



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

**PÓS-HUMANO E ALÉM-DO-HUMANO: UMA ABORDAGEM DO
TRANSMANISMO ATRAVÉS DO CONCEITO DE NILISMO NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

JOÃO PESSOA
2018



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**PÓS-HUMANO E ALÉM-DO-HUMANO: UMA ABORDAGEM DO
TRANSUMANISMO ATRAVÉS DO CONCEITO DE NIILISMO NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

JOÃO PESSOA
2018

**Catálogo na publicação Seção de
Catálogo e Classificação**

S676p Soares, Breno Dutra Serafim.

PÓS-HUMANO E ALÉM-DO-HUMANO: UMA
ABORDAGEM DO TRANSUMANISMO ATRAVÉS DO
CONCEITO DE NIILISMO NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE / Breno Dutra
Serafim Soares. - João Pessoa, 2018.
139 f.

Orientação: Robson
Cordeiro. Tese (Doutorado) -
UFPB/CCHLA.

1. Niilismo. 2. Metafísica. 3. Ciência. 4.
Transumanismo. 5. Pós-humanismo. I. Cordeiro,
Robson.
II. Título.

UFPB/CCHLA

BRENO DUTRA SERAFIM SOARES

**PÓS-HUMANO E ALÉM-DO-HUMANO: UMA ABORDAGEM DO
TRANSUMANISMO ATRAVÉS DO CONCEITO DE NIILISMO NO
PENSAMENTO DE FRIEDRICH NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

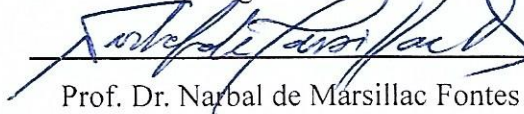
TESE DEFENDIDA E APROVADA EM: 24, 09, 2018

BANCA EXAMINADORA



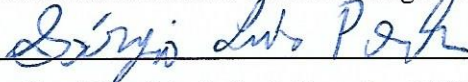
Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (Orientador) – UFPB

Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner – UFES



Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes – UFPB

Prof. Dra. Maria Simone Marinho Nogueira – UEPB



Prof. Dr. Sérgio Luís Persch – UFPB

**JOÃO PESSOA/PB
2018**

A espécie humana pode, se desejar, transcender a si mesma – não apenas esporadicamente, um indivíduo aqui de determinada maneira, um indivíduo ali de outra maneira – mas em sua inteireza, como humanidade. Nós precisamos de um nome para esta nova crença. Talvez transumanismo vá servir: o homem permanecendo homem, mas transcendendo a si mesmo, através da realização de novas possibilidades da e para sua natureza humana.

Julian Huxley, Religião sem revelação

Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o amansamento da besta-homem como o cultivo de uma determinada espécie de homem foram chamados de “melhora”: somente esses termos zoológicos exprimem realidades — realidades, é certo, das quais o típico “melhorador”, o sacerdote, nada sabe — nada quer saber... Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada.

Friedrich W. Nietzsche, Crepúsculo dos ídolos, VII, “Os ‘melhoradores da humanidade’”, § 2

Vida, toda vida própria é obra de dor, quer dizer, vida própria é sempre dor transfigurada e, então, convertida em obra. Por isso, impõe-se, faz-se absolutamente necessário tomar sobre si sua própria dor – entenda-se: seu próprio destino (história!), sua própria vida. Isso faz o tipo nobre, aristocrata, ou seja, o homem grande. Grande, isto é, centrado, concentrado nisso que ele essencialmente, visceralmente é: dor.

Gilvan Fogel, O homem doente do homem e a transfiguração da dor

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Robson Costa Cordeiro, por ter compartilhado comigo seus conhecimentos e experiência e por ter dedicado seu precioso tempo à árdua colaboração neste trabalho.

A minha família pelo suporte e carinho que sempre me deram forças para seguir adiante, não importando as dificuldades.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para que nossos objetivos se concretizassem.

RESUMO

Esta tese de doutorado tem como objetivo fundamental tecer uma crítica sobre o transumanismo a partir do conceito de niilismo na obra de Friedrich W. Nietzsche. Para tanto, parte de uma polêmica gerada por alguns pensadores que, a partir dos anos 90 do século XX, passaram a estabelecer uma relação entre o pensador alemão e o movimento transumanista. Alguns teóricos desse movimento estabeleceram uma conexão de fundo entre o movimento transumanista e Nietzsche, partindo do princípio de que este pensador proporcionaria com sua filosofia uma fundamentação mais robusta para ideias fundamentais ao movimento. Nosso objetivo é, pois, determinar a validade de tais observações, se as mesmas foram estabelecidas de maneira acurada ou não, através de uma crítica dessa vinculação de Nietzsche ao movimento transumanista a partir do conceito de niilismo, fundamental no pensamento do filósofo. Para realizar esse objetivo geral, partimos da elucidação do conceito de niilismo na obra de Nietzsche, a partir da tematização do conceito em sua origem e arraigamento no contexto da cultura ocidental. Após isso, realizamos o mesmo percurso com o pensamento transumanista, tentando estabelecer as características fundamentais dessa corrente tão atual do pensamento ocidental, bem como determinando os meios pelos quais o transumanismo procura se fazer valer, espalhando-se no contexto do pensamento e da cultura ocidentais deste início de século. Ainda no segundo capítulo, buscamos estabelecer de que forma os pensadores transumanistas buscam realizar essa conexão entre o pensamento de Nietzsche e a doutrina por eles defendida. Num terceiro momento, buscamos defender nossa hipótese de que o transumanismo se identifica, de acordo com a ótica nietzschiana, com uma espécie de niilismo. Para tanto, tecemos considerações sobre o uso da ciência pelo filósofo alemão. Primeiramente, para Nietzsche, a ciência possui um papel positivo porque funciona como um mecanismo que permite livrar o ser humano do ideal de verdade como consolação, típico da metafísica e da religião judaico-cristã. Contudo, em um segundo momento, a ciência se revela como herdeira do niilismo ocidental porque adota o ideal de conservação e promoção da humanidade, seja esta “humanidade” orgânica ou pós-orgânica. Por último, fazemos uso do conceito de além-do-homem de Nietzsche para estabelecer um confronto com o pensamento transumanista, cujo objetivo é a criação do pós-humano, conceito que os adeptos dessa doutrina equiparam ao além-do-homem nietzschiano.

Palavras-chave: Niilismo. Metafísica. Ciência. Transumanismo. Pós-humanismo.

ABSTRACT

This doctoral thesis has the fundamental objective of criticizing transhumanism from the concept of nihilism in the work of Friedrich W. Nietzsche. To do so, part of a controversy generated by some thinkers who, from the 90's of the twentieth century, began to establish a relationship between the german thinker and the transhumanist movement. Some theorists of this movement have established a fundamental connection between the transhumanist movement and Nietzsche, assuming that this thinker would provide with his philosophy a more robust foundation for ideas fundamental to the movement. Our aim is therefore to determine the validity of such observations, whether they were accurately established or not, through a critique of Nietzsche's attachment to the transhumanist movement from the concept of nihilism, which is fundamental in the philosopher's thinking. In order to achieve this general objective, we start from the elucidation of the concept of nihilism in Nietzsche's work, from the thematization of the concept in its origin and roots in the context of Western culture. After this, we carry out the same course with transhumanist thinking, trying to establish the fundamental characteristics of this current of Western thought, as well as determining the means by which transhumanism seeks to assert itself, spreading in the context of thought and culture of this early 20th century. Still in the second chapter, we seek to establish how the transhumanist thinkers seek to realize this connection between Nietzsche's thought and the doctrine they defend. In a third moment, we seek to defend our hypothesis that transhumanism identifies, according to the nietzschean view, as a kind of nihilism. To this end, we make considerations about the use of science by the german philosopher. First, for Nietzsche, science has a positive role because it functions as a mechanism to free the human being from the ideal of truth as a consolation, typical of metaphysics and the judeo-christian religion. However, in a second moment, science reveals itself as heir to Western nihilism because it adopts the ideal of conservation and promotion of humanity, whether this organic or postorganic "humanity". Finally, we make use of Nietzsche's concept of the overhuman to establish a confrontation with transhumanist thinking, whose objective is the creation of the post-human, a concept that the adherents of this doctrine compare to the nietzschean overhuman.

Key-words: Nihilism. Metaphysics. Science. Transhumanism. Posthumanism.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

Abreviamos os títulos das obras de Nietzsche como segue:

CE – Considerações extemporâneas (1873-1876)

HDH 1 – Humano, demasiado humano (v. 1, 1878)

HDH 2, OS – Humano, demasiado humano: miscelânea de opiniões e sentenças (v. 2, 1879)

HDH 2, AS – Humano, demasiado humano: o andarilho e sua sombra (v. 2, 1880)

A – Aurora (1881)

GC – A gaia ciência (1882); *Quinto Livro* (1887)

ZA – Assim falou Zaratustra (1883-1885)

ABM – Para além do bem e do mal (1886)

GM – Genealogia da moral (1887)

CW – O caso Wagner (1888)

CI – Crepúsculo dos ídolos (1888; último livro publicado pelo autor)

AC – O anticristo (1895)

NW – Nietzsche contra Wagner (1895)

EH – Ecce homo (1908)

ST – Sócrates e a tragédia (Póstumo de 1870)

VD – A visão dionisíaca do mundo (Póstumo de 1870)

CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos (Póstumo de 1872)

FG – Filosofia na época trágica dos gregos (Póstumo de 1873)

VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (Póstumo de 1873)

FP – Fragmentos póstumos (Anotações não publicadas pelo autor)

Forma de citação: Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano indica a parte ou capítulo, o algarismo arábico indica a seção; no caso de *ZA* e *CI* o algarismo romano indica a parte do livro, seguida do título da passagem e do algarismo arábico que indica a seção; no caso de *GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remete a uma das três dissertações; no caso de *EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para as anotações póstumas, os algarismos arábicos seguidos da data indicam o fragmento póstumo e a época em que foi redigida. Quanto aos demais autores, indicamos o autor e a data de publicação da edição seguida da página.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O NIILISMO A PARTIR DA ÓTICA DE FRIEDRICH NIETZSCHE.....	15
1.1. CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO NA OBRA DE F. NIETZSCHE	15
1.2. ORIGEM DO NIILISMO	22
1.2.1. LINGUAGEM E UTILIDADE PARA MANUTENÇÃO DA VIDA	22
1.2.2. ESPÍRITO DE VINGANÇA CONTRA VIDA	34
1.3. RADICALIZAÇÃO DO NIILISMO	46
1.3.1. VERACIDADE E ETERNO RETORNO DO MESMO.....	46
2. TRANSUMANISMO E PÓS-HUMANISMO.....	55
2.1. CARACTERIZAÇÃO DO TRANSUMANISMO	55
2.2. HISTÓRICO DO TRANSUMANISMO	62
2.2.1. HUMANISMO E TRANSUMANISMO	62
2.2.2. DESSACRALIZAÇÃO DA VIDA: MORTE DE DEUS.....	65
2.2.3. NOVA CONFIGURAÇÃO DO HUMANO: ALGORITMOS.....	71
2.2.4. AS REVOLUÇÕES: COGNITIVA, AGRÍCOLA E CIENTÍFICA.....	75
2.2.5. AS TECNORRELIÇÕES: TECNO-HUMANISMO E RELIGIÃO DE DADOS.....	79
2.3. APROXIMAÇÕES DO TRANSUMANISMO COM O PENSAMENTO NIETZSCHIANO	84
3. TRANSUMANISMO E PÓS-HUMANISMO COMO NIILISMO.....	95
3.1. O USO DA CIÊNCIA POR NIETZSCHE COMO CURA PARA O IDEAL METAFÍSICO DE VERDADE COMO “CONSOLAÇÃO”	95
3.2. IDEAL DE “CONSERVAÇÃO E PROMOÇÃO DA HUMANIDADE” COMO RESULTADO DA AÇÃO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA.....	102
3.3. ALÉM-DO-HUMANO CONTRA O PÓS-HUMANO: TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO NIILISMO	115
CONCLUSÃO.....	124
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

O transumanismo e o pós-humanismo são conceitos que, a primeira vista, não despertam muito interesse no acadêmico ou no estudioso da filosofia. Porém, há que se salientar que, mesmo que tais termos não sejam comumente mencionados em colóquios ou artigos desenvolvidos na maior parte das universidades brasileiras, são extremamente difundidos nos EUA e na Europa, tornando-se mesmo objeto de relatórios redigidos pelo Comité de Bioética com intuito de serem apresentados ao Congresso Norte-americano e pela União Europeia¹. Trata-se, portanto, de ideias que extravasam o contexto acadêmico, mas tornaram-se usuais na esfera pública. A existência desses relatórios é, por si só, um sinal de que é necessário tornar tais conceitos elementos de debate no contexto acadêmico, caso a academia não queira tornar-se defasada em relação a um tema que está presente em discussões na esfera política mundial. Esses relatórios tratam do impacto das NBIC (nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciência cognitiva) na sociedade, bem como da difusão da distinção entre uso terapêutico da tecnologia e do seu uso para o melhoramento das capacidades humanas. Essa discussão entre terapêutica e melhoramento levou ao surgimento de uma corrente de pensamento denominada transumanismo, que preconiza o uso das tecnologias para o melhoramento da condição humana. O debate dessas questões impressiona pela extravagância com que se apresenta àqueles que não estão acostumados ao ímpeto inovador do qual estão imbuídos os teóricos e visionários ligados ao transumanismo. O crescimento dessa corrente levou alguns pensadores a se manifestarem a respeito do tema, dentre os quais encontramos Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk, Michael Sandel e Francis Fukuyama. Alguns desses teóricos mostraram-se extremamente reticentes em relação ao uso dessas tecnologias com intuito aumentativo ou melhorativo, o que, por sua vez, levou ao

¹ De acordo com Luc Ferry (2018, XXXIX), o primeiro relatório sobre o tema foi desenvolvido para ser apresentado ao congresso norte-americano no ano de 2003 e levava o seguinte título “Converging technologies for improving human performance – nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science” (A convergência das tecnologias destinadas a aumentar os desempenhos humanos: nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia da informação e ciência cognitiva). Este primeiro relatório aconselha os EUA a investirem nas propostas transumanistas, sob o risco insensato de que os Estados Unidos sejam ultrapassados por países menos escrupulosos no uso de tais tecnologias. O relatório teve repercussão considerável, tendo em vista que levou o Google a investir maciçamente nas ideias transumanistas. O segundo relatório “Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness” (Além da terapia: a biotecnologia e a busca da felicidade), redigido em 2003 pelo Comitê de Bioética norte-americano, contou com a participação de Francis Fukuyama e Michael Sandel, dois pensadores que se posicionam de maneira reticente em relação ao tema. O primeiro relatório oficial da União Europeia foi publicado em 2004 e leva o seguinte título “Converging technologies. Shaping the future of European Societies” (As tecnologias convergentes. Moldar o futuro das sociedades europeias). Em seu livro *A revolução transumanista*, Luc Ferry (2018, p.16) também menciona uma petição assinada em julho de 2015 por Bill Gates, Stephen Hawking e Elon Musk, cujo objetivo é alertar sobre os perigos da inteligência artificial forte, ou a inteligência artificial dotada não somente de inteligência mas também de consciência, objeto de estudos desenvolvidos pela Calico, companhia financiada pelo Google.

surgimento de dois termos comumente utilizados nos debates em torno do tema: bioconservador e bioprogressista. Os bioconservadores são cautelosos no que diz respeito ao uso das tecnologias com o objetivo de melhorar as capacidades humanas. Porém, nosso objetivo ao elaborar esta tese não incide sobre esse debate de cunho ético, mas sim numa abordagem do transumanismo através da ótica nietzschiana.

Esta tese de doutorado tem como objetivo justamente analisar tais conceitos à luz do pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1901). A princípio, a conexão entre o pensador alemão e o transumanismo pode parecer nebulosa, mas ela é costumeira entre os adeptos da filosofia transumanista. Para muitos adeptos do pensamento transumanista, Nietzsche é mantido não somente como um dos pensadores que primeiro se dedicou à questão do aprimoramento do humano, mas também um dos primeiros que fundamentou de maneira coerente tal postura filosófica. Há que se questionar, contudo, se tal conexão é justa do ponto de vista teórico, i.é, precisamos saber se a mesma é coerente e bem abalizada ou somente uma tentativa de vincular a figura de um pensador que já pertence ao cânone ocidental a um pensamento que escapa às considerações do filósofo. Em segundo lugar, caso tal conexão possa ser estabelecida, é preciso determinar em que vetor ela se estabelece; é preciso saber se o pensador ora estudado realmente serve o transumanismo de argumentos que possibilitam sua fundamentação ou se, através de sua ótica, essa postura filosófica é a continuação de um caminho decadente percorrido pela civilização, do qual ele procura nos alertar e oferecer uma saída. A hipótese de nossa investigação não foi no sentido de uma fundamentação do transumanismo por parte de Nietzsche, mas de sua negação. Evidentemente que não podemos assumir prontamente que Nietzsche seria totalmente contrário a essa perspectiva, tendo em vista que o fenômeno ora estudado não fazia parte de seu mundo circundante; porém, assumindo um viés interpretativo que, acreditamos, possui argumentos coerentes com seu filosofar, pensamos que o filósofo alemão não teria um posicionamento positivo no que concerne ao tema. Para que pudéssemos fundamentar nossa posição nessa seara, fizemos uso de um conceito basilar no pensamento de Nietzsche, o niilismo. Através do estudo deste conceito, foi possível perceber como uma crítica do transumanismo (e do pós-humanismo) pode ser elaborada a partir do pensamento do filósofo.

Em um primeiro momento, a corrente tese parte da tematização do conceito de niilismo na obra do pensador para, em seguida, estabelecer um conceito de transumanismo e pós-humanismo a partir de pensadores que já escreveram sobre a temática. Após isto, concluímos com a vinculação dos dois momentos anteriores numa crítica dos conceitos de transumanismo e pós-humanismo a partir do conceito de niilismo. O primeiro capítulo da tese

é dedicado à temática do niilismo, subdividido em três partes, trata da caracterização do conceito, sua origem e radicalização na cultura ocidental. Primeiramente, buscamos delimitar o conceito de niilismo, conhecido por ser multifacetado na obra de Nietzsche. Para tanto, fizemos uso, principalmente, dos apontamentos póstumos do autor, tendo em vista que é nesses apontamentos que ele mais se dedicou ao tema. Após a caracterização do conceito, buscamos estabelecer de que forma o niilismo torna-se patente na cultura ocidental. Examinamos, neste momento, a interpretação de Nietzsche sobre o fenômeno da linguagem e a conexão da linguagem com a noção de espírito de vingança contra a vida. Por último, debruçamo-nos sobre o aprofundamento ou radicalização do niilismo na cultura ocidental. Através de que meios a cultura se torna cada vez mais niilista ou o niilismo se descobre e torna-se cada vez mais um hóspede incômodo para a cultura ocidental. Para tanto, tematizamos o advento da noção de veracidade no interior da tradição metafísica ocidental, que deságua na derrocada do valor supremo, simbolizado por Nietzsche através do acontecimento morte de Deus. A doutrina do eterno retorno do mesmo surge, neste momento, como tentativa de superação do niilismo a partir de dentro, como forma mais radical de niilismo.

O segundo capítulo trata do advento do transumanismo e do pós-humanismo enquanto ideias fundamentais de nosso tempo. Examinamos como essa noção de superação das limitações humanas veio a ser no contexto do pensamento ocidental. Para tanto, examinamos a passagem do humanismo para o transumanismo, i.é, quando as características do humano, motivo de vanglória da espécie por parte dos humanistas, se tornaram um empecilho ao desenvolvimento das potencialidades humanas e foi preciso alterá-las. Quando a “evolução” humana passou a ser alvo do desenvolvimento técnico-científico, e o ser humano buscou modificar a si mesmo com o intuito de acelerar um desenvolvimento, que supostamente seria desejado pela própria natureza para o homem. Um dos quesitos que foi necessário abordar para que pudéssemos entender em que consiste exatamente o transumanismo e o pós-humanismo foi o uso da tecnologia como meio para o melhoramento da espécie. Foi dada atenção especial a conceitos como os de inteligência artificial, singularidade, nanomáquinas, uploading, etc., com o intuito de exemplificar como os adeptos do transumanismo pensam a superação das limitações impostas pela natureza humana. Uma das dificuldades que encontramos ao tratar do tema foi a distância temporal que se estabelece entre o pensador ora estudado e o advento do fenômeno em estudo. Esse hiato é um empecilho porque a relação que se estabelece entre transumanismo e tecnologia tornou-se de tal maneira inextricável no contexto do tema, que é praticamente impossível pensá-lo distanciado de considerações sobre

a técnica ou tecnologia. Tema este que não foi tematizado por Nietzsche em nenhum de seus escritos. Resta saber, então, como os pensadores do transumanismo conseguem vincular o tema ao pensador alemão do século XIX. Este é o tema do último tópico do segundo capítulo de nossa tese. Para que pudéssemos tematizar esta relação foi preciso identificar no pensamento nietzschiano motivos transumanistas. Se entendermos por motivos transumanistas a noção de superação do humano, esses motivos existem e podem ser encontrados amiúde em vários escritos de Nietzsche. Basta observar alguns trechos de Assim falou Zaratustra para dar-se conta da constante invectiva de Zaratustra para que se supere o homem e abra-se caminho para o advento do super-homem ou além-do-humano. Seria este além-do-humano o homem pós-humano preconizado pelos transumanistas? Aparentemente, alguns teóricos defendem essa tese.

Por último, no terceiro capítulo da tese, estabelecemos a vinculação entre os dois capítulos anteriores e respondemos à pergunta inicialmente feita: pode o transumanismo encontrar raízes no pensamento nietzschiano? Para que pudéssemos estabelecer esta conexão, primeiramente, fizemos uso da compreensão nietzschiana do papel da ciência na sociedade. Observamos que, de acordo com Nietzsche, o papel desempenhado pela ciência é, num primeiro momento, bastante salutar para o humano, porque serve para livrar o homem do pensamento metafísico, extremamente idealista, distante da torpeza original dos fenômenos. A ciência aproxima o homem dos fenômenos e revela-os como tendo uma origem vergonhosa, o que, por sua vez, contribui para a derrocada da vanglória humana. Mas será que isso é suficiente para erigir a ciência como nova salvadora da humanidade? O pensamento de Nietzsche é no sentido de negar tal hipótese, porque a ciência elimina os ideais propostos pela metafísica e pela religião, mas impõe o da conservação e promoção da humanidade. Em nosso entendimento, o papel da ciência no pensamento de Nietzsche é a ponte que permite conectar o pensamento do filósofo ao tema do transumanismo. Como dissemos acima, a ciência possui um papel ambíguo em Nietzsche: por um lado, ela contribui para eliminar a tradição metafísica e religiosa, o que, pela ótica do filósofo, é extremamente benéfico para o ser humano; mas, por outro lado, a ciência permanece imbuída do ideal de verdade que regia a investigação metafísica e a relação com o divino na religião judaico-cristã. Essa relação com a verdade torna-se fundamental para a compreensão da ciência enquanto fenômeno de cunho niilista por excelência. A ciência é niilista porque fundada numa vontade de verdade que procura livrar o ser humano do sofrimento, que, segundo Nietzsche, é característico da vida.

Mas será que, ao tecer essa crítica à ciência, Nietzsche não partiria de um pensamento essencialista, numa espécie de retorno ao modo de pensar tradicional? Essa crítica se aplicaria

no momento em que Nietzsche propõe uma leitura essencialista do ser humano como ser limitado, finito, destinado ao sofrimento, o que poderia ser interpretado como dogmatismo, porque tal determinação extravasa os limites do poder humano para conhecer-se. Alguns aforismos e apontamentos póstumos dão a entender que Nietzsche parte de uma essência transposta para a terra. Como exemplo, observemos o que o filósofo estabelece como consequência de uma crença na realidade das qualidades morais mais elevadas como Deus: “com isso, todos os valores efetivamente reais foram negados e fundamentalmente concebidos como indignos. Assim, o antinatural subiu ao trono. Com uma lógica inexorável, alcançou-se com uma exigência absoluta a negação da natureza” (NIETZSCHE, *FP*, 10 [152] de outono de 1887, 2013, p. 447). O apontamento leva a entender que Nietzsche outorga valor à natureza em detrimento do antinatural, numa espécie de inversão do pensamento tradicional. De acordo com a interpretação proposta em nossa pesquisa, essa compreensão do pensamento nietzschiano deve ser evitada. Nietzsche não parte de uma essência para elaborar a noção de sofrimento como critério para a vida. O sentido do sofrimento é justamente o resultado da falta de critério ou medida que possa ser utilizada para determinar o valor do ser humano. Este ente identificado por Nietzsche como o animal que avalia é caracterizado por um nada de ser ou, na linguagem do filósofo, vontade de poder. Essa vontade de poder é uma pura possibilidade para ser, que não pode ser obnubilada por uma essência prévia, porque ela se caracteriza pela sempre renovada força de exposição do ente. Nesse sentido, a tentativa da ciência – em ação conjunta com a técnica – de aprimorar o humano e diminuir ou mesmo eliminar o sofrimento caracterizar-se-ia como niilismo, porque tenta subverter esse nada de ser e impor um destino ou meta universal para o humano.

Na última parte do terceiro capítulo dedicamo-nos justamente a um enfrentamento entre a noção de além-do-humano, postulada por Nietzsche, e de pós-humano, como critério estabelecido pelos transumanistas para significar o advento de um humano com potencialidades elevadas e fraquezas mínimas. O viés interpretativo que seguimos parte da compreensão do além-do-humano como aquele que se mede através do pensamento abissal do eterno retorno do mesmo. O além-do-humano deve ser compreendido como aquele que recebeu e acolheu o pensamento do eterno retorno do mesmo. Este pensamento, por sua vez, reflete a ideia de que não há essência prévia para o ser humano, mas somente o eterno retornar de todas as coisas. A tentativa de superação do niilismo parte da assunção dessa falta de medida para o humano, que não pode mais ocultar a falta de fundamento em que se funda sua existência, mas somente, constantemente, transpor em obra a dor que ele é. A determinação do pós-humano, na sua vertente transumanista, posiciona-se num viés que vai de encontro à

interpretação nietzschiana, porque parte da determinação de que o humano deve se impor à natureza, que, por sua vez, se torna obstáculo à imposição de forma a partir de si mesmo. A natureza é percebida, aqui, como um empecilho à dominação humana de si mesmo e do mundo. Devemos compreender natureza como aquilo que impõe limite; essa limitação não é de cunho essencial mas existencial, porque implica na abertura para ser, que é própria do humano. Este não suporta tal peso e busca constantemente eliminar as possibilidades para ser que ele sempre é (vontade de poder), em função de uma autoimposição de destino, que consolida a vida numa única interpretação dominante. Vemos, assim, como a figura do além- do-humano, em Nietzsche, é completamente oposta à figura do pós-humano, preconizada pelos transumanistas. O além-do-humano é pensado como aquele que teria superado o humano justamente por ser capaz de assumir, numa perspectiva pós-voluntarista, essa dor de se fazer ser que agora se descobre ao humano.

1. O NIILISMO A PARTIR DA ÓTICA DE FRIEDRICH NIETZSCHE

1.1. CARACTERIZAÇÃO DO NIILISMO NA OBRA DE F. NIETZSCHE

Ao iniciarmos nossas considerações sobre o tema do niilismo devemos observar que o termo advém do latim e, em sua origem, encontramos o radical “nihil”, que se é traduzido por “nada”. Essa palavra, embora faça parte do termo implica numa incompreensão do mesmo, tendo em vista que não temos aqui uma afirmação do nada, como se entendêssemos o termo “niilismo” na mesma chave de significado que diversos “ismos” bastante comuns em filosofia, tais como “humanismo” ou mesmo “existencialismo”, termos que implicam num pensamento sobre o humano e sobre a existência. Niilismo não pode ser traduzido por “nadismo”, estudo sobre o nada ou compreensão a respeito do nada. Tomando como fundamento o pensamento de Martin Heidegger, não podemos dizer que niilismo traduz um pensamento no qual o nada é pensado. De acordo com este pensador, o niilismo significaria “o essencial não-pensar na essência do nada” (HEIDEGGER, 2007, *Nietzsche*, vol. 2, p. 39). Então o termo significaria justamente o oposto do que a priori implica através de uma primeira leitura. Isso decorre da maneira como o nada (não) foi pensado pela tradição ou, no entendimento de Heidegger, pela metafísica. Ainda de acordo com o pensador alemão, o nada não pôde ser pensado pela tradição porque esta se restringiu a um esquema habitual de pensamento que se formula através de uma oposição lógica, que toma forma num “ou-ou”, i.é, numa contradição entre ser e não-ser, na qual não há abertura para pensar o aparecer, tornar-se ou o vir-à-existência. A partir desse esquema lógico de pensamento, o nada só pode ser um ente ou, então, uma nulidade, “algo” inexistente. Como o nada não pode ser pensado como ente, o termo passa a designar um inexistente ou impensável. Decorre disso que o nada acaba por não se tornar questionado e, sequer, questionável. Do ponto de vista lógico assumido pela tradição (metafísica), a própria questão pelo nada é impossibilitada. Heidegger observa, de maneira bastante razoável, que o niilismo passa a designar, assim, a ausência de um questionamento sobre o nada. O niilismo é a “história da metafísica que impele para uma posição metafísica fundamental, na qual o nada não apenas não pode ser compreendido ainda em sua essência, mas também não quer mais ser concebido” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. 2, 2007, p. 39). Heidegger reconhece a importância de Nietzsche para a história do pensamento ocidental ao designá-lo como o último pensador da metafísica, como o pensador em cujo pensamento a história do não pensar a essência do nada se torna patente. Dessa forma, para Heidegger, Nietzsche é o pensador que conclui a metafísica como pensamento sobre o ser

como a totalidade do ente. Como aduz Heidegger (*Nietzsche*, vol. 2, 2007, p. 48), o pensamento de Nietzsche parte da importante tematização do todo do ente como unidade que não mais pode ser pensada como unidade por um ente que necessita dessa consideração para permanecer na existência: “[...] conclui Nietzsche, o homem precisa levar em consideração uma totalidade e unidade do ente, ‘para poder acreditar em seu valor’”. A história do pensamento ocidental é pensada por Nietzsche como uma conexão inextricável entre este ente (humano) e a totalidade do ente (ser). O valor de sua existência só existe na medida em que a totalidade do ente se configura como uma totalidade na qual ele possui um determinado valor.

A palavra “valor” aparece aqui como um termo central para o pensar nietzschiano. Uma anotação do filósofo, que data de 1887, vincula o termo “niilismo” ao termo “valor”: “Niilismo: falta a meta; falta a pergunta ao ‘por quê?’ Que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizam” (NIETZSCHE, *FP*, 9 [35] do outono de 1887, 2013, p. 289). Essa anotação remete-nos a uma conexão entre valores supremos e niilismo. Lembrando que, através do niilismo, podemos pensar o essencial não-pensar na essência do nada; fica implícita a conexão entre o não-pensar a essência do nada e os valores supremos. O não-pensar a essência do nada se torna patente; torna-se, agora, não mais elidível, não mais possível de ser escamoteado, porque os valores supremos se desvalorizam. Essa consideração não se faz muito clara; é preciso, portanto, pensar outro termo fundamental para que ela venha a ser compreendida em sua originariedade. Tal termo é justamente o termo “valor”. O ente que precisa levar em consideração uma totalidade e unidade do ente é o humano. Para Nietzsche (*FP*, 4 [8] do início ano 1886 – primavera de 1886, 2013, p. 153), este é definido como, antes de tudo, um “animal que julga”. O ente que somos desde sempre é essencialmente aquele que ajuíza, que valora os entes em geral numa escala de primordialidade, que parte do(s) supremo(s) valor(es) para o(s) valor(es) mais inferior(es). Valor remete ao sentido na medida em que aquilo que é por nós valorado pode ser desejado ou vituperado. Aquilo que é por nós valorado positivamente é desejado como um sentido a ser cumprido, uma meta a ser almejada. Como observa Heidegger (*Nietzsche*, vol. 2, 2007, p. 34), o valor “se mostra como aquilo em que se funda tudo aquilo que importa e do que tudo isso retira a sua subsistência e permanência”. Tudo aquilo que importa se funda no valor, mais especificamente, nos valores supremos; estes são os valores que dão a medida de ser de todos os entes, são os valores que nos proporcionam uma meta, um sentido para a existência. Através da tradição (metafísica), atrelou-se de maneira definitiva a possibilidade de atribuição de valor aos entes em geral – por parte do ente (humano) que atribui valor – a essas categorias ou valores supremos. O niilismo aparece, assim, como uma abertura para o pensar sobre o

não-pensar sobre o nada, na medida em que está conectado à desvalorização dos valores supremos pelos quais pautávamos nossa existência.

Ao abordar o tema do niilismo no pensamento de Nietzsche, Heidegger parte de um apontamento não publicado pelo filósofo denominado “Crítica do niilismo”. Este apontamento trata das formas como o niilismo enquanto estado psicológico deverá entrar em cena. Antes de tematizarmos esse aforismo é necessário saber o que se entende por “psicológico” ou “psicologia” em Nietzsche. Psicologia não remete a um ramo das ciências que estuda a psique ou a mente, mas sim, segundo Heidegger (*Nietzsche*, vol. 2, 2007, p. 44), ao “vivente no sentido daquela vida que determina todo devir no sentido da ‘vontade de poder’”. Psicologia relaciona-se ao termo vontade de poder, em Nietzsche. Esse entendimento de Heidegger pode ser corroborado por aforismo pertencente à obra *Para além do bem e do mal*, no qual Nietzsche (*ABM*, I, § 23, 2005, p. 27) compreende psicologia como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”. Acima foi dito que os valores supremos estão conectados à totalidade e unidade do ente; são eles que permitem a atribuição de valor ao todo do ente pelo ente que nós mesmos somos. Pela ótica de Nietzsche, o ente que nós somos pode ser caracterizado como aquele ente que atribui valor. Acrescentamos a esta definição a noção de vontade de poder: o ente que nós somos é o resultado de uma configuração da vontade de poder. Temos, assim, a confluência de dois termos caros à tradição: cosmologia e psicologia. A vontade de poder dá conta da psicologia, ao passo que os valores supremos se referem à totalidade dos entes. A história do pensamento ocidental é compreendida por Nietzsche como a efetivação de uma conexão entre ambas as partes. Conexão esta que acaba por se tornar inextricável. O valor é necessário para o ente que nós somos porque somos vontade de poder. Precisamos de uma meta porque nós mesmos somos uma meta. Vontade de poder trata de expressão, de exposição de si mesmo; o que essa vontade de poder não admite e não suporta é a impossibilidade do querer: “não é diante do nada que a vontade se apavora, mas diante do não-querer, da aniquilação de sua própria possibilidade essencial” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, Vol. 2, 2007, p. 47). Por isso Nietzsche (*GM*, III, § 28, 1998, p. 149) escreve, em *Genealogia da moral*, que “o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer”.

Como dito acima, o apontamento “Crítica do niilismo”, não publicado por Nietzsche em vida, relata as formas como o niilismo enquanto estado psicológico entrará em cena. A primeira forma relaciona-se ao *pathos* do “em vão”, conceito caro a Nietzsche porque se relaciona com a impossibilidade de encontrar sentido em todo acontecimento, que resulta na perda de ânimo por parte do ente que atribui valor. Os valores superiores relacionam-se com a atribuição de sentido ao processo do devir, que, para Nietzsche, não possui sentido algum que

não a expressão da vontade de poder do ente. Tais valores permitem a atribuição de sentido ao determinarem que as ações realizadas são direcionadas a um objetivo que não a mera exposição do ente que nós somos. A exposição passa a ser efetuada como forma de realização de metas exteriores à ação, que são sempre proteladas. Quando ocorre a desilusão para com essas metas estabelecidas e supostamente reais, o niilismo toma forma (NIETZSCHE, *FP*, 11

[99] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 36). A segunda forma do niilismo relaciona-se com a noção de totalidade ou sistematização, que funciona como vetor ou direcionamento das ações particulares. O conjunto da totalidade dos entes se organiza numa totalidade na qual predominam valores superiores. O particular precisa se relacionar com outros particulares tomando como referência a totalidade ou o que é exigido pela totalidade através dos valores superiores. No entanto, descobre-se que não há totalidade alguma e o valor do particular perde-se junto ao valor da totalidade (NIETZSCHE, *FP*, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 37). A terceira forma relaciona-se com a noção de mundo para além do devir ou mundo verdadeiro. Este mundo verdadeiro tem origem numa necessidade psicológica, i.é, decorre de uma configuração da vontade de poder que, de acordo com Nietzsche, é decadente porque necessita dessa realidade extramundana para atribuir sentido ao devir. O problema consiste não só no advento da impossibilidade de acreditar nessa realidade transmundana, mas também no fato do devir já não pode ser mais suportado em toda sua necessidade e acaso: “não se suporta esse mundo que já não se quer negar...” (NIETZSCHE, *FP*, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 37).

Ao concluir essa história do niilismo, Nietzsche (*FP*, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 38) afirma que “o mundo parece agora sem valor” porque as categorias com as quais havíamos aprendido a valorá-lo foram retiradas. Essas categorias são: meta, unidade, ser. É relevante observar que Nietzsche afirma que o mundo “parece” agora sem valor, o que implica numa relação (entre o ente que atribui valor e mundo) não pautada por esta necessidade. Estas categorias correspondem àqueles valores superiores aos quais Nietzsche se referiu. Podemos inferir, pelo que foi afirmado ao final da primeira seção de “Crítica do niilismo”, que elas não são uma condição *sine qua non* para que o vivente humano possa atribuir valor à existência. Em outros termos, a conexão entre psicologia e cosmologia tradicional não é absolutamente necessária; porém, ela fez-se necessária. Por isso, Nietzsche (*FP*, 11 [97] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 35) afirma que o niilismo está conectado “à convicção de que todo acontecimento é sem sentido e vão; e que não deverá haver mais nenhum ser sem sentido”. Essas categorias são “verdadeiras” enquanto resultado de determinada vontade de poder que parte de uma perspectiva específica, na qual possuem

utilidade para manutenção e elevação de formações de domínio. Porém, elas são “falsamente apenas projetadas para o interior da essência das coisas” (NIETZSCHE, *FP*, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 38).

A partir disso, podemos dizer que a caracterização de um niilista passa pela impossibilidade de postular novos valores que poderiam tomar o lugar daqueles valores supremos que não mais vigoram, superando, assim, a condição de vazio existencial em que se encontra. Este vazio existencial advém da derrocada dos valores supremos, mas também da necessidade estabelecida de que a vida tenha de ser fundamentada em tais valores. O niilismo seria o processo de derrocada dos valores fundamentais somada à necessidade de ter a vida regida por tais valores, mas não somente. O niilismo também pode ser considerado como a lógica por trás de um processo histórico, porque as categorias que fundam a existência escondem desde sempre uma vontade niilista que não pode atribuir sentido à vida senão a partir de tais valores. Esse movimento histórico é entendido por Nietzsche como metafísica, mas podemos incluir aí também o movimento que tem origem na religião judaico-cristã.² Trata-se de um movimento histórico porque se desenvolve através de um agravamento da relação entre valores supremos/categorias e necessidade de sentido para a totalidade do ente, que leva séculos para realizar-se por completo. O final dessa história se dá com a morte do deus cristão, expressa na sentença nietzschiana: “Deus está morto”.

Mas por que esses valores supremos decaem? Para que possamos dar início a uma resposta coerente a esta pergunta precisamos elaborar um pouco mais a caracterização desses valores supremos. Para tanto, observemos o que Nietzsche relata em outro apontamento não publicado em vida: “alcança o seu ocaso a oposição do mundo que nós veneramos, do mundo em que vivemos, que nós – somos. Resta eliminar ou bem nossas venerações, ou bem a nós mesmos. Esta última posição é o niilismo” (NIETZSCHE, *FP*, 2 [131] do outono de 1885 – outono de 1886, 2013, p. 107). Aparentemente, este fragmento traz uma repetição do que já viemos explanando acima; porém, se observarmos bem, Nietzsche acrescenta um dado essencial quando escreve: “oposição do mundo que nós veneramos”. O niilismo está conectado à totalidade e unidade do ente, mas esta totalidade consiste numa oposição. O mundo que veneramos é uma oposição; nós mesmos somos uma oposição. Essa oposição é necessária para que possamos atribuir valor; sem ela, ou abandonamos os valores supremos estabelecidos ou eliminamos a nós mesmos. Segundo o filósofo, o niilismo é a segunda opção: o abandono de si mesmo em prol de uma veneração à valores que caducam. Essa

² Gilvan Fogel (2010, p. 18), em sua obra *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*, refere-se a este homem metafísico como “o homem ocidental-europeu do humanismo greco-cristão”.

oposição é determinada por Nietzsche (FP, 2 [131] do outono de 1885 – outono de 1886, 2013, p. 107) como moral: é a moral que já “não consegue mais se sustentar”. A oposição de mundo consiste na moral porque, a partir dela, é estabelecida uma noção de “dever ser” que precisa de uma cisão no “ser” para poder se fazer vigorar. O ser ou, no contexto do pensamento nietzschiano, a totalidade dos entes, precisa ser cindido para que possa ser dotado de valor. Esta oposição de mundo existe porque o mundo mesmo já não basta. O mundo, como vivenciado pelo ente que atribui valor, é tido como pobre, demasiadamente pobre. É preciso uma injeção de potência transmundana para que o mundo possa ser dotado de valor, porque, por si mesmo, o mundo já não basta para este ente capaz de dotar a existência de valor.

Gilvan Fogel nos auxilia na caracterização do ente de que ora tratamos, referindo-se ao mesmo como “espírito de vingança”. Esta, “basicamente, é a atitude que pretende, presume, e, então, se impõe corrigir e reformar toda realidade, inclusive e sobretudo, o homem, a partir da autonomia da razão, isto é, na sua forma canônica moderna, a partir da autonomia da consciência” (FOGEL, 2010, p. 109). A valoração moral da existência parte de uma cisão ou oposição de mundo, como dissemos. Esta oposição é necessária porque o mundo, como aparece, é contraditório à noção de autonomia da razão, que se impõe lógica e moralmente. A razão é capaz de exercer uma crítica sobre o efetivo a partir de suas categorias. Percebe-se uma contradição entre as categorias da razão e o mundo, mas toma-se o partido das categorias em detrimento do mundo. Afinal, o mundo é pobre e contraditório demais; ao passo que a razão é por demais criteriosa para que possa estar errada. O ser visível é caluniado em prol do ser invisível porque o invisível é puro e pode orientar o visível numa jornada de purificação. O descontentamento com o devir é, pois, o fundamento dessa crença na autonomia da razão, que, por sua vez, julga o mundo e preconiza punição para aquele que não segue seus parâmetros tão elevados. A punição não precisa ser pautada num Deus todo poderoso, basta que seja fundada numa noção de bem em si ou num autodomínio da vontade. Para tanto, a vontade que avalia a partir da moral precisa imputar ao humano o senso de responsabilidade por seus atos, que só é possível a partir de uma essência estabelecida *a priori*. O agir humano torna-se, assim, passível de ser dissecado em causas e motivos. Concebe-se um sujeito responsável por seus atos, porque dotado de uma vontade de desígnio que direciona as ações para fins específicos e previamente estabelecidos. O ente humano passa a ser dotado de uma capacidade de (auto)domínio que o distancia do momento, do eterno fluir de todas as coisas e, ao mesmo tempo, torna-o culpado.

Voltando à pergunta que fizemos acima, os valores supremos decaem porque a valoração sobre a qual se fundamentam não mais se sustenta. Trata-se, evidentemente, da avaliação moral da existência. Por avaliação moral entende-se essa que postula uma oposição de mundo e do próprio ente humano. Essa valoração decai porque ela estabelece um critério de verdade que acaba por voltar-se contra si mesmo. Essa opção pelo verdadeiro resulta de uma calúnia sobre o mundo aparente, que só pode se sustentar enquanto se mantém a crença num fundamento transmundano, seja o Deus todo poderoso ou a razão autônoma. Mas essa crença se torna cada vez mais duvidosa devido ao sentido de veracidade que é desenvolvido através da metafísica e do cristianismo. Para corroborar esse pensamento basta observar o fragmento póstumo no qual Nietzsche (*FP*, 2 [127] do outono de 1885 – outono de 1886, 2013, p. 104) retrata o declínio da interpretação moral cristã de mundo:

O declínio do cristianismo – junto à sua moral (que era irredimível) que se volta contra o Deus cristão (o sentido da veracidade que tinha sido desenvolvido pelo cristianismo, se enoja com a falsidade e mendacidade de toda a interpretação cristã do mundo e da história). Retradução de sentença “Deus é a verdade” na crença fantástica de que “tudo é falso”.

A interpretação moral cristã desencadeia um processo que termina no advento da consciência do niilismo porque ela monopolizou a interpretação do mundo de tal forma que nenhuma outra interpretação se tornou possível. Por conseguinte, quando essa valoração perdeu valor e deixou de vigorar, a vida também perdeu valor. Percebe-se, assim, que conceber a existência a partir de uma valoração monopolizadora é uma das condições para o advento do niilismo. A proposta de Nietzsche consiste, assim, numa reavaliação ou, em seus termos, numa transvaloração dos valores, no sentido de não mais concebê-los como resultado de uma ontologia transcendental positiva e de uma gnosiologia fundada na lógica, que projeta os valores “meta”, “unidade”, “ser” para o interior da essência das coisas, mas numa ontologia imanente negativa, que posiciona tais valores como decorrentes de determinada perspectiva de domínio.³ Essa ontologia imanente negativa parte de uma recusa a fazer assunções sobre uma suposta realidade cuja existência objetiva pode ser acessada por um ente capaz de representação. O ente que somos passa a ser designado, agora, como ente apto à proposição de interpretações que vigoram e exercem domínio. Este novo entendimento permite perceber que a inaplicabilidade das categorias “não é mais nenhuma razão para desvalorizarmos o todo” (NIETZSCHE, *FP*, 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 38).

³ Para considerações de cunho epistemológico: ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

1.2. ORIGEM DO NIILISMO

1.2.1. LINGUAGEM E UTILIDADE PARA MANUTENÇÃO DA VIDA

O pensar nietzschiano parte de um reposicionamento do conhecimento no complexo da vida em geral. Para tanto, o filósofo elabora uma crítica do conhecimento que pretende-se mais radical do que a crítica feita por seus antecessores modernos, porque inscreve-se numa perspectiva que escapa ao âmbito epistemológico e inicia uma jornada através da formação dessa capacidade humana denominada conhecimento. Os instrumentos utilizados por Nietzsche são sempre uma investigação de cunho historiográfico e filológico, que deve muito a sua formação como filólogo. Talvez essa formação tenha permitido ao filósofo/filólogo elaborar essa crítica do conhecimento que tem como ponto de partida a linguagem e a noção de utilidade do conhecimento para manutenção da vida. É certo que, desde seus primeiros escritos, não temos considerações usuais a respeito do conhecimento, mas considerações que revelam um olhar atento para a formação dos termos, para a elucidação dos caminhos e descaminhos percorridos pelos conceitos para chegar ao estatuto ontológico tão caro aos modernos. Basta observar que a obra *Humano, demasiado humano* (1878) inicia-se com a observação de que não há um ser humano eterno, mas um ser humano que veio a ser e que, nos últimos quatro milênios, não sofreu grandes alterações em sua constituição. Pertence ao segundo aforismo dessa obra uma observação que se insinuará em todos os escritos posteriores: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (NIETZSCHE, *HDH 1*, I, § 2º, 2005, p. 16). Essa ideia de formação movimenta o pensar do filósofo desde esse período de sua produção. Podemos observar como ela está presente na percepção de que até mesmo a lógica se torna questionável, na medida em que seus princípios fundamentais são postos em dúvida. Nietzsche (*HDH 1*, I, § 18, 2005, p. 28) afirma que a noção de igualdade é apenas uma crença herdada do período dos organismos inferiores. Ele ataca os elementos mais fundamentais do conhecimento: a crença no sujeito, na causalidade, no livre-arbítrio, nos postulados básicos da lógica, asseverando que essas noções decorrem de erros de raciocínio, de generalizações que falseiam o fenômeno e inferências realizadas a partir de tendências encontradas em organismos inferiores (NIETZSCHE, *HDH 1*, I, § 18, 2005, p. 27). Como observado pelo filósofo, o defeito hereditário dos filósofos, i.é, a falta de sentido histórico, impede-os de efetuar uma crítica realmente profícua a respeito dessas categorias fundamentais do pensamento ocidental.

Ao criticar o intelecto humano, Nietzsche introduz um elemento que, posteriormente, será basilar para a elaboração de seu filosofar, trata-se da noção de vontade. Ainda em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (*HDH 1*, V, § 234, 2005, p. 148) afirma que o intelecto humano apareceu quando uma extraordinária energia da vontade se transferiu excepcionalmente para fins intelectuais, mediante hereditariedade. O importante aqui não é observar como o pensador pode estabelecer a transferência hereditária do intelecto, mas sim, perceber como essa consideração a respeito da vontade desloca a abordagem de um tema típico da gnosiologia para outro campo. Tal reelaboração do tema do intelecto produzirá, posteriormente, a noção de vontade de verdade. Nessa versão amadurecida do tema, Nietzsche procura observar quais necessidades atuaram secretamente naqueles que postularam a primazia do conhecimento sobre todo resto para a vida. Basta observar o primeiro aforismo da obra *Além do bem e do mal* (1886) para perceber que essa reelaboração se torna uma constante na obra do filósofo: “o que, em nós, aspira realmente à verdade? De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o valor dessa vontade” (NIETZSCHE, *ABM*, I, § 1º, 2005, p. 9). Evidentemente, a metafísica com todas as suas categorias e a religião com todos os seus símbolos e ritos são importantes para a humanidade na medida em que serviram para a manutenção da mesma. Nietzsche não nega isso, mas propõe uma reavaliação dos conceitos fundamentais, tanto da metafísica quanto da religião, para que possamos nos desvincular de um pensamento que já não cumpre a função que realizou por tanto tempo. É preciso seguir adiante e não se prender a um esquema de pensamento caduco. O risco de permanecer atrelado a essas categorias é mortal por implicar no fortalecimento ou no declínio e extinção do ente humano. Para que se possa exercer essa libertação é preciso repensar a metafísica e a religião; e Nietzsche o faz a partir da noção de “erro”.

A maneira como Nietzsche faz uso do termo “erro” não implica na possibilidade de “acerto” a respeito das questões mais fundamentais da metafísica. A questão pela possibilidade de um conhecimento verdadeiro não admite uma resposta correta, nem uma resposta errada. Trata-se de um aparente paradoxo que o perspectivismo nietzschiano apresenta quando nos proíbe a assunção de verdades sobre a efetividade, ao mesmo tempo em que propõe uma verdade fundamental ao estabelecer que não há verdades, mas somente erros úteis à vida. Como a autora Silvia Pimenta Velloso Rocha (2003, p. 18), em sua obra *Os abismos da suspeita*, bem observa: “[...] o discurso que nega a existência da verdade deve por sua vez renunciar a toda pretensão de verdade”. O termo “erro” é utilizado aqui numa

perspectiva que extravasa os limites da gnosiologia tradicional. As críticas a ela direcionadas do ponto de vista formal não conseguem atingir o cerne de sua colocação porque elas não têm consistência. Por crítica do ponto de vista formal somos remetidos àquela censura feita no sentido de que, quando afirma que “não há verdade alguma”, Nietzsche acaba propondo uma verdade. Dessa forma, Nietzsche cai no erro do ceticismo, que consiste na postulação de uma verdade transcendental universalmente válida a partir da negação da verdade.⁴ Em defesa de Nietzsche podemos citar um trecho das preleções de Heidegger (*Nietzsche, vol. 1*, 2007, p. 501 e ss.) a respeito desse tipo de crítica:

[...] Sem dúvida, em sua refutação da sentença de Nietzsche sobre a verdade como ilusão, esquece-se de que, se a sentença de Nietzsche for verdadeira, não apenas a própria sentença de Nietzsche, como uma sentença verdadeira, torna-se ilusão, e que também deve ser necessariamente uma ilusão a oração consecutiva verdadeira, apresentada aqui como refutação de Nietzsche. Mas o defensor da perspicácia, entretanto ainda mais esperto, poderá contrapor que também nossa caracterização de sua refutação, por sua vez, seria uma ilusão. Sem dúvida, esse refutar recíproco poderia prosseguir ao infinito, para confirmar somente aquilo que era afirmado no início, a saber, que a verdade é uma ilusão. Essa sentença não somente não é abalada pelas habilidades de refutação da mera perspicácia; ela nem sequer é tocada com isso.

As “verdades” estabelecidas ao longo da história do pensamento ocidental não podem ser consideradas verdades porque seguem o paradigma da adequação e não há como estabelecer a fidedignidade dessas supostas adequações. É isso que está sendo estabelecido por Nietzsche e, embora se possa criticá-lo usando o mesmo argumento da adequação, não se pode fundar tanto a posição inicial dele quanto a posição daquele que o critica. Nietzsche procura um parâmetro outro para o seu pensar com a intenção de superar disputas desse tipo que resultam num cansaço para com a vida. A crítica é feita com o intuito de pensar para além dessa lógica da adequação que vigorou ao longo da história da metafísica. A partir de sua filosofia o que passa a vigorar é o paradigma do valor e não mais da busca pela descrição acurada da essencialidade das coisas, mesmo que adequadas a um suposto sujeito transcendental do conhecimento. Não é preciso mais provar as “verdades” da metafísica ou da religião, mas questionar as tendências vitais por trás das vontades de verdade que as postulam e, como dito por Eugen Fink (1983, p. 50), mostrar como “essas tendências não são desinteressadas, que visam à redenção e outras coisas semelhantes”.

No pensar nietzschiano, conceitos como verdade e mentira possuem uma característica vital, na medida em que são valorações estabelecidas pela própria vida – através do vivente

⁴ Para mais sobre o tema, vide a obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, de Wolfgang Müller-Lauter (2009), mais especificamente no capítulo “Vontade de Verdade e Vontade de Potência”, no qual o autor estabelece uma discussão a respeito do conceito de verdade em Nietzsche.

que ajuíza – com o objetivo de proporcionar sentido à existência. Verdade e mentira não são mais o resultado de um inquérito espiritual e estéril, apartado da vida, como pensavam os metafísicos; tais termos possuem um status valorativo porque são úteis à manutenção de determinado tipo de ente na existência. Nietzsche questiona, agora, não a verdade em si mesma, mas o valor da verdade, mais precisamente, daquele ente que pleiteia a verdade e uma obrigação para com a verdade.⁵ Para compreendermos essa crítica é interessante observar um texto seminal de Nietzsche (VM, I, 2008, p. 36) que data de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no qual o filósofo expõe o conceito de verdade como “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”. Conceber as verdades como “metáforas que se tornaram desgastadas”, tal como Nietzsche o faz nesse escrito, revela uma ideia que parte de uma relação impensada até o momento na história da metafísica, porque aduz a uma relação com a efetividade que não parte da noção de adequação, mas de uma compreensão do funcionamento da linguagem humana. As metáforas são usos da linguagem que podem, ou não, se consolidar numa comunidade, tornando-se, após longa utilização, uma maneira canônica e obrigatória de se relacionar com as coisas.⁶

⁵ Essa crítica lembra aquela que será realizada por pensadores adeptos do pragmatismo, como Richard Rorty (RORTY, 2007, p. 32), que afirmam que expressões como a “natureza intrínseca do mundo” são expressões que mais têm causado problemas do que demonstrado valor. Apesar de Rorty criticar Nietzsche porque suas afirmações sobre a verdade o colocam como alvo de acusações de incoerência autorreferente, ele adota o resultado da compreensão nietzschiana da verdade ao afirmar que não se deve pedir aos filósofos argumentos a favor ou contra a teoria da correspondência entre ideia e mundo, mas propor um vocabulário parcialmente formado que “traz a promessa de coisas grandiosas” (RORTY, 2007, p. 34). Contra as acusações de incoerência autorreferente, o próprio Rorty (2007, p. 34) afirma que “o problema dos argumentos contrários ao uso de um vocabulário conhecido e consagrado pelo tempo é que se espera que eles sejam formulados nesse mesmo vocabulário”. Através dessa perspectiva, podemos dizer que o vocabulário nietzschiano seria uma nova forma de pensar questões fundamentais que, justamente por isso, entrou em conflito direto com o vocabulário arraigado da tradição.

⁶ Interessante observar que a noção de metáfora como termo não parafraseável na linguagem, proposta por Donald Davidson, reflete esse entendimento nietzschiano da linguagem. De acordo com Davidson (DAVIDSON *apud* RORTY, 2007, p. 48), as metáforas não têm um lugar nos jogos de linguagem; elas não podem ser compreendidas como tendo sentido distinto dos sentidos literais dados às palavras de uso comum na linguagem ordinária, mas como interrupções que podem produzir efeitos no interlocutor ou no leitor. Não se pode responder ao uso de uma metáfora numa conversa com a questão: “mas o que é que você realmente está querendo dizer com isso, exatamente?”, porque se o indivíduo que fez uso da metáfora quisesse dizer outra coisa, é presumível que ele fizesse uso de outros termos que são comumente entendidos. Como escreve Rorty (2010, p. 49): “o caráter não parafraseável da metáfora está justamente na inadequação de qualquer frase familiar desse tipo para o propósito que a pessoa tem”. As frases que contêm metáforas ou termos não usuais num jogo de linguagem não podem ser consideradas como sentenças que enunciam algo a ser tido como verdadeiro ou falso, i.é, não são candidatas ao valor de verdade, porque não podem ser confirmadas nem refutadas, somente saboreadas ou, como salienta Rorty (2007, p. 49), cuspidas. As metáforas que são saboreadas podem, ao longo do tempo, tornar-se candidatas ao valor de verdade. Metáforas que exigem aos poucos um uso habitual ou um lugar-comum nos jogos de linguagem se tornam metáforas mortas ou termos usuais na linguagem ordinária. Na compreensão de Rorty (2007, p. 50), esse termos usuais não passam de metáfora morta ou metáfora que foi repetida, circulada, por pessoas que as aplicaram em jogos de linguagem usuais. Essa compreensão da linguagem como metáfora morta implica na compreensão de que as metáforas mais usuais são aquelas dotadas de poder ou valor a ponto de se tornarem usuais.

Podemos compreender agora porque Nietzsche (VM, I, 2008, p. 39) se refere a verdade como “antropomórfica de fio a pavio e não contém um único ponto sequer que fosse ‘verdadeiro em si’, efetivo e universalmente válido, deixando de lado o homem”. Verdade e mentira, no contexto do pensamento nietzschiano, devem ser compreendidas como metáforas cujo objetivo é facilitar a conservação de determinado ente; elas não podem ser consideradas em si mesmas, apartadas do vivente que as enuncia; elas servem como indício da força ou fraqueza daquele que faz uso delas. A verdade não pode mais ser considerada ontologicamente superior à mentira porque, supostamente, retrata uma correspondência com uma realidade transmundana ou a efetividade mesma das coisas. Tanto a verdade quanto a mentira são forças de dissimulação que cumprem funções específicas num complexo de vontades em conflito. Nietzsche critica justamente essa suposta correspondência entre o intelecto e a coisa quando propõe que as verdades não passam de erros que refletem um antropomorfismo ou imposição de ideais humanos ao real, que simplificam e abstraem o fluxo do vir-a-ser. Nietzsche não pretende que ele mesmo detenha uma verdade superior que seja mais adequada; neste momento, ele se limita a criticar essa noção de correspondência afirmando que os conceitos surgem “pela igualação do não-igual” (NIETZSCHE, VM, I, 2008, p. 35). Para o filósofo, cada vivência é única não só porque ela é pertinente a algum ente específico que valora, mas mesmo porque em cada um desses entes não há uma unidade de ser. Os conceitos não passam de generalidades arbitrárias que implicam na criação de qualidades ocultas tanto nos entes ao redor, quanto no ente que ajuíza. Para corroborar essa linha de raciocínio, basta observarmos o que o filósofo estabelece sobre uma qualidade como a “honestidade”. A honestidade é utilizada como exemplo para criticar esse processo que Nietzsche denomina como “igualação do não-igual”. Por honestidade entendemos uma qualidade mantida por algum agente de maneira essencial, i.é, como parte de seu caráter. As características do caráter são atribuídas na medida em que observamos ações efetuadas por algum agente de maneira repetitiva. Assim, as chamadas ações honestas, para Nietzsche (VM, I, 2008, p. 35-36), não passam de “ações individualizadas e, por conseguinte, desiguais, que igualamos por omissão do desigual e passamos a designar, desta feita, como ações honestas”. Evidentemente, estamos diante de uma crítica pautada na noção de eterno fluir de todas as coisas, elaborada por Heráclito. Cada ação é única, não somente porque o contexto é único, mas porque a cada nova situação, também o agente é outro.

Essa crítica da formação de ideais a partir da igualação do não-igual vai dar origem a uma crítica da linguagem como propícia à criação de ídolos. A linguagem é pertinente ao vivente humano na medida em que permite a expressão de forças que permitem a manutenção

e expansão da vida, mas, ao mesmo tempo, ela é prejudicial porque engessa a vida numa compreensão que, uma vez instalada, é difícil de ser sobrepujada. Em obras posteriores, Nietzsche (*CI*, III, “A ‘razão’ na filosofia”, § 5º, 2006, p. 28) vai aprofundar essa crítica, elaborando um conceito de metafísica da linguagem: “a linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos num âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão”. A crítica de Nietzsche às categorias fundamentais da metafísica, seja clássica ou moderna, parte dessa desconstrução da confiança que todos os filósofos mantiveram para com a linguagem. Confiança esta que Nietzsche considera infundada. Como dissemos, essa desconfiança de Nietzsche parte de suas considerações sobre a noção fundamental de fluxo constante de todas as coisas. Nietzsche desconfia das abstrações conceituais efetuadas através da linguagem porque ele não consegue conceber uma maneira de transpor esse abismo entre o mundo como devir e a capacidade linguística do ser humano. Basta observarmos a crítica que ele tece sobre a ideia de livre-arbítrio a partir de *Humano, demasiado humano*. Nessa obra há um aforismo denominado “O livre-arbítrio e o isolamento dos fatos”, no qual Nietzsche (*HDH 2*, AS, § 11, 2008, p. 169) desconstrói essa noção fundamental a partir do conflito entre nossas noções de ação e conhecimento e o fluxo constante da vida: “na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante”. O fluxo constante da vida não permite a dissecação em fatos e intervalos, noções estas que são fundamentais para a formação das ideias de conhecimento e dever. O livre-arbítrio deixa de ser um conceito balizado para tornar-se um preconceito infundado, porque é impossível isolar uma “ação” da corrente contínua da vida e, partindo desse isolamento, exercer um controle sobre nós mesmos, regulando nosso agir futuro a partir de noções como benefício e prejuízo.

Toda uma série de seres metafísicos/mitológicos é inventada a partir dessa simplificação possibilitada pela linguagem. Por trás dela reside a ilusão do controle de nós mesmos e do mundo. A tentativa de fixar o fluxo constante num encadeamento de fatos isolados que são passíveis de serem conhecidos e, por conseguinte, controlados é essencial para que um determinado complexo de forças se mantenha na existência. Esse complexo de forças só pode perseverar e expandir-se na medida em que faz uso dessa linguagem atomística e exerce controle sobre a vida, seja sobre os indivíduos ou as forças da natureza. A linguagem é atomística porque cada signo possui um significado específico que é transposto para o mundo e sustenta um direito de apropriação do acontecimento. Porém, Nietzsche (*HDH 2*, AS, § 213, 2008, p. 259) se expressa contrário a essa forma de apropriação da vida quando afirma veementemente que quer “desconfiar de todas as palavras” ou que “toda palavra é um

pré-conceito” (NIETZSCHE, *HDH* 2, AS, § 55, 2008, p. 196). O caráter dogmático da filosofia reside no esquecimento ou na negação de que a essência das coisas não corresponde ao que se expressa sobre as mesmas através da linguagem. Daí a dificuldade enfrentada por Nietzsche ao se expressar a respeito de seus conceitos fundamentais (eterno retorno do mesmo e vontade de poder) e sua tentativa de estabelecer uma nova linguagem filosófica que possa, para além da rigidez lógica, trazer à luz um pensamento essencial. Platão foi um dos primeiros pensadores a negar essa arbitrariedade própria da linguagem. É significativo que, no *Teeteto*, Platão tenha feito uma avaliação pouco elogiosa do heraclitismo. A noção de que o conhecimento parte da sensação é criticada por Platão nesse diálogo porque o que aparece para a sensação é a mudança incessante, a mobilidade ininterrupta de todas as coisas, de forma tal que nunca se poderá dizer de algo o que realmente é. Não se pode dizer o que são as coisas porque as coisas nunca “são” realmente; elas estão sempre a “se tornar”. Estamos diante do problema da essência fundamentada numa natureza imóvel, que permanece idêntica a si mesma, para garantir a necessidade e universalidade do conhecimento. Nessa querela, Platão toma partido da linguagem e do poder de unificação dos sentidos exercido pela alma; ao passo que Nietzsche tomará partido de Heráclito, naquilo que ele considera um saber menos dominador e mais trágico. Para Nietzsche, não é a vida em seu devir que deve ser escamoteada em prol do pensamento; mas o pensamento que deve ser dissecado em prol da vida. Todo juízo que possamos estabelecer sobre a vida é injusto porque a vida não é uma grandeza fixa: “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência gradualmente veio a ser, está pleno de vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente)” (NIETZSCHE, *HDH* 1, I, § 16, 2005, p. 25). Em vez de tomar partido do pensamento contra a vida, Nietzsche (*HDH* 1, I, § 2º, 2005, p. 16) toma partido da vida; mas, para tanto, é preciso aquilo que o filósofo denomina de “virtude da modéstia”: “de agora em diante o filosofar histórico é necessário e, com ele, a virtude da modéstia”. Essa virtude consiste na desconfiança em relação à linguagem e os conceitos fundamentais possibilitados por ela. Para que essa virtude possa ser exercitada é necessário um filosofar histórico e não mais um filosofar das essências. Como dito acima, a linguagem, com sua simplificação do efetivo em signos, serve a determinado tipo de ente para que este se mantenha na existência. Segundo Nietzsche, o ente que funda a existência a partir do engessamento da vida numa grandeza fixa o faz porque, assim, exerce um controle sobre a dinâmica da própria vida. No pensamento nietzschiano, esse controle é traduzido pelo termo moralidade. Portanto, o problema que Nietzsche enfrenta, ao lidar com a metafísica da linguagem, não é meramente um problema de exatidão que mira

a igualação do não-igual através de conceitos, mas a criação de uma lida com a vida que é considerada pelo filósofo como decadente. A moral surge a partir da consideração atomista da linguagem porque esta possibilita a impressão de que podemos interromper a corrente contínua da vida e extirpar dela determinados atos, substituindo-os por outros considerados favoráveis a nossa sensação de prazer ou desprazer psíquico. Trata-se de uma exploração do devir como fato e intervalo ao bel prazer daquele que ajuíza. Como descreve Nietzsche (*HDH 2, AS, § 12, 2008, p. 170*) no seguinte aforismo:

[...] Sem os erros que operam em todo prazer ou desprazer psíquico, jamais teria surgido uma humanidade — cujo sentimento básico é que o homem constitui o único ser livre num mundo de não-liberdade, o perene taumaturgo, não importando que aja bem ou mal, o superanimal, o quase-deus, o sentido da Criação, o impensável como inexistente, a chave do mistério cósmico, o grande dominador e desprezador da natureza, o ser que chama sua história de história universal! — *Vanitas vanitatum homo* [Vaidade das vaidades é o homem].

Os juízos morais são apropriações obtidas através da consideração da vida como grandeza fixa. Essas apropriações são possíveis por conta dos erros da razão que, por sua vez, decorrem de uma igualação do não-igual permitida pela linguagem. É preciso, pois, estudar com maior finura os meandros da psique desse ente que ajuíza, para que se possa compreender o que realmente se passa quando são proferidos juízos morais. A partir da obra *Aurora* (1881), Nietzsche passa a ser mais incisivo com a moral, mais especificamente, com os juízos morais, procurando dissecar esses juízos e identificar motivos desconhecidos para o estabelecimento de tais juízos. Em aforismo denominado “Os mais velhos juízos morais”, o filósofo afirma que a ação dita “moral”, que permite o juízo moral, envolve erros fundamentais, dentre os quais ele cita a inferência de que, na origem de tais juízos, temos um cálculo de interesses, no qual o agente pondera os prós e contras da ação a ser executada (NIETZSCHE, A, II, § 102, 2004, p. 74). Outro erro consiste na tomada do resultado desse cálculo como o propósito da ação a ser executada. Após isso, temos a atribuição de um caráter ao indivíduo que cometeu a ação. Dependendo da ação realizada, podemos dizer que o indivíduo possui bom ou mau caráter. O caráter punitivo da ação moral fica patente ao observarmos, como faz Nietzsche, que uma série de elementos são desconsiderados quando tecemos alguma consideração de cunho moral a respeito de alguém. Essas considerações são extremamente pobres porque limitadas pelos signos que permeiam a comunidade falante. Tais signos não permitem uma consideração mais profunda dos elementos envolvidos na ação. Nietzsche (A, II, § 115, 2004, p. 87) chega à conclusão de que conhecemo-nos mal e os

estados de consciência para os quais temos palavras são muito simplórios para sequer tocar o que se passa em nosso interior.

A moral é extremamente ordinária no que diz respeito à caracterização dos indivíduos porque ela precisa de elementos comuns a todos para que se possa efetuar juízos morais. Os elementos comuns da linguagem normalmente não tocam os meandros da psique humana, como salienta Nietzsche, porque dizem respeito ao rebanho, àquilo que é proveitoso ao rebanho. Basta observar como a consideração ou o demérito morais estabelecidos sobre determinados indivíduos ou sobre nós mesmos não serve para determinar o curso de ações futuras. O conhecimento de como determinado “agente” se portou em situações passadas não determina, de modo algum, o resultado de situações posteriores que, supostamente, envolvem as mesmas qualidades imputadas anteriormente a este “agente”. Resta, então, a pergunta: “O que é então o próximo?” (NIETZSCHE, A, II, § 118, 2004, p. 91); pergunta efetuada pelo próprio Nietzsche (A, II, § 118, 2004, p. 91), cuja resposta é: “nada compreendemos dele, senão as mudanças em nós que são por ele causadas”. Conhecemo-nos mal, e as fórmulas tradicionais usadas para descrever a nós mesmos não passam de uma fachada que não toca nossos motivos internos. Essa fachada normalmente é formulada através de termos comuns que são obtidos a partir de uma abstração do que consideramos como o “homem”. Afinal, “todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração ‘homem’, ou seja, numa ficção” (NIETZSCHE, A, II, § 105, 2004, p. 76). É impossível, portanto, que o conhecimento possa levar necessariamente à ação correta. Nietzsche (A, II, § 116, 2004, p. 89) critica, aqui, o intelectualismo moral socrático porque, de acordo com ele, a experiência do dia a dia torna evidente justamente o contrário: ter a percepção da essência do ato correto não leva a execução do ato correto. Muito fácil afirmar que o indivíduo agiu errado porque ainda não sabia o que era o correto. Ter o conhecimento do bem e do mal não é suficiente para agir corretamente, porque “a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje” (NIETZSCHE, A, II, § 116, 2004, p. 89). O autoconhecimento não facilita a solução desse dilema porque, assim como as circunstâncias nunca são as mesmas, também nós não somos uma unidade, mas uma miríade de impulsos que se organizam em hierarquias (NIETZSCHE, A, II, § 119, 2004, p. 93). Tal conhecimento não está ao nosso alcance.

O domínio da ação pelo agente tem consequências bem mais perniciosas do que a fundação de uma moral pautada na culpa. A relação do humano com a natureza se vê configurada numa tentativa de dominação e exploração. A capacidade de autocontrole, possibilitada pela autonomia da vontade, se expressa não somente no domínio de si, mas também no domínio da natureza, porque a mesma passa a servir de reserva para exercício das

finalidades humanas sobre a terra. O humano se torna, assim, o “grande dominador e desprezador da natureza” (NIETZSCHE, *HDH* 2, AS, § 12, 2004, p. 171). O homem ocidental-europeu do humanismo greco-cristão detém o direito sobre a Terra porque é o único ser que tem acesso ao transterreno, a instância que rege e identifica os fins da ação mundana. Evidentemente, como esboçado por Kant, não se pode usar um humano como meio para os fins de outro humano, mas o mesmo não é dito a respeito da fauna e da flora. A história desse homem ocidental-europeu se torna a história universal que autoriza o uso de tudo o mais como meio para os fins humanos. O problema não consiste apenas na simplicidade da linguagem, que iguala o não-igual, mas nas respostas que foram proporcionadas ao longo da história da metafísica para as questões fundamentais: a verdade em si, o bem em si e o belo em si. Nas palavras do filósofo: “as convicções metafísicas levam a crer que nelas se encontra o fundamento último e definitivo sobre o qual se terá de assentar e construir todo o futuro da humanidade” (NIETZSCHE, *HDH* 1, I, § 22, 2005, p. 30-31). A falta de sentido histórico, o preconceito hereditário dos filósofos, possibilitou a busca por explicações profundas às questões fundamentais, acarretando num obscurecimento dos conceitos e não em seu esclarecimento (NIETZSCHE, *HDH* 2, AS, § 17, 2008, p. 174). Esse obscurecimento “faz acreditar que no início de todas as coisas está o mais valioso e essencial” (NIETZSCHE, *HDH* 2, AS, § 3º, 2008, p. 164). Em última instância, essa glorificação da gênese subverte a relação com as questões fundamentais, faz pensar que o humano é dotado de papel superior na história. Em suma, tal glorificação é responsável por fundamentar o ideal de grandeza do ser humano. Nesse sentido, a metafísica e a religião, com suas explicações sobre as questões fundamentais, revelam um ente que evita respostas que podem, eventualmente, ser dolorosas, mas busca respostas que acalentam seu espírito finito.

O fundamental nas respostas oferecidas pela metafísica e pela religião é um senso de finalidade para a existência. Toda moral é fundada no reino dos fins e na vontade autônoma, que pode se contrapor ao instinto animal e agir contrariamente à natureza, na qual imperam acaso e necessidade. O ser moral é aquele capaz de suprimir seus desejos mais baixos em prol de desígnios altíssimos proporcionados pelo acesso – possibilitado pela razão – ao reino dos fins. A ficção da vontade livre permite a ilusão de que tais metas são alcançáveis: “‘Então há apenas um reino, o dos acasos e da estupidez?’ — devemos acrescentar: sim, talvez haja somente um reino, talvez não exista vontade nem finalidade, e nós apenas as imaginamos” (NIETZSCHE, *A*, II, § 130, 2004, p. 100). Tendo em vista que a noção de finalidade decorre dessa interpretação metafísica da efetividade, é preciso agora superá-la. Essa superação inicia-se quando abandonamos o pensamento dualista pelo pensamento da imanência do devir.

Como observado pela autora Silvia Pimenta Velloso Rocha (2003, p. 57), essa concepção, às vezes, é desenvolvida por Nietzsche de forma demonstrativa: “se tivesse havido um estado de equilíbrio na origem do mundo, este jamais teria começado a devir; se devesse haver um estado de equilíbrio como fim ou resultado do devir, este estado já deveria ter sido atingido”. Apesar disso, esse pensamento precisa ser compreendido em toda sua inovação e não nos moldes de uma teoria do conhecimento tradicional. Ele não implica na assunção de uma substância que devém, numa totalidade do ente que pode ser representada pelo sujeito transcendental do conhecimento, mas que, devido a sua incognoscibilidade, deve permanecer abscôndita. É justamente essa interpretação que é rejeitada aqui em função do perspectivismo. Nietzsche substitui a noção de teleologia pela de acaso; porém, em seu pensamento, acaso não determina as características contingentes ou acidentais das coisas, mas a necessidade própria do devir. Não podemos antecipar o movimento do devir e isso faz desse movimento algo necessário e, no entanto, casual. Nietzsche desconstrói os pares conceituais clássicos da metafísica: essência e necessidade; acidente e acaso. Em seu pensamento há somente o reino dos acasos e da estupidez e não fazemos nada senão jogar o jogo da necessidade.

Essas considerações sobre a noção de finalidade e como ela decorre das respostas dadas pela tradição ocidental às perguntas fundamentais têm como objetivo fazer perceber como ocorre o advento da consciência do niilismo no Ocidente. O que se esconde por trás dessas respostas que buscam sentidos universais para a existência é uma “paixão por nada” (NIETZSCHE, A, V, § 474, 2004, p. 242). O resultado dessa tradição é o desencobrimento dessa paixão por nada. A revelação de que a vida em si mesma não possui sentido ou finalidade alguma expõe essa paixão por nada, que consiste na rejeição da vida, com toda sua pobreza e finitude, em função de um transmundo infinito. Essa ausência de sentido, a princípio, leva a um ceticismo moral ou descrença nos valores morais, porque fundados na metafísica tradicional e na religião cristã. Pode-se conjecturar se a ciência não seria uma resposta plausível após a derrocada dessas interpretações tradicionais. Porém, a resposta de Nietzsche é negativa, porque a ciência também padece dos mesmos problemas encontrados nessas interpretações. A ciência, assim como a metafísica e a religião, repousa numa crença de que a verdade é necessária (NIETZSCHE, GC, V, § 344, 2001, p. 235). Como vimos, em Nietzsche (GC, V, § 344, 2001, p. 235), a verdade não é mais objeto de uma análise gnosiológica, mas de um perspectivismo que questiona o valor da verdade em si: “Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?”. Aqueles que respondem positivamente quando questionados sobre a necessidade da verdade revelam somente o tipo

de configuração dominante em seu complexo hierárquico de forças. Quando o questionamento se dirige ao valor da verdade e revela um ente cuja vontade primordial é não se deixar enganar, adentramos o campo da moral e tornamos a perceber como a nossa fé na ciência ainda reside numa crença metafísica de que a verdade é superior à mentira. A descrença no valor da verdade e o consequente ceticismo moral podem acarretar numa desvalorização da própria vida, mas também é possível que o minguar dessa interpretação de mundo leve a uma reconquista de instintos: “Outros emergem de um ceticismo moral universal maldispostos e fracos, abatidos, corroídos por vermes, quase consumidos – eu, porém, mais corajoso e saudável do que nunca, de instintos reconquistados” (NIETZSCHE, A, V, § 477, 2001, p. 243). A possível superação do niilismo reside no aprofundamento desse estado de ceticismo moral, ao ponto do exaurimento dessa perspectiva e início de outra forma de conceber a existência que não mais parte das categorias fundamentais da metafísica. A verdade, nessa nova perspectiva, será valorada de acordo com sua vitalidade: “não consigo ver por que seria desejável a supremacia e onipotência da verdade; para mim basta que ela tenha um grande poder” (NIETZSCHE, A, V, § 507, 2004, p. 254).

1.2.2 ESPÍRITO DE VINGANÇA CONTRA VIDA

A análise feita por Nietzsche sobre a influência da linguagem e da utilidade dos conceitos para manutenção da vida leva-o a fundar um perspectivismo que tem como centro a noção de poder. Essa “teoria do poder”, como Nietzsche a denomina por volta do período de *Gaia ciência* (1882), serve para explicar a efetividade de uma maneira que não mais recorre à criação de uma oposição de mundo. Segundo Nietzsche (GC, V, § 349, 2001, p. 243), a vida tende à expansão do poder, à abundância: “na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo”. Essa abundância implica num brotar sempre renovado de forças e está conectado com a concepção de devir ou fluxo permanente de todas as coisas. A partir da elaboração do conceito de poder no pensamento nietzschiano, temos uma nova chave de leitura para a compreensão do niilismo. Vimos acima como o niilismo é descoberto como vontade de nada no interior da tradição ocidental, facilitado pelo esquecimento da origem vergonhosa das faculdades mais elevadas do humano e obliteração dessa origem em algo grandioso. Essa vontade de nada resulta de uma deficiência na vontade, que é afeto de comando, emblema da força. A força de que trata Nietzsche é a capacidade de comando de si. Esse comando deve partir de uma exposição ao mundo do ente que ajuíza. Mas essa exposição precisa partir de si mesmo e não do outro, i.é, a medida da força consiste na capacidade de atribuir a si mesmo a meta e não permitir que a mesma seja atribuída por outrem, seja “por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária” (NIETZSCHE, GC, V, § 347, 2001, p. 241).

O comando de si como índice do poder revela o caráter niilista de interpretações da existência, tais como o cristianismo e o budismo. Para Nietzsche, essas religiões revelam um adoecimento da vontade, que se traduz numa noção de dever para com uma transcendência, que expressa uma vontade de nada, um cansaço para com a vida. Primeiramente, para que possa surgir um conceito como o de dever é preciso que a própria compreensão da efetividade seja consolidada numa oposição de mundo que subtrai todo acaso e necessidade próprios à vida. O dever consiste, assim, num indício de atavismo da vontade porque traduz uma compreensão totalitária da vida, que se restringe a um engessamento do devir em essência. Nessa perspectiva, a fé, nos moldes tradicionais, é percebida como um direcionamento da vontade a um “único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar” (NIETZSCHE, GC, V, § 347, 2001, p. 241). Evidentemente, a vontade precisa de hierarquia para determinar o sentido; sem hierarquia não há direcionamento da vontade para metas. O problema, então, não

pode ser a predominância de um “único ponto de vista e sentimento”, mas deve residir na maneira como se dá esse domínio. Nietzsche elabora tipos humanos para evidenciar modelos de configuração de poder e, a partir disso, valorar positivamente ou negativamente esses tipos. Para tanto, é interessante observar a distinção elaborada pelo filósofo entre espírito livre e o crente como uma das primeiras tentativas de designar configurações fortes e fracas de vontade de poder. O espírito livre tem prazer na autodeterminação, ao passo que o crente tem como motivo primordial a noção de dever para com alguma instância superior a si. O critério da certeza, tão caro aos pensadores modernos desde a fundação da metafísica da subjetividade por Descartes, torna-se um parâmetro para indicar justamente o oposto do que indicava, ou seja, não uma capacidade para compreender por si só o mundo através da busca incondicional da verdade, mas a necessidade de um fundamento que fixa a efetividade numa oposição que permite a valoração ou elaboração de sentido para a existência. O espírito livre, por sua vez, retira sua força de “uma liberdade da vontade, em que um espírito se desprende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidade e em dançar até mesmo à beira de abismos” (NIETZSCHE, *GC*, V, § 347, 2001, p. 241).

Essa divisão entre espírito livre e crente ou mesmo aquela entre vontade forte e fraca pode levar ao mal-entendido de que a filosofia de Nietzsche é fundada numa outra espécie de dualismo que subverte a posição platônica original. Mas é preciso cautela aqui, porque essas denominações não podem ser entendidas num sentido forte que parte da fixação de uma essência. Considerações sobre oposição de tipos fortes e fracos pode levar a pensar que Nietzsche assume um ponto de vista essencialista que parte de um acesso privilegiado ao mundo, o que vai de encontro ao agnosticismo manifestado pelo pensador em vários trechos de sua obra. Esse agnosticismo torna patente a impossibilidade de fazer assertivas “verdadeiras” a respeito da essência do mundo porque só podemos ver com nossos olhos. A crítica de Nietzsche ao critério da certeza também está conectada à interdição do critério da verdade como adequação. Não se pode ter certeza porque a certeza implica numa sobreposição do ponto de vista humano. Tal dimensão extra ou meta perspectiva do mundo não nos é possível e consiste num indício de fraqueza da vontade almejar suplantar a finitude em busca do infinito. Nietzsche não pode pretender conhecer a realidade em si e estabelecer critérios objetivos para a valoração dos tipos de configuração de forças porque isso implicaria na refutação do próprio perspectivismo, como bem observa Silvia Pimenta Velloso Rocha (2003, p.14): “[...] pretender alcançar a “verdade” do mundo, ainda que por meios não conceituais, significa a admitir a existência de uma perspectiva absoluta e incondicionada para

a qual esta verdade seria dada”. O pensamento nietzschiano torna-se, novamente, alvo da crítica dos lógicos.⁷ A lógica, como o pensamento da não-contradição, manifesta-se contra esse tipo de pensamento através injunção de que o pensador não pode tecer considerações limitativas ou agnósticas em relação ao conhecimento e, ao mesmo tempo, afirmar algo sobre a natureza intrínseca do mundo, sob o risco de tornar seu pensamento dogmático ou contraditório. Dogmático porque assume uma posição apriorística do mundo, a partir da qual ele pode determinar o caráter de toda a existência, quando isso foi taxativamente censurado pelo próprio filósofo. A ideia de força torna-se, assim, uma espécie de categoria que suplanta as categorias tradicionais do pensamento. O mundo não mais é capturado através das categorias da sensibilidade e do entendimento, mas sim através de uma consideração de cunho pseudo-existencialista que se configura em oposições, tais como: espírito livre e crente; força e fraqueza; autenticidade e inautenticidade. Contraditório quando afirma um perspectivismo que tem como condição intrínseca o relativismo, porque não permite o estabelecimento da validade de uma posição em detrimento de outra.

Em suma, ou o pensamento de Nietzsche se estabelece como uma afirmação sobre a natureza do mundo e, assim, recai no dogmatismo que não faz a crítica de si mesmo; ou afirma o perspectivismo, recusando assim toda pretensão ontológica e permanecendo como uma crítica vazia. Nas palavras de Silvia Pimenta Velloso Rocha (2003, p. 16): “No primeiro caso, o esforço de encontrar um fundamento conduz inevitavelmente o perspectivismo à sua autorrefutação. No segundo, o pensamento nietzschiano parece condenado a ser nada mais do que uma crítica, privada de toda positividade”. Contudo, é preciso situar a crítica. O solo no qual essa crítica se fundamenta ainda é aquele pautado pela noção de representação, que tem nas noções de sujeito e objeto seus baluartes. A relação entre sujeito e objeto se dá sempre num distanciamento que precisa ser suplantado através de uma explicação da capacidade cognoscitiva do sujeito que conhece. Tal foi o problema de todo o modelo de pensar efetuado na modernidade: partir da tentativa de conectar sujeito ao objeto, superando assim o solipsismo. Como dito acima, essa maneira de filosofar tem como fundamento a noção de representação de objetos para sujeitos. A partir desse tipo de perspectiva não é possível compreender que o perspectivismo é uma doutrina da imanência que não participa dessa tentativa de suplantar o hiato entre sujeito e objeto, mas parte da percepção de que essa conexão desde sempre já aconteceu. O perspectivismo nega a possibilidade de uma instância transcendente ou meta perspectiva. Nunca é demais ressaltar que o perspectivismo não

⁷ Dizemos “novamente” porque, como vimos anteriormente, a mesma crítica foi direcionada ao filósofo na medida em que ele se pronuncia sobre a verdade como “erro” útil à vida.

consiste numa doutrina fundada na concepção de verdade como adequação, mas na negação de tal possibilidade. Não se trata de uma doutrina epistemológica que resvala no relativismo, mas numa doutrina ontológica que parte da noção de que não há ponto de vista exterior ao mundo. A primeira pergunta na tradição metafísica é “o que é?”, à qual se segue “como é possível conhecer?”, que remete à possibilidade da verdade. Isso implica que toda questão gnosiológica é fundada numa ontologia ou descrição da totalidade do ser, ainda de acordo com o pensar da tradição metafísica. Mas é justamente essa possibilidade que é negada no movimento do pensar nietzschiano. É preciso compreender que a proposta do perspectivismo não pode ser equiparada a alguma forma de ceticismo porque este ainda está inserido numa compreensão de verdade como adequação, mais especificamente, no momento do colapso dessa concepção de verdade e impossibilidade de saída da mesma. O perspectivismo não é um ceticismo porque não parte de um suposto limite da razão em sua capacidade cognoscitiva, mas na concepção de que não há algo que possa ser conhecido, i.é, na negação de uma coisa que poderia ser conhecida em si mesma. Estudando mais atentamente o problema do perspectivismo – mais especificamente, das críticas elaboradas pelos lógicos a respeito do mesmo – podemos observar como a falta de uma crítica da metafísica da linguagem, que Nietzsche tematizou desde suas obras seminais, obstaculiza a possibilidade de compreensão da doutrina. A linguagem leva à compreensão de que, se tudo é interpretação, é preciso que haja algum texto a ser interpretado, porque a rigidez de sua estrutura não permite pensar sem o aporte de uma substância que funciona como sustentáculo da representação. Esse texto é a realidade em si mesma ou o substrato daquilo que é observado pelo sujeito. Neste sentido, as perspectivas são pontuais e podem ser subsumidas numa meta interpretação que se aproxima de maneira mais acurada do “texto” original. Porém, Nietzsche é taxativo quando afirma que não há texto algum a ser interpretado e não é possível obter essa perspectiva superior. O problema reside, novamente, na compreensão que trata da relação entre sujeito e objeto como uma relação representacional. Se, nessa relação, eliminamos o substrato do olhar do sujeito, recaímos no solipsismo. Mas essa não é a proposta de Nietzsche, porque ele não trabalha com as categorias fundamentais da metafísica.

Aparentemente, essa tematização do perspectivismo pode parecer um desvio da temática original do presente subtópico. Porém, quando observamos que o niilismo está conectado à decadência das categorias tradicionais do pensamento (meta, unidade e ser), percebemos que o niilismo está indelevelmente ligado à noção de perspectiva. O advento da consciência do niilismo se torna patente quando a interpretação metafísica do mundo é questionada em seu fundamento. O perspectivismo parte do questionamento do fundamento

da metafísica como interpretação coetânea com a anulação de toda medida, sentido e valor intrínsecos ao mundo. Há uma conexão intrínseca entre niilismo e perspectiva. Para perceber isso basta observar que: 1º) o mundo deixa de ser dotado de meta porque não há ponto de vista que possa conferir tal fim; 2º) o mundo deixa de ser percebido como unidade de entes porque não existe um ente que possa conceber essa totalidade e; 3º) o mundo é desprovido de ser porque não há nada além daquilo que aparece no eterno fluir de tudo que vem a ser. Como observado por Silvia Rocha (2003, p. 36): “Supor de um lado a ordem das ‘coisas’ e de outro a ordem das construções perspectivas é duplicar o mundo das aparências com um mundo de essências e reintroduzir um mundo do ser por trás do devir”. Portanto, o perspectivismo é o ponto de vista coerente com a derrocada do modelo metafísico de pensamento elaborado pela tradição. De fato, a ontologia nietzschiana está fadada a permanecer duvidosa porque se nega a estabelecer um fundamento; porém, essa falta de fundamento também é seu ponto forte, visto que evidencia tratar-se de uma ontologia antidogmática por excelência. O conhecimento é o resultado de uma atividade humana, mas não podemos atribuir-lhe as características de universalidade e necessidade, como pensava Kant, porque ele não é produto de um sujeito transcendental. O conhecimento não é mais o resultado de uma experiência espiritual, mas instrumento das pulsões que se hierarquizam a cada instante. O mundo é impensado porque não há possibilidade de pensá-lo fora das perspectivas de domínio; aliás, ele é o resultado dessas perspectivas de domínio. Não podemos isolar os termos da “relação sujeito-objeto” porque não podemos situar o conhecimento fora do mundo. O conhecimento passa a ser criação porque não possui nada para fundá-lo e não “representa” nenhuma realidade exterior à expressão do complexo de vontades de poder em conflito.

Essas considerações sobre o perspectivismo possibilitam uma tematização do julgamento extremamente negativo que Nietzsche faz em relação a essa vontade de poder que se manifesta como vontade de verdade. É preciso questionar: por que o filósofo ataca de maneira tão feroz a atividade filosófica, considerando-a “um atavismo de primeiríssima ordem” (NIETZSCHE, *ABM*, I, § 20, 2005, p. 24)? Segundo ele, a vontade que busca conhecimento busca apoderar-se do mundo de maneira a eliminar o inesperado intrínseco ao brotar de todas as coisas; ela prefere “um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades” (NIETZSCHE, *ABM*, I, § 10, 2005, p. 15). Vida é essencialmente possibilidade; isso significa que vida não é em essência coisa alguma estabelecida *a priori*, mas sempre algo por fazer. Esse desejo de certeza por parte da vontade fraca identifica a mesma como uma vontade adoecida que busca o nada. Para que possamos compreender melhor essa vontade fraca é interessante contrapô-la ao tipo que Nietzsche denomina como

forte. O espírito livre é aquele que não julga a vida e se arrisca no jogo da existência, em vez de buscar guarida no gosto pelo incondicional, próprio dos filósofos e mestres da moral. É preciso observar que, para Nietzsche, designações como essas são fundamentais porque permitem avaliar o valor daquele que ajuíza a vida. Afinal, a vida não pode ser objeto do juízo de um vivente, porque tal juízo se vê interditado por limitações impostas ao vivente, tendo em vista que este reside no interior da vida mesma. Conceber a injustiça que reside em todo juízo feito sobre a vida é algo inimaginável para o crente, que não consegue viver de acordo com tal concepção porque o juízo sobre a vida é o que o mantém na própria vida. Como assevera Nietzsche (*ABM*, II, § 30, 2005, p. 35): “o que serve de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor”. Conceber a vida como impassível de ser julgada pelos homens vai de encontro à designação da própria tarefa da filosofia, como elaborada desde o pensamento socrático. Afinal, Sócrates tece juízos sobre a vida; aliás, todo o exercício de seu pensamento consiste em responder à pergunta: qual a vida que vale a pena ser vivida? Pergunta esta que já implica numa negativa em relação à vida, num juízo que, mais à frente, desembocará numa tentativa de torção da vida, de controle e dominação da vida, para que ela se ajuste ao que o vivente determina como “vida que vale a pena ser vivida”. O espírito livre, como artista da vida, compreende a imoralidade própria da vida.

Essa compreensão está na base da valoração efetuada por Nietzsche do crente e serve também para esclarecer porque o pensamento do filósofo não pode ser considerado uma espécie de relativismo. É verdade que todas as perspectivas são ilusórias porque nenhuma remete a um fundamento que a abaliza. Porém, embora todas sejam ilusórias, existem posições que partem da pressuposição de um elemento transmundano, que não só fundamenta a vida como determina o direcionamento do vivente no interior da vida. Essa posição transpõe vontade em vontade de verdade; acoberta-se com o manto da verdade para impor-se perante as demais. O espírito livre, por sua vez, exige menos garantias para seu pensamento; ele prescinde desse mundo fictício para fundar a dotação de sentido. O pensamento de Nietzsche coloca-se como o mais perigoso ponto de vista porque abdica por completo da necessidade de atribuir sentido nas coisas, por suportar viver num mundo que não tem sentido algum. A falta de fundamento se torna o fundamento desse modo de pensar. Afinal, não passa de “um preconceito moral que a verdade tenha mais valor do que a aparência” (NIETZSCHE, *ABM*, II, § 34, 2005, p. 39). Todos os termos tão respeitados pelos filósofos e moralistas são agora indício de fraqueza da vontade. O “livre-arbítrio” torna-se apenas um anseio por nos sobrecarregar de responsabilidade; ao passo que o “cativo-arbítrio” é concebido como um

abuso da noção de causa e efeito (NIETZSCHE, *ABM*, I, § 21, 2005, p. 25). Vimos acima, a partir da análise da noção de caráter desenvolvida por Nietzsche em *Aurora*, que nada compreendemos do próximo, senão as mudanças que são por ele causadas em nós. Tal assertiva é corroborada pela noção de que só existe vontade atuando sobre vontade e os conceitos são apenas “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação” (NIETZSCHE, *ABM*, II, § 21, 2005, p. 25). Resta saber se o espírito da modernidade, com sua negação de Deus, seria uma alternativa a essa divisão entre espírito livre e o crente. Os livres-pensadores, denominados por Nietzsche (*ABM*, II, § 44, 2005, p.

45) como “espíritos niveladores”, são aqueles que defendem a igualdade de direitos e a compaixão por aqueles que sofrem; também são defensores do Estado de direito, no qual a população vive de maneira harmoniosa em função do bem-estar do maior número de pessoas.

Para auxiliar na tematização desse quesito recorreremos ao filósofo Gilvan Fogel que, em sua obra *O homem doente do homem e a transfiguração da dor* (2010), tece um comentário ao discurso “Da visão e do enigma” de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885). Através de uma análise minuciosa, Fogel descreve os tipos com os quais se confronta Zaratustra na sua tentativa de elaborar o pensamento abissal do eterno retorno do mesmo. No decorrer da obra, o comentador trata daquele que Zaratustra denomina de “o homem mais asqueroso”. Tal homem consiste naquele que matou Deus, ou seja, o homem da modernidade tardia. Mas por que tal homem é o mais asqueroso? Primeiramente, pelo fato de ter sido ele a matar Deus, ele se vê em toda sua pobreza ou limite, não mais acobertado pelo além que era proporcionado pela ideia do divino. O segundo elemento que faz desse homem o mais asqueroso de todos é a colocação dele mesmo no lugar antes reservado a Deus: “esse homem mata Deus para ele próprio tornar-se Deus, isto é, ocupar o lugar de Deus com todas suas características, ou seja, ele inverte a metafísica” (FOGEL, 2010, p. 112). Percebe-se, a partir disso, porque a afirmação de que Nietzsche inverte a metafísica é tão prejudicial à compreensão de seu pensamento. O homem que matou Deus e colocou-se no lugar dele realiza o papel de inverter a metafísica, i.é., determina a vida pela aparência em detrimento da essência. Mas como o homem moderno poderia realizar tal inversão se ele já não acredita em Deus? Como bem sabe Nietzsche, a descrença em Deus não significa a eliminação dos ideais relacionados a este princípio fundador. Os valores que orbitam em torno da ideia de Deus continuam a vigorar, mas agora balizados pela “realidade mundana”. Eles são transpostos do céu para a terra; e o objetivo do homem moderno é realizar aqui na terra o que foi prometido pela religião para uma outra vida. Executar essa inversão é prejudicial porque não elimina os vetores pelos quais o homem se via envolvido na sua relação com Deus ou o além; ela só

reverte as posições, dotando o homem de uma capacidade antes negada a ele de controlar a vida, mas proporcionada pelo temor a um Deus todo poderoso. Essa inversão é observada através do afeto da compaixão, que permanece orientando a vida apesar da derrocada de Deus.

A relação do homem com Deus era orientada pelo afeto da compaixão, na medida em que Deus se compadecia da dor do homem e prometia uma vida menos árdua, distante desse vale de lágrimas. Essa vida menos árdua é justamente não-vida, porque além ou fora da vida, que é dor. A vida como dor precisa ser expiada, porque culpada; ela é culpada justamente porque não deveria ser dor, mas bem-aventurança. O paraíso, como ideal de inocência e pureza, distante da pobreza que é a vida, julga-a, pune o vivente. Este, por sua vez, acabrunha-se da dor que lhe é própria e sente que só é dor porque é culpado. Nas palavras de Gilvan Fogel (2010, p. 112): “A compaixão é nociva, nefasta, pequena. Ela, na verdade, é o menor, uma vez que ela jamais pode ser a disposição, a partir da qual possa se fazer a relação com o maior, a saber, com dor, com a dor que a vida é – ‘a dor-homem’, ‘der Menschen- Schmerz’”. A “dor-homem” quer significar dor como afeto próprio da vida. A compaixão quer eliminar essa disposição fundamental, mas é preciso abraçar a dor de ser si próprio. Porém, é preciso transfigurar essa dor: “vida própria é sempre dor transfigurada e, então, convertida em obra” (FOGEL, 2010, p. 113). O mais próprio é justamente essa abertura para ser. O homem é aquele que precisa vir a ser, possibilidade para possibilidade, como já estabelecia Kierkegaard. Essa condição é muito árdua, ela requer esforço, sempre repetitivo e sem meta final porque sempre renovada. A ação é, pois, imperativa porque o homem é limite e se expõe a partir do “oco ou do buraco que é a vida-poder-precisar-ser” (FOGEL, 2010, p. 105). É preciso tomar sobre si a própria dor e não deixar que outro se compadeça dela, nem se compadecer da dor do outro. Deixar alguém se compadecer de sua dor é furtar-se ao que é mais próprio, ao caminho que se deve realizar sozinho. Compadecer-se da dor do outro é querer esquecer a dor que em si mesmo já é, para se aventurar numa tarefa de redenção de si e do outro num amor pela humanidade (filantropia), que não passa de um ódio pelo indivíduo, porque este é dor intransferível e não compartilhável. A compaixão é práxis de niilismo porque ela é nociva para a singularização do ente, para a determinação de si mesmo, longe da balbúrdia da multidão: “A rigor, não dá para com-padecer. Querer dividi-la, querer compartilhá-la já é querer o impossível – portanto, já é presunção” (FOGEL, 2010, p. 113). Só é possível determinar a si mesmo na solidão, no silêncio em que o homem coincide consigo mesmo, em ação de autoconquista. Essa ação é atividade de autossuperação. Ser si mesmo é perceber que o si mesmo é esse nada de ser, que sempre novamente se apresenta e não pode

ser obnubilado. Mas o homem asqueroso herdou o afeto da compaixão e, agora, ele atua sobre toda a espécie, querendo dividir a dor, compartilhá-la e, se possível, eventualmente, eliminá-la.

O metro pelo qual Nietzsche avalia as interpretações é o sentido do sofrimento. Através do sofrimento, da dor, mais especificamente, da capacidade de assumir dor, porque constitutiva do homem, é possível determinar seu valor. Essa dor-medida elimina o problema do relativismo e fundamenta as distinções estabelecidas entre os tipos: “Decifra-se: o problema é o problema do sentido do sofrimento: ora um sentido cristão, ora um sentido trágico...” (NIETZSCHE, *FP*, 14 [89] do começo do ano 1888, 2012, p. 241). O sentido trágico é aquele que não procura expiar a dor que o homem mesmo é; não busca eliminar o sofrimento porque não o vê como um empecilho a uma suposta realização humana; mas abraça-o como aquilo que há de mais próprio ao homem e que torna possível dotar a existência de sentido. Nesse viés, a eliminação do sofrimento geraria não um estado de bonança para o homem, mas seria o seu pior pesadelo tornado real, porque eliminaria a possibilidade de dotar a existência de meta e valor. Caso o sofrimento fosse eliminado, a vida em si mesma perderia sentido, e o homem se veria entre duas possibilidades: querer o nada e nada querer. Nietzsche coloca a possibilidade desse paradoxo ao final da terceira dissertação da *Genealogia da moral* (1887), na qual ele percebe que, mesmo quando a vontade se expressa como vontade de nada, ela o faz com o objetivo de permanecer na existência e dar vazão a sua força. Contudo, a força que a mesma exprime é uma força da fraqueza, porque anseia “afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio” (NIETZSCHE, *GM*, III, § 28, 1998, p. 149). Nesse desejo, ela realiza proezas, mas essas proezas tornam patente o paradoxo que a movimenta, descobrindo, assim, sua natureza niilista quando ela realiza definitivamente seu objetivo: eliminar todo sofrimento. A eliminação do sofrimento e a busca da felicidade fazem parte das mais variadas doutrinas filosóficas que, aparentemente, discordam entre si, tais como estoicismo, epicurismo, eudemonismo e utilitarismo. Nietzsche (cf. *GC*, V, § 370, 2001, p. 273) chega mesmo a afirmar que o cristão é uma espécie de epicúrio. Todas essas doutrinas têm em comum a concepção de que a dor é ruim e o prazer é bom; a primeira deve ser eliminada ou, pelo menos, diminuída, e o segundo deve ser almejado e facilitado. Uma vida na qual o prazer é facilitado e a dor escamoteada é, no cômputo dessas doutrinas, uma vida digna de ser vivida. Mesmo que essas doutrinas não sejam explicitamente hedonistas, como o cristianismo ou o pessimismo, elas giram em torno do problema do sofrimento e como minimizá-lo para proporcionar uma vida boa.

Nietzsche (*ABM*, VII, § 225, 2005, p. 118) é completamente avesso a esse tipo de doutrina filosófica, porque, primeiramente, em sua concepção: “há problemas mais elevados do que dor, prazer e compaixão; e toda filosofia que trate apenas disso é ingenuidade”. Afirmar que há problemas mais elevados que dor e prazer significa pontuar a inessencialidade desse tipo de questionamento, porque não toca no que há de mais originário no ser humano. As doutrinas tradicionais tratam os valores sob a ótica da metafísica de oposição de mundo. A partir desse tipo de pensamento, o prazer e a dor são opostos que não se tocam, mutuamente excludentes, assim como o bem e o mal. Essa visão dualista é niilista porque não consegue distinguir graus de diferenciação entre os valores; não percebe que a disciplina do grande sofrimento é necessária para criar toda espécie de excelência humana sobre a terra (cf. NIETZSCHE, *ABM*, VII, § 225, 2005, p. 118). Em segundo lugar, “o sofrimento profundo enobrece; coloca à parte” (NIETZSCHE, *ABM*, IX, § 270, 2005, p. 169). A doutrina que busca eliminar o sofrimento peca não somente porque há problemas mais elevados, mas porque não percebe que justamente o sofrimento é o critério para avaliar o pensamento. Sendo assim, a doutrina que postula sua eliminação já está de antemão condenada a desembocar no niilismo porque nega a vida em sua qualidade mais própria. Expressões como “qualidade mais própria” e “critério para avaliar” devem ser entendidas no contexto do pensamento nietzschiano como aquelas que servem ao fundo sem fundo da abertura para ser, própria do humano. A vontade de poder como fundamento parte da impossibilidade de fundar a existência em fundamento algum. Vida torna-se, assim, pura vontade para poder ser, tornar-se, que não pode ser, de forma alguma, privada de possibilidade para ser: “A vida mesma não é nenhum meio para algo; ela é uma mera forma de crescimento do poder” (NIETZSCHE, *FP*, 10 [12] – verão de 1888, 2012, p. 435).

O pensamento que assume o caráter trágico da vida e permite não só a visão do terrível, mas de atos terríveis (cf. NIETZSCHE, *GC*, V, § 370, 2001, p. 273), passa a ser buscado por Nietzsche porque não parte de uma determinação essencialista da vida, na qual dor e prazer possuem valores absolutos. Assim, não temos uma sobreposição do sofrimento ao prazer, numa espécie de inversão. Como dito acima, para Nietzsche, tanto a preponderância do sofrimento sobre o prazer quanto o inverso (o hedonismo) são doutrinas niilistas. Portanto, não se trata de eleger um ou outro, mas de suplantá-los tanto prazer quanto dor em função de um pessimismo da força, i.é, a imposição de uma meta, em virtude da qual não se hesita em correr qualquer tipo de risco, “em tomar sobre si tudo o que há de ruim e pior: a grande paixão”. (NIETZSCHE, *FP*, 9 [107] – outono de 1887, 2013, p. 328-329). O conhecimento trágico parte da identificação de que a dor não deve ser compreendida como algo ruim em si mesma

que, por ser inerentemente ruim, deve ser extirpada. A dor pode servir ao homem, pode enobrecer e colocá-lo à parte (cf. NIETZSCHE, *ABM*, IX, § 270, 2005, p. 169); ao passo que a busca incessante de prazer apequena e aproxima do rebanho, que se define pela comodidade. O que caracteriza o nobre é justamente o abandono da noção de felicidade imposta pelo grande número: “felicidade como paz da alma, virtude, conforto” (NIETZSCHE, *FP*, 15 [115] – início do ano 1888, 2012, p. 426). Por isso Nietzsche (*ABM*, IX, § 270, 2005, p. 169) afirma que “A hierarquia é quase que determinada pelo grau de sofrimento a que um homem pode chegar”.

No pensamento nietzschiano, o homem mais asqueroso é o medíocre que pauta sua vida pela busca do que é comum ao rebanho. Tal homem é chamado de asqueroso por conta de sua mediocridade; ele é medíocre porque não busca valorações próprias, mas sim a vanglória no interior das valorações já estabelecidas na existência. Nesse sentido, ele busca prosperar naquilo que já está dado, não tem a coragem de ser si mesmo, mas busca imiscuir-se no seio da multidão e ascender a uma posição de domínio no interior desse contexto. Para Nietzsche (*FP*, 10 [61] – outono de 1887, 2013, p. 406), o tipo dominado pelo instinto do rebanho é determinado pelo autocontrole (autonomia da vontade), alijamento ascético ou dever para com algum trabalho deteriorante, no qual “não se chega mais a si mesmo”. A vida do medíocre é delineada pelo desejo do comum, daquilo que pode gerar inveja na multidão. A inveja é o afeto próprio do comum porque implica na posse de certos bens que são considerados pela maioria como facilitadores para obtenção da comodidade. O que o espírito nivelador, típico da modernidade tardia, procura é debelar o sofrimento e buscar o cômodo. Pensamos que Nietzsche está correto ao remeter essa tendência do pensamento moderno à figura de Francis Bacon. Para tanto, basta observar que, em *O progresso do conhecimento* (1605), Bacon (2007, p. 63) estabelece o seguinte: “[...] de modo que o conhecimento não venha a ser como uma cortesã, só para o prazer e a futilidade, nem como uma escrava, para adquirir e ganhar em proveito de seu amo, mas sim como uma esposa, para geração, fruto e conforto”. De acordo com essa perspectiva, aqueles que possuem bens que facilitam a vida, tornando-a pacata e previsível, são invejados pela multidão porque, aparentemente, têm a vida livre de sofrimento. Evidentemente, Nietzsche não nega que tal sociedade, resultado do espírito nivelador, seja mais pacata e mais fina, mas isso não quer dizer que ele coaduna com o ideal de progresso, típico da modernidade, justamente porque “progresso” é entendido, aqui, num sentido que o filósofo considera adoecimento e fragilidade da vontade. De acordo com o filósofo, através desse tipo de compreensão da vida, nós temos a manifestação de instintos decadentes: “esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um

homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele é” (NIETZSCHE, *ABM*, V, § 200, 2005, p. 86).

A maneira como lidamos com o sofrimento torna-se o fator determinante aqui, porque permite designar um tipo como forte ou fraco. Ambos sofrem, mas um deles sofre de abundância de vida e o outro de empobrecimento de vida (NIETZSCHE, *GC*, V, § 370, 2001, p. 272). Mas é preciso examinar mais cuidadosamente esse pensamento. Assim como os termos “aristocrático” e “plebeu”, “abundância” e “pobreza” não podem ser compreendidos em Nietzsche através do sentido ordinariamente atribuídos a eles. “Abundância” e “pobreza” possuem sentidos únicos no pensar nietzschiano porque não tratam, como os termos dão a entender, de uma posse de bens ordinariamente buscados no contexto da multidão, mas da proximidade com a vida em sua pobreza e finitude. Aproximação da vida requer distanciamento do comum; portanto, daquilo que, nessa ordem, é tido como abundância. Para aproximar-se da vida, o indivíduo precisa apartar-se dela, do burburinho da multidão e de todos os valores que a identificam, dentre os quais as noções tradicionais de vida rica ou bem-sucedida. Aquele que sofre de abundância de vida é aquele determinado pela pobreza e finitude da vida; ao passo que o pobre é aquele que busca a exuberância da infinitude. Aquele que sofre de empobrecimento é justamente o que tem sua humanidade encoberta pelo Deus da compaixão, metafísica ou modo de ser promovido pelo espírito de vingança que, de acordo com Gilvan Fogel (2010, p. 121), “[...] está empenhado em melhorar, corrigir, e mesmo, substituir a vida-pouca, a vida-pobre, que é vista como vida-deficiência e carência, isto é, tal como não devia ser, – substituindo-a, pois, pelo rico, pelo pleno, pelo onipotente da revolta, da *hybris* [...]”. Sofrer de abundância de vida significa aceitar a pobreza ou finitude próprias do homem, que, por conta disso, precisa fazer história ou viver como um ser por fazer. Riqueza, nesse contexto, quer dizer reforma, correção e substituição da vida parca, pobre, finita. A valoração tradicional revela-se, assim, em todo o seu niilismo porque parte da determinação da vida como algo que precisa ser corrigido por ser deficiente e carente de ser. O sofrimento por empobrecimento de vida revela a incapacidade de lidar com a finitude e a consequente busca pelo infinito; mas tal reivindicação por infinitude é sintoma de *hybris*, de sanha ou soberba porque vida é constitutivamente pobre, pouca. O que distingue o sofredor é a tentativa de escapar do sofrimento em direção ao ser venturoso ou a consideração do ser como suficientemente venturoso, a tal ponto de “justificar mesmo uma quantidade descomunal de sofrimento” (NIETZSCHE, *FP*, 14 [89] do começo do ano 1888, 2012, p. 241). A determinação da possibilidade como algo que não pode ser preenchida ou obliterada por dotação de sentido prévio impõe o caráter trágico da vida, e o conhecimento trágico é

justamente o que assume o sofrimento, aberto pela possibilidade inerente à vida, como o desejável: “Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – abolir o sofrimento; e quanto a nós? – parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi!” (NIETZSCHE, *ABM*, VII, § 225, 2005, p. 117).

1.3. RADICALIZAÇÃO DO NIILISMO

1.3.1. VERACIDADE E ETERNO RETORNO DO MESMO

O niilismo é um hóspede sinistro: “O niilismo bate à porta: de onde vem esse hóspede de todos os mais sinistro?” (NIETZSCHE, *FP*, 2 [127] de outono de 1885 – outono de 1886, 2013, p. 103). Anteriormente, tematizamos o niilismo enquanto conceito e determinamos sua origem num entendimento da linguagem como adequação e no espírito de vingança contra a vida. Resta, agora, determinar o mecanismo através do qual o niilismo passa a bater à nossa porta, metáfora utilizada por Nietzsche para designar o fato de que o niilismo torna-se patente, não mais atuando de maneira obscura por trás das valorações superiores. Toda análise do niilismo no contexto do pensamento nietzschiano precisa levar em consideração a anamnese do conceito que é efetuada pelo filósofo. Clademir Luís Araldi (2004) é coerente quando afirma que, para que se possa compreender o niilismo, é preciso estudá-lo em sua origem (platonismo e moral cristã), nos âmbitos em que ele aparece (história, política, economia, arte etc.) e nas formas de manifestação: enquanto expressão da decadência, ascensão e radicalização. Essa compreensão total do fenômeno do niilismo implica numa tematização da história do niilismo, na qual se realiza o diagnóstico de suas formas e metamorfoses. O estudo das metamorfoses do niilismo implica, por sua vez, na possibilidade de prognosticar a forma mais extrema desse transcurso, no qual encontra-se a radicalização ou “ponto em que se dará a sua autossuperação” (ARALDI, 2004, p. 100). Em apontamento que data de novembro de 1887 a março de 1888, Nietzsche (*FP*, 11 [150] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 58) esboça uma história do niilismo europeu, na qual ele separa quatro grandes períodos: 1º) Período da falta de clareza; 2º) Período da clareza; 3º) Período dos três grandes afetos e; 4º) Período da catástrofe. Essa divisão implica na percepção do niilismo como um fenômeno multiforme, que aparece sob determinadas formas e, somente após grande desenvolvimento, culmina em catástrofe. No período da catástrofe, a doutrina do eterno retorno do mesmo possui tarefa fundamental na seleção dos homens, impelindo-os a resoluções (cf. NIETZSCHE, *FP*, 11 [150] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 58). Para que

possamos compreender como funciona esse processo de radicalização do niilismo através dessa doutrina, precisamos abordar um fragmento muito caro a Nietzsche, *O niilismo europeu*, também conhecido como fragmento Lenzer-Heide. Ainda segundo Araldi (2004, p. 86), o fragmento *O niilismo europeu* também é conhecido pelo local em que foi escrito porque a experiência do pensar nietzschiano não pode ser compreendida de maneira espiritual, como fruto de uma abstração inócua; ela precisa ser compreendida no contexto das crises que acometeram o filósofo: “Local e data são aqui de grande significação, pois mostram o impacto desse escrito no âmbito de seu pensamento e no movimento diacrônico de seu espírito inquieto”. O fragmento Lenzer-Heide é importante porque perfaz o percurso do niilismo, desde seu ocultamento por trás de interpretação platônico cristã do mundo, até sua radicalização naquilo que o filósofo entende como eternização do nada ou eterno retorno do mesmo.

Nietzsche inicia sua análise do niilismo europeu a partir da apresentação das vantagens que a hipótese moral cristã ofereceu ao homem. Para ele, as vantagens não foram poucas, tendo em vista que: 1º) proporcionou ao homem valor absoluto diante da corrente do devir e do perecimento; 2º) emprestou ao mundo um caráter de perfeição, justificando, inclusive, o sofrimento e o mal, a partir da noção de liberdade, no qual o mal aparece como cheio de sentido e; 3º) estabeleceu um saber sobre valores absolutos (NIETZSCHE, *FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 178). Em suma, a hipótese moral cristã foi uma antídoto contra o niilismo prático e teórico porque permitiu a atribuição de sentido à existência, i.é, funcionou como um meio de conservação do humano, que necessita de uma meta para suportar o peso do fluxo perpétuo do devir.⁸ Tudo isso é levado em consideração por Nietzsche, que não tece uma consideração simplista do fenômeno moral cristão, mas procura tematizá-lo em toda sua complexidade, que implica na assunção de aspectos positivos e negativos. Esses aspectos negativos começam a despontar quando uma força cultivada no interior da moral cristã passa a se voltar contra a própria moral:

Mas, entre as forças que a moral cultivou estava a veracidade: esta se volta finalmente contra a moral, descobre sua teleologia, sua consideração interessada – e, agora, a inteligência exerceram efeito sobre essa mendacidade longa e encarnada, da qual se está desesperado para se mandar embora, precisamente como estimulante. Do niilismo. Nós constatamos agora necessidades em nós, plantadas pela longa interpretação moral, que nos parecem agora necessidades do não verdadeiro: por

⁸ É interessante observar aqui que a hipótese moral cristã, embora funcione como antídoto contra o niilismo prático e teórico, ainda assim é uma forma de niilismo, porque o antídoto fornecido pelo sacerdote ascético é um lenitivo contra os sintomas de decadência, mas não elimina o motivo fundamental do problema, que reside na interpretação decadente da vida, i.é, na interpretação que busca sentido para a vida fora dela mesma, caluniando- a ao rebelar-se contra a dor e finitude que lhe são próprias.

outro lado, elas são aquelas das quais parece depender o valor, aquelas em virtude das quais suportamos viver. Esse antagonismo entre não valorizar aquilo que conhecemos e não ter mais o direito de valorizar aquilo com o que gostaríamos de nos iludir – desencadearia um processo de dissolução (NIETZSCHE, *FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 179)

A veracidade foi uma necessidade implantada em nós pela moral cristã. Porém, essa necessidade de uma verdade transcendente não encontra mais guarida no espírito do homem moderno, porque ela mesma gerou um ceticismo ou uma sofisticação do espírito, que já não pode mais acreditar naqueles dogmas. O homem moderno não é mais ingênuo o suficiente para acreditar na verdade divina porque a própria veracidade cultivada pela moral volta-se contra ela e “descobre sua teleologia”, considerando-a interessada. Isto quer dizer que a suposta objetividade da crença não é mais crível, passando a ser vista como subjetiva, advogada de determinados impulsos que procuram dominação. Surge, assim, um antagonismo insolúvel porque intransponível no contexto dessa maneira de pensar preestabelecida. Em “O ceticismo moral no cristianismo”, aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche já havia estabelecido essa noção de fundação de um ceticismo no interior do desenvolvimento do cristianismo, porque essa religião parte de uma crítica dos grandes modelos de virtude da Antiguidade. A noção de que uma hipótese moral possa ser superior às outras gera um germe que, posteriormente, após a deglutição das morais antigas, passa a alimentar-se de si mesmo. Trata-se do germe do ceticismo que termina por voltar o questionamento da verdade das doutrinas morais anteriores contra os livros cristãos (cf. NIETZSCHE, *GC*, III, § 122, 2001, p. 145). A vitória do ateísmo científico não é, neste sentido, a vitória de um princípio exterior ao cristianismo, mas a exacerbação de um princípio cultivado no interior dessa doutrina. O problema do valor da existência torna-se evidente porque o declínio do Deus cristão e a consequente vitória do ateísmo científico revelam-se mutuamente condicionados: o Deus cristão decai na medida em que o espírito científico do homem moderno torna-se cada vez mais apurado. Como bem observa Nietzsche (*GC*, V, § 357, 2001, p. 256), o declínio da fé cristã e seu ponto culminante, a morte de Deus, é “o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a mentira de crer em Deus”. A posição do ceticismo moral ou o ateísmo científico não é uma posição isenta ou objetiva como supostamente os advogados dessa hipótese pretendem que seja. Para Nietzsche (cf. *FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 179), uma posição extrema não é suplantada por uma posição reduzida, mas apenas por outra posição extrema, mas invertida. Isso quer dizer que o ateísmo científico e sua hipótese naturalista, que parte da crença na imoralidade absoluta da natureza, é um fato psicologicamente necessário, mas não

possui verdade intrínseca alguma. Ainda atua aqui esse desejo de verdade cultivado no cristianismo, que não pode mais ser facilmente enganado e precisa de hipóteses mais sofisticadas do que um mero antropomorfismo da natureza. A interpretação cristã, uma vez considerada como ingênua por conta do antropomorfismo que a caracteriza, é suplantada pela interpretação invertida do cientificismo que afirma que a natureza não possui sentido ou finalidade alguma e tudo é em vão (cf. NIETZSCHE, *FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 180).

O Esclarecimento, tão enaltecido pela tradição filosófica ocidental, também parte de uma busca incondicional da verdade, que não passa de uma continuação da lógica corrosiva da veracidade, que germinou no seio da interpretação moral cristã. Essa cisão entre cristianismo e pensamento racional, tão comum entre os pensadores iluministas, é devassada por Nietzsche em toda sua inconsistência. Embora os iluministas se vissem como pensadores que vieram para trazer a luz da razão ao mundo e fazê-la iluminar os fenômenos antes obscurecidos pela fé cristã, Nietzsche revela que essa luz da razão também é produto da moral cristã. Na verdade, a razão dos enciclopedistas consiste apenas numa inversão da hipótese cristã: a natureza não é dotada de finalidade, mas passa a ser entendida como um todo heterogêneo que pode ser compreendido como um sistema racional de mecanismos físicos, cuja estrutura é de ordem matemática. O cultivo da ciência e do sentido histórico favorecem o arraigamento do niilismo porque desembocam nesse sentimento do em vão que Nietzsche designa em algumas passagens como niilismo passivo. Esse niilismo passivo torna-se patente quando o espírito científico é levado a termo em todas as suas consequências, revelando a injustiça de toda valoração. A desconfiança diante do que não pode ser justificado racionalmente leva a um questionamento da própria ideia de justificação racional dos fins: a vida em si mesma não pode ser justificada racionalmente e perde assim valor. A lamentação ou o pessimismo desponta no horizonte do pensamento ocidental como única resposta plausível do ponto de vista racional: “A desconfiança em relação às nossas avaliações antigas eleva-se até a questão sobre se todos os ‘valores’ não seriam chamarizes com os quais a comédia se estende, mas não chega de maneira alguma a uma solução” (NIETZSCHE, *FP*, 5

[71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 180). Como Gianni Vattimo (cf. 2010, p. 305) assevera, a partir de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche vai desenvolver um pensamento que criticará a tradição ocidental como um todo, porque fruto de uma vontade de poder decadente que buscou mitigar a finitude ou pobreza da vida, em prol da infinitude metafísica ou religiosa. A ciência e o sentido histórico, junto ao seu resultado mais evidente: a morte de Deus, serão também criticados como pertencentes a esta lógica da veracidade típica da

hipótese da moral cristã. A solução para o niilismo não mais pode ser encontrada na ciência ou no sentido histórico porque, embora eles tenham proporcionado a libertação do espírito de todos os valores que não podem ser fundamentados racionalmente, ainda procuram fundar a existência em bases racionais. A solução será encontrada numa radicalização do niilismo, expressa por Nietzsche (*FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 180) na doutrina do eterno retorno do mesmo: “Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o ‘sem-sentido’) eternamente!”.

A compreensão do eterno retorno do mesmo passa pela noção de vontade de poder. Em Nietzsche (*FP*, 1 [54] de outono de 1885 – início de 1886, 2013, p. 14), a vontade de poder permeia toda vida; tudo que existe procura aumentar o poder: “O caráter da vontade de poder incondicionada está presente em todo o reino da vida. Se tivermos um direito de negar a consciência, então dificilmente teremos o direito de negar os afetos impulsionadores, por exemplo, em uma floresta virgem”. O poder se manifesta como tentativa de manutenção ou expansão da vida. Essa conclusão de que a vida sempre procura se manter ou expandir-se só é possível quando o paradigma da verdade como adequação é desacreditado. A verdade como adequação do intelecto à coisa passa pela noção de representação dos objetos por parte de um sujeito capaz de conhecer. Nietzsche ultrapassa essa forma de consideração da efetividade quando afirma que o conhecimento não traduz uma objetividade – aliás, impossível – mas uma apropriação por parte de conjuntos de forças que se confrontam na luta pela dominação. Como dito acima, por volta do início do ano 1888, Nietzsche esboçou uma série de projetos intitulados “história do niilismo europeu” ou “origem do niilismo”. Em apontamento desse período, ele escreveu: “A vontade de verdade. Ponto de partida: declínio do valor ‘verdade’” (NIETZSCHE, *FP*, 13 [4] de início de 1888 – primavera de 1888, 2012, p. 195). A história do niilismo começa pela compreensão de que a verdade é um valor e como tal não possui relação com o efetivo, mas remete a uma produção de sentido (interpretação) por parte daquele que ajuíza. O resultado da investigação sobre a verdade, efetuada por Nietzsche (*GC*, III, § 109, 2001, p. 136) ao longo do período conhecido como “positivista” de sua produção, é a compreensão de que os nossos juízos a respeito das coisas não passam de “antropomorfismo estético”. A verdade é criação e não descoberta de propriedades inerentes ao real. À semelhança do deus Jano da mitologia romana, a verdade possui duas faces, é bifrontal: por um lado, não toca a tessitura do real; por outro, estabelece interpretações que remontam à configurações de forças. Este é o passo fundamental no desenvolvimento da noção de vontade de poder como hipótese que supera o voluntarismo. O suposto antropomorfismo estético passa a ser compreendido como resultado de avaliações perspectivísticas resultadas de

configurações momentâneas de impulsos ou forças: “O homem como uma pluralidade de ‘vontades de poder’: cada uma com uma pluralidade de expressão e formas” (NIETZSCHE, *FP*, 1 [58] de outono de 1885 – início de 1886, 2013, p. 15).

As formas e expressões variadas das vontades de poder permitem a identificação dos tipos que combatem na luta pelo domínio. A distinção fundamental que Nietzsche estabelece é aquela entre os tipos fortes e fracos. Nunca é demais salientar que tais tipos existem numa configuração momentânea que envolve um conflito entre as diversas formas de vontades de poder; eles não são tipos ontológicos no sentido forte do termo, mas apenas configurações momentâneas que não podem ser ontologizadas ou adquirir um sentido objetivo de realidade. Essa distinção entre tipos fortes e fracos parte da compreensão da vida como resultado da manutenção ou expansão do poder: “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à expansão do poder” (NIETZSCHE, *GC*, V, § 349, 2001, p. 244). Em discurso de Zaratustra, Nietzsche (*ZA*, II, “Da superação de si mesmo”, 2011, p. 110) torna patente que o vivo não procura somente existir, porque “o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência?”. Assim, Nietzsche posiciona-se entre os fortes, porque a compreensão que ele defende é justamente aquela da expansão do poder e não da sua manutenção. A própria vida contou a Zaratustra: “‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo’” (NIETZSCHE, *ZA*, II, “Da superação de si mesmo”, 2011, p. 110). A compreensão da vida como vontade de poder revela o caráter niilista da interpretação metafísico-cristã do mundo. No apontamento Lenzer-Heide, Nietzsche estabelece uma consideração sobre essa vontade fraca, que sucumbe no momento em que a moral cristã perece. De acordo com o filósofo, estamos diante de uma forma europeia de budismo ou um “não fazer” porque o sentido do fazer foi retirado, revelando “[...] a vontade de destruição como vontade de um instinto ainda mais profundo, do instinto da autodestruição, da vontade de nada” (NIETZSCHE, *FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 180). O eterno retorno do mesmo passa a intervir justamente neste momento crucial na história do Ocidente, em que a interpretação moral da vida passa a ser desacreditada, como afirmação desse aspecto abissal da vida.

A obra *Assim falou Zaratustra* é permeada pela tematização do eterno retorno do mesmo. Em sua biografia, Nietzsche (*EH*, “Assim falou Zaratustra”, §1º, 1885, p. 82) escreve que o eterno retorno consiste na “mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar”. Ainda ao falar da obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche (cf. *EH*, “Assim falou Zaratustra”, § 1º, 1995, p. 83) nos remete à obra *A gaia ciência*, identificando-a como aquela

que contém mil indícios de algo incomparável, i.é, o pensamento básico de Zaratustra, o eterno retorno do mesmo. Nietzsche identifica o eterno retorno do mesmo com o niilismo radical, porque retira do mundo quaisquer resquícios de significado. Sabemos que o niilismo consiste na derrocada dos valores superiores que sustentavam a interpretação metafísico-cristã do mundo. O niilismo passivo, por sua vez, consiste na incapacidade de dotar a existência de valor, uma vez perdidas as bases sobre as quais os valores eram sustentados no interior do pensamento metafísico. Nietzsche também denomina o niilismo passivo de niilismo filosófico porque é típico dos filósofos, compreendidos como aqueles laboradores da filosofia, ou seja, defensores do modo tradicional de pensar. Essa forma de niilismo é caracterizada pela “convicção de que todo acontecimento é sem sentido e em vão; e que não deveria haver mais nenhum ser sem sentido e vão” (NIETZSCHE, *FP*, 11 [97] de novembro de 1887 – março de 1888, 2012, p. 35). Em que medida a existência precisa agradar ao filósofo? Essa é a pergunta elaborada por Nietzsche. Mas, para o modo de pensar tradicional essa pergunta é absurda porque ele é movido pela *hybris* da transformação, da dominação do real, a partir da autonomia da vontade. O niilismo radical suplanta essa concepção de vida como massa essencialmente manipulável pelo homem e passa a adotar o súbito do instante como momento de abertura para ser – que nunca pode ser obnubilado – como fundamento infundado do efetivo. O pensamento do eterno retorno do mesmo é tido como pensamento não refutável porque não obedece mais a lógica da não-contradição do pensamento tradicional; também é considerado como pensamento seletivo, porque prepara a seleção e cultivo de tipos: “No lugar da metafísica e da religião, a doutrina do eterno retorno (essa doutrina como meio do cultivo e da seleção)” (NIETZSCHE, *FP*, 9 [8] do outono de 1887, 2013, p. 283). Nas palavras de um intérprete: “Quais são esses instrumentos no caso da cultura superior que Nietzsche quer substituir ao niilismo europeu, como chegar a instaurar efetivamente essa cultura? Tal é a questão à qual a doutrina do eterno retorno deve responder” (WOTLING, 2013, p. 418).

Evidentemente, o eterno retorno do mesmo não pode ser uma doutrina que implica num progresso histórico, mesmo nos moldes pretendidos por Nietzsche. Essa compreensão limita o entendimento da doutrina e dá vazão à compreensão do pensamento nietzschiano como inversão do platonismo. Como vimos acima, Nietzsche critica o ateísmo científico como um pensamento moral invertido, o que implica que sua doutrina não pode passar pelo caminho da inversão da moral cristã. O eterno retorno do mesmo não é cultivo no sentido de eliminação do tipo fraco, mas no sentido de experiência de pensamento que pode ou não ser absorvida pelo espírito. O espírito de peso sempre há de retornar com sua compreensão empobrecida de que o tempo é círculo: “‘Tudo que é reto mente’, murmurou

desdenhosamente o anão. ‘Toda verdade é curva, o próprio tempo é um círculo’” (NIETZSCHE, ZA, III, “Da visão e do enigma”, 2011, p. 150). O cultivo consiste no florescimento do tipo forte na medida em que ele acomoda a doutrina do eterno retorno do mesmo em seu espírito; é capaz de assumi-la e, até mesmo, desejá-la como o maior dos pesos. Voltemos ao fragmento Lenzer-Heide. Nele, Nietzsche (*FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 183) escreve: “O tipo mas doentio de homem na Europa (em todas as camadas) é o solo desse niilismo: ele sentirá a crença no eterno retorno como uma maldição”. Essas palavras corroboram o que estabelecemos acima: o eterno retorno do mesmo funciona como metro para medição da força da vontade. Com o eterno retorno do mesmo Nietzsche (*FP*, 5 [71] de verão de 1886 – outono de 1887, 2013, p. 183-184) pretende executar uma grande seleção, que opera através da assimilação ou não do pensamento mais abissal:

Quais são aqueles que vão se comprovar aí como os mais fortes? Os mais moderados, aqueles que não necessitam de nenhum princípio extremo de fé, aqueles que não apenas admitem, mas amam uma boa parcela de acaso, de absurdo, aqueles que podem pensar sobre o homem com uma redução significativa de seu valor, sem se tornar pequenos e fracos por meio daí: os mais ricos em termos de saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e que, por isso, não precisam temer tanto as infelicidades – homens que estão seguros de seu poder e que representam com um orgulho consciente a força atingida do homem.

É assim que acaba este grande apontamento, através de uma distinção entre aquele que sucumbe e aquele que se sustenta após o advento do eterno retorno do nada. Aparentemente, essas invectivas nietzschianas sobre o tipo fraco parecem-nos exaltadas e típicas de um louco visionário; porém, lembremos que Nietzsche está estabelecendo aqui uma “história do niilismo”, que consiste na elaboração das consequências da lógica intrínseca a esta forma de pensar dominante na Europa ocidental. Não se trata da proposição de um pensamento autoral, que resulta de uma ponderação racional a respeito do estado de coisas na modernidade, mas da vida manifestando-se a si mesma em um momento de extrema fraqueza da vontade. Os homens mais fortes são aqueles que “não necessitam de nenhum princípio extremo de fé”. A falta de fé ou, mais precisamente, a necessidade de um outro tipo fé: fé em si mesmo, parece ser, agora, o principal requisito para determinação da força da vontade. Embora Nietzsche estabeleça uma crítica à noção de fé, é preciso abrir a ressalva de que seu pensamento também propõe uma fé fundamental no eterno retorno do mesmo. Não é mais uma fé no previamente estabelecido, mas uma fé no aberto, na possibilidade que não pode ser obstaculizada. Somente “homens que estão seguros de seu poder” podem assimilar essa fé. Inequivocamente, estamos diante de uma fé aqui, porque este pensamento não adota critérios de clareza e distinção; mas

não é um retorno ao modo de pensar cristão porque é uma fé no insuspeitado, no acaso do aberto.

2. TRANSMANISMO E PÓS-HUMANISMO

2.1. CARACTERIZAÇÃO DO TRANSMANISMO

Em poucos termos, pode-se dizer que o pensamento transumanista propõe a superação do humano como o conhecemos através da contribuição das mais variadas tecnologias. Aparentemente, o termo “transumanismo” foi usado pela primeira vez por Julian Huxley (1887-1975), na obra *Religião sem revelação (Religion without Revelation)*, que data de 1927. Nessa obra, Huxley levanta a possibilidade de a espécie humana transcender a si mesma enquanto humanidade. No entanto, Huxley afirma que o homem permanecerá sendo homem, mas transcenderá a si mesmo, concebendo novas possibilidades para a sua natureza humana (HUXLEY apud BOSTROM, 2005). Nota-se que, nesse momento, o uso do termo ainda não possuía as implicações que lhe se serão atribuídas posteriormente. Ainda há vinculação a uma suposta natureza humana que serve de parâmetro para o desenvolvimento das possibilidades humanas. Como o título da obra aduz, o parâmetro para as considerações de Huxley são aqueles determinados pela noção de divino no homem. Porém, o termo “Transumanismo” tem justamente a função de evidenciar o caráter temporário da natureza a ser superada no humano, que será substituído pelo que os pensadores do movimento entendem como “pós-humano”. Como esse pós-humano será caracterizado é algo que só podemos vislumbrar, tendo em vista a impossibilidade de saber quais os reflexos definitivos da inserção de tecnologias no corpo humano. Para os pensadores dessa doutrina, o próprio humano cessará de existir, cedendo lugar a uma figura pós-humana que, talvez, possua muito pouco ou nenhum tecido orgânico que possa estabelecê-lo como espécie animal, produto da natureza.

Em artigo publicado no *Journal of Evolution and Technology*, Stefan Lorenz Sorgner traça alguns elementos fundamentais do pensamento transumanista. Seguindo o raciocínio deste autor, podemos citar como características fundamentais do pensamento transumanista:

1º) Os transumanistas adotam uma visão dinâmica da vida e dos valores. A natureza e a natureza humana em específico são vistas como um trabalho em andamento. A espécie humana, assim como qualquer espécie, é algo que veio a ser, não é eterna nem imutável (cf. SORNGNER, 2009, p. 2). O mais importante nessa consideração é que, enquanto espécie que veio a existir, a espécie humana pode deixar de existir ou pode passar a existir como uma espécie diferente. Ao elaborar um esboço ideal do transumanismo, Luc Ferry (2018) afirma que as revoluções não devem se restringir a reformas políticas e sociais, mas incidir sobre nossa natureza biológica. De acordo com o autor (FERRY, 2018, p. 20), uma das

palavras-chave para compreender o transumanismo é “antinaturalismo”. A priori, o transumanismo considera o ser humano como um ente material, o que acaba por inserir tal postura numa visão de mundo naturalista. Estando o ser humano inserido numa infraestrutura biológica ele não é em absoluto um ser dotado de livre-arbítrio, como preconizado pelas doutrinas espiritualistas ou dualistas. O “antinaturalismo” do transumanismo, portanto, não pode ser confundido com a assunção de um ponto de vista dualista, mas pela compreensão de que “a natureza não é sagrada, motivo pelo qual nada proíbe modificá-la, melhorá-la ou aumentá-la” (FERRY, 2018, p. 20). O transumanismo preconiza transformações radicais na natureza humana. De acordo com os princípios extropianos, expostos em *The Extropian principles version 3.0 (Declaração de princípios extropianos 3.0)*, redigida por Max More, “Os extropianos contestam as afirmações tradicionais segundo as quais deveríamos conservar a natureza humana inalterada de maneira a nos conformar à ‘vontade de Deus’ ou àquilo que é considerado ‘natural’” (MORE apud FERRY, 2018, p. 21). Em concordância com essa postura, a espécie humana não pode ser examinada de acordo com paradigmas valorativos sedimentados e absolutos. O transumanismo consiste numa filosofia dinâmica. Dessa forma, não há valores absolutos que possam reger a vida humana e determinar o que deve ou não deve ser feito. A Têmpera transumanista é perpassada pelo cultivo do questionamento constante e atitude revisionista, que implica na possibilidade de mudar o ponto de vista (cf. SORGNER, 2009, p. 3). Adeptos do transumanismo insistem que valorações preestabelecidas não são suficientes para guiar as ações humanas, porque tais ações se dão num mundo em constante transformação. É preciso situar-se historicamente, determinar em que ponto estamos e em que ponto queremos estar. Esse valor fundamental cobre outros: pensamento crítico, mente aberta, pesquisa científica e discussão aberta são importantes para aumentar o direcionamento intelectual da sociedade (cf. BOSTROM apud SORGNER, 2009, p. 3);

2º) A noção de melhoramento (*enhancement*) é fundamental para o pensamento transumanista. Os transumanistas são a favor do uso de tecnologias e outros meios para concretizar o melhoramento intelectual, físico e emocional da espécie. Em termos socioeconômicos, o transumanismo está ligado ao desenvolvimento da terceira revolução industrial, i.é, das NBIC (nanotecnologia, biotecnologia, informática e ciência cognitiva). Como características fundamentais dessas tecnologias, temos: a passagem de uma aplicação com intuito terapêutico para uma medicina de melhoramento; passagem do acaso à escolha (“*from chance to choice*”), i.é, da loteria genética ao eugenismo; luta contra a mortalidade humana. Segundo Bostrom (apud SORGNER, 2009, p. 4), o objetivo a ser alcançado através

desse melhoramento é um maior controle sobre a vida individual, que se daria através de um refinamento das experiências emocionais e do senso de bem-estar subjetivo.

3º) Valorização de um certo tipo de liberalismo. A afirmação de um certo tipo de liberalismo pode parecer contraditória com a postura materialista assumida pelos adeptos da doutrina transumanista, mas essa contradição é aparente porque subjaz à assunção de um termo linguístico utilizado na linguagem ordinária que, por falta de outro termo técnico, é utilizada para lidar com uma ilusão inerente à natureza humana: “Como já dizia Spinoza, é preciso mesmo utilizar na vida corrente o vocabulário do livre-arbítrio, não há como ser de outro modo, porque essa ilusão é inerente à condição humana” (FERRY, 2018, p. 34). De acordo com os transumanistas, não há uma questão de mérito envolvida na possibilidade dos pais escolherem para os filhos modificações genéticas que podem melhorar o senso de bem-estar subjetivo destes. Bostrom alega que os pais amam seus filhos, do que se segue que eles miram pelo bem da prole, o que pode ser facilitado pela manipulação genética (apud SORGNER, 2009, p. 4). É melhor determinar o potencial genético das crianças do que deixar que tal potencial seja obtido através da roleta russa genética da natureza. Essas considerações a respeito da escolha pelo melhor remetem ao utilitarismo enquanto filosofia moral dominante no mundo anglo-saxão desde o século XVIII. O transumanismo, assim como o utilitarismo, parte da noção de que os interesses, embora diversos à primeira vista remetem fundamentalmente a um único princípio: “todos almejam, o tempo todo e ao longo de toda a vida, a felicidade, tendem fundamentalmente ao prazer e ao bem-estar; inversamente, procuram sem exceção fugir ou escapar da dor e do sofrimento” (FERRY, 2018, p. 36). Os transumanistas valorizam um certo tipo de capacidade de iniciativa. Com o objetivo de fundamentar a manipulação genética através de técnicas de engenharia genética, os transumanistas são a favor de um certo tipo de coragem e pensamento pragmático com objetivo de “fazer algo a respeito” em vez de só reclamar (BOSTROM apud SORGNER, 2009, p. 5). Na perspectiva dos transumanistas, é preciso adotar uma abordagem que visa resolver problemas, favorecendo métodos que a experiência nos diz que dão bons resultados.

Como visto acima, um dos elementos fundamentais da doutrina transumanista é o uso da tecnologia para o aprimoramento e superação das limitações impostas pelo corpo orgânico do ser humano. A fusão com a tecnologia gerará esse ser pós-humano do qual falam os transumanistas, porque não limitado pela sensação, memória e cognição orgânicas. Este ser já não poderá mais ser chamado de humano, porque, basicamente sua constituição não será mais limitada a um espaço e tempo determinados, mas possuirá capacidade de autoformação e transcendência virtualmente infinitas. A fusão com formas de organização baseadas em silício

proverá uma maior durabilidade ao organismo humano, que se tornará praticamente imperecível. Essa fusão é pensada de várias maneiras, mas, para que possa ser realizada, algumas tecnologias vêm ao seu encontro, dentre as quais encontramos: a noção de inteligência artificial, a singularidade, a nanotecnologia e o *uploading*.

A começar pela noção de inteligência artificial, podemos dizer, junto a Bostrom (cf. 2005, p. 4), que o ser humano sempre foi fascinado pela noção de um ser autômato, capaz de mover-se e agir por si só. Desde os gregos, nós temos exemplos de construtos desse tipo. No misticismo judaico, nós temos o “golem”, um ser animado, criado a partir de matéria inanimada e controlado por uma pessoa que divide algum poder e sabedoria com Deus. Ainda de acordo com Bostrom (cf. 2005, p. 4), nas histórias mais recentes, que receberam influência do Islamismo e sua preocupação com a aproximação exagerada do homem em relação a Deus, o golem se tornou o resultado de uma criação pautada por um misticismo exagerado, que deveria ser inevitavelmente punida como blasfêmia. Essa noção de aproximação do divino como impropriedade do homem também pode ser percebida na cultura grega através do conceito de *hybris* (sanha, soberba), segundo a qual algumas ambições humanas estão fora dos limites e se voltarão contra o homem.⁹ A noção de punição do homem pelo enveredamento em atividades de criação típica dos deuses, mas não do humano, permaneceu atuante ao longo da história. Podemos encontrar mais exemplos na história do aprendiz de

⁹ Exemplos fundamentais da aplicação do conceito de *hybris* em narrativas míticas podem ser encontrados nos mitos de Dédalo, Prometeu e Títono. Através das narrativas envolvendo Dédalo, temos um humano que, repetidamente, desafiou os deuses, saindo-se bem-sucedido. Porém, o esperto engenheiro e artista, que usava de meios não mágicos para estender as capacidades humanas, sofreu as consequências de sua esperteza através da morte de seu filho Ícaro, que voou muito perto do sol, com asas de cera inventadas pelo pai, caindo para a morte após o derretimento das asas. De acordo com outro mito grego, Prometeu e Epimeteu, dois Titãs, entediados com a vida no Olimpo, pediram a Zeus que os incumbisse de uma tarefa, propondo a criação de seres mortais. Zeus, inicialmente não gostou da ideia, mas Prometeu argumentou que, sendo mortais, não haveria problema algum porque logo morreriam. Sendo dada a permissão, Prometeu ficou incumbido de criar o homem, ao passo que Epimeteu ficou responsável por criar os outros seres. Para criar os animais foram dadas habilidades que deveriam ser igualmente distribuídas, para que todos tivessem chance de se reproduzir e prosperar. Contudo, Epimeteu utilizou todas as habilidades na criação dos demais seres e, quando Prometeu foi criar o homem, não havia mais nenhuma. Dessa forma, o homem estava completamente indefeso e não tinha chance alguma de sobrevivência no meio daqueles seres habilidosos. Para suprir tal falha, Prometeu furtou dos deuses a astúcia e o fogo. Juntando essas habilidades, o homem tornou-se capaz de dominar todas as espécies, causando um desequilíbrio entre as espécies. Para punir Epimeteu, Zeus resolveu enganá-lo. Para tanto, ele criou Pandora e doou à bela uma caixa que continha uma maldição deixada por cada deus do Olimpo. Ao desposar Pandora, Epimeteu abriu a caixa e várias maldições passaram a existir entre os mortais. Como punição a Prometeu, Zeus o condenou a passar a eternidade acorrentado a dois rochedos, tendo seu fígado comido diariamente por uma ave gigante. Por ser imortal, o fígado de Prometeu se regenerava à noite e, pela manhã, a ave retornava e se alimentava novamente. Já o mito de Títono retrata a *hybris* na forma do desejo de imortalidade. Títono, irmão de Príamo, rei de Troia, foi um grande guerreiro que teve a honra de ser amado por uma deusa. Essa deusa, porém, sabia que o amor entre os dois estava fadado a acabar em sofrimento, porque a imortalidade os separava. Pedindo a Zeus pela imortalidade de Títono e tendo Zeus concedido, a deusa pensou que viveria feliz para sempre com seu amado, mas percebeu que, com o passar dos anos, este envelhecia. Ela inquiriu Zeus a respeito, e este retrucou que a mesma havia pedido imortalidade para o amado e não juventude eterna. A deusa, então, aprisionou Títono num salão para nunca mais vê-lo. Títono envelheceu, mas como não podia morrer, continuou existindo na forma da cigarra.

feiticeiro, que anima uma vassoura para coletar água, mas não consegue fazer a vassoura parar, bem como na história de Mary Shelley (1797-1851), *Frankenstein* (1818), em que o Dr. Frankenstein cria um ser vivo a partir de restos mortais, mas este ser se rebela contra seu criador. No século XX, o tcheco Karel Capek (1890-1938), em sua peça *R.U.R.* (1921), imaginou um cenário no qual uma força de trabalho robótica destrói seus criadores humanos.

Trabalho seminal no contexto das máquinas inteligentes é o de Alan Turing (1912-1954) que, em seu artigo *Computing Machinery and Intelligence* (1950), refletiu a respeito da possibilidade de máquinas pensarem como os humanos e estabeleceu um teste (que veio a ser conhecido como “Teste de Turing”), no qual é possível determinar se uma máquina é tão inteligente quanto um humano. O teste segue a seguinte linha de raciocínio: um humano experimentador entrevista um computador e outro humano por meio de uma interface de texto. O computador é bem-sucedido se o entrevistador não consegue distinguir de maneira confiável as respostas do humano e do computador. Muito já foi escrito a respeito do Teste de Turing, se ele é capaz de determinar de maneira necessária e suficiente se uma máquina possui inteligência que se equipara à humana. De acordo com Bostrom (cf. 2009, p. 4), o mais interessante não é saber se o teste é válido, mas saber quando a construção de tais máquinas será possível. Muitos teóricos futuristas foram extremamente otimistas em relação a isso e, embora até o momento não tenhamos visto a criação de tais máquinas, isso não quer dizer que, no futuro, elas não venham a existir.

A noção de inteligência artificial está diretamente ligada à de singularidade. A ideia por trás da “singularidade” é que o processo cada vez mais acelerado de progresso tecnológico vai gerar uma singularidade na história da espécie humana, a partir da qual os assuntos humanos não poderão mais continuar da maneira como são levados atualmente (cf. BOSTROM, 2005, p. 4). Essa noção de progresso tecnológico deve bastante a Gordon E. Moore, co-fundador da Intel, que, por volta de 1965, notou que o número de transístores em um chip exibia crescimento exponencial. Essa descoberta levou ao desenvolvimento da “lei de Moore”, segundo a qual o poder computacional dobra entre 18 meses e 2 anos. Recentemente, Ray Kurzweil documentou um crescimento exponencial em outras formas de tecnologia (cf. BOSTROM, 2005, p. 5). O conceito de singularidade envolve um certo tipo de descontinuidade na história da espécie humana. Essa descontinuidade foi proposta pela primeira vez, por volta de 1965, por I. J. Good, que propôs a hipótese da “explosão de inteligência”. Segundo o autor, uma vez criada uma máquina superinteligente, cuja inteligência pode ser definida como uma capacidade para superar as atividades humanas em qualquer atividade intelectual desenvolvida pelo homem, tal máquina poderá criar máquinas

ainda mais inteligentes, tendo em vista que “criar máquinas inteligentes” é uma das atividades intelectuais desenvolvidas pelo homem. Dessa forma, haveria uma explosão de inteligência, na qual a inteligência do homem seria deixada para trás. Consequentemente, a criação dessa máquina superinteligente será a última invenção a ser criada pelo homem, porque, a partir dela, haverá um ciclo criativo não mais possível de ser detido. Esse tipo de tecnologia é bastante questionável até mesmo no interior das esferas transumanistas, porque implica na total superação do humano, que, nesse cenário, cessará de existir.

Em 1986 foi publicado o primeiro livro dedicado às nanomáquinas ou manufatura molecular: *Máquinas de criação (Engines of creation)*, de Eric Drexler. Nessa obra, Drexler não somente tratou da possibilidade de criação de tais máquinas, como das possíveis consequências advindas de sua utilização, pontuando os desafios estratégicos envolvidos no desenvolvimento delas. O que caracteriza essas nanomáquinas, no entender de Drexler, é a capacidade para união ou fusão das mesmas, num todo que se assemelha ao arranjo dos átomos. A noção de arranjo é fundamental aqui porque permite a concepção de variadas formas, o que implica na transformação de matéria virtualmente sem valor de uso em matéria valiosa. Como exemplos, são citadas a remoção de poluentes do ar e dos tumores do tecido saudável (cf. BOSTROM, 2005, p. 5). Nos últimos anos, a ideia de nanotecnologia se tornou bastante usual e vem recebendo fundos que remontam a bilhões de dólares. Contudo, pouco do que está sendo desenvolvido remete aos trabalhos iniciais de Drexler, mas nenhuma crítica técnica encontrou falha alguma em sua linha de raciocínio. A nanotecnologia molecular possui grande potencial para criar esse indivíduo pós-humano, porque, uma vez inseridas no organismo humano, ela preveniria o envelhecimento e desenvolvimento de tecidos defeituosos ou células cancerígenas, permitindo, até mesmo, a reanimação de pacientes em estado criogênico.

Por último, dentre as tecnologias citadas, temos o *uploading*, que consiste na noção de que a mente humana pode ser enviada para um computador. Assim como todas as demais tecnologias, temos um processo que consiste mais numa proposta ideal do que algo que possui fundamentos práticos. Nick Bostrom (cf. 2009, p. 6), cita alguns passos pelos quais seria possível realizar esse *uploading*: 1º) criar uma imagem (*scan*) suficientemente detalhado de um cérebro humano em particular, talvez através da desconstrução dele a partir de nanorrobôs ou alimentando um poderoso microscópio com fatias muito finas de tecido neuronal para análise automática de imagens; 2º) A partir dessa imagem, reconstruir a rede neuronal que o cérebro implementou, e combiná-la com modelos computacionais dos diferentes tipos de neurônios; 3º) Emular toda a estrutura computacional em um poderoso supercomputador.

Segundo este pensador transumanista da Universidade de Oxford, caso o procedimento seja bem-sucedido, o resultado será uma mente completamente original, sem memória e com personalidade intacta, sendo transferida para o computador, onde então existirá como *software* (cf. BOSTROM, 2009, p. 6). Interessante questionar pelo local onde tal *software* iria “residir”: a resposta é num corpo robótico ou numa realidade virtual. Outra questão interessante consiste em saber se o indivíduo que deu origem à mente virtual ainda existiria como pessoa. Caso a resposta seja afirmativa, nós estaríamos diante de uma cópia digital da mente e não de um verdadeiro *uploading*, o que implicaria numa duplicação da mente que, por sua vez, não traria grande conforto àqueles que desejam se imortalizar a partir da aplicação desse conceito. Questão mais crucial ainda diz respeito à hipótese de fundo dessa teoria: será possível criar uma mente a partir da dissecação do aparelho neuronal humano? Ou mesmo: será possível criar uma mente original, sem memória, mas com personalidade intacta?

Se qualquer dessas tecnologias tornar-se real, a condição humana como a conhecemos será completamente modificada. Mas o transumanismo não depende de hipóteses tão radicais para existir. Bostrom (cf. 2009, p. 6) cita vários exemplos de tecnologias muito mais factíveis que podem e já estão transformando a natureza humana. Dentre as quais, podemos citar: diagnóstico genético de pré-implantação; engenharia genética; farmacêuticos que melhoram a memória, concentração, vigilância e humor; drogas que melhoram a performance; cirurgia cosmética; operações de mudança de sexo; aplicação de próteses; medicamentos antienvelhecimento. Essas tecnologias já estão entre nós há algumas décadas ou estão muito próximas de serem implantadas. A combinação delas já leva a uma alteração naquilo que compreendemos como condição humana. A agenda transumanista, que envolve a questão ética de tornar todas essas tecnologias disponíveis para todas as pessoas, tornar-se-á extremamente relevante nos próximos anos.

2.2. HISTÓRICO DO TRANSUMANISMO

2.2.1. HUMANISMO E TRANSUMANISMO

O termo transumanismo traz em sua raiz a palavra “humanismo”, que leva a estabelecer uma conexão entre esta nova forma de pensar e o Humanismo clássico. Há que se observar, no entanto, que a aproximação do transumanismo com o pensamento humanista, como aquele próprio do Renascimento, movimento que se originou na Itália e se espalhou por outros países da Europa por volta do século XV, deve ser cautelosa. É preciso considerar as características do Humanismo e determinar a continuidade entre o mesmo e essa nova expressão do pensamento conhecida como transumanismo. Observando o Humanismo em sua versão original, percebe-se, através de alguns de seus luminares, como Francisco Petrarca (1304-1374), que a sabedoria era considerada de um ponto de vista que remetia ao período clássico da filosofia grega, no qual a questão antropológica sobrepujava as considerações cosmológicas dos pré-socráticos. Filosofar, nesse contexto, consistia em aprender a lidar com a morte, em viver a boa vida. Outra característica do Humanismo clássico é o apreço pelas letras humanas (poesia, retórica, história e filosofia), em detrimento do estudo das disciplinas científicas. Apesar do termo “humanismo” ter sido utilizado pelos historiadores da filosofia por volta do século XIX para indicar justamente esse campo de estudos que cobre os clássicos em contraposição às disciplinas científicas, o termo nasceu por volta do século XV (1401-1500) para designar aqueles indivíduos distinguidos pelo domínio das *litterae humanae* (letras humanas).¹⁰ Dessa forma, o termo “humanismo” está ligado a esta valorização da cultura de tendência humanista, que tem na antiguidade clássica, grega e latina, seu paradigma. O Humanismo coincide com a

¹⁰ A vinculação do Humanismo ao Renascimento italiano é algo pacífico entre os historiadores do pensamento ocidental. Contudo, há que se observar que, originalmente, houve uma controvérsia a respeito do que realmente representou o Renascimento no contexto desse pensamento. Figura central nessa contenda foi justamente Jacob Burckhardt (1818-1897), pensador conhecido de Nietzsche e cuja obra *A cultura da Renascença na Itália* (publicada em Basileia, em 1860), tornou-se um dos pilares do estudo do tema. Nessa obra, Burckhardt interpreta a Renascença como um fenômeno iniciado na Itália, que trazia consigo o advento de uma nova cultura, completamente oposta à cultura medieval. A relação com a cultura clássica do mundo antigo teria certo papel no desenvolvimento do Renascimento, mas não seria essencial para a compreensão do fenômeno, que deveria ser pautado pela síntese de um novo espírito inaugurador da época moderna, diferente de qualquer pensamento pretérito a ele. A interpretação de Burckhardt foi bastante questionada durante o século XX, sendo mesmo questionada a própria realidade do fenômeno “Renascimento”, que passou a ser considerado uma invenção da historiografia oitocentista. A verdade reside num meio-termo entre os dois extremos: por um lado, não temos a invenção de um pensamento milagroso e desprovido de antecedentes medievais; por outro, não temos um fenômeno meramente idealizado, inexistente; mas sim, uma renovação do pensamento antigo, mas com pés fincados no período medieval, que não consistiu numa época de trevas (cf. DELUMEAU, Jean, 1983). Evidentemente, os renascentistas se viam como aqueles que traziam luz após um período de escuridão, mas não interessa tanto observar como eles se viam, mas o que se deu. Não temos, portanto, um renascimento da civilização contra um período de não-civilização, nem da cultura contra um período de pouca ou nenhuma cultura, mas o nascimento de uma civilização contrária a outra já estabelecida.

Renascença por ser esta tratada como uma renovação do espírito do homem. Tal renovação se dá justamente através do estudo das letras humanas, concebidas como os instrumentos capazes de possibilitar o advento de um novo sentido do homem. Evidentemente, o espaço dedicado às disciplinas ligadas à linguagem (retórica, gramática e lógica) é em grande medida estranho ao modelo de filosofia executado no medievo, tendo em vista que, aqui, a disciplina predominantemente estudada era a lógica, como estabelecida pela tradição peripatética/aristotélica. É fato que os humanistas não se interessavam pela ciência natural ou mesmo pela metafísica, mas a relação dos mesmos com a linguagem se dava numa linha de pensamento proporcionada pela retórica, em detrimento da lógica: “[...] o Humanismo veio a promover uma nova lógica, estreitamente ligada à retórica, assim como às exigências da boa “invenção” e “disposição” dos argumentos convocados para serem pronunciados diante de um público que convém formar ou convencer” (GRANADA, 2012, p. 180). Trata-se da aplicação de um método retórico que não se pode conciliar com o método aplicado pelos escolásticos, i.é, o método da *quaestio* e da *disputatio*.

Se levarmos em consideração as duas características citadas acima: filosofar como aprender a morrer e valorização das letras humanas, não podemos vincular o humanismo ao transumanismo, tendo em vista que o segundo possui raízes nas ciências naturais e no uso delas para aprimoramento das capacidades humanas. O vínculo entre essas vertentes do humanismo deve, portanto, ser encontrado em outro lugar. É preciso observar que o Humanismo é um fenômeno complexo que perpassou alguns países, teve a contribuição de vários pensadores e reflexos nas mais diversas áreas da cultura, dentre as quais podemos citar: filosofia, artes, religião e ciência. A princípio, o pensamento humanista parte de uma recuperação dos antigos, principalmente dos textos de Platão, contra a dominação aristotélica advinda do período imediatamente anterior. Essa busca pelo legado filosófico grego veio acompanhada de um fervor pela pesquisa e pelo método retórico, que levava a um desligamento gradual do método escolástico da *quaestio* e da *disputatio*, mas não somente. Um aspecto importante desse interesse renovado pelos clássicos consiste na confiança no sentido do homem. Quando um novo mundo se abriu através desses textos, o homem percebeu-se como uma parte num todo muito mais complexo do que aquele primeiramente proposto pelos pensadores medievais. A vida se tornara mais complexa, o mundo já não era tão organizado, estático, mas pulsante e rico em possibilidades. O homem passou a considerar-se muito mais digno e, até mesmo, extraordinário, diante da organização do cosmos. Um novo sentido foi atribuído às suas criações; sentido que foi expresso através da reavaliação de sua relação com o divino, expressa nas obras de arte como um olhar mais voltado para o humano e sua glória.

Em termos religiosos, o Humanismo foi acompanhado, nos países baixos, Alemanha e França pela Reforma. Havia pensadores pertencentes à Igreja católica que já pensavam ser necessária uma reforma no interior da Igreja, mas a voz desses pensadores não foi suficiente para sobrepujar a ganância e sede por poder dos membros corruptos da Igreja. O resultado foi uma cisão que persiste até hoje no interior do Cristianismo. O cisma religioso tem como uma de suas ideias fundamentais a noção de que o ser humano se acha em contato direto com Deus, i.é, o conceito de sacerdócio universal. Este conceito parte uma de uma concepção do humano que difere daquela medieval, na medida em que parte de uma maior liberalidade para com o crente, que pode e deve ter acesso ao texto bíblico e interpretar por si só as escrituras. Evidentemente, ao tratar do Humanismo, não podemos deixar de mencionar a pesquisa seminal desenvolvida no campo da cosmologia, que desembocaria na revolução científica a se realizar no século XVII. Dentre as obras importantes nesse campo podemos citar *De revolutionibus orbium coelestium* de Nicolau Copérnico (1473-1543), ponto de partida para a revolução astronômica que se daria posteriormente. Interessante observar também que as ideias do heliocentrismo e do movimento da terra eram tidas como “hipóteses de cálculo” que tornavam possível o cálculo da posição dos planetas no céu (cf. GRANADA, 2012, p. 190). Isso significava que tais ideias eram falsas enquanto descrição ontológica, mas verdadeiras como hipótese de trabalho para facilitar a realização de determinados cálculos. Essa posição foi adotada pela Igreja contra os copernicanos “realistas”, i.é, aqueles que afirmavam a realidade das teses.

Todas essas considerações não bastam para identificar um vínculo mais profundo entre humanismo e transumanismo. Basicamente, no Humanismo temos um maior apreço pelo ser humano, que adquire certa autonomia para criar a si mesmo, mas ainda visto como criatura divina porque criada por Deus. Todas as aptidões e milagres gerados pelo homem decorrem de sua origem divina. Por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus o homem pode realizar feitos maravilhosos, mas, ainda assim, feitos localizados em vista de sua relação com o divino. Em suma, o ser humano do Renascimento e do Humanismo ainda é um ser piedoso que deve sua criação à benevolência de um Ser supremo. Já o homem do transumanismo é desligado de instâncias superiores a si; ele só tem a si mesmo num cosmos que tornou-se-lhe totalmente estranho, porque ele não pode atribuir-lhe um sentido de totalidade. Melhor dizendo, esse transumano só tem a si mesmo e sua capacidade para desenvolver tecnologias que facilitem sua condição de vida. É possível identificar através dessa fala o acontecimento que estabelece uma distância intransponível entre o Humanismo clássico e o fenômeno do transumanismo: a

morte de Deus. A distância que se estabelece entre os dois modelos de pensamento é pautada por esse acontecimento sem precedentes na história do pensamento.

2.2.2 DESSACRALIZAÇÃO DA VIDA: MORTE DE DEUS

A morte de Deus torna a doutrina do transumanismo uma doutrina extremamente inovadora porque não mais vincula a divinização do homem à noção de humano como obra de um Ser superior. Neste sentido, agora rejeitado, a divinização está inelutavelmente vinculada à submissão, obediência a um poder transcendente. Em outros termos, o transumanismo está vinculado à derrocada do cristianismo enquanto religião, que estabeleceu uma orientação ou destinação mundana para o homem na Terra a partir da noção de divino. No Humanismo clássico, a noção de confiança no sentido do homem implica na compreensão do humano como gerado por um Ser divino que dota-o de características únicas. Todo ser humano é dotado de uma voz interior que o torna único. Essa voz é fruto de um caráter elaborado a partir de experiências irreproduzíveis. Quando um ser humano se expressa ele traz um novo colorido, profundidade e significado ao universo (HARARI, 2016). O sentido de uma vida plena passa pela liberdade para atribuir significados únicos à existência. Quanto mais liberdade cada indivíduo possuir, mais rico em possibilidades será o mundo. A distância que existe entre essa forma de Humanismo e o transumanismo é perpassada pela ausência de Deus, preenchida pelo próprio homem, que passa a promover-se à condição de Deus. Não mais premido pela noção de sagrado, o homem passa, agora, a determinar o próprio destino, como um Deus onipotente. Esse destino passa pela incorporação do caráter divino sobre o substrato biológico do humano, através de ferramentas como engenharia genética, engenharia cibernética e engenharia de seres não orgânicos. Ao fazer uso dessas tecnologias, o ser humano transcenderá a sua condição de mortal e passará à condição de Deus, porque não mais restrito às limitações impostas pelo corpo biológico ao qual está ligado.¹¹

O cristianismo, enquanto religião, dominou de forma incondicional até o início da modernidade, mais especificamente por volta do século XV, quando começou o movimento do Renascimento e do Humanismo. Estes movimentos não foram suficientes para abalar a fé no Deus cristão de maneira definitiva, mas funcionaram como catalisadores de mudanças posteriores mais profundas, dentre as quais podemos mencionar a revolução científica. A partir

¹¹ Percebe-se, assim, como os valores escondidos sob a ideia de Deus permanecem existindo de maneira laica ou mundana na interpretação moderna da vida humana. O ser humano, pensado como Deus em si mesmo, passa a congrega todas as possibilidades que eram hipostasiadas na figura divina. Não mais dependente do divino e visto como impotente porque limitado a ser somente uma cópia empobrecida do divino, o ser humano passa a incorporar esses poderes em si mesmo.

desta revolução acontece um movimento que, no contexto do pensamento nietzschiano, pode ser compreendido como afastamento do homem do centro em direção a “x”, sendo “x” aqui o equivalente, na matemática, ao símbolo do desconhecido (cf. *FP*, 2 [127] de outono de 1885 – outono de 1886, 2013, p. 104-105). Porém, é preciso dar mais um passo no desenvolvimento dessa história para que possamos compreender o advento dessa noção de humano como ser passível de manipulação pela técnica. Podemos identificar esse momento como aquele no qual vigora a noção de que o ser humano é um animal dentre outros, cuja evolução é regida por parâmetros biológicos que o vinculam à natureza. Para que o ser humano passasse a ser considerado um ser passível de manipulação era preciso que ele fosse considerado um ser biológico, fruto de um processo mundano desvinculado de uma relação com o divino. Como bem observa Mircea Eliade (1999, p. 19): “a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas”. Na verdade, o transumano parte justamente da noção de que não podemos mais pautar a vida pela valoração binária produto da religião/moral cristã: sagrado e profano, embora mantenha outras valorações binárias advindas da moral cristã, tais como bem e mal, certo e errado. A valoração sagrado e profano diz respeito diretamente à relação estabelecida entre o humano e a divindade, na medida em que “sagradas” ou “profanas” são as ações que agradam ou desagradam a Deus, que se aproximam ou se afastam da perfeição divina. Essa valoração está diretamente ligada à obediência ao Ser supremo, ao passo que a valoração “bem” e “mal” diz respeito às ações ligadas ao destino do humano aqui na Terra. Ações boas são aquelas que permitem uma boa consciência, ao passo que ações más são aquelas que levam a um sentimento de culpa. Ainda de acordo com Mircea Eliade (1999, p. 27): “Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso”. A valoração das ações em “boas” ou “más” pode continuar existindo mesmo após a morte de Deus, mas não aquelas mediadas diretamente pela figura do divino, como as “sagradas” ou “profanas”. Nada mais será sagrado ou profano, mas somente bom ou mau para o humano, de acordo com parâmetros desenvolvidos pelo próprio humano.

A oposição sagrado/profano é de extrema importância para que possamos entender o impulso fundamental por trás do transumanismo, tendo em vista que o transumanista compreende a vida como simplesmente profana. O homem moderno vive num cosmos completamente profano, que significa que o espaço no qual vive é “homogêneo e neutro: nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa” (ELIADE, 1999,

p. 26). Isso quer dizer que não há orientação no espaço de acordo com pontos fortes (sagrados) e pontos fracos (profanos), mas uma unificação estéril, como o espaço clássico da geometria. O espaço no qual se situava o homem das sociedades arcaicas é completamente diferente porque, nele, há uma rotura de nível. Essa rotura de nível revela um ponto fixo a partir do qual todo o espaço passa a ser dotado de sentido. A hierofania ou irrupção do sagrado implica também que o território é uma espécie de microcosmo ou miniatura do grande cosmos no qual se situa todo o real, com regiões fortes ou fracas, dependendo da posição consagrada a elas no interior desse espaço. Em suma, a hierofania ou manifestação do sagrado opera duas obras na vida do homem arcaico: 1º) funda um ponto fixo, a partir do qual abre-se o mundo, que possui um centro dotado de forte significado religioso porque permite a comunicação com os deuses; 2º) permite a participação da santidade do mundo que, por sua vez, é caracterizada pela vivência em dois planos diversos, um plano humano e outro transumano, do cosmos ou dos deuses. Por isso Mircea Eliade (1999, p. 137) insiste na ideia de que todas as experiências fisiológicas do homem religioso possuem significado religioso: “É provável que, num passado muito longínquo, todos os órgãos e experiências fisiológicas do homem, bem como todos os seus gestos, tivessem um significado religioso”. O centro do mundo do homem primitivo permite a comunicação com os deuses, mas também permite a determinação da casa e do corpo como *imago mundi*, i.é, imagem do mundo ou do cosmos. O corpo – assim como a casa

– do homem primitivo é santificado porque é uma imagem em miniatura do cosmos. Por isso, o homem arcaico deve inevitavelmente obedecer a determinados ritos para realizar atos fisiológicos, como comer ou manter relações sexuais. As abluções respeitam determinados ritos porque o próprio corpo do humano é santificado e, por isso, algo que não pode ser violado, mas que precisa obedecer a mesma santificação que permeia o cosmos. Há uma correspondência entre as esferas macro e micro que não existe mais na vida do homem moderno.

O mundo profano no qual vive o homem moderno não possui um ponto fixo a partir do qual ele possa orientar-se, mas consiste numa infinidade de lugares mais ou menos neutros nos quais ele se move. Tais lugares possuem significado a partir das obrigações nas quais o homem moderno encontra-se enredado na sociedade industrial (cf. ELIADE, 1999, p. 28). Todas as atividades do homem são orientadas pela obrigação no interior da sociedade industrial, que significa que sua casa se situa numa relação para com o local de trabalho ou posição exercida pelo indivíduo no contexto dessa sociedade. Mesmo seu corpo passa a ser compreendido como um mecanismo que pode funcionar ou apresentar mal funcionamento em relação à função exercida pelo homem na sociedade industrial. Todas as suas ações são compreendidas nesse

contexto como ações relacionadas ao trabalho ou ao lazer (não-trabalho). O organismo do homem moderno passa a ser compreendido como um todo fisiológico que executa funções. Nas palavras de Mircea Eliade (1999, p. 145): “Assim como a habitação de um homem moderno perdeu os valores cosmológicos, também seu corpo foi igualmente privado de todo significado religioso ou espiritual”. Não nos surpreende o fato de que o corpo do humano moderno passe a ser percebido como uma máquina, mecanismo ou ferramenta que pode, por isso, apresentar mal funcionamento ou ser melhorado. A princípio, o propósito da medicina e da farmacologia é proporcionar uma terapêutica, mas, com o passar das décadas, elas passam a visar o melhoramento, porque o corpo não é mais santificado como uma *imago mundi*. O corpo passa a ser compreendido como um mecanismo que pode ser melhorado de acordo com as técnicas utilizadas para otimizar suas funções, sejam motoras ou mentais.

Como vimos acima, a hierofania permite a irrupção de um território no meio cósmico como um lugar dotado de significado. O homem religioso só consegue viver no interior dessa atmosfera impregnada de sagrado e, por isso, ele emprega uma quantidade de técnicas que permitem a consagração do espaço. Essa consagração é necessária porque o homem religioso precisa orientar-se numa realidade objetiva, não se deixando paralisar pela “relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas” (ELIADE, 1999, p. 32). Porém, ao mesmo tempo em que funda o mundo, o sagrado também cria o caótico, como aquele espaço distante do centro do mundo. Ao cosmos corresponde o caos, “que se estende junto às suas fronteiras” (ELIADE, 1999, p. 42). A metáfora utilizada por Nietzsche para simbolizar o niilismo: o homem rola do centro e se dirige para o “x”, remete a este entendimento de que o cosmos relaciona-se com o caos, funda-se numa distinção com o caos. O homem moderno se desliga do centro (cosmos) e passa a rolar em direção ao desconhecido (caos). O cosmos passa a ser compreendido como desprovido de centro, o que inviabiliza a concepção de mundo como dotado de ponto fixo, bem como a noção de corpo e moradia como *imago mundi*. Todo direcionamento ou orientação no espaço torna-se ocultado pela dessacralização do mundo. A metáfora do deserto é utilizada por Nietzsche para designar o momento em que os valores supremos são questionados pelo homem moderno: “O deserto cresce: ai daquele que abriga desertos!” (ZA, IV, “Entre as filhas do deserto”, 2011, p. 291). Na obra *Assim falou Zaratustra*, a metáfora do deserto é fundamental para compreensão do fenômeno do niilismo. Basta observar o discurso “Das três metamorfoses” em *Assim falou Zaratustra*, no qual Nietzsche assevera que, no deserto, o espírito sofre a segunda metamorfose: “Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto” (ZA, I, “Das três metamorfoses”, 2011, p. 25). A

metamorfose do espírito de camelo para leão representa o advento do homem moderno que busca se libertar do jugo religioso, mas envereda na via da submissão ao voluntarismo. Novamente, em “Das paixões alegres e dolorosas”, a metáfora do deserto aparece: “e muitos foram para o deserto e se mataram, pois estavam cansados de ser batalha e campo de batalha de virtudes” (ZA, I, “Das paixões alegres e dolorosas”, 2011, p. 34). Em “Da morte voluntária”, a metáfora indica provação que permite identificar o tipo forte que aprendeu a viver e amar a terra e também o riso: “Tivesse ele permanecido no deserto, longe dos bons e justos. Talvez tivesse aprendido a viver a aprendido a amar a terra – e também o riso!” (ZA, I, “Da morte voluntária”, 2011, p. 68). Em “Dos sábios famosos”, a mesma tarefa de distinção é caracterizada pelo indivíduo que vai para o deserto; ele “olha de soslaio, sedento, para as ilhas ricas em fontes, onde sere vivos descansam sob árvores escuras”, mas não sucumbe à sede porque “onde há oásis há também imagens de ídolos” (ZA, II, “Dos sábios famosos”, 2011, p. 91). Essa afirmação remete ao entendimento de Mircea Eliade a respeito da fundação do mundo a partir da hierofania: o centro do mundo é permeado pelo sagrado, pela força, abundância (oasis) que a divindade proporciona àquele que deve obediência e vive de acordo com os ritos estabelecidos pela crença. Em “Dos sábios famosos”, Nietzsche reitera a distinção elaborada desde *Humano, demasiado humano* entre espírito livre e crente, a partir da assunção da vida no deserto ou da vida nas cidades: “No deserto moraram desde sempre os verazes, os espíritos livres, como senhores do deserto; mas nas cidades moram os bem nutridos, famosos sábios – os animais de tiro” (ZA, II, “Dos sábios famosos”, 2011, p. 91). Nota-se que Nietzsche favorece ao indivíduo que se desgarrou do rebanho e procurou o deserto no qual ele pôde se aproximar da vida mais autêntica.

Essa superação da oposição sagrado/profano pelo homem moderno pode ser compreendida historicamente através de eventos de grande magnitude na história das ideias. Tais eventos podem ser reduzidos a três: 1º) a revolução científica; 2º) a teoria da evolução das espécies e; 3º) a teoria do inconsciente. É bastante conhecida a noção de feridas narcísicas ocasionadas pelo advento dessas três teorias que abalaram o senso de amor-próprio que o ser humano tinha por volta de meados do século XIX. Como primeira dessas teorias temos o heliocentrismo e movimento da Terra postulados por Copérnico que, como vimos acima, acabou por ir de encontro a cosmologia medieval geocêntrica. Temos, aqui, o primeiro deslocamento do ser humano do centro para “x”, porque é retirada sua posição primordial no conjunto do cosmos. Descobre-se que o universo é muito mais vasto, complexo e o ser humano não reside num planeta no centro de tudo. A segunda ferida é aquela proporcionada pela teoria da evolução das espécies de Charles Darwin (1809-1882), a partir da qual percebemos que

somos produto da evolução e não passamos de seres biologicamente determinados, assim como todos os viventes do planeta. Essa teoria nos distancia mais do centro, porque vai de encontro a outro dogma fundamental da religião cristã: a criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Tornando-se o homem um eremita numa Terra que vagava num espaço infinito e desprovido de finalidade, não restava muito coisa para dar cabimento à vanglória do homem, exceto sua capacidade para autoconhecimento. O ser humano ainda era dotado de uma mente constituída de compartimentos estanques que cumpriam funções preestabelecidas: razão, vontade e desejo, como na clássica interpretação agostiniana. Cada elemento da mente cumpria sua função, sendo a função da vontade aquela de mediar razão e desejo, com o objetivo de realizar a ação mais adequada. É bastante conhecida a tese de que a faculdade da vontade era ignorada pelos pensadores da Antiguidade grega e passou a ser tópico da filosofia após o advento do Cristianismo.¹² Primeiramente por meio das cartas de Paulo e, depois, numa consideração mais robusta, através de Santo Agostinho. Posteriormente, no entanto, essa faculdade passou a ser questionada devido à crença no mecanicismo e no materialismo. Mais interessante, porém, é a crítica da vontade estabelecida por psicólogos da linha psicanalítica. Sigmund Freud (1886-1939), fundador da psicanálise, estabeleceu que a última ferida narcísica da humanidade era justamente a compreensão de que não somos autoridade nem mesmo em nossa própria casa. Por “casa” aqui devemos entender nossa consciência. Tal linha de pensamento já havia sido trilhada por Nietzsche, cuja crítica da noção de sujeito autônomo é, cremos, bem mais radical que aquela efetuada pela psicanálise, tendo em vista que não há como determinar uma lógica por meio da qual a vontade de poder opera, ao contrário do que pensam os psicanalistas em relação ao inconsciente.

¹² Para tanto, é interessante observar a história do conceito de vontade elaborada por Hannah Arendt, em sua obra *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar* (2000), na qual a filósofa tece considerações pertinentes sobre o advento dessa faculdade, apontando como fundamental para o seu surgimento experiências possibilitadas pelo advento do Cristianismo. De fato, não ouvimos falar nesse conceito antes do primeiro século da Era Cristã e, após isso, pensadores modernos questionarão tal faculdade, dentre os quais são conhecidas as críticas de Thomas Hobbes e Spinoza. Entre os antigos, Aristóteles estabelece como meio-termo entre razão e desejo a escolha (*proairesis*); porém, escolha aqui remete sempre a um objetivo predeterminado, tendo em vista que não se trata de vontade propriamente dita, i.é, capacidade para criar algo “novo” a partir do nada, mas somente possibilidades (alternativas) que permitem chegar a um objetivo já estabelecido de antemão (*eudaimonia*). A escolha é necessária para os homens porque estes agem com propósito (*heneka tinos*), mas para atingir tal propósito (o “bem viver”) é preciso escolher o meio certo. O grego delibera somente sobre os meios para alcançar um fim que é tomado como certo, que não se pode escolher. Em Santo Agostinho, o ponto fundamental é que a vontade é fraca e precisa do auxílio da lei e da graça: a lei não comandaria se não houvesse vontade, nem a graça ajudaria se a vontade fosse forte o suficiente. Somente a vontade é livre, nem a razão nem os desejos o são. A razão não é livre porque obedece aos princípios de razão, não pode ir contra uma verdade conhecida senão de modo irracional. Os desejos não são livres porque são despertados automaticamente no corpo; podemos dizer “não” a eles, aconselhados pela razão, mas a razão em si não nos leva à resistência. Aqui, Agostinho insere a faculdade da Vontade como mediadora entre razão e desejo.

O transumanismo deve ser compreendido à luz das feridas narcísicas. Num primeiro momento, tais feridas parecem obscurecer o caminho da razão e da possibilidade de determinação do destino do homem através da técnica. Para que o humano possa fazer uso da tecnologia para suplantar certas incapacidades torna-se necessária a possibilidade de conhecimento (manipulação) da própria capacidade cognitiva do humano. Um novo paradigma para compreensão do humano teve que surgir para que o desenvolvimento dessa ideia se tornasse possível.

2.2.3. NOVA CONFIGURAÇÃO DO HUMANO: ALGORITMOS

Como vimos acima, a possibilidade de autoconhecimento do humano se viu bastante dificultada no início do século XX devido ao advento da noção de inconsciente. O questionamento da noção de consciência humana gerou impacto duradouro nas ciências humanas, mas também nas ciências naturais, na medida em que questionava o paradigma científico para o estudo da mente. O conflito entre o paradigma neurobiológico e o paradigma psicanalítico resultou prolífico na produção de obras científicas ao longo do século XX, mas devemos destacar que não é um conflito fundamental no que diz respeito ao advento da ideia de transumano, porque a mesma transcende o conflito entre as noções de animalidade e humanidade no humano. O conflito tradicional entre animalidade e espiritualidade depende da centralidade dada aos termos que compõem a expressão “natureza humana”. De acordo com Tim Ingold (apud NEVES, 2015, p. 255), caso seja dada prioridade ao aspecto animal do ser humano, como produto biológico que é, temos uma opção pelo paradigma das ciências naturais. Quando é dada ênfase no aspecto humano do animal, estamos diante de uma opção pelo paradigma humanista e filosófico, no qual a consciência ou aptidão para cultura é a característica distintiva do humano.¹³ Entretanto, essa querela entre as ciências naturais e humanas, típica do século XX, não é mais pertinente no início deste século porque, em décadas recentes, um novo paradigma surgiu. De acordo com cientistas das biociências – em conjunto com teóricos da computação –, percebeu-se que as emoções não são fenômenos espirituais, nem mesmo resultado de processos biológicos, mas sim algoritmos vitais para a sobrevivência. Os princípios fundamentais das ciências biológicas, desenvolvidos em conjunto com a ciência computacional, são os seguintes:

¹³ Compreender o ser humano a partir desta oposição entre animal e ser racional implica não conhecer o ser humano a partir de sua “humanitas” e sim a partir de sua “animalitas”. Percebe-se, assim, que na origem de toda essa interpretação que levou ao advento do paradigma computacional do ser humano encontramos uma interpretação decaída da essência do ser humano.

1. Organismos são algoritmos. Todo animal – inclusive o *Homo sapiens* – é uma montagem de algoritmos orgânicos modelada pela seleção natural durante milhões de anos de evolução.
2. Cálculos algorítmicos não são afetados pelos materiais com os quais se constrói a calculadora. Quer se construa um ábaco de madeira, de ferro ou de plástico, duas contas mais duas contas sempre é igual a quatro contas.
3. Não há razão para pensar que algoritmos orgânicos possam fazer coisas que algoritmos não orgânicos não serão capazes de igualar ou de superar. Enquanto os cálculos continuarem válidos, o que importa se os algoritmos se manifestem em carbono ou sem silício? (HARARI, 2016, p. 322).

As feridas narcísicas efetuadas ao longo da Modernidade foram importantes para o que a ciência se afastasse do paradigma biológico das ciências naturais e do paradigma humanista das ciências humanas. Os cientistas do novo milênio buscaram na ciência da computação um novo meio para entender o funcionamento da psique, não mais apelando para descrições de cunho biológico ou aspectos espirituais difíceis de comprovar, como as noções de mente e consciência. Mas o que são algoritmos? Em seu livro *Algoritmos para viver: a ciência exata das decisões humanas* (2017), Brian Christian e Tom Griffiths dissertam a respeito do poder dos algoritmos em auxiliar-nos a resolver problemas impostos pela vida cotidiana. Segundo os autores, algoritmo é simplesmente “uma sequência finita de passos que se usa para resolver um problema” (CHRISTIAN, Brian; GRIFFITHS, Tom, 2017, p. 13). Ainda de acordo com os autores, a etimologia da palavra está ligada à figura do matemático persa al-Khwarizmi, autor do livro *al-Jabr wa'l-Muqabala* (*Livro compêndio sobre cálculo por restauração e balanceamento*); nossos termos álgebra e algarismo advêm do termo “al-Jabr” (CHRISTIAN, Brian; GRIFFITHS, Tom, 2017, p. 13). Embora a noção de algoritmo esteja intimamente ligada aos nossos computadores atuais ela é bastante antiga, o que implica que sua conexão com as máquinas é ocasional, não necessária; algoritmos já vinham sendo usados por pessoas 2.000 anos antes de Cristo. A conexão entre computadores e algoritmos é evidente porque estes são máquinas que processam informação. Para tanto, os processadores, que executam a tarefa fundamental de calcular, precisam otimizar o processamento de informações para que as respostas sejam as mais rápidas possíveis. O princípio fundamental por trás dessas máquinas é que o usuário que as utiliza precisa otimizar o tempo. Portanto, elas devem fazer uso dos recursos limitados de memória que possuem para evitar o máximo de desperdício com seu próprio funcionamento e executar as tarefas no menor tempo possível (cf. CHRISTIAN, Brian; GRIFFITHS, Tom, 2017, p. 12).

O conceito de otimização é fundamental aqui e parte da noção de finitude que esboçamos anteriormente. Uma vez instalada no seio da sociedade ocidental a compreensão de

que não somos seres feitos à imagem e semelhança de um Ser divino, abre-se o caminho para a compreensão da existência como finitude, mas esse ateísmo não constitui ainda um pensamento pós-cristão porque maculado pelos ideais niilistas de infinitude e rejeição da vida. O repentino desencobrir da finitude da vida – a compreensão repentina de que a vida é finita e, portanto, pobre, parca, pouca –, passa a ser situado como inserção num tempo e espaço finitos que podem ser manipulados pela contribuição da tecnologia. A morte do Deus cristão não elimina o vetor fundamental no qual a vida é pensada: ela ainda é pobreza que deve ser mitigada. A vida passa a ser concebida como massa que deve ser manipulada para que possa ser melhorada (lembramos que o conceito de “*enhancement*” é fundamental aqui). Como a vida é finita, surge um desespero por mais vida, que resulta em individualismo e vivência exagerada do presente (presentismo). O ser humano passa a se voltar cada vez mais para a vida aqui e agora, busca potencializar o prazer e diminuir a dor e todos os aspectos incômodos da vida, porque prejudicam a vivência imediata. Em suma, as feridas narcísicas efetuam o desencobrimento da finitude da vida, que resulta em individualismo (desejo exagerado de prazer para o “eu”) e presentismo (vivência exagerada do tempo presente), que, por sua vez, geram a necessidade do auxílio da técnica para que se possa potencializar a única vida possível.

Evidentemente, por trás dessa noção de algoritmo como um conjunto metódico de passos que pode ser utilizado para auxiliar na realização de cálculos, resolução de problemas e na tomada de decisões, nós temos uma compreensão da vida mesma como essencialmente passível de cálculo, calculável. A compreensão de vida como algo passível de cálculo vem à tona no interior do contexto ateu contemporâneo. De acordo com Harari, como visto acima, todo animal é uma montagem de algoritmos orgânicos modelada pela seleção natural. Isso quer dizer que os seres humanos, enquanto espécie, constituem um conjunto de passos que são realizados na resolução de problemas. Em segundo lugar, a composição material do organismo que executa a sequência de passos não é importante para determinar o resultado do cálculo. A partir da junção da primeira e da segunda observação, Harari conclui que um organismo não orgânico pode realizar os mesmos cálculos tão bem (ou mesmo melhor) do que um organismo de base orgânica. A compreensão do ser humano como algoritmo ou conjunto de passos executados com o objetivo de resolver problemas é fundamental para a compreensão do transumanismo. A partir dela torna-se possível vislumbrar as operações tecnológicas idealizadas pelos teóricos do movimento transumano para potencializar as qualidades humanas. Só é possível realizar o sonho da fusão com as máquinas e do *uploading*, por exemplo, se a composição orgânica do humano não interferir na formação das noções

superiores de consciência e inteligência. A mitigação dessas noções fundamentais é, portanto, elemento fundamental na formação do ideário transumanista. Senão, vejamos:

De acordo com as ciências biológicas:

1. Organismos são algoritmos e humanos não são indivíduos – são “divíduos”. Isto é, humanos são uma montagem de muitos algoritmos diferentes que não têm uma voz interior única ou um “eu” único.
2. Os algoritmos que constituem um humano não são livres. São configurados por genes e pressões ambientais e tomam decisões determinística ou aleatoriamente – mas não livremente.
3. Segue-se daí que um algoritmo externo é teoricamente capaz de nos conhecer muito melhor do que nós mesmos jamais poderíamos fazê-lo (HARARI, 2016, p. 332).

De fato, a compreensão contemporânea do humano passa pela superação do paradigma humanista da consciência¹⁴ e do paradigma naturalista da inteligência. Podemos afirmar que a nova concepção do humano como algoritmo herdou do paradigma humanista uma compreensão complexa do ser humano como um ser não passível de determinação a partir da consciência: “na realidade, o que existe é apenas um fluxo de consciência, e os desejos surgem e passam em seu interior, mas não existe um eu que seja dono desses desejos” (HARARI, 2016, p. 289). Tal ideia é fundamental para eliminar a possibilidade do agir livre. Do paradigma naturalista a compreensão contemporânea obtém a ideia de que o ser humano é determinado pela genética e pelas pressões do meio e suas decisões ou são determinísticas ou aleatórias, mas, em qualquer caso, não são livres. A inteligência é somente a operação executada para realizar os fins preestabelecidos pela inserção no meio natural. Em suma, a concepção de que não possuímos uma voz única e determinante para nossas ações serve de fundamento à concepção do humano como algoritmo. Conceber o humano como algoritmo é bastante promissor do ponto de vista da técnica, porque implica que o humano pode muito bem ser reproduzido, visto que não precisamos nos debruçar sobre uma suposta interioridade, mas somente permanecer na superfície, naquilo que pode ser observado, para elaborar um modelo de mente: “Alguns cientistas – como Daniel Dennet e Stanislas Dehaene – alegam que todas as perguntas relevantes podem ser respondidas estudando as atividades do cérebro, sem nenhum recurso a experiências subjetivas” (HARARI, 2016, p. 123). A noção de liberdade, tão cara aos humanistas, é descartada no momento em que compreendemos o humano como ser biológico, inserido num meio natural, que se constitui a partir de genes e pressões ambientais que terminam por determinar suas ações: “a palavra sagrada ‘liberdade’ acaba se revelando, assim

¹⁴ Lembrando que por “paradigma humanista” devemos entender as teorias a respeito do humano que foram desenvolvidas no campo das ciências humanas até o advento da concepção de inconsciente estabelecida por Freud.

como ‘alma’, um termo vazio que não carrega nenhum significado discernível” (HARARI, 2016, p. 287). Essas duas premissas levam à conclusão de que um algoritmo externo é, teoricamente, capaz de nos conhecer melhor do que nós mesmos nos conhecemos. Ainda de acordo com Harari (2016), a forma de engenharia mais ousada já concebida pelo homem é a engenharia de seres não orgânicos, porque ela não pressupõe que precisemos de partes orgânicas para estabelecer relações com o mundo. A ideia fundamental é de que redes neurais serão substituídas por softwares inteligentes, que não estariam, de forma alguma, limitados à química orgânica. Como vimos acima, tal ideia consiste numa junção de várias tecnologias, desde a inteligência artificial, passando pelos nanorrobôs, até o *uploading*. A ambição não se restringe a sobrepujar uma limitação temporal da vida humana na Terra, mas parte também para uma expansão dos limites espaciais do humano. Uma vez livre das limitações orgânicas, o humano não mais se limitará à existência no planeta Terra e poderá viver em ambientes anteriormente considerados nocivos ao homem. Claro que, por trás de tal ficção, jaz a compreensão de que os recursos limitados do planeta estão escasseando e, eventualmente, será preciso expandir a fronteira humana para outros registros.

2.2.4 AS REVOLUÇÕES: COGNITIVA, AGRÍCOLA E CIENTÍFICA

Yuval Noah Harari, em sua obra *Homo Deus* (2016), desenvolve o argumento de que novas formas de pensar estão ligadas à revoluções tecnológicas. O advento de formas de pensar inovadoras deu-se em contextos de densas transformações técnicas. Trata-se de desenvolvimento de uma ideia apresentada em outra obra de sua autoria, *Sapiens: uma breve história da humanidade* (2017), na qual ele cita o desenvolvimento de formas de religiosidade como resultado direto do desenvolvimento de determinadas técnicas de produção. De acordo com o autor: “A Revolução Cognitiva deu início à história, há cerca de 70 mil anos. A Revolução Agrícola a acelerou, por volta de 12 mil anos atrás. A Revolução Científica, que começou há apenas 500 anos, pode muito bem colocar um fim à história e dar início a algo completamente diferente” (HARARI, 2017, p. 11). Às três grandes fases de desenvolvimento da produção correspondem três formas de religiosidade: para a revolução cognitiva, temos a religião animista; para a revolução agrícola (pastoreio e agricultura), temos as primeiras religiões teístas (politeísmo e monoteísmo); para a revolução científica e industrial, temos o desenvolvimento do humanismo, em suas formas liberal, socialista e eugenista. Agora, para a terceira fase da revolução industrial, temos as novas tecnoreligiões, que o historiador divide em duas: tecno-humanismo e religião de dados (dataísmo).

De acordo com Harari (2016), as religiões anímicas partem do princípio de que o universo é uma espécie de parlamento de seres, no qual todas as espécies possuem um valor e uma voz. Essa compreensão se deve ao nível de domínio exercido pelo humano em relação às demais espécies. Como a vida do homem primitivo era extremamente árdua, ele se via diante de outras espécies como apenas mais um ser que podia vencer a luta pela sobrevivência num dia e perdê-la noutro. Até mesmo plantas e árvores possuíam valor e voz nesse grande parlamento dos seres; a própria terra, com suas montanhas, rios e demais elementos era viva e dotada de voz e valor. Esses humanos caçadores-coletores desempenhavam um papel bem limitado na ordem das coisas, sua existência não gerava grande impacto no ecossistema e, mesmo que gerasse, eles não tinham consciência disso, por isso não se consideravam seres superiores aos demais animais, plantas e elementos. Para que pudessem sobreviver, eles precisavam estar atentos aos animais e plantas que propiciavam a sobrevivência; para tanto, precisavam respeitá-los e, praticamente, imaginá-los como seres semelhantes a si: “um grupo típico [de caçadores-coletores], com algumas dezenas de membros, estava cercado por milhares de animais selvagens, e sua sobrevivência dependia de saberem compreender e respeitar os desejos desses animais” (HARARI, 2016, p. 102).

A revolução agrícola – assim como a revolução cognitiva que deu início à caça e coleta – foi não somente uma revolução econômica mas também uma revolução religiosa. Toda relação do humano com o ecossistema mudou radicalmente: se para os coletores e caçadores, os animais e demais seres tinham voz; para os agricultores e pastores, essas vozes foram silenciadas em favor de uma relação bilateral entre o humano e os deuses. Após a dominação dos campos e a domesticação dos animais, o humano viu-se envolto numa relação completamente diferente com o ecossistema: ele não podia mais situar-se numa relação igualitária com os demais seres porque seu poder sobre estes aumentara radicalmente; agora sua voz tornara-se muito mais alta que as dos demais seres, a ponto de torná-las praticamente inaudíveis. Harari denomina essa nova relação como “acordo agrícola”. O acordo consistia basicamente numa relação de troca entre os deuses (ou deus, no caso do monoteísmo judaico-cristão) e os humanos, na qual os deuses realizavam promessas fundamentais para a sobrevivência desses criadores e agricultores; e estes, em troca, deveriam compartilhar com os deuses de sua produção agrícola através da execução de determinados ritos: “Os deuses salvaguardavam e multiplicavam a produção agrícola e, em troca, os humanos tinham de compartilhar sua produção com os deuses” (HARARI, 2016, p. 100). Não é de se estranhar que esse domínio tão fácil das demais espécies, sejam animais ou vegetais, gerasse o pensamento de que o ser humano estava realizando uma vontade dos deuses: “Era fácil e tentador acreditar

que essas atividades do dia a dia refletiam ou a ordem natural das coisas ou a vontade dos céus” (HARARI, 2016, p. 102-103). A relação do caçador-coletor com os demais seres era de igualdade, na medida em que era preciso pedir a estes que dessem ou fornecessem uma parte de si ou de suas crias para que os caçadores-coletores pudessem sobreviver. Com o exercício do domínio sobre os demais seres do ecossistema, a relação torna-se bilateral, o humano não pede mais aos seres, mas somente aos deuses, que justificam a dominação através de ritos sacrificiais e mitos: “Novos tipos de relações econômicas emergiram junto a novos tipos de crenças religiosas que justificavam a exploração brutal de animais” (HARARI, 2016, p. 103). Essas religiões teístas santificam não somente os deuses, que provêm ao humano, mas também o próprio humano, como ser dotado de capacidades especiais: “Até então, o *Homo sapiens* tinha sido apenas um ator num elenco de milhares. No novo drama teísta, o *Sapiens* tornou-se o herói principal em torno do qual girava todo o Universo” (HARARI, 2016, p. 99). Basicamente, as funções dos deuses nesse tipo de teísmo são duas: 1ª) fundamentar o domínio do humano sobre as demais espécies, atribuindo-lhe características especiais, que são encontradas somente neles; 2ª) “realizar uma mediação entre os humanos e o ecossistema” (HARARI, 2016, p. 99).

Num terceiro momento, temos a revolução científica que tornou mais solitária ainda a existência do humano sobre a Terra, porque ela silenciou também os deuses. No teísmo, nós temos uma relação de respeito e submissão do humano para com os deuses, porque o mundo ainda é um lugar hostil para o homem. O poder do humano neste período ainda não era supremo, ele devia obediência aos deuses, porque estes podiam muito bem castigá-lo através de catástrofes naturais que dificultariam a produção agrícola. Após a revolução científica, o poder do humano passou a crescer de maneira exponencial, porque, agora, ele passara a conhecer as leis da física, da química e da biologia, passando a fazer com elas o que bem entende (HARARI, 2016). A relação entre os humanos e os deuses sempre foi caracterizada por submissão, devido ao poder criador da divindade, que não só criava o humano, mas todo o cosmos. Esse poder criador era acompanhado pelo poder inverso: os deuses poderiam castigar ou mesmo destruir sua obra, caso eles ficassem descontentes. Nas narrativas míticas não faltam exemplos de tais atitudes extravagantes por parte dos deuses. Como vimos acima, no período do teísmo, toda vida era sagrada, no sentido que o humano era parte do cosmos, ele vivia numa espécie de microcosmos que refletia o grande cosmos no qual estava inserido. Os ritos serviam para cumprir com as obrigações para com o divino e manifestar obediência e agradecimento. A revolução agrícola tornou a relação entre o humano e os deuses extremamente delicada porque ela tornou inaudíveis as vozes dos demais seres do ecossistema, estabelecendo uma relação

binária, que poderia assumir uma atmosfera sufocante de paranoia e perseguição. Na história não faltam exemplos de atitudes extremas decorrentes de crença exagerada por parte de teístas. Através dessa relação binária, o humano viu-se como um ser digno de vanglória e, ao mesmo tempo, de pena, tendo em vista que ele era o ápice da criação, mas também um ser criado por outros seres muito mais poderosos, que poderiam se zangar com sua criação e pôr tudo abaixo num piscar de olhos. A atmosfera no contexto desse tipo de relação com o divino é extramente complexa, assume formas várias porque os deuses são retratados com características humanas hipostasiadas. Era como viver sob os olhares de seres poderosos, mas invisíveis que viam e sabiam tudo. Com a revolução científica, o humano supostamente consegue devassar a tecitura do real, ir além da aparência enganadora e alcançar a essência das coisas. Este poder recém-angariado resultou numa vanglória do humano jamais vista. Seria apenas uma questão de tempo até que a crença nos deuses fosse esquecida e vista, de acordo com o sentido histórico, como uma compreensão mítica e infantil do *Homo sapiens* a respeito da origem do cosmos e de sua posição nele. Nas palavras de Harari (2016, p. 105): “Enquanto a Revolução Agrícola deu origem às religiões teístas, a Revolução Científica fez nascerem as religiões humanistas, nas quais humanos substituem deuses. Os teístas cultuam *theos* (‘deus’, em grego), e os humanistas cultuam humanos”. Com a revolução científica, o ser humano passara a devassar o tecido do real, nada mais era sagrado para ele e, portanto, poderia ser examinado em suas entranhas mais abscônditas. Tudo o que não era compreendido não era concebido como incompreensível, mas como passível de compreensão ao longo do tempo, faltavam somente os meios para tanto. Apesar de um certo ceticismo que dominou o pensamento por volta do século XVIII, o ser humano não mais impôs limites ao conhecimento humano, que poderia alcançar até mesmo a origem do cosmos. O domínio dos elementos fez com que o humano passasse a adorar a si mesmo como um ser dotado da capacidade para controlar e transformar quaisquer fenômenos que lhe retivessem atenção: “Os antigos caçadores-coletores foram somente outra espécie animal. Os agricultores consideravam-se o ápice da criação. Os cientistas vão nos elevar à categoria de deuses” (HARARI, 2016, p. 105). Obviamente, dentre os fenômenos que mais retêm atenção do humano encontramos aqueles ligados à finitude do homem na Terra. A compreensão de que o humano não é um ser criado à imagem e semelhança de deus(es) foi, ao mesmo tempo, libertadora e opressiva, na medida em que eliminou não somente a paranoia de sentir-se observado e julgado por seres poderosos que tudo conhecem, mas também retirou o véu de ignorância sobre o fenômeno da mortalidade. Agora, o humano sabia-se mortal e nenhuma crença poderia dar a ele aquele sentimento de serenidade que somente a crença num ser superior pode proporcionar. Restava suprimir esse vácuo aberto pela ausência dos deuses, e

o humano soube preenchê-lo com aquilo que ele observara como mais tangível: o poder da técnica. Em vez de acreditar em promessas vazias de vidas em paraísos transmundanos, o humano, agora, procura realizar o sonho da imortalidade em plena vida, através do poder da tecnologia: “[...] os deuses não lhe são úteis, porque a ciência e a tecnologia modernas conferem aos humanos poderes que excedem em muito os dos antigos deuses” (HARARI, 2016, p. 106).

2.25. AS TECNORRELIGIÕES: TECNO-HUMANISMO E RELIGIÃO DE DADOS

O poder de dominação humana sobre a Terra é incontestável. O uso de tecnologias para otimizar a produção industrial gerou a completa transformação da face da Terra, de forma tal que, nos grandes centros urbanos, não há nada que possa ser considerado intocado pelo homem. Do chão ao teto das instalações urbanas, sejam industriais, comerciais ou residenciais, encontramos um ambiente completamente modificado pelo homem, até mesmo o ar que respiramos é controlado em sua temperatura através de aparelhos de ar-condicionado. O condicionamento parece ser a nova lei: condicionamento das comunicações, da informação, do trânsito, do tráfego aéreo, das mentes, dos corpos etc. Vivemos num mundo completamente condicionado pela ação humana. Como vimos, a compreensão do ser humano como um conjunto de algoritmos que objetivam à realização de ações torna possível a criação de máquinas que podem conhecer os humanos melhor do que nós mesmos nos conhecemos. Isso é possível porque a rede intersubjetiva criada pelo humano é basicamente composta por dados que podem ser decodificados por máquinas poderosas. Agora, o poder do humano foi alargado pela dotação de máquinas, que funcionam como extensões das capacidades humanas. Essas máquinas podem computar uma quantidade de dados muito superior àquela computada pelas mentes humanas, o que possibilita uma velocidade muito maior na tomada de decisões e um fluxo de informações muito superior: “a maior parte das transações (em bolsa de valores) na atualidade já é gerenciada por algoritmos de computador, que podem processar em um segundo mais dados do que um humano em um ano e que podem reagir aos dados mais rapidamente do que um humano é capaz de piscar” (HARARI, 2016, p. 315). O futuro nos reserva uma substituição cada vez maior dos humanos pelas máquinas porque estas são muito mais capacitadas na decodificação de informações. Aparentemente, isto parece ficção científica, porque envolve o controle de campos delicados de atividade humana por parte de máquinas frias e calculistas. Mas essa substituição dos humanos pelas máquinas implica numa confiança atribuída à máquina por parte do humano porque o humano desconfia de si mesmo

quando se trata de fornecer informações exatas. De acordo com Harari (2016, p. 242), desde a revolução científica, a fórmula para o conhecimento é: conhecimento = dados empíricos x matemática: “Se quisermos saber a resposta a alguma questão, precisamos reunir dados empíricos relevantes e depois usar ferramentas matemáticas para analisá-los”. Tal concepção de conhecimento implica que, dependendo da quantidade de dados fornecidas a uma máquina, ela pode conhecer o ser humano melhor que ele conhece a si mesmo, porque o ser humano padece de uma dificuldade no armazenamento das informações: a memória humana é extremamente falha.

Na verdade, a memória é extremamente complexa, ela revive o acontecimento a cada vez que eles são trazidos à tona pelo vivente; e, toda vez, esses acontecimentos são recriados de maneira específica, dependendo da tonalidade afetiva que esteja afetando o indivíduo naquele instante. Há uma cisão entre o “eu” que lembra das vivências e aquele “eu” que vivencia as experiências. O “eu” da experiência é a consciência de momento a momento, a que presencia os fatos ocorridos e toma as decisões momentâneas que melhor beneficie o corpo e consciência humana, é a mesma que vive a situação e que sofre os sentimentos processados no momento. No entanto, o “eu” da experiência não se lembra de nada e nem conta histórias de momentos anteriormente vividos. Este já é o trabalho do “eu” da narrativa, que possui a responsabilidade de contar histórias e resgatar memórias de momentos já vividos, porém, enfatizando características que beneficiem sua narrativa: “o eu da narrativa não agrega experiências – ele tira uma média entre elas” (HARARI, 2016, p. 299). O mesmo também é responsável por tomar decisões a partir do que julga correto. Porém o “eu” da narrativa toma muitos atalhos. Não narra todos os fatos ocorridos, e sua história é baseada nos pontos principais e no resultado final de tudo que aconteceu. Por isso, o entendimento de que o acoplamento de softwares ao corpo humano, capazes de acompanhar as ações humanas, permitirão o conhecimento cada vez maior das preferências de cada um. As pessoas “vão se acostumar a se verem como uma coleção de mecanismos bioquímicos que é constantemente monitorada e guiada por uma rede de algoritmos eletrônicos” (HARARI, 2016, p. 333). Temos, aqui, a demonstração de um tipo de interação entre humano e máquina que já faz parte de uma tecnorreligião. Trata-se do movimento *Quantified self* (“eu quantificado”). De acordo com essa doutrina, o “eu” consiste em padrões matemáticos que podem ser captados por softwares e decodificados para o entendimento limitado do humano, que poderá, por sua vez, determinar o melhor curso de ação a ser seguido, de acordo com as preferências obtidas através da coleta de dados pelo software: “muitas pessoas ficarão felizes em transferir grande parte de seu processo

de tomada de decisões para as mãos de um sistema assim, ou ao menos em poder consultar-se com ele sempre que se encontrar diante de escolhas importantes” (HARARI, 2016, p. 340).

Na verdade, as tecnorreligiões partem da determinação fundamental de que os humanos são conjuntos de algoritmos que objetivam realizar certas tarefas, cumprir determinadas funções. Essa concepção do humano como algoritmo eliminou a barreira entre o orgânico e o inorgânico. Não importa a base sobre a qual se estabelece o algoritmo, o que interessa é que trata-se de algoritmos e que, portanto, podemos elaborar máquinas que possam decodificá-los, facilitando a tomada de decisões, diminuindo a angústia da indecisão e o tempo gasto na resolução de impasses e dilemas morais. As tecnorreligiões se dividem, basicamente, em duas: tecno-humanismo e religião de dados (dataísmo). O tecno-humanismo parte da noção de que o ser humano, enquanto criatura biológica, já chegou a um estágio evolucionário em que é possível superar suas limitações biológicas a partir da intervenção tecnológica. A partir da união com a máquina, o humano poderá superar suas limitações biológicas e tornar-se uma espécie de *Homo deus*, um modelo superior ao *Homo sapiens*. Este foi fruto de uma evolução natural, ao passo que aquele será fruto de um *design* inteligente, i.é, da tomada em mãos do destino do humano na Terra, a partir da confluência da mente com a máquina: “O *Homo deus* manterá algumas características humanas essenciais, porém usufruirá igualmente de aptidões físicas e mentais aprimoradas, que o capacitarão a manter-se firme mesmo contra os mais sofisticados algoritmos não conscientes” (HARARI, 2016, p. 355). A religião de dados, por sua vez, parte da premissa de que o ser humano tem uma função a cumprir enquanto criatura biológica: a criação de um outro tipo de entidade, completamente diferente em estrutura e funcionamento, que deverá levar adiante a inteligência ou processamento de dados. A religião de dados é bem mais radical que o tecno-humanismo porque preconiza que o humano poderá se tornar obsoleto e ser superado por uma inteligência muito superior. O ponto de partida dessa religião é a ideia de que “o universo consiste num fluxo de dados e o valor de qualquer fenômeno ou entidade é determinado por sua contribuição ao processamento de dados” (HARARI, 2016, p. 370). O problema (ou solução, para os adeptos dessa doutrina) com essa premissa é que, eventualmente, o processamento de dados por parte do humano será superado. Na verdade, ele já está sendo superado por máquinas com softwares muito mais poderosos, com capacidade que excede em muito a do cérebro humano.

Evidentemente, essas ideias tão recentes não soam bem aos ouvidos e nos remetem a algumas críticas que já foram efetuadas ao longo do século XX sobre o domínio da técnica sobre o humano. Martin Heidegger, em meados do século XX, já havia tecido uma crítica à definição ordinária de técnica como uma maneira de encontrar meios para realizar fins

estipulados previamente pelo homem. Essa compreensão de técnica é extremamente deturpadora do que realmente acontece quando o humano se deixa envolver pelo poder da técnica; ela parte da noção de que o ser humano domina a técnica, faz uso dela para cumprir fins estabelecidos por ele *a priori*, quando, na verdade, o envolvimento com a técnica impede a abertura para outras possibilidades, que não o enredamento cada vez maior do ser humano com a técnica mesma. Heidegger parte do conceito grego de causa, mas caminha noutra direção na qual a relação entre meios e fins é substituída pela de comprometimento. Quando se fala em causa, seja material, seja final, fala-se, na verdade, em comprometimento entre a produção da coisa e matéria ou a finalidade a que ela servirá (cf. LEOPOLDO E SILVA, 2007). Entender a técnica como resultado de uma relação entre meios e fins não deixa espaço para a compreensão do desocultamento que é próprio do processo. O que ocorre é um aparecimento ou acontecimento que não estava de antemão dado; a técnica é a ocasião para que algo venha a aparecer ou acontecer. Na concepção moderna, a essa noção de técnica como produção (*poiesis*) será acrescentada a noção de técnica como um requerer da natureza aquilo que será utilizado pelo ser humano. Heidegger (2012) traz como exemplo a comparação entre a ponte de madeira sobre o rio e hidrelétrica. Na ponte sobre o rio, a primazia é dada ao rio que deve ser transposto, enquanto que na hidrelétrica, o rio é usado como energia para acionar as turbinas. O rio funciona como reserva de energia a ser processada e consumida. A natureza se torna um complexo de forças disponível para a dominação do homem. Para Heidegger, isso não significa a dominação do ser humano sobre a natureza, mas sim um fazer-se disponível do homem para requerer da natureza a satisfação de suas necessidades. O ser humano já não se vê mais livre para fazer uso ou não da natureza como complexo de energia disponível para utilização; ele se vê numa espécie de “armação” que não permite ou não libera o horizonte para outra forma de lidar com os entes em seu entorno. Na perspectiva heideggeriana, o ser humano não mantém autonomia perante o uso da natureza como energia disponível, mas situa-se numa relação de submissão e impotência: “a técnica é um destino que se oferece ao homem – e ele deve cumpri-lo. Mas se não compreender esse destino e se ignorar esse apelo, submergirá no domínio da técnica” (LEOPOLDO E SILVA, 2007, p. 373).

Da mesma forma, Byung-Chul Han, autor do livro *Sociedade do Cansaço* (2010), numa crítica da sociedade da informação que possui ecos de Heidegger, afirma que nós vivemos na “sociedade do cansaço”, numa sociedade em que o excesso de positividade levou a uma “violência neuronal”, que pode ser caracterizada pela invectiva do poder: “A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e

produção. São empresários de si mesmos” (HAN, 2017, p. 23). Han vem justamente evidenciar essa característica da sociedade que ele chama de pós-moderna, uma sociedade pautada na noção de desempenho ou performance. Nela nós somos incentivados a sermos cada vez mais produtivos. Essa sociedade cujo produto final não são os loucos ou delinquentes, mas os depressivos e fracassados. Façamos uma citação um pouco mais longa para que possamos entender as implicações mais profundas da descrição desse estado de coisas:

Se o *pensamento* fosse uma ‘rede de anticorpos e de proteção imunológica natural’, a ausência de negatividade transformaria o pensamento num *cálculo*. Possivelmente o computador conte de maneira mais rápida que o cérebro humano, e sem repulsa acolhe uma imensidão de dados, porque está livre de toda e qualquer *alteridade*. É uma máquina positiva. Justo por causa de sua autorregulação autista, por causa da falta de natividade, o *idiot savant* gera aqueles desempenhos que só seria capaz de realizar uma máquina computacional. No empuxo daquela positividade geral do mundo, tanto o homem quanto a sociedade se transformam numa *máquina de desempenho autista* (HAN, 2017, p. 56, grifos do autor).

A partir da leitura desse trecho da obra de Han, podemos perceber como a “máquina de desempenho autista” é uma metáfora que surge para designar esse tipo de sociedade da informação na qual vivemos. O único indivíduo capaz de prosperar no interior desse tipo de sociedade é o idiota *savant*, o que revela uma crítica incisiva à sociedade pós-moderna baseada na lógica computacional. O ser humano que pode se sobressair nesse tipo de sociedade é o idiota *savant* que domina de maneira descomunal o cálculo, mas é desprovido da capacidade de reflexão. Nas palavras de Byung-Chul Han (2017, p. 58, grifos do autor): “Se tivéssemos apenas a potência de pensar algo, o pensamento estaria disperso numa quantidade infinita de objetos. Seria impossível haver *reflexão* (*Nachdenken*), pois a potência positiva, o excesso de positividade, só admite o *continuar pensando* (*Fortdenken*)”. A “máquina de desempenho autista” funciona como uma metáfora para este mundo que nos aprisiona. A realidade (máquina) torna-se um artifício incompreensível e, por conseguinte, insuportável. Não podemos dar conta da realidade que nos envolve porque estamos por demais envolvidos em seu âmago; não sabemos como nos portar porque não temos as coordenadas necessárias para decifrar o verdadeiro valor da realidade ao nosso redor. A história humana termina numa nota pessimista, com a revelação de que somente o idiota *savant*, único indivíduo capaz de se orientar nessa realidade desumana, pode orientar-se nela, porque dotado da capacidade calculadora que se assemelha a de uma máquina.

3.3. APROXIMAÇÕES DO TRANSUMANISMO COM O PENSAMENTO NIETZSCHIANO

O debate em torno das influências de Nietzsche sobre o pensamento transumanista deu-se a partir dos anos 2000 com a publicação de artigos no *Journal of Evolution and Technology* pelos pensadores mais significativos desta corrente de pensamento, dentre os quais encontramos Nick Bostrom, Stefan Lorenz Sorgner e Max More. A partir da década de 90 do séc. XX, o pensamento transumanista já começara a se consolidar em algumas das universidades mais expoentes do globo. Por volta dos anos 2000, algumas empresas como o Google começaram a investir altas somas nas ideias transumanistas. O transumanismo começava a se tornar uma teoria basilar para determinar o futuro da comunicação interplanetária e o desenvolvimento de tecnologias voltadas para o aprimoramento das capacidades humanas. Tornara-se óbvio para aqueles envolvidos nos projetos desenvolvidos por aquelas empresas que o objetivo final a ser alcançado seria a melhoria das condições da vida humana na Terra, utilizando para tanto mesmo de alterações significativas na nossa forma de pensar e atuar sobre o mundo. Essa práxis precisava ser acompanhada por uma teorização a altura, que veio por meio desses pensadores.

Nick Bostrom, em seu artigo *A history of transhumanist thought* (2005) (*Uma história do pensamento transumanista*), publicado no *Journal of Evolution and Technology*, asseverou a impossibilidade de estabelecer vínculos entre o transumanismo e Nietzsche. Segundo o autor (BOSTROM, 2005, p. 2), é possível pensar que Nietzsche poderia ser uma inspiração maior para o desenvolvimento do transumanismo tendo em vista ser ele famoso pela doutrina do além-do-homem, que implica numa superação do humano como ele se encontrava na segunda metade do século XIX. Porém, Nietzsche não tinha em mente uma transformação tecnológica do humano, mas sim uma espécie de crescimento pessoal e refinamento cultural em determinados indivíduos que, para Nietzsche, teriam superado a moralidade de rebanho do cristianismo. Bostrom (2005, p. 3) afirma que, apesar de algumas similaridades em nível superficial com a visão nietzschiana, o transumanismo provavelmente tem muito mais em comum com John Stuart Mill do que com Nietzsche, porque possui raízes humanistas e iluministas e enfatiza a liberdade individual e a preocupação humanística pelo bem-estar de todos os seres humanos e, até mesmo, de outros seres sencientes. Luc Ferry (2018, p. 36) corrobora esse posicionamento ao afirmar que:

[...] a exigência de liberdade individual é ao mesmo tempo o motor e a reivindicação primeira do transumanismo, seu enfoque final, seu objetivo último, situa-se claramente em uma perspectiva utilitarista, no sentido filosófico do termo: trata-se primeiramente, e antes de mais nada, de lutar contra todas as formas de sofrimento, trazer à humanidade o máximo de felicidade possível – o que explica, aliás, o sucesso crescente do movimento.

É fato que as declarações de pensadores transumanistas, dentre as quais encontramos documentos como *The extropian principles version 3.0. A Transhumanist declaration* (Os princípios extropianos versão 3.0. Uma declaração transumanista), elaborada por Max More, revelam um interesse no bem-estar de todos os seres suscetíveis de sentir dor ou prazer, até mesmo máquinas inteligentes; porém, tal não é suficiente para excluir a influência de Nietzsche nos rumos que o pensamento transumanista veio a trilhar no decorrer do século XX. Para tanto, observemos a linha de raciocínio elaborada por Stefan Sorgner em seu artigo *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism* (2009) (*Nietzsche, o Além-do-homem, e Transumanismo*). Neste artigo, o autor se propõe a estabelecer similaridades significativas entre o pensamento nietzscheano e o transumanismo. Para tanto, ele parte de uma conexão entre as noções de além-do-homem e pós-humano, para, em seguida, estabelecer em que dimensões o pensamento transumanista parece faltar em relação à visão geral de Nietzsche. Sorgner parte da observação de que Habermas já havia estabelecido tal conexão, mas num sentido negativo, relegando ambas ao absurdo. De acordo com o autor, Habermas ainda desqualifica os pensadores transumanistas como um “bando de intelectuais que por sorte não conseguiram obter apoio para suas visões elitistas por parte de um grupo maior de apoiadores” (HABERMAS apud SORGNER, 2009, p. 1).

Sorgner (2009, p. 2) constata que o pensamento transumanista parte da concepção de que a natureza é um trabalho em andamento, o que leva a compreendê-la como um ente dinâmico cujos valores podem e devem ser alterados de acordo com o momento. Tal consideração sobre a natureza é similar à de Nietzsche, que estabelece uma ontologia da dinâmica da vontade de poder que se aplica a tudo, desde os humanos até outros seres, mesmo seres inanimados. Se comparada com as demais ontologias, a distinção fundamental dessa ontologia desenvolvida por Nietzsche é sua permanente variabilidade que não permite a fixação de valores absolutos. Ainda de acordo com o autor (SORGNER, 2009, p. 2), para Nietzsche, todas as entidades são constituídas por constelações de poder. Essas constelações são formadas a partir de quanta de poder que interagem entre si formando perspectivas sobre o mundo. Essas perspectivas habilitam o quantum de poder a dirigir-se a um novo caminho, que depende de sua concepção de poder: “cada estado, em que um quantum de poder é mais

forte, mais capaz do que outro, e tem mais potencial para dominar o outro, representa um estado de poder” (SORGNER, 2009, p. 2). Sorgner segue apresentando o que ele entende como uma ontologia naturalista proposta por Nietzsche. Para tanto, ele parte da noção de que a dinâmica de poder também preside o processo de evolução dos seres vivos. Os organismos, desde as plantas e animais até o homem, passaram a existir porque as condições eram tais que permitiram o aparecimento dos melhores meios possíveis para a luta pelo poder dos organismos precedentes. Assim se deu até o advento da espécie humana. Essa concepção da espécie humana como uma espécie que veio a ser e pode deixar de existir implica na assunção de um elemento histórico por parte de Nietzsche. Como todas as espécies, a espécie humana não é imutável, ela não é fixa e pode evoluir para uma espécie completamente diferente (SORGNER, 2009, p. 2). O espécime humano, por ser pertencente à espécie humana, possui uma quantidade de potência e capacidades limitadas à espécie a qual ele pertence. Sorgner (2009, p. 2) é taxativo: “Toda espécie é definida pelos seus limites. Ela não pode ir além daquele limite”. Evidentemente, Sorgner está atribuindo uma conotação materialista e naturalista ao pensamento nietzschiano, ao contrário de Bostrom que afirmou que o ultrapassamento do humano, expresso na fórmula do além-do-humano de Nietzsche, representa apenas crescimento pessoal e refinamento cultural em determinados indivíduos e não a completa superação da espécie humana. Para Sorgner, não se trata disso, mas da expressa determinação de um ultrapassamento da própria espécie humana, que torna-se obsoleta. Para tanto, ele parte da noção de que Nietzsche trabalha com a ideia do advento de certos estados sociais e individuais, que Nietzsche não descreve em detalhes, mas nos quais uma evolução acontece, e a espécie pode evoluir (SORGNER, 2009, p. 3). Apesar de Nietzsche não ser otimista ao ponto de afirmar que um estado de progresso evolucionário ocorrerá – muito pelo contrário, ele afirma que é bem mais provável que aconteça o inverso disso –, Sorgner parte da ideia de que o filósofo alemão mantém uma proposta semelhante à dos transumanistas, ao afirmar que uma mudança radical pode acontecer e tornar o ser humano como o conhecemos uma espécie superada.

Em acréscimo a este entendimento naturalista da dinâmica da vontade de poder, Sorgner (2009, p. 3) acrescenta que esta dinamicidade também aplica-se à noção de valor, de forma a afirmar que não há valores absolutos e imutáveis, o que aproxima Nietzsche dos transumanistas. Tanto Nietzsche quanto os transumanistas são a favor da efetivação de uma transvaloração de todos os valores. Ambos concebem o mundo como algo além do bem e do mal e divergem, de maneira bem contundente, da interpretação cristã da vida. Para os transumanistas, nossos preceitos morais e intuições não são suficientes para guiar uma política

de uso da tecnologia porque, uma vez que a tecnologia permite a eliminação de certas características compreendidas como deficitárias, não há impedimento algum no uso dela. Muito pelo contrário, seria um contrassenso não fazer uso de uma tecnologia que pode dar fim a um sofrimento desnecessário. Para corroborar essa aproximação, Sorgner faz uso do apreço que Nietzsche nutre pela investigação científica e pelo pensamento crítico. A investigação científica foi louvada por Nietzsche como método superior ao método metafísico porque não parte de um dado que deve ser corroborado, mas permite a inclusão de elementos vários que podem aparecer durante a investigação. Sorgner (2009, p. 4) aponta que, em várias passagens, Nietzsche afirma que o futuro será governado pelo espírito científico, e que sua filosofia possui um apelo à mente científica, o que leva a crer que, no futuro, ela será tida como plausível. A aproximação de Nietzsche com o pensamento científico é reconhecida por grande parte dos intérpretes do filósofo. Sorgner (2009, p. 4) acrescenta que o próprio Nietzsche tinha pretensão de cientificidade de suas teorias mais importantes, dentre as quais encontramos o eterno retorno do mesmo e a vontade de poder. Até mesmo sua crítica a Darwin pode ser vista como uma demonstração do caráter científico que o filósofo queria atribuir ao seu pensamento. A crítica de Nietzsche a Darwin não tem a pretensão de pôr abaixo o método experimental utilizado pelo naturalista, mas sua conclusão de que a evolução resulta de uma luta pela sobrevivência, quando, na verdade, esta luta expressa somente uma parte marginal da expressão mais fundamental da luta pelo aumento do poder. Se o elemento fundamental da vida é a luta pelo aumento do poder, “então é do seu interesse melhorar a si mesmo” (SORGNER, 2009, p. 4). Melhoramento é o elemento fundamental da teoria transumanista, que comunga do uso das tecnologias e outros meios para o melhoramento intelectual, físico e emocional do ser humano.

A iniciativa do melhoramento da espécie a partir de meios artificiais é algo extremamente questionado por filósofos e aqueles envolvidos com a religião, mas, para os transumanistas, trata-se de uma questão que não apresenta dissenso. Os perigos da engenharia genética, embora bastante mistificados pela mídia, são reais, mas o medo que envolve a questão está em grande parte atrelado a uma concepção da natureza humana que nos foi legada pela metafísica e pelo cristianismo. Como alerta Cecília de Sousa Neves (2012, p. 254): “A reflexão acerca do estatuto do ser humano é, sem dúvida, o núcleo em torno do qual a história do pensamento orbitou. De fato, várias antropologias subjazem as filosofias, religiões e ciências em seus esforços de explicar a gênese, o significado e o destino do fenômeno humano”. Boa parte da metafísica e das religiões está envolvida no esforço de diferenciar e justificar uma superioridade da espécie humana em relação às demais. Desde

Platão, passando pelos medievais, chegando até mesmo a Heidegger, encontramos uma descrição do humano como um ser quase etéreo, mais próximo do divino de Deus do que da animalidade dos demais animais. Normalmente, essa superioridade é apresentada “através da atribuição de qualidades universais e apriorísticas exclusivas à espécie humana” (NEVES, 2015, p. 256). Porém, a técnica apresenta uma ameaça evidente a esta suposta pureza ontológica de que é dotada a espécie humana. Talvez parte do receio que os pensadores têm em relação ao transumanismo advenha dessa possibilidade apresentada pela tecnologia que passa a permitir a hibridação entre o homem e a máquina. Hibridação esta que permitirá a total modificação do estatuto do ser humano sobre a Terra: “Este movimento de hibridação entre homem e máquina, inevitável e autoevidente, afasta a condição humana de sua suposta pureza ontológica instaurando um questionamento radical da primazia metafísica do humano e do seu direito natural de conquista e domínio do restante da natureza” (2015, p. 258). O que está em jogo aqui é a perda da identidade humana, através da dissecação daquilo que por tanto tempo foi considerado como o centro das discussões entre filósofos e religiosos: a alma ou a consciência humana. A hibridação é um tópico extremamente delicado porque torna patente o substrato material da consciência humana que, como tal, pode ser transferida para outro meio material ou mesmo reproduzida em componentes em nada semelhantes ao corpo orgânico.¹⁵ O paradigma técnico-científico impele a ação humana no sentido de reprojeter o próprio humano e transcender, assim, a fatalidade de suas circunstâncias. Tal imperativo necessita da virtude da coragem para ser posto em prática; virtude esta que também era favorecida por Nietzsche em contraposição à moralidade tradicional (SORGNER, 2009, p. 5). Nietzsche sempre alertou para a importância da ciência nos próximos séculos. Sorgner (2009, p. 5) chega mesmo ao ponto de apresentar a possibilidade de Nietzsche ser a favor da engenharia genética, embora ele mantenha a importância da educação para a ocorrência de um passo evolucionário em direção ao além-do-homem. Considerando a importância de tal passagem, citemos o autor na íntegra:

Se a engenharia genética, ou eugenia liberal, pode realmente ser vista como um tipo especial de educação, que é o que os transumanistas parecem manter, então é

¹⁵ A hibridação entre o ser humano e a máquina é tópico que gera bastante discussão nos meios transumanistas. Alguns teóricos, como Ray Kurzweil, afirmam ser possível a total transposição da mente humana para uma interface digital, mas outros, como o neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis, não participam desse entusiasmo, embora ainda acreditem ser possível desenvolver uma espécie de interface cérebro-máquina (ICM) que permita ao ser humano manipular membros robóticos. De acordo com Nicolelis (2017, p. 26), o maior impacto das ICMs será sentido sobretudo na medicina, tendo em vista que permitirá a pacientes afligidos por doenças neurológicas a recuperação de mobilidade e sensibilidade através do uso de uma veste robótica, “delicada como uma segunda pele, mas robusta como o exoesqueleto de um besouro”, que será não somente capaz de suportar o peso do paciente paralisado, mas permitir a deambulação deste.

possível que essa posição poderia ter sido mantida por Nietzsche, também, já que a educação tinha um papel significativo em sua ética. Ele afirmou a ciência, e foi a favor do melhoramento, e de trazer à tona o além-do-homem (SORGNER, 2009, p. 5).

O termo “eugenia liberal” corresponde à ênfase nas características que os transumanistas definem como elementos fundamentais de sua teoria, mais precisamente: o individualismo e a liberdade da pessoa para alterar suas características genéticas. A eugenia é liberal porque não pode ser determinada de antemão por uma instância superior, como o Estado, mas deve partir do indivíduo, que possui uma noção única do que consiste em melhorar a si mesmo e detém total responsabilidade sobre as alterações que melhor se aplicam a ele. Evidentemente, os transumanistas enfrentam um problema aqui na medida em que a engenharia genética só pode ser empregada no indivíduo não nascido, o que requer uma predeterminação que, mesmo não partindo de uma instância maior como o Estado, ainda assim é fruto de um poder superior (os pais) e, portanto, não permite o contraditório. Tal problema foi levantado por Habermas em seu livro *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal*. Nesta obra, Habermas (apud FERRY, 2018, p. 60) aborda o problema da manipulação genética a partir do viés da criança cujos genes são alterados pelos pais. Este indivíduo está à mercê das preferências de seus pais, sua autonomia vê-se estrangida de antemão pela determinação das características que eles entendem que melhor atendem aos filhos. Em entrevista concedida ao jornal *L'Express* em 1º de dezembro de 2002, Habermas (apud FERRY, 2018, p. 61) afirmou o seguinte: “[...] Pergunto-me, por exemplo, a partir de que momento o aumento da liberdade de escolha oferecida aos pais corre o risco de acontecer em detrimento da liberdade dos filhos, entendida como a possibilidade de se autodeterminar”. A autodeterminação dos filhos vê-se tolhida pela liberdade que os pais têm de impor certas características que melhor atendem aos seus critérios. A criança pode vir a não se identificar com as representações que os adultos mantiveram para ela, rebelando-se contra o dom para uma atividade específica que os pais lhe impuseram. Habermas não é contra as alterações de cunho terapêutico, mas somente aquelas aumentativas que implicam num melhoramento artificial de certas características. Um argumento plausível contra essa posição de Habermas é ideia de que também somos determinados socialmente através da educação que nos é imposta e pelo meio no qual estamos inseridos, que nos fornece valores e até mesmo a própria maneira que temos de nos comunicar uns com os outros, a linguagem. Mas, de acordo com Habermas (apud FERRY, 2018, p. 62), através da educação temos um processo de socialização que não é fixado da mesma maneira que uma alteração genética, porque pode ser dialogada: “De fato,

há uma grande diferença em podermos ou não confrontar de maneira crítica nossos pais durante a adolescência, em nos aproximarmos de nossa história de maneira reflexiva ou de lidarmos com um programa genético que representa um fato mudo, algo que, por assim dizer, não pode responder”. Há que se salientar, contudo, que a liberdade sempre é exercida num contexto, ela é situacional. Tanto a determinação social quanto a determinação genética não são suficientes para tolher o exercício da liberdade; elas somente nos situam para que possamos exercê-la. Essa determinação genética, aliás, se não imposta pelos pais, vai ser estabelecida pela natureza. Os transumanistas argumentam que, de qualquer maneira, é mais interessante que haja certo grau de autonomia do ser humano no que diz respeito a essa herança genética do que deixar que a própria natureza decida tudo. De qualquer forma, será preciso coragem para agir e não deixar tudo nas mãos da própria natureza. Aqui, Sorgner (2009, p. 5) associa esse pensamento transumanista ao de Nietzsche:

Cada constelação de poder, e portanto cada ser humano, de acordo com Nietzsche, tem uma perspectiva diferente do mundo e como cada conceito individual de poder depende de quem é cada um e de que história ele teve, cada ser humano tem um conceito único de poder, e consequentemente uma concepção única “do que sua própria perfeição poderia consistir”.

O conceito de uma personalidade que busca sempre refinar a si mesma e ampliar seus horizontes intelectuais pode ser encontrado em Nietzsche. No contexto de seu pensamento, tal aspecto é chamado de “autossuperação”. Essa autossuperação é uma característica pertinente àqueles humanos superiores que buscam permanentemente superar a si mesmos; eles almejam “tornar-se mais fortes nos variados aspectos que podem ser desenvolvidos em um ser humano, para que finalmente o além-do-homem possa vir à existência” (SORGNER, 2009, p. 6). Sorgner claramente identifica o além-do-homem nietzschiano ao pós-humano dos transumanistas. Mas há que se observar que a figura do pós-humano é um tanto quanto obscura para os próprios transumanistas. Sorgner faz uso de dois modelos de pós-humano, o primeiro postulado por F. M. Esfandiary e o segundo por Nick Bostrom. Para Esfandiary (apud SORGNER, 2009, p. 6), não se sabe ao certo como será esse pós-humano, o que se sabe é que o ser humano como nós o conhecemos atualmente é um tipo em transição (transumano) porque ele faz uso de determinadas tecnologias que levam ao aumento de suas capacidades intelectuais, sentimentais e motoras. Esse uso aumentativo das tecnologias leva a estabelecer o transumano como uma base para o estabelecimento de uma nova espécie. Essa nova espécie que representa um novo estágio revolucionário é reconhecida como pós-humana. Esfandiary (apud SORGNER, 2009, p. 6) chega ao ponto de afirmar que os seres humanos não

aumentados podem se reproduzir com os transumanos, mas não com o pós-humano, tendo em vista a profunda distinção que se estabelecerá entre ambos. Provavelmente, o pós-humano terá de confiar na tecnologia como meio para reproduzir-se. Bostrom (apud SORGNER, 2009, p. 6) é menos ambicioso em sua descrição do pós-humano ao afirmar que qualquer ser humano existente atualmente pode, através de meios tecnológicos ou outros métodos, ser capaz de desenvolver-se em um ser pós-humano. Tal proposta é interessante porque permitiria a preservação da identidade durante o processo de transformação do ser humano no pós-humano. Para Bostrom (apud SORGNER, 2009, p. 6), portanto, o pós-humano não é uma espécie completamente diferente do ser humano, mas um grupo particular de seres humanos com capacidades ainda a ser imaginadas por nós, mas obtidas através da tecnologia.

A partir da sucinta exposição dos dois modelos de pós-humano, Sorgner (2009, p. 7) mantém que “o conceito de humanos superiores e do além-do-homem nietzschiano é muito similar aos conceitos de transumano e de pós-humano de Esfandiary, mas não aos conceitos de Bostrom”. Os humanos superiores são aqueles que possuem algumas capacidades especiais que o além-do-homem também poderia ter. No entanto, humanos superiores não podem passar essas capacidades especiais para os seus descendentes através de reprodução sexual. É por mero acaso que os humanos superiores possuem as capacidades especiais das quais são dotados e, mesmo assim, eles precisam pôr um esforço significativo para desenvolvê-las. O exemplo de humano superior apresentado por Nietzsche, de acordo com Sorgner (2009, p. 7), é Goethe. Essa natureza especial da qual são dotados os seres humanos superiores são obtidas por puro acaso, mas elas podem ser cultivadas através de trabalho duro e melhoramento de si mesmos. A habilidade de interpretação é apresentada como uma das capacidades que, se cultivadas, permite ao ser humano superior uma elevação maior. Porém, Sorgner (2009, p. 7) concorda com Bostrom quando este afirma que, em momento algum, Nietzsche se refere ao uso da tecnologia como meio para o desenvolvimento do humano. De qualquer forma, o oposto também não é levantado por Nietzsche, i.é, ele não exclui a possibilidade adicional do uso da tecnologia como meio para o melhoramento. A descrição do além-do-homem nietzschiano evidencia um potencial completamente diferente daquele próprio dos humanos superiores. Em primeiro lugar, nenhum além-do-homem jamais existiu, ao passo que Nietzsche cita alguns exemplos da existência de seres humanos superiores. Sorgner (2009, p.

7) mantém que o além-do-homem surge a partir de um passo evolucionário que se origina a partir do grupo dos humanos superiores. A partir desta linha de raciocínio é compreensível que ele perceba uma conexão entre a classificação proposta pelos transumanistas, particularmente na versão proposta por Esfandiary, de ser humano, transumano e pós-humano,

e esta classificação, estabelecida por Nietzsche, de ser humano, humano superior e além-do-homem. Nas palavras do autor: “Dada esta breve caracterização dos humanos superiores e do além-do-homem, eu me sinto inclinado a concluir que o humano superior de Nietzsche é similar ao conceito de transumano de Esfandiary e que o além-do-homem de Nietzsche mantém muitas similaridades com o pós-humano de Esfandiary” (SORGNER, 2009, p. 8).

Essa similaridade não serve somente como vetor interpretativo da noção de pós- humano proposta pelos transumanistas. Para Sorgner, ela traz um elemento a mais ao impor um certo ânimo ou afeto ao próprio ser humano, que se sente vinculado a um conjunto maior de forças em movimento, quando se coloca como ancestral do além-do-homem ou do pós- humano. O além-do-homem é a esperança de Nietzsche para o futuro; ele traz consigo o sentido da terra, exposto na doutrina do eterno retorno do mesmo. Por outro lado, o cristianismo, com sua doutrina dualista, expressa na promessa de uma vida pessoal após a morte, remete o valor da vida a algo externo a vida mesma. Não é desconhecida a oposição de Nietzsche ao platonismo e ao cristianismo, como formas de pensar decadentes, porque atribuem sentido à vida a partir da colocação de um poder transcendente ao humano. A esta proposta de uma vida eterna após a morte Nietzsche opõe uma vida de autossuperação constante. Essa autossuperação tem como objetivo ou meta final o advento do além-do- homem. Quando adotamos a autossuperação como meta para nós mesmos, colocamo-nos como ancestrais do além-do-homem e percebemos a nós mesmos como seres dotados de valor. O mesmo deve ser mantido no que diz respeito ao pós- humano dos transumanistas. Sorgner (2009, p. 9) afirma que essa compreensão do conceito de pós-humano a partir do conceito de além-do-homem pode torná-lo mais robusto: “[...] se alguém aceita que ele [o pós-humano] tem uma função de atribuir significado, que, em contraste com a vida após a morte do cristianismo, é baseado em esperanças científicas, na importância do mundo dos sentidos, e nas metas imanentes”.

Em resposta ao artigo de Sorgner, Max More publicou um artigo denominado *The Overhuman in the Transhuman* (2010) (*O além-do-homem no transumanismo*), no qual ele concorda com a maioria dos comentários feitos a respeito da ligação entre Nietzsche e o transumanismo feitas por Sorgner, mas acrescenta ainda que pretende dar mais suporte aos paralelos conceituais, afirmando que as ideias transumanistas foram diretamente influenciadas por Nietzsche. A primeira prova de que esta assertiva é correta está na própria experiência do autor que, como um dos pioneiros no movimento transumanista, teve suas ideias influenciadas por Nietzsche. More (2010, p. 2) estabelece que o termo “transumanismo” foi introduzido por ele em seu ensaio *Transhumanism: towards a futurist philosophy* e na declaração de

princípios extropianos (*The Extropian Principals*) a partir de suas leituras de Nietzsche. Evidentemente, o autor não sabia do uso pioneiro do termo por Julian Huxley, ainda na primeira metade do século XX, o que não deixa de mostrar que há, sim, uma influência de Nietzsche no desenvolvimento do transumanismo. De acordo com o autor “Enquanto estes ensaios estão longe de serem as únicas fontes do transumanismo contemporâneo, estes escritos seminais têm sido influentes. Desde que eles foram em si mesmos influenciados por algumas ideias centrais de Nietzsche, a conexão direta entre transumanismo e Nietzsche está estabelecida” (MORE, 2010, p. 2). Mas é preciso observar que a filosofia de Nietzsche é extremamente hermética e algumas ideias deste pensador não se coadunam com os conceitos centrais do transumanismo, dentre as quais a que mais desponta, de acordo com More (2010,

p. 1) é o eterno retorno do mesmo, que Nietzsche pensava ser inseparável do conceito de além-do-homem. O eterno retorno do mesmo é uma ideia que conflita com os ideais transumanistas porque implica na negação da noção de progresso, que é central para os transumanistas. Segundo More (2010, p. 1), o eterno retorno não apenas é uma peça bizarra de metafísica em si mesmo, mas implausível e oposta à noção de progresso, o que torna impossível sua conciliação com o transumanismo. Mas More (2010, p. 1) não se deixa abater por esta incongruência tão veemente, que ele mesmo fez questão de observar, e atina para o fato de que Nietzsche, sendo um opositor ferrenho dos sistemas filosóficos, dificilmente objetaria aos transumanistas escolher somente algumas de suas ideias para fazer uso. Quanto ao próprio conceito de além-do-homem, ele concorda com Sorgner ao perceber similaridades fundamentais entre o conceito nietzschiano e o pós-humano dos transumanistas. Na interpretação de More (2010, p. 2), o além-do-homem dá sentido a uma perspectiva científica de determinados indivíduos que não mais adotam o credo cristão. Como o além-do-homem traz consigo o sentido da terra, ele se opõe diretamente à mentalidade cristã que estabelece a vida como sacrossanta e inviolável porque fruto de uma divindade benevolente. O além-do-homem representa a superação dessa interpretação dualista da vida, na qual encontramos uma cisão entre elementos corpóreos e incorpóreos. A mentalidade científica é reforçada através deste conceito porque faz o pensamento voltar-se do céu à terra e permite uma valorização da vida mesma, que consiste na tentativa de superação de si mesmo. Na interpretação de More (2010, p. 2), o niilismo é apenas um estágio transicional que resulta da decadência de uma interpretação errônea do mundo: “nós agora temos muitos recursos para deixar o niilismo para trás, afirmando uma perspectiva positiva (mas que evolui constantemente) de valor”.

A superação do niilismo está na assunção de uma perspectiva de autossuperação e autodireção. Estes são alguns dos princípios fundamentais do movimento extrópico. Para

estabelecer uma conexão com o pensamento nietzschiano, More (2010, p. 2) faz uso de uma máxima retirada de Zaratustra: “Observe, eu sou aquele que tem de superar a si mesmo”. Tanto da perspectiva individual quanto da perspectiva da espécie, o conceito de autossuperação possui ressonâncias tanto em Nietzsche quanto nos transumanistas. More (2010, p. 2) não deixa de observar que Nietzsche, em momento algum, estabeleceu a conexão entre autossuperação e o uso de tecnologias, mas afirma que o seu elogio do método experimental da ciência e sua afirmação do advento da era da ciência permite estabelecer uma valoração positiva de tal uso. Ao argumento de Bostrom de que somente similaridades superficiais podem ser encontradas entre a visão nietzschiana e os princípios transumanistas, More (2010, p. 3) afirma que há algumas variantes de transumanismo e que, certamente, não há inconsistência alguma entre transumanismo e utilitarismo, da mesma forma que não há inconsistência alguma entre transumanismo e uma visão nietzschiana da moralidade. Basicamente, ele afirma que é possível pensar tanto um transumanismo utilitarista quanto um transumanismo nietzschiano e que nenhuma dessas formas é um verdadeiro transumanismo. Mas ambas possuem elementos centrais de uma visão de mundo transumanista. O transumanismo é um pensamento que possui características únicas e que possui raízes em várias correntes de pensamento. O transumanismo não deve ser necessariamente nietzschiano, mas não há incompatibilidade alguma entre a filosofia de Nietzsche e o transumanismo.

3. TRANSMANISMO E PÓS-HUMANISMