

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

JUAN MARICATO SALABERT

AÇÃO E FELICIDADE A PARTIR DE ARISTÓTELES E NIETZSCHE.

RIO DE JANEIRO

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
LICENCIATURA EM FILOSOFIA

JUAN MARICATO SALABERT

AÇÃO E FELICIDADE A PARTIR DE ARISTÓTELES E NIETZSCHE.

Trabalho apresentado como requisito parcial para obtenção de título de Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, sob orientação do Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes.

RIO DE JANEIRO

2014

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a Deus, pois sem ele seria difícil chegar até aqui. Quero deixar claro que minha família foi de fundamental importância para a conclusão desse curso, em especial minha mãe Iva e minha avó Ivette. Gostaria de agradecer a paciência e carinho do meu orientador Francisco que me ajudou não só nesse trabalho, mas no decorrer do curso.

Por último, porém não menos importante, gostaria de agradecer a minha mulher Suelen e ao meu filho Emanuel, um sentido que recebi durante o curso de Filosofia.

Epígrafe

Pois minha Mãe tão cheia assim daqueles
Carinhos, com que guarda meus sapatos,
Por que me deu consciência dos meus atos
Para eu me arrepender de todos eles?! -
Augusto dos Anjos

JUAN MARICATO SALABERT

AÇÃO E FELICIDADE A PARTIR DE ARISTÓTELES E NIETZSCHE.

Trabalho apresentado como requisito parcial para
obtenção de título de Licenciado em Filosofia pela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, sob
orientação do Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes.

Aprovado em..... de.....de.....

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Nelma Garcia de Medeiros

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

RIO DE JANEIRO

2014

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é abordar como Aristóteles e Nietzsche trabalham a relação existente entre a ação e a felicidade apontando que nem todos os homens são felizes como afirmam, em grande medida, para si mesmos. O homem bom e o homem nobre serão tomados como um exemplo de excelência ética e moral, pois possuem virtudes e valores superiores aos demais homens considerados vulgares e medianos. Para tanto, será necessário estabelecer o que Aristóteles está se referindo ao tratar da felicidade e qual a relação que a mesma possui com o prazer e a dor. Em Nietzsche teremos que investigar o conceito de *ressentimento*, pois o mesmo desempenha um papel fundamental para a compreensão de seu pensamento. Por último analisaremos a relação existente entre o homem bom Aristotélico e o homem nobre Nietzscheano.

Palavras-chave: Aristóteles. Nietzsche. Felicidade. Bom. Nobre.

ABSTRACT

The objective of this work is to approach how Aristotle and Nietzsche work the relationship between action and happiness pointing that not all men are happy as they, in its majority, claim for themselves. The good man and the nobleman will be taken as an example of ethical and moral excellence, as they possess virtues and values higher than men considered too vulgar and median. For that, it will be necessary to establish what Aristotle is referring when he treats about happiness and what is the relation that it has with pleasure and pain. In Nietzsche, we will have to investigate the concept of resentment, since it plays a fundamental role for understanding his thought. Finally, we will analyze the relation between the Aristotelian good man and the Nietzschean nobleman.

Keywords: Aristotle. Nietzsche. Happiness. Good. Noble.

SUMÁRIO

1.	Introdução.....	3
2.	Aristóteles e a Ética.....	5
3.	Nietzsche e a Moral.....	17
4.	Conclusão.....	28
5.	Referências bibliográficas.....	29

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa faz-se necessária por haver uma proximidade entre o pensamento de Aristóteles e o de Nietzsche que merece bastante atenção, pois ambos trataram do agir humano como sendo condição para a felicidade. O primeiro viu na Ética a forma pela qual o indivíduo pode buscar o sumo bem, que para Aristóteles deve ser o bem mais desejado entre todos. Já o segundo encontrou na moral do nobre uma maneira do homem elevar-se. Aristóteles aponta que o sumo bem não é contingente, o que precisa ser investigado, já que, como veremos, há uma diversidade de opiniões quanto aos objetos que os homens devem buscar para serem felizes. Nietzsche mostra que a moral cristã, que tem suas origens no pensamento socrático-platônico, foi a responsável pelo amesquinhaamento do homem, tornando-o doente. Será preciso analisar as condições a partir das quais podemos dizer que um homem é feliz e se todos os homens são iguais, podendo, assim, atingir a felicidade. Apenas dessa forma conseguiremos compreender como a existência humana pode realizar-se em sua plenitude.

Apesar de o termo *ética* não possuir um caráter unívoco, não problematizaremos tal definição; pelo contrário, adotaremos a concepção Aristotélica que diz que a ética refere-se ao bem, desenvolve representações do bem viver e do bem agir. A ética, não obstante, é comumente confundida com a moral. Apesar de ambas serem usadas cotidianamente como sinônimos, essa distinção mostra-se importante para que eventuais problemas sejam evitados.

Esse equívoco, que atribui aos dois termos o mesmo significado, fica claro quando percebemos que ambos são comumente usados para designar as normas sociais que estendem-se tanto ao agir inter-humano como ao modo que cada um direciona sua vida. Essas normas, por sua vez, são extraídas de um valor universal último, que cria uma relação de identidade tanto para um grupo quanto para um indivíduo e que se fundamenta no discurso mítico. Em grande medida, esses valores foram fundados pelo Cristianismo, o que não ocorreu no período arcaico na Grécia, tampouco no período clássico onde Aristóteles está inserido e desenvolve suas teorias. Para os gregos dos séculos VIII e VII a.C, o ideal do herói é o ideal a ser seguido, e corresponde ao modelo de uma vida correta enquanto indivíduo, mas que é igualmente social. O que equivale a dizer que é bom e vive bem quem tem descendência nobre, quem é rico, belo e bravo guerreiro, constituindo assim uma visão elitista. Esse ideal

aristocrático é redimensionado com o surgimento da *pólis*, dado que o engajamento na sociedade passa a ser o valor central da ética.

Seria ingenuidade nossa pensar que essa transição do sentido dos valores éticos não tenha gerado nenhuma problemática. A questão consiste no seguinte impasse: como é possível dar-se, ao mesmo tempo, uma vida individual e coletiva pautada pelo bem? A resposta para tal pergunta parte do viés que: se negarmos à crença em valores que se fundam no mito ou firmados pela tradição, sem que esses sejam substituídos por ideais enfáticos da razão e da igualdade, conseqüentemente sobram apenas as razões comuns ao agir humano, a aspiração à felicidade, ao modo de aspiração ao prazer, a busca do agradável ou do proveito próprio, ponto em que Nietzsche atacará o modo de valoração dos escravos. Para os gregos, essas razões contêm um aspecto político ou social. Aristóteles expõe que o homem é um animal político e que pertence à sua essência viver na *pólis*, do mesmo modo que, por seu lado, a *pólis* tem o dever de garantir uma vida comunitária e individual boa.

1. ARISTÓTELES E A ÉTICA

Aristóteles inicia a ética a Nicômaco expondo uma tese que consiste em dizer que toda ação (*praxis*) e toda escolha (*proairesis*) possuem uma relação direta, nesse caso uma finalidade (*telos*), com um bem (*agathon ti*), mesmo que esse se mostre em uma primeira instância, como no caso da construção naval onde a finalidade das ações empregadas é o navio, ou como em outras instâncias mais afastadas, que é o caso da selaria na arte (*tekhne*) da equitação, onde essa, por sua vez, subordina-se às ações militares. Nesse caso, o fim dessa arte diretiva é cada vez mais digno de ser escolhido do que o fim da arte subordinada, uma vez que os fins subordinados são perseguidos em função dos superiores.

“Toda ação e toda escolha visam um bem qualquer; e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem”. (Ética A Nicômaco, 2001, p.17).

Nota-se que a concepção de finalidade a qual Aristóteles adota no começo do livro está equivalentemente ligada à ideia de bem, porém o filósofo deixa claro que esse bem é “um bem”, e não “o bem” que corresponderia há uma aspiração ideal, portanto universal e desejável por todos. Dessa forma, o filósofo já está preludiando um problema no tocante à relativização dessa ideia de bem. Essa questão é respondida por Aristóteles e serve de fôlego para as próximas investigações efetuadas ao longo da *Ética à Nicômaco*. O filósofo propõe-se a investigar que tipo de bem seria esse o qual todas as coisas tendem a atingir, tentando, dessa forma, afastar essa relativização, que tem suas bases no pensamento de Protágoras.

Com a expressão “O homem é a medida de todas as coisas”, Protágoras ameaça qualquer aspiração de fundamentar a conduta dos homens no tocante a *pólis*, pois toda pretensão de universalidade que os princípios deveriam ter para que os cidadãos agissem de forma correta no âmbito social, deixa de existir, prevalecendo assim o arbítrio particular, as ações tomadas a partir de casos contingentes que visariam não ao bem, como citado acima no texto, mas um bem (qualquer). Esse por sua vez, representaria o teto de aspirações individuais. Esse problema se mostra presente também em Nietzsche. No entanto, ao invés de ser o prazer a motivação principal para que os indivíduos pratiquem ou não determinadas

ações, o filósofo nos mostrará que o temor, o ressentimento e o ódio serão os principais responsáveis por tais escolhas. Em Aristóteles vemos como em consequência desse problema os indivíduos, ao invés de agirem em conformidade com o bem da *pólis*, dado que a participação na vida pública também está contida na ideia de bem, como veremos a seguir, estariam fadando a *pólis* ao fracasso, já que, provavelmente, seus interesses não corresponderiam aos interesses necessários para a consolidação de uma boa cidade, interrompendo assim seu inexorável aprimoramento, que iria refletir-se em melhorias para a vida de seus cidadãos.

Tendo mostrado que toda ação possui uma finalidade, Aristóteles nos adianta que essa finalidade deve ser buscada por si mesma tanto pelo indivíduo quanto pela *pólis* em geral. Caso contrário, escolheríamos e agiríamos sempre buscando uma coisa em prol de outra e entraríamos em um processo infinito e inútil, o que tornaria nosso desejo vão e vazio. A fundamentação de um bem último se faz necessária para a vida do indivíduo, pois é dessa forma que as outras finalidades, que estariam subordinadas à finalidade última, seriam atingidas.

“Algum fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele; e se nem toda coisa escolhemos visando à outra, evidentemente tal fim deve ser o bem, ou melhor o sumo bem”. (Ética a Nicômaco, 2001, p.17).

Em grande medida, há uma finalidade maior, que representaria para Aristóteles o *em si*. Não é correto dizer que há uma exclusão das finalidades subordinadas, ou uma diminuição das mesmas, no tocante a objetivos que podem ou não serem alcançados; pelo contrário, elas se fazem necessárias para que a finalidade última seja atingida. É apenas a partir da satisfação dessas finalidades que podemos atingir o bem último. Essa finalidade última, hierarquicamente falando, deve ser o melhor dos bens (*ariston*), chamado pelo filósofo de sumo bem. Esse bem é objeto de investigação da ciência política, dado que esta legisla sobre todas as outras ciências e sobre o que devemos fazer e nos abster para que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações para melhor viverem.

Aristóteles começa a analisar a variedade de opiniões a respeito das ações belas e justas, que são objetos de investigação da ciência política, tomando as opiniões gerais como um importante indício de verdade. Assim como as ações, a concepção de bem também varia

bastante entre os indivíduos, podendo chegar a tal ponto de ser contraditória, uma vez que surte um efeito em uma pessoa, e em outra, se dá o oposto. Assim sendo, notamos que o caráter de universalidade é uma condição necessária na investigação empreendida no início da *Ética à Nicômaco*. Nietzsche, por sua vez, analisará as diversas morais que já existiram e ainda existem na terra. Essa investigação mostrará que duas delas se destacam e são imprescindíveis para compreender as razões pelas quais o filósofo afirma que o homem moderno está doente. Mais adiante veremos como a moral do nobre e a moral do escravo estão ligadas às ações humanas e, conseqüentemente, à felicidade.

Aristóteles expõe que se torna necessário, nesse momento, determinar o que consideramos ser os objetivos da ciência política e qual o mais alto de todos os bens que podem ser alcançados pela ação. Esse mais alto bem é a felicidade (*eudaimonia*), sendo que não basta só identificar o sumo bem com a felicidade, deve-se também saber o que é preciso para alcançá-la. Para isso o filósofo também se utiliza de uma opinião comum que diz que viver bem e agir bem (*eu zen kai prattein*) equivalem a ser feliz. Apesar de essas opiniões serem tomadas como ponto de partida, Aristóteles, ao dar um segundo passo, esbarra com um problema, pois quando indagados a respeito do que seja a felicidade, as opiniões divergem, e o vulgo não consegue sustentar a mesma opinião que o sábio.

“[...] quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que esse bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz; porém divergem a respeito do que seja a felicidade[...]”. (*Ética a Nicômaco*, 2001, p.19).

Uma grande parte das pessoas acredita que se trata de uma coisa trivial, como o prazer, a riqueza ou as honras. Há também aqueles que têm sua opinião levando em consideração as circunstâncias em que se encontra.

Para tornar ainda mais precisa tal investigação, Aristóteles busca essa concepção de *bem* levando em consideração e analisando o tipo de vida de alguns indivíduos, identificando assim, quais são os bens, tidos como supremos por alguns, mas que na verdade, são contingentes, não só por não se direcionarem a um último, mas por não serem buscados por si só. Aristóteles elege três tipos diferentes de vida e as investiga. São elas: A vida agradável, a vida política e a vida contemplativa.

O primeiro tipo analisado é a vida agradável, que pode se chamada também de apazível, e se assemelha à vida dos escravos e dos animais. Essa vida é defendida por homens vulgares que encontram nos prazeres a felicidades, porém esses homens não foram educados nos bons hábitos e não conseguem formular justificativas plausíveis que nos levem a tomar esse tipo de vida como sendo a que buscamos. Vale salientar que o termo *escravo* ao qual Aristóteles se refere, difere do que será exposto posteriormente por Nietzsche.

O segundo tipo de vida é a vida política onde a honra é identificada como a felicidade, e partilham dessa ideia homens mais refinados e de índole mais ativa. O que leva o filósofo a deixar de lado essa possibilidade é identificar que o intuito dos que a defendem é a obtenção de reconhecimento, e a felicidade, por sua vez, é algo próprio do homem, ela não pode ser concedida ou retirada como no caso da honra. Outro tipo de bem que os homens da vida política assemelham à felicidade é a virtude (*arete*), porém podem haver homens virtuosos que permanecem na inatividade e não colocam a virtude em prática. Nesse ponto percebemos a questão da ação como sendo um fator decisivo para Aristóteles. A vida ativa é um ponto crucial para entendermos tanto o pensamento de Aristóteles quanto o de Nietzsche e como ambos ligam a ação à felicidade. Isso fica claro no argumento levantado por Aristóteles para desclassificar a virtude como sendo um bem buscado por si mesmo. Sendo assim, a virtude não pode corresponder à felicidade que deve ser buscada em si mesma. Para reforçar seu argumento, o filósofo introduz uma questão bastante relevante, pois um homem que seja virtuoso não está livre de passar por diversos infortúnios, e não há como sustentar a opinião de que tal homem continua feliz. Com esse argumento surge o seguinte problema: seria o homem, que atingiu o bem supremo desejado por si mesmo e não no interesse de outras coisas, isento de sofrer todo e qualquer tipo de infortúnio?

Esse bem, que na *Ética à Nicômaco* é objeto de investigação, e que se mostra de formas diferentes nas mais distintas ações e artes, pode-se dizer o seguinte: se em tudo o que fazemos existe uma finalidade, que pretende ser atingida, tal finalidade será o bem atingível pela ação, e se há mais de um, serão os bens atingíveis por meio dela. O fim absoluto que deve ser buscado em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa é o que o filósofo tenta descobrir. E parece que a resposta para isso está na felicidade: ela é o sumo bem.

“[...] chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, parece que a felicidade, acima de

qualquer outra coisa, é considerada como esse sumo bem”. (Ética a Nicômaco, 2001, p.25).

Nesse momento, Aristóteles parece afirmar que a felicidade, que antes era apenas uma opinião, é de fato o *bem* último e que todas as ações tendem a ela, o que equivale a dizer que todos os homens agem para serem felizes, mesmo aqueles que escolhem a honra, o prazer e todas as virtudes, achando que são um bem em si, agem buscando a felicidade, pois ela nunca é escolhida em vista de nada além dela própria.

Aristóteles introduz o conceito de autossuficiência (*autarkeia*) e o atribui como mais uma característica da felicidade. Esse conceito é tratado como sendo pertencente ao âmbito social, logo inclui a família, os amigos e os concidadãos. O que é autossuficiente é determinado como aquilo que por si mesmo torna a vida digna de ser vivida e à qual não falta nada. A felicidade é algo absoluto e autossuficiente, e a finalidade da ação. Em Nietzsche observaremos como a ação está ligada a constância. Nesse sentido, os dois filósofos tratam da regularidade de atividade. Há em ambos uma manutenção da vida que se dá a partir do ininterrupto agir.

Aristóteles se direciona a investigar qual seria a função (*ergon*) do homem, a fim de poder adiante descrever melhor o que seja a felicidade. Para ele, no entanto, há dois significados para *ergon*; em primeiro lugar, de modo que há um produto do fazer; mas em segundo lugar de modo que também o próprio exercício da atividade pode ser o *ergon*. Adotando a segunda definição, percebemos que o problema está em não sabermos em qual atividade o homem poderia realizar seu *ergon*. Para resolver esse impasse, o filósofo nos mostra que a atividade da alma humana implica um princípio racional (*logon ekhon*). A propósito, é isso que diferencia a atividade humana da atividade animal, e que essa parte da alma possui uma divisão; uma tem esse princípio racional no sentido de ser obediente a ele, e a outra, no sentido de possuí-lo e de pensar. De antemão, ele nos mostra que o bem e a perfeição residem na função do homem. O homem, segundo o filósofo, possui uma função própria que vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, em consonância com a melhor e mais completa entre elas. Temos com essa afirmação, mesmo que minuciosamente, algo novo que pode ser acrescentado a tudo que foi investigado e descoberto até agora. A felicidade é identificada ao fato de sermos bons enquanto homens. Mais um problema surge aqui: poderia um homem, agindo bem e vivendo

bem, ainda assim não estar bem? Ou, ao contrário, um homem estar bem mesmo não agindo de acordo com as virtudes humanas?

Deixando essa questão para ser discutida mais adiante, concentremo-nos em outro aspecto apresentado pelo autor que estabelece a passagem da felicidade para a virtude. Aristóteles toma como base as boas opiniões que afirmam existir três classes de bens, alguns descritos como exteriores, e outros como relativos à alma ou ao corpo. Os bens relacionados com a alma, que nos interessam, são as ações e atividades psíquicas, isso dá o respaldo para confirmar, segundo algumas opiniões, que o homem feliz vive bem e age bem (*eu zen kai prattein*). Percebemos, com isso, que a felicidade é uma realização que depende de nós, de nosso empenho, de maneira apropriada, e que nos garante alcançá-la e conservá-la. Esse ponto é de fundamental importância para entendermos como Nietzsche tratará do conceito de *autossuperação*, pois o filósofo retirará de Deus a responsabilidade que é plenamente do homem, ou seja, o indivíduo é o único responsável por agir diante das contingências da vida, isso equivale a dizer que todas as vicissitudes são consequências do próprio movimento da vida ou são reflexos das ações do próprio homem.

Algumas pessoas costumam identificar a felicidade com a virtude, outras com a sabedoria prática, outras com uma espécie de sabedoria filosófica, e outras, ainda, a identificam com tudo isso, ou uma delas, acompanhada do prazer. Dentre essas concepções, a que identifica a felicidade com a virtude será tomada pelo filósofo para ser analisada, pois, a princípio mostra-se não ser uma opinião vã. Apesar de a felicidade ser a atividade conforme a virtude, o bem supremo, como concebido anteriormente, é caracterizado, entre outras coisas, pela ação, e pode muito bem haver um homem virtuoso, como Aristóteles apontou no exemplo da vida política, mas que permanece na inatividade. Logo, esse homem, além de não agir, não age bem, portanto, a virtude não pode ser identificada com o sumo bem.

A vida de exercício conforme a virtude é aprazível por si mesma, pois o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável àquilo que ele ama. Essa afirmação pode ser dividida em duas partes: a primeira está correta, não necessita ser discutida, porém a segunda mostra-se com um teor relativista, e se o que queremos é prosseguir na investigação do que é o bem supremo, devemos eliminar tudo aquilo que obstrui nosso exame. Pode-se dizer que existem coisas que não são aprazíveis por natureza e coisas que são aprazíveis por natureza; esse é o caso dos atos virtuosos. Os amantes do que é nobre partilham dessas segundas coisas, sendo possível afirmar que a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto

acessório, mas contém o prazer em si mesmo, sendo, portanto, como chama Aristóteles, homens bons. Podemos concluir com isso, que as ações virtuosas, boas e nobres, devem ser aprazíveis em si mesmas. No segundo capítulo em que o pensamento de Nietzsche será exposto, iremos investigar o conceito de *homem nobre*, e posteriormente entender qual a relação existente entre o nobre Nietzscheano e o bom Aristotélico.

Parece aqui, que o filósofo caminha para uma definição final do que é o sumo bem, pois vale dizer que a felicidade é a melhor, a mais nobre e mais aprazível coisa do mundo, e esses atributos não devem estar separados. Porém, precisamos, ainda, investigar os bens exteriores, pois a felicidade necessita deles, assim sendo, até mesmo o homem feliz parece necessitar de algumas prosperidades.

“[...] o homem de muito má aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz, e tê-las-ia ainda menos se seus filhos ou amigos fossem extremamente maus, ou se a morte lhe houvesse roubado bons filhos ou bons amigos”. (Ética A Nicômaco, 2001, p.30).

Para responder tal questão, o filósofo mostra que temos alguns pontos a investigar. Tendo em vista que o sumo bem é a felicidade, devemos saber em que circunstâncias podemos chamar alguém de feliz, e quando ela surge; se podemos adquiri-la pela aprendizagem, pelo hábito, por alguma espécie de exercício, se nos é dada por alguma providência divina, ou ainda pelo acaso. Aristóteles começa expondo que aqueles que têm plenamente suas capacidades para a virtude podem conquistar a felicidade por meio de um certo tipo de estudo e esforço. Dessa forma, contar com o acaso seria um enorme contrassenso. Segundo o autor, os animais e as crianças não podem alcançar a felicidade, pois não estão em condições de agir em consonância com suas virtudes. No caso dos animais por não as terem, e no caso das crianças por não possuí-las ainda. O filósofo acrescenta que para a felicidade é preciso não apenas virtude completa, mas também uma vida completa, visto que as vicissitudes (*tykhen*) fazem parte da vida e, até mesmo, alguém tido como sendo o mais próspero pode ser vítima de incidentes e infortúnios. Essa questão das contingências e vicissitudes inerentes à vida também aparecem em Nietzsche. Ambos os autores trabalham com fatores externos que independem da nossa vontade. Já adiantando o que será colocado no segundo capítulo, tanto em Aristóteles quanto em Nietzsche os dois conceitos aparecem da mesma forma.

Seria difícil sustentar a ideia de que alguém, mesmo tendo passado por desventuras de todas as formas, permaneça feliz; sendo assim, a única maneira de considerarmos o indivíduo feliz é quando ele estiver morto, pois somente nesse estado, o mesmo estaria livre de sofrimentos ditados pelo acaso, que estão ligados ao viver. Essa hipótese, apesar de muito importante, não pode ser levada adiante, pois a felicidade, como definida anteriormente, é uma espécie de atividade, e a morte pressupõe o contrário, a inatividade.

Tomando o fato de que os homens, enquanto estiverem vivos, estão expostos a todo tipo de vicissitudes, podemos dizer que um homem ora é feliz, ora é infeliz? A resposta para essa questão é não. Mas se a felicidade, como vimos anteriormente, estivesse de acordo com os bens não naturais como riqueza, honra e virtude a resposta seria sim. O que constitui a felicidade são as atividades virtuosas que são dotadas de permanência. Logo, o homem feliz o será por toda a vida, pois estará sempre, ou quase sempre, empenhado na ação ou na contemplação do que é conforme a virtude, e suportará as vicissitudes da vida com grande nobreza e decoro, se for verdadeiramente bom. A ação a qual Aristóteles se refere formará um elo com o pensamento de Nietzsche. Deve-se chamar a atenção para um novo aspecto da felicidade que é a noção de estabilidade; o melhor dos bens também deve apresentar duração e consistência.

Temos aqui a resposta para uma questão levantada anteriormente: seria o homem, que atingiu o bem supremo, desejado por si mesmo e não no interesse de outras coisas, isento de sofrer todo e qualquer tipo de infortúnio? Não, pois os infortúnios são concernentes à vida. Porém o homem que atingiu o bem supremo, ou seja, o homem feliz, jamais se tornará um desgraçado.

“[...] o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida e sempre tira o maior proveito das circunstâncias”. (Ética a Nicômaco, 2001, p.34).

Logo podemos considerar alguém feliz quando as condições mencionadas se realizem ou estejam destinadas a realizar-se, mas tudo isso obedecendo às limitações da natureza humana. Aristóteles acrescenta que a felicidade é algo louvável e perfeito porque ela é o primeiro princípio, pois fazemos todas as coisas tendo-a em vista, e por ser ela o primeiro princípio e a causa dos bens, podemos considerá-la algo divino e louvável.

Tendo visto que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, cabe-nos agora, investigar a natureza da virtude, para que talvez, possamos compreender melhor a natureza da felicidade. Já de início, Aristóteles nos mostra que essa investigação pertence à ciência política e que a virtude a ser examinada por nós é a virtude humana. Entendemos por virtude humana a alma, que é constituída por duas partes, uma racional e outra privada de razão. A essa segunda parte pertence a nutrição que parece ser comum entre os seres vivos e de natureza vegetativa. Por essa faculdade ser atribuída a todos os seres vivos, cabe-nos mostrar que Aristóteles expõe que ela parece funcionar principalmente durante o sono. Nesse sentido os homens felizes não diferem em nada dos infelizes, dado que a alma está inativa durante o sono.

O filósofo afirma haver também na alma outro elemento irracional, que em certo sentido, participa da razão. Esse elemento é contrário ao princípio racional, ou seja, há uma oposição à razão. Há duas partes irracionais na alma: uma nutritiva e a outra desiderativa. Esta última pode ouvir a razão. Assim, também se dividem as virtudes, umas são intelectuais e outras morais. As virtudes intelectuais podem ser apontadas como sendo a sabedoria filosófica, a compreensão e a sabedoria prática. Já entre as virtudes morais estão a liberalidade e a temperança.

Aristóteles afirma que a virtude intelectual deve, em grande parte, sua geração e crescimento ao ensino, logo requer experiência e tempo; já a virtude moral é adquirida em resultado do hábito. Nenhuma das virtudes morais nasce em nós por natureza, dado que nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito, portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza que as virtudes se geram em nós. A natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e essa capacidade se aperfeiçoa com o hábito e com o exercício. Nesse sentido, o agir tem um papel fundamental que, além de aperfeiçoar a capacidade para o exercício das virtudes, mostra-nos tanto os bons quanto os maus, como no exemplo dos iniciantes nas artes musicais; já no começo percebemos aqueles que, a partir do tocar, destacam-se dos que não possuem uma virtuosidade. O filósofo chama a atenção para a questão da formação, do hábito correto desde a infância; para aquele, que desde cedo, se habitua a agir quando lhe é exigido coragem, estará desenvolvendo a virtude da coragem, em contrapartida, aquele que se habitua a fugir e à covardia alcançará a *kakia* (a maldade, o vício, a falha ética, a baixeza).

Nesse ponto, o autor dedica-se a investigar não mais a natureza das virtudes, mas a natureza dos atos. Essa questão mostra-se pertinente, pois são os atos que determinam a natureza das disposições morais. Mais uma vez o filósofo toma uma opinião como ponto de

partida; diz-se que devemos agir de acordo com a regra justa (*mesotes*), ou seja, deve-se evitar tanto a deficiência, quanto o excesso, pois as virtudes podem ser destruídas tanto por este como por aquele. E, de fato, esse argumento é bastante relevante porque se pegarmos o exemplo de um homem que por medo foge de tudo e não enfrenta nada, o chamaremos de covarde; mas se tal homem nada temesse, enfrentando a tudo e a todos, o chamaríamos de temerário. Dessa forma, podemos perceber qual a importância da mediedade introduzida por Aristóteles; ela está entre a deficiência e o excesso e é o que mantém as virtudes.

Segundo o filósofo, o prazer ou a dor (afecções) que sobrevêm aos atos devem ser tomados como sinais indicativos de nossas disposições morais. Aquele que enfrenta coisas temíveis, e sente prazer com isso, ou pelo menos não vem a sofrer com tal ato, é corajoso, e por outro lado, aquele que sofre ao enfrentar coisas temíveis é covarde. Dessa forma, podemos dizer que a excelência moral relaciona-se com prazer e sofrimento:

“[...] é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobres; é em razão dos prazeres e sofrimentos que os homens se tornam maus”. (Ética a Nicômaco, 2001, p.43).

Esse ponto é de extrema importância para nós, pois aqui Aristóteles começa a introduzir as questões relacionadas ao prazer e ao sofrimento. No próximo capítulo, ao tratarmos de Nietzsche, veremos como os conceitos de *amor* e *ódio* estão ligados aos conceitos de *prazer* e *sofrimento* expostos por Aristóteles. Por ora, como estamos investigando a natureza das ações, devemos antecipadamente compreender o que leva o indivíduo a praticá-las. Podemos dizer que a excelência moral tende a fazer o que é melhor com relação aos prazeres e aos sofrimentos, e a deficiência moral faz o contrário. Da mesma forma, os vícios e as virtudes se relacionam com as mesmas coisas. O agradável e o doloroso cresceram conosco desde a infância, e por conta disso é difícil conter essas paixões, fixadas como estão na nossa vida. A partir desse ponto, o autor procede de forma a investigar o prazer e o sofrimento, dado que ambos influenciam diretamente nossas ações, o que nos vale dizer que a virtude está relacionada com prazeres e sofrimentos.

Aristóteles expõe que para os homens praticarem atos justos e temperantes eles devem possuir essas virtudes e encontrar-se em certas condições ao praticá-los: em primeiro lugar devem ter conhecimento do que fazem; em segundo lugar devem escolher os atos e escolhê-los em função dos próprios atos e, em terceiro lugar, sua ação deve preceder de uma disposição moral firme e imutável. As ações são ditas justas e temperantes quando são tais como as praticaria o homem justo ou temperante, mas o homem que as pratica não é justo e temperante apenas por praticá-las e sim porque as pratica tal como o fariam os homens justos e temperantes.

“Está certo, então, que é pela prática de atos justos que o homem se torna justo, e é pela prática de atos temperantes, que o homem se torna temperante, e sem essa prática ninguém teria nem sequer a possibilidade de tornar-se bom”. (Ética a Nicômaco, 2001, p.17).

Aristóteles aponta que na alma existem três espécies de coisas: paixões, faculdades e disposições, e que uma delas corresponde à virtude. Entendem-se como paixões os sentimentos que são, de modo geral, acompanhados de prazer ou sofrimento como cólera, medo, inveja, alegria entre outros; por faculdade entendem-se aquelas coisas que em razão das quais dizemos que somos capazes de sentir as paixões, a saber, a faculdade de encolerizarmos, magoar-nos ou compadecer-nos; e por disposição, as coisas em razão das quais nossa posição em relação às paixões é boa ou má. Logo, não podemos dizer que as virtudes são paixões, nem tampouco faculdades, mas sim disposições.

Tendo avançado na investigação, cabe agora sabermos que espécie de disposição é ela. A virtude ou excelência, segundo Aristóteles, não apenas põe em boa condição a coisa a que dá excelência, como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada, logo a virtude do homem também será a disposição que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função. Para elucidar essa questão, o filósofo nos remete a pensar que existem dois tipos de meios-termos; um para os objetos, outro para os homens. O primeiro refere-se aquilo que é equidistante em relação aos extremos, e que é o único e o mesmo para todos os homens. Já o segundo, significa aquilo que não é nem demasiado nem muito pouco, e isto não é o único e o mesmo para todos. Tomando o segundo caso como exemplo, podemos perceber que existe excesso, carência e um meio-termo em relação às ações, que indubitavelmente estão ligadas

ao prazer e ao sofrimento. Dessa forma, a virtude moral seria uma espécie de mediania, aquilo que visa afastar-se dos extremos, ou seja, dos vícios, pois tanto a carência quanto o excesso são prejudiciais, porém com referência ao sumo bem e ao mais justo, ela é um extremo. Porém o meio-termo não vale para todas as ações, pois algumas, já em seu próprio nome, implicam maldade, como, por exemplo, o despeito, a inveja, a covardia entre outras; dessa forma a maldade não está na falta nem no excesso, ela já é em si um erro.

Existem três tipos de disposições; duas delas são vícios que envolvem excesso e carência respectivamente, e a terceira é uma virtude, ou melhor, o meio-termo. E cada uma delas, de certo modo, é oposta às outras duas, pois as disposições extremas são contrárias tanto à mediedade quanto entre si, e a mediedade opõe-se às disposições extremas. Desse modo, sendo essas disposições contrárias uma às outras, o maior grau de oposição encontra-se nos extremos, e não destes extremos para com o meio. Quanto à mediedade, o mais oposto, algumas vezes é a falta, e às vezes o excesso.

Aristóteles nos mostra, com essa explicação, que a virtude é um meio-termo entre dois vícios, um que envolve excesso e outro que envolve falta, dado que a natureza da virtude é visar à mediedade nas paixões e nos atos.

2. NIETZSCHE E A MORAL

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche aponta que os filósofos que se ocuparam da moral como ciência desejaram a fundamentação da moral. Tal fundamentação versava de forma ingênua e creditava toda fé na mesma. Sendo assim, seria ilícita qualquer forma de crítica à moral. Esses filósofos cometeram um erro grave, pois todos, sem exceção, tomaram a moral mesma como *dada*, sólida, visível e inquestionável. Isso se dá porque os filósofos da moral tinham conhecimento dos fatos morais apenas de forma grosseira e superficial; por meio de arbitrariedades ou convenções resultantes de seu ambiente, classe, Igreja, povos entre outros. Dessa forma, deixaram de investir esforços no sentido de investigar os verdadeiros problemas da moral, visto que, segundo Nietzsche, eles só aparecem quando diversas formas de morais são comparadas, levando em consideração os aspectos históricos, religiosos, políticos, econômicos e culturais concernentes a determinadas épocas.

“[...] cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral; a moral mesma, porém era tida como “dada”. Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade de seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de muitas morais”. (*Além do bem e do mal*, 2005. p.74).

Nietzsche vê as diversas morais como uma semiótica dos afetos. Para ele, a natureza da moral ensina a odiar o *laissez aller* (*deixar ir*), o excesso de liberdade, e, com isso, finca a necessidade de horizontes limitados, e o estreitamento das perspectivas; e implanta, em certo sentido, a estupidez como condição de vida e crescimento. Dessa forma, toda moral exerce um pouco de tirania contra a razão e a natureza.

“Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* [“deixa ir”], um pouco de tirania contra a “natureza”, e também contra a “razão”. O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção”. (*Além do bem e do mal*, 2005. p.76).

O utilitarismo da moral, postura que teria aparecido em Platão, mas que tem suas bases em Sócrates, é combatido e duramente criticado por Nietzsche. Consiste na afirmação de que é estúpido agir mal, pois as consequências serão ruins, e ninguém quer fazer mal a si mesmo. Em contrapartida, agir bem equivale ao que é bom, útil e agradável. Segundo ele, todo utilitarismo da moral tem a mesma origem e cheira a plebe.

“Ninguém quer fazer mal a si mesmo, por isso tudo ruim acontece involuntariamente. Pois o homem ruim é ruim apenas por erro; se alguém o livra do erro, torna-o necessariamente – “bom”. – Esta maneira de raciocinar cheira a plebe, que no mau agir enxerga apenas as consequências penosas, e verdadeiramente julga que “é estúpido agir mal”; enquanto admite sem problemas a identidade de “bom” com “útil e agradável”. (Além do bem e do mal, 2005. p.78).

Mas, para o filósofo, foram os judeus os responsáveis pela inversão dos valores, fazendo com que a vida na terra adquirisse um novo e perigoso atrativo por alguns milênios. Seus profetas tornaram equivalentes as palavras *rico*, *ateu*, *mau*, *violento e sensual*, e pela primeira vez a palavra mundo recebeu um significado vergonhoso. Por outro lado, a palavra *pobre* tornou-se sinônimo de *santo* e *amigo*. É com o povo judeu que começa a *rebelião escrava na moral*.

“Nessa inversão dos valores (onde cabe utilizar a palavra *pobre* como sinônimo de *santo* e *amigo*) reside a importância do povo judeu: como ele começa a *rebelião escrava na moral*”. (Além do bem e do mal, 2005. p.83).

Todas as morais direcionadas à pessoa individual, visando sua *felicidade*, são, na verdade, propostas de conduta que encontram-se em conformidade com o grau de *periculosidade* que o indivíduo vive consigo mesmo; são, segundo Nietzsche, *receita contra suas paixões, suas inclinações boas e más*, enquanto a vontade de poder quer desempenhar papel de senhor. Podemos, nesse momento, fazer um paralelo com Aristóteles quando o mesmo expõe que a *mediedade* deveria ser buscada a fim de evitar a *carência* e o *excesso*.

A expressão *rebanho de homens* é usada por Nietzsche para referir-se à união de indivíduos, podendo dar-se em uma comunidade, clã, tribos entre outros conglomerados humanos; e nessas instâncias nota-se que o número dos que obedecem é bem maior que o número dos que mandam. Dessa forma, a obediência foi longamente exercitada e cultivada

entre os homens, tornando-se quase inata a necessidade de obedecer. Esta necessidade visa saciar-se, logo aceita o que qualquer mandante lhe impõe. O instinto de obediência é transmitido mais facilmente como herança do que a arte de mandar.

“[...] considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de “consciência formal” que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve”. (Além do bem e do mal, 2005. p.85)

Nietzsche pode parecer pessimista, mas afirma que se esse instinto for levado a formas mais extremas, culminará na falta dos que mandem. Temos como consequências desse quadro um tipo de homem que será bem fraco, pois encontra a felicidade no repouso; e um outro tipo de homem espantosamente incompreensível e inimaginável predestinado à vitória e à sedução, pois herdou e cultivou uma autêntica maestria e sutileza na guerra consigo. Temos também em Nietzsche o *repouso* ou a *não ação* como algo que afasta o homem da felicidade.

Na medida em que a utilidade que vigora nos juízos de valor morais for apenas utilidade do rebanho, enquanto o olhar estiver direcionado somente à preservação da comunidade, e for elencado como imoral o que parece perigoso para a subsistência da comunidade, não pode haver *moral do amor ao próximo*, e, é o *temor ao próximo* que torna a criar novas perspectivas de valoração moral. Isso se dá porque a estrutura da sociedade se estabelece, entre outros fatores, buscando uma proteção contra perigos externos. Alguns impulsos fortes e *supostamente* perigosos, como o espírito empreendedor, a sede de vingança e a astúcia pouco a pouco são estigmatizados como imorais. Os impulsos opostos atingem honras morais, e o instinto de rebanho vai tirando suas conclusões. O temor, como citado anteriormente, exerce a função de pai da moral, e tudo o que eleva o indivíduo acima do rebanho e incute *temor ao próximo* é chamado de *mau*. Com isso, o filósofo afirma que a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtêm fama e honra morais. O que se tornou digno de glórias e louvores e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os outros instintos.

Nietzsche aponta que foi em uma sociedade aristocrática que uma elevação do tipo homem ocorreu. Alguns aspectos propiciaram tal fato: uma longa escala hierárquica, as

diferenças de valores entre os homens e, em algum sentido, a necessidade da escravidão. A diferença entre as classes, o olhar elevado da casta dominante sobre os dominados e o contínuo exercício em obedecer e comandar dá origem ao *páthos da distância*. Há também outro *pathos* bem mais misterioso, que consiste no desejo de constantemente aumentar a distância no interior da própria alma culminando na elevação do tipo *homem* e em uma contínua *autossuperação*. A equiparação da sua vontade à do outro, que pode até tornar-se um bom costume entre indivíduos, para o filósofo, nada mais é do que vontade de *negação* da vida. Numa sociedade onde esse princípio é tido como *básico*, a *dissolução e a decadência* são inexoráveis. A vida, ao contrário, é *essencialmente* apropriação e exploração do que é estranho e mais fraco, é uma consequência da vontade de poder, que é vontade de vida. Toda moral aristocrática é intolerante e é em condições desfavoráveis, onde há uma constante luta, que nasce um tipo de espécie que se torna firme e forte.

Numa investigação a respeito das diversas morais, das mais finas às mais grosseiras que dominaram e continuam dominando na terra, Nietzsche descobriu dois tipos básicos de morais: uma *moral dos senhores* e uma *moral dos escravos*. Suas diferenças morais de valor têm origem ou no interior de uma espécie dominante, que tem consciência da sua discrepância em relação à dominada, ou entre os dominados. Vemos em Nietzsche uma discrepância latente entre dois tipos de morais, assim como vimos essa mesma diferença em Aristóteles com relação aos tipos de vida e objetos buscados em cada uma delas. Para ele temos basicamente três tipos de vida: apazível, política e contemplativa. Segundo Nietzsche, os homens nobres, quando determinam o conceito de *bom*, afastam de si, com orgulho e elevação, tudo que lhe for contrário, tudo que lhe parecer mesquinho, fraco e escravo; há um aparente desprezo pelos inferiores, característico do *páthos da distância*. Para a moral dos dominantes, o *bom* equivale ao *nobre* e a tudo que desperta e quer despertar medo, dado sua força; e o *ruim* encontra identidade com o *desprezível*. O desprezado, nesse sentido, é o covarde, medroso; é aquele que pensa na estreita utilidade. É importante salientar, como aponta o filósofo, que as designações morais de valor como um todo, primeiramente foram aplicadas a *homens*, e só posteriormente a *ações*. Tratando mais diretamente e dissecando a moral dos homens elevados, podemos dizer que o nobre se sente como determinador e criador de valores, e sua superioridade é tão vívida que ao prestar ajuda ao infeliz, não o faz por compaixão, mas por um ímpeto consequente da sua fartura de poder. O homem nobre postula que existem deveres apenas frente aos iguais; em relação aos seres inferiores age ao bel-prazer e como quiser. Gratidão e vingança, assim como amizade e inimizade, para o nobre, só

podem existir entre os iguais. O escravo toma com desconfiança e repúdio as virtudes do poderoso e tudo que é tido por este como *bom*; chega a tal ponto que tenta convencer-se, a todo custo, que a felicidade do nobre não é verdadeira. Como consequência, tudo que é inverso ao que fora postulado pelos nobres, e atua como um analgésico, atenuando o fardo da existência, é elevado e santificado pelo escravo. São congratulados com honras e pompas os que agem com compaixão, diligência, humildade e em consonância com todas as virtudes úteis que ajudem o homem a aliviar o peso da existência. Para o baixo, dominado e escravo, *mau* equivale a tudo que demanda poder e mostrar-se perigoso, ou seja, tudo que inspira medo; e *bom* é tudo aquilo que é inofensivo, de boa índole, logo fácil de ludibriar. O indivíduo que traz essas valorações morais é considerado pelo *escravo* como sendo um *homem bom*. Há na moral do escravo uma aproximação entre as palavras *bom* e *estúpido*.

Para o nobre há na vaidade um problema, pois alguns seres buscam criar de si uma opinião boa que eles mesmos não têm e não merecem, porém passam a acreditar nela. Nesse sentido, Nietzsche mostra que desde tempos remotos o homem comum era somente aquilo pelo qual *era tido*, nunca estabelecendo por si mesmo valor algum; todo valor dado a essa espécie de homens foi obra de seus senhores, afirmando assim, o *direito senhorial* de criar valores. Temos como consequência desse quadro um grande atavismo que fica claro pelo fato de o homem comum ainda hoje “esperar” uma opinião tanto boa quanto ruim sobre si e posteriormente tornar-se submisso a ela. O vaidoso torna-se alegre com cada opinião boa que ouve sobre si, da mesma forma como sofre de cada opinião ruim: pois ele acolhe e veste-se com ambas. Submeter-se às opiniões é mais um traço do homem inferior e escravo.

Para Nietzsche, o egoísmo faz parte da essência de uma alma nobre. O homem elevado acredita que os seres inferiores e vulgares têm de sujeitar-se por natureza, e a ele sacrificar-se. A alma nobre aceita o seu egoísmo sem levantar questões e também sem qualquer sentimento de dureza, coação, arbitrariedade, antes como algo que estaria fundamentado na lei primordial das coisas. O nobre não gosta de olhar *para cima*, mas sim *adiante*, ou para *baixo*; o nobre sabe que se encontra no *alto*. Temos como outro sinal de nobreza: o fato de nunca pensar em rebaixar seus deveres a deveres para todos. Os que se elevam, ou estão nessa trajetória, consideram todo aquele que lhe cruza o caminho ou como um meio, ou como retardamento e obstáculo – ou descanso temporário. Sua *benevolência* para com os outros é possível apenas quando ele atinge sua altura e domina.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche, já no prólogo, mostra que sua investigação a respeito da origem das nossas valorações morais, deve conter o pressuposto de que o homem é o responsável por criar tais valores, não cabendo, portanto, buscar suas origens “por trás” do mundo, como forma de creditar a Deus o título de gerador de valores. Sendo o homem o único criador de valores, algumas questões vêm à tona:

“[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor “bom” e “mau”? e que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida? Ou, ao contrário, revela-se neles a plenitude, a força, a vontade de vida, sua coragem, sua certeza, seu futuro?” (*Genealogia da Moral*, 2009, p.9).

O que é de suma importância para Nietzsche é o *valor* da moral. Para tratar do tema em questão, uma aproximação com Shopenhauer fez-se necessária, não para se pôr de acordo com suas concepções, mas, ao contrário, para negá-las. O *não egoísmo*, o instinto de compaixão e a abnegação, valores idealizados e divinizados por ele, conduziriam o homem a dizer *não* à vida. Dessa forma, o mesmo encontra-se doente, e um caminho perigoso e obscuro abre-se diante da humanidade que sem hesitação estaria fadada ao fracasso. A partir desse diagnóstico, cabe agora questionar o próprio valor desses valores morais. Para isso, será preciso examinar minuciosamente a moral que de fato houve, com questões mais frescas e com olhares novos, empreendendo uma investigação a respeito do passado da moral humana. Para tal, não se pode pensar de forma *essencialmente a-histórica*. É preciso buscar a origem dos juízos morais para que possamos entender em que momento e em quais circunstâncias eles foram circunscritos à dicotomia *bom* e *ruim*, sem deixar de lado, é claro, a força da tradição que ajudou a fincar cada vez mais fundo esses conceitos. Todas as investigações a respeito da moral identificaram o juízo *bom* às *ações não egoístas*. Isso quer dizer que originalmente aqueles que praticaram tais ações as consideraram *boas* por conta de sua utilidade. Vale salientar que, partindo desse postulado, a qualidade valorativa da ação está diretamente ligada à utilidade que ela possui. Nesse ponto, Nietzsche traz à luz uma concepção essencialmente nova para a genealogia da moral, pois um caráter despretensioso mostra-se ausente nessa forma de valoração, e esse é o gancho que o autor pega para poder criticar as próprias concepções morais reforçadas e cunhadas pela tradição.

“Para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” “não” provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu”. (Genealogia da Moral, 2009, p.16).

Fica evidente o repúdio que Nietzsche tem à concepção de *bom* como *útil*, pois outra forma de valoração mostra-se mais sólida e digna de confiança. A maneira como o homem elevado valora está para além da mera superficialidade utilitarista; ele considera suas ações como boas. Em primeira instância, temos o agir como pedra angular da valoração nobre. Essa forma de criar valores encontra-se em dissonância com a moral escrava, que é utilitária. Nesse sentido, não vale mais dizer: *o que é feito de útil ‘para’ mim é o bom*. Na altivez nobre a sentença é dita de outra forma: *o que é feito ‘por’ mim é o bom*. Nesse ponto, pode-se suspeitar que surgisse até mesmo uma relação entre a moral do nobre e a utilidade da ação, pois se o *agir* é o responsável pela valoração, o nobre agirá sempre em prol do que lhe for melhor. Aqui se encontra um grande equívoco, porque no momento em que o homem elevado se lança à ação, o mesmo está suscetível a tudo que estiver atrelado a ela, tanto as consequências boas como as más. O nobre, homem que age, se encontra vulnerável, porquanto a incerteza e a inexatidão são fatores próprios da ação. Por conseguinte, podemos dizer que os valores nobres são de primeira grandeza, são superiores e exalam poder, ao contrário dos valores plebescos que são baixos e vulgares.

“O pathos da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com a estirpe baixa, com um sob – eis a origem da oposição bom e ruim”. (Genealogia da Moral, 2009, p.19).

Ao modo de valoração nobre, resultado e resultante do *páthos da distância*, o *bom* é tudo aquilo que é elevado, superior e digno de reverências, já o *ruim* é tudo aquilo que é mesquinho, baixo e plebeu. A mera utilidade, para o nobre, faz parte da baixeza e acaba por desembocar no distanciamento cada vez mais latente entre a altivez e a mediocridade. Temos, a princípio, uma importante constatação no campo da moral: Nietzsche identificou as diferenças valorativas entre o modo de criar juízos tanto do nobre quanto do plebeu. Basta reforçar que para ele o nobre é que deve ser tomado como o mais digno de tais valorações.

Faz-se necessário aludir que em princípio o juízo *bom* não se liga necessariamente a ações *não egoístas*; é apenas com a queda dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição *egoísta* e *não egoísta* se mostra e inflige-se cada vez mais à consciência dos homens. É nesse ponto que o *instinto de rebanho* começa a cunhar seus valores.

Para compreender melhor como o conceito *bom* fora valorado ao longo do tempo, Nietzsche busca etimologicamente os significados de tal palavra em diversas línguas. A constatação feita por ele foi:

“Descobri que todas elas remetem a mesma transformação conceitual – que, em toda parte, nobre, aristocrático, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu bom, no sentido de espiritualmente nobre, aristocrático, de espiritualmente bem-nascido, espiritualmente privilegiado: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz plebeu, comum, baixo transmutar-se finalmente em ruim”. (Genealogia da Moral, 2009, p.18)

Outra peculiaridade concernente ao juízo *bom* diz respeito à superioridade frequentemente sentida pelos homens que assim valoravam. Fica claro como o nobre vê-se elevado e sua própria forma de valorar-se a si mesmo evidencia isso. Temos como exemplo as palavras: *poderosos, ricos e comandantes*, que por eles eram utilizadas para designar a si mesmos como *bons*. Tais palavras possuem um peso equivalente e todas demonstram superioridade e elevação. Foi aproximadamente ao tempo da Guerra dos Trinta Anos, que este sentido transformou-se no sentido atual. Mas, com a forma de valorar da classe sacerdotal, enormes abismos abriram-se entre os homens:

“Já de início existe algo de “malsão” nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditados, em parte explosivos sentimentalmente cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempos [...]”. (Genealogia da Moral, 2009, p.21).

Nietzsche expõe que o *remédio* que fora por eles inventado para curar tal debilidade mostrou-se ser bastante perigoso, sendo o responsável pelo sofrimento da humanidade e seu direcionamento rumo ao nada. O próprio *jejum* e a *continência sexual*, somados à *metafísica sacerdotal*, fazem parte dessa estrada. Os sacerdotes trouxeram grande perigo aos homens

com sua forma de valorar. Constatase com isso uma total oposição àquela concepção de valoração *cavalheiresco-aristocrático*, onde o homem *bom* era o homem elevado, nobre e que age conforme a altivez que lhe é inerente. Cabe sabermos em que circunstâncias essa mudança valorativa ocorreu. É no embate entre a casta sacerdotal e a dos guerreiros que essa mudança se dá. De imediato, podemos até presumir que os guerreiros levam a melhor nessa disputa, pois são mais fortes fisicamente, mais bem preparados para a guerra e são possuidores de uma saúde invejável. Porém, algo bastante perigoso emerge da inatividade e impotência características dos sacerdotes. Pode-se dizer, sem sombra de dúvidas, que esses homens são, de longe, os *mais terríveis inimigos*, justamente porque são os mais impotentes. O ódio torna-se venenoso. No entanto, na História universal, os sacerdotes foram os mais ricos espiritualmente, e tudo aquilo que lhes é contrário foi tido como algo que deve ser evitado a todo custo. Foram os judeus, um povo de sacerdotes, que combateram seus inimigos através de uma *transvaloração dos valores* deles. Dessa forma, podemos perceber um ato da mais *espiritual vingança*. Os valores aristocráticos foram invertidos por eles. Sendo assim, o *bom* deixou de ser sinônimo de *nobre, belo e poderoso*. O ódio dos impotentes consolidou essa transvaloração dos valores:

“[...] os miseráveis somente são os bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança [...]”. (Genealogia da Moral, 2009, p.23).

Como consequência desse ódio característico da impotência dos judeus, nasceu o *amor*, mas não como negação da vingança ou até mesmo como o oposto ao ódio que o criou. Esse amor, representado pela figura de Jesus Cristo, é o caminho para a disseminação e introjeção dos valores judeus. Assim, todos aqueles - em sua maioria pobres, doentes e pecadores - que deles partilharem serão portadores da bem-aventurança e da vitória. Como consequência, temos a consolidação da vingança por parte dos judeus. Com essa transvaloração, identificamos a prova mais contundente e irrevogável da inatividade e impotência daqueles que agora julgam como *mau* tudo que lhes provoca medo. Nota-se, com isso, o triunfo da moral do homem comum. A inversão de valores foi bem-sucedida e os novos ideais, contrários aos *ideais mais nobres*, foram fincados junto à humanidade.

Tendo visto quando e como ocorreu a transvaloração apontada por Nietzsche, empreenderemos uma nova tarefa: entender como esses novos ideais começam a ser criados.

Temos o *ódio* e a *impotência* como características do homem comum e é a partir da soma desses dois elementos que o *ressentimento* começa a gerar valores. Esse produto advém da negação à ação, própria dos escravos. Outro aspecto que distingue a *moral do nobre* da *moral escrava* aparece como consequência do *ressentimento*; a primeira nasce de um *Sim* a si mesma, já a segunda nasce de um *Não* a um fora, um outro. Portanto, o *Não* é seu ato criador. Esse processo é chamado por Nietzsche de *rebelião escrava da moral*. Temos o contrário ocorrendo no modo de valoração nobre. Este também busca seu oposto, mas para dizer um *Sim* a si mesmo. O nobre se vê como *bom*, belo e *elevado*; o *ruim*, *feio* e *inferior*, está no que lhe é distante, no que, por meio da ação, é evitado e afastado. Partindo de um olhar mais aguçado, é possível perceber traços em comum, que correspondem a essa maneira de valorar, na forma como a aristocracia grega via-se diferente e distante de tudo que lhe era *inferior*, *baixo* e *infeliz*. Tal consideração mostra-se extremamente relevante, pois aqui temos uma importante característica que nos possibilitará compreender o que Nietzsche está pretendendo mostrar quando afirma que o *homem nobre* se diferencia do *homem comum* por meio do *agir*. Temos em Nietzsche a mesma afirmação que em Aristóteles: os homens são diferentes, e essa diferença se dá por meio da ação. É claro, os homens que agem são melhores e mais nobres que os que não agem. Para os gregos, a ação está intrinsecamente ligada à felicidade (*eudaimonia*). Temos como evidência disso o pressuposto de que o homem elevado vê-se como feliz, mas só o é porque age; é com o *Sim* a si mesmo que o homem pode de fato ser feliz. Todos aqueles que são baixos, inferiores e impotentes, por mais que forçosamente afirmem serem felizes e, com isso, mintam para si próprios, são na realidade infelizes, pois não agem. Equivale dizer que ser ativo é ser feliz e ser feliz é *fazer bem* e *estar bem* como mostrado anteriormente por Aristóteles. Portanto, o homem elevado jamais se tornará um ressentido, pois a atividade demanda dissipação de toda e qualquer forma de ressentimento característico da inatividade dos baixos. O esquecimento é típico do nobre, que não se apequena diante de seu inimigo. Pelo contrário, com o passar do tempo ele o esquece, assim como não se lembra de suas *desventuras* e *malfeitos*. O mesquinho valora seu inimigo como *mau* e o toma como condição de se afirmar como *bom*. Portanto, nega-o, evidenciando, com isso, cada vez mais, seu ressentimento. Vale dizer que o *homem comum*, com uma mistura de incapacidade e fraqueza, odeia seus inimigos. Em contrapartida, podemos supor que o *homem elevado* ama seus inimigos, e estamos certos disso quando vemos nessa forma de amar uma admiração e reverência, pois o nobre é grato também por possuir inimigos, já que a vida assim se torna melhor no todo.

Visto isso, podemos afirmar que a *moral do nobre* concebe o juízo *bom* de forma espontânea de dentro de si e, a partir disso, cria para si o juízo *ruim*. Já o *mal*, juízo criado pelo ressentimento do impotente, é anterior. O escravo toma o outro como *mal* por lhe impor medo e opressão e, conseqüentemente, valora a si mesmo como *bom*.

“[...]como são diferentes as palavras *mau* e *ruim*, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos *quem* é propriamente *mau*, no sentido na moral do ressentimento[...]”.(Genealogia da Moral, 2009, p.29).

Nietzsche nos dá de imediato a resposta para essa pergunta: é o *bom* da outra moral, aquele que demanda poder, o homem elevador e possuidor de valores superiores. Há, para o filósofo uma relação determinante entre a *força* (ação) e *fraqueza* (não-ação), e que devemos mostrá-la para compreender como a ação está fundamentalmente ligada a essas duas formas de valoração. A *força* nunca pode exprimir-se como algo diferente ou contrário a ela. Esse impulso de dominação, opressão e vitória faz parte da mesma. Portanto seria inútil pedir para que a *força* não aja como tal e, conseqüentemente torne-se *fraqueza*. Esta, por sua vez, jamais será outra coisa senão ela mesma; impor ação à *fraqueza* é um erro. Nesse sentido a *ação é tudo*.

CONCLUSÃO

Como vimos, Aristóteles mostrou que o sumo bem ao qual toda ação e toda escolha visam alcançar é a felicidade. Sendo assim, é certo dizer que o homem feliz é aquele que vive bem e age bem. Porém nem todos os homens podem ser felizes plenamente, pois só é bom aquele que age de acordo com suas melhores virtudes, mostra-se forte diante das vicissitudes da vida e pratica as ações de acordo com a justa medida. A esse Aristóteles chama de feliz. Para Nietzsche, somente o homem nobre é feliz, pois é aquele que age e, conseqüentemente, eleva-se constantemente, pois só a ação pode proporcionar essa autossuperação. A ação, pré-condição para a felicidade, é o gancho que liga o pensamento de Aristóteles ao de Nietzsche, pois tanto o homem bom quanto o homem nobre possuem uma excelência que é encontrada antes mesmo da ação. O homem bom possui as virtudes que o levam a agir bem tornando apazível a atividade, já o nobre difere dos demais homens por possuir seus valores morais mais elevados e superiores. Ambos contam com uma excelência que antecede e é condição da própria ação, nota-se com isso que nem todos os homens podem ser felizes.

Para Aristóteles o prazer ou a dor que sobrevêm aos atos devem ser tomados como sinais indicativos de nossas disposições morais. Aquele que enfrenta coisas temíveis, e sente prazer com isso, ou pelo menos não vem a sofrer com tal ato, é corajoso, por outro lado aquele que sofre ao enfrentar coisas temíveis é covarde. Dessa forma podemos dizer que a excelência moral relaciona-se com prazer e sofrimento. A relação que há entre a ação, o prazer e o sofrimento é também trabalhada em Nietzsche, porém mostra-se mais relacionada ao amor, ódio e temor. É por temor que a moral escrava identificou o homem nobre como sendo mau. O ódio faz com que o homem não aja tornando-se ressentido. Essa excelência moral que vimos em Aristóteles é também encontrada em Nietzsche quando o mesmo afirma que o nobre nutre o verdadeiro amor. Quando age, o nobre ama, pois é necessário que aja vicissitudes para que possa haver ação, e com isso, superação. Nem seus inimigos escapam ao seu amor, portanto, tudo que o faça agir é por ele amado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética A Nicômaco*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret Ltda, 2009.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

