleito. Ao aceitar a aliança, o povo se *obriga* ao cumprimento da lei, no sentido de *spondere* e de

62 Para essa passagem, cf. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da metafísica dos costumes) II, BA 62-66. In: Kant 1974:59-61.

*sponsio*. Percebemos tanto a extensão quanto a profundidade em que esse conjunto de significações penetra nas camadas mais determinantes de nossa cultura.

*Religio* adquire então, nesse enlace, a acepção de obrigação, dever, honra, lealdade. Podemos percebê-lo na expressão latina *religio iudicis*, com o significado de lealdade do juízo, ou *religionem adhibere*, como dar prova de lealdade. Esses traços histórico-filológicos se encontram fielmente depositados no elemento da linguagem, que, dessa maneira, conserva a memória ancestral daquela remissão ao sagrado, a que se prende a noção e o sentimento de responsabilidade.

Portanto, como se pode perceber naquela apaixonada exaltação da autonomia, presente em *Para a genealogia da moral*, trata-se aqui de uma idéia e de um valor de dignidade, unicamente atribuível àquele que, tendo domínio de si, é o agente responsável por si mesmo, por seu querer e agir, pela regra que dá estilo a próprio e autêntico caráter. Esse indivíduo, penosamente resgatado ao anonimato coletivo e impessoal da heteronomia, tem nele próprio — e em nenhuma outra instância — seu orgulho e sua medida de valor. É nesse pensamento que se reconhece uma das condições fundamentais da verdadeira grandeza, tal como a entende Nietzsche. A propósito, seria sempre oportuno recordar que, nas condições degradadas da modernidade política, Nietzsche vai identificar a derradeira possibilidade de floração dessa aristocracia do espírito na solitária dignidade da autêntica vida *filosófica*, último reduto de onde ainda pode surgir um *legislador* para os futuros milênios.

Queiramos ou não, é esse denso e fecundo *background* cultural que evocamos quando tentamos refletir sobre a mútua pertença entre responsabilidade e liberdade. Ao nomeá-la, colocamo-nos no entroncamento de significações profundas, que abrem canais de comunicação entre os domínios da religião, da ética, do direito, da psicologia social, da antropologia *filosófica*, enfim, as múltiplas raízes de nossa cultura espiritual.

Quando, hoje, de um ponto de vista de alta especialização técnica, colocamos em discussão as questões suscitadas pela biologia molecular, pela engenharia genética, pelas técnicas de reprodução assistida, pela medicina avançada, pelo tratamento exclusivamente experimental de embriões humanos, estamos lidando diretamente também com um dos principais componentes desse fecundo e imemorial repositório de significados, ligados em estreito circuito.

Por causa disso, deveríamos prestar ouvidos cuidadosos para a reverberação de sentidos provenientes daquelas cavernas e porões mais profundos de nossa história, ou pré-história de formação, que apenas raramente ecoam,

com nitidez perceptível, na seca e asséptica objetividade dos textos científicos ou dos protocolos técnicos.

É necessário, de quando em vez, termos presente nesses debates que, com eles, tocamos as fibras mais sensíveis de nosso ser, em nossa auto estima e auto compreensão social inconscientes. Infelizmente, com nossas posições, mesmo as mais bem intencionadas, muitas vezes atropelamos valores que constituem as mais importantes referências axiológicas de nossa cultura.

#### 4 . Conclusão

Penso, portanto, que Habermas tem plena razão em ponderar que, nesta época crucial de nossa história, há fundados motivos para receios sobre “o futuro da natureza humana”, assim como para temer uma instrumentalização técnica dessa natureza, com o apagamento das fronteiras tradicionais entre as categorias do objetivo e do subjetivo, do construído e do advindo.

É que uma das peculiaridades do tipo de saber-poder liberado pela moderna tecno-ciência consiste no que Hans Jonas denominou de “compulsoriedade de utilização”, ou seja, no desaparecimento da distinção até então vigente entre a posse de uma capacidade, ou poder, e a sensata deliberação sobre as conseqüências de seu exercício:

*Todavia, essa relação tão óbvia entre poder e fazer, saber e utilização, posse e exercício de um poder não vale para o Fundus de capacitação técnica de uma sociedade que, como a nossa, fundamentou sua inteira configuração da vida em trabalho e ócio sobre a atualização corrente de seu potencial técnico, considerado na ação conjunta de todas as suas partes. Aqui a coisa se iguala à relação entre poder respirar e ter que respirar, de preferência àquela entre poder falar e falar. E o que vale para o Fundus presentemente disponível se estende a cada crescimento do mesmo: se esta ou aquela nova possibilidade foi uma vez aberta (na maioria das vezes por meio da Ciência) e desenvolvida, em ponto pequeno, por meio do fazer, então ela traz em si o compêlir à sua utilização, em ponto grande e sempre maior, e o tornar essa utilização uma permanente necessidade vital.<sup>63</sup>*

Habilitados pelo demiúrgico potencial da tecno-ciência, aventuramo-nos na decifração dos mais recônditos enigmas do universo, no intuito de cumprir a

63 Jonas, “Por que a técnica moderna é um objeto para a ética” (1999:419).

profecia anunciada pelos pais fundadores da ciência moderna: aquela que sonhava com a extensão do domínio humano sobre a totalidade da natureza, tanto externa quanto interna.

Entretanto, é sempre bom ter em vista que toda compulsão é também um mecanismo de coerção e heteronomia, como justamente pondera Jonas:

*a profunda paradoxia, jamais suspeitada por Bacon, do poder criado pelo saber consiste em que ele, na verdade, conduziu a algo como “domínio” sobre a natureza (isto é, a seu aproveitamento potencializado), mas com isso, ao mesmo tempo, à mais completa sujeição a si mesmo. O poder tornou-se auto-suficiente (selbstmächtig), enquanto sua promessa se converteu em ameaça, sua perspectiva de salvação em apocalipse.<sup>64</sup>*

Considerado esse diagnóstico, seria talvez necessário, para que o limite derradeiro não fosse imposto pela catástrofe, ascender a uma potência de terceiro grau, ou seja, a uma nova situação de poder sobre a compulsão do poder tecnológico, tornada autônoma, que seria a superação da impotência em relação à coerção auto-imposta ao uso do poder tecnológico. Esse novo poder — que se manifestaria talvez na forma da renúncia à compulsão da tecnociência — não poderia emergir da esfera da conduta privada, mas da sociedade como um todo, ou, tal como o sugere Jonas, de um novo sentimento coletivo de responsabilidade e temor.

Portanto, justamente no ápice da secularização, em que a moderna racionalidade científica inicia sua trajetória pós-moderna, seria prudente que conservássemos a memória daquele acervo de conteúdo ético, cujo sentido ainda reverbera na constelação formada por autonomia, responsabilidade, personalidade e liberdade.

Com todos os determinismos pelos quais se move o saber empírico, nas mais variadas regiões da racionalidade técnico-científica — não apenas no âmbito das ciências naturais e biológicas, mas também no domínio das ciências humanas, que atualmente tendem a se transformar em “tecnologias” de planificação sócio-política —; com o vigor do desejo que incendeia nossas fantasias eugênicas de onipotência sobre-humana, encontra-se ameaçado justamente aquele patrimônio espiritual, cuja significação ainda se mantém viva e atuante na memória coletiva da linguagem.

<sup>64</sup> Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979:253).

Muitos sustentam, atualmente, que aquelas significações não remetem a nada mais que a piedosas e desgastadas ficções, que a racionalidade científica viria dissipar e substituir por conteúdos mais apropriados, porque objetivamente constatáveis e tecnologicamente factíveis. Com isso esquecem-se, porém, que tais “mitologias”, figuradas em conceitos como liberdade, autonomia, responsabilidade e dignidade, foram as reservas semânticas com auxílio das quais até hoje conduzimos nossa existência, ao conferir a ela uma perspectiva de sentido e de valor.

Sob essa condição foi possível sustentar a possibilidade de julgar moralmente o valor de nossas ações, como se fôssemos efetivamente livres e sujeitos de nossa vontade, com vistas à determinação de nosso agir, a despeito do estrito determinismo das causas naturais, a que também estamos submetidos, enquanto agentes empíricos.

Convém, pois, que tenhamos presente que, quando interferimos com responsabilidade e liberdade — e assim com a possibilidade de uma vida digna e autônoma —, tocamos em nossa condição humana de pessoa. Poderíamos renunciar a tais “ficções”, com auxílio das quais compreendemos a nós mesmos, sem nada ter a oferecer em troca senão um sucedâneo que, ao que tudo indica, torna ainda mais sombrio o horizonte no qual já se desenha um provável rebaixamento de valor e de auto-estima da humanidade, com o sentimento torturante de mediocridade do homem e de sacrílega banalização geral da existência?

## Referências bibliográficas

Bacon, F. *The new organon and related writings*. Ed. F.H. Anderson. Nova York: Macmillan Publishing Company, 1960.

Boecio. *Contra Eutychem et Nestorium*. In: *The Theological Tractates/Consolation of philosophy*. London: William Heinemann, 1936.

Descartes, R. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Gasser, R. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: de Gruyter, 1987.

Gehlen, A. *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt/M: Athenaiion, 1975.

———. *Gesamtausgabe*. Ed. K.-S. Rehberg. Band 3. Teilband 1. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1993.

Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2001.

Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1979.

———. “Por que a técnica moderna é um objeto para a ética”. Trad. O. Giacoia Jr. *Revista Natureza Humana*, vol. 1, n. 2. São Paulo: Educ, 1999.

Kant, I. *Werke*. Ed. W. Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 1958.

———. *A religião dentro dos limites da simples razão*. Trad. T. Bernkopf. In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

———. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. In: *Werkausgabe*. B. VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1974.

Nietzsche, F. *Sämtliche Werke [KSA]*. Ed. G. Colli & M. Montinari. Berlin, New York, München: de Gruyter/DTV, 1980.

———. *Ecce homo. Por que sou tão sábio*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

———. *O caso Wagner*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

Parisoli, Maria M. M.. *Penser le corps*. Paris: PUF, 2002.

Sloterdijk, P. *Regel für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 1999.

Toledo, C. *Instituição da subjetividade moderna: a contribuição de Ignácio de Loyola e Martinho Lutero*. Tese de doutorado, Faculdade de Educação da Unicamp. Campinas 1996 (inédito).

Zamiatin, E. *Nós*. Trad. Lia A. Wyler. Rio de Janeiro: Ed. Anima, 1973.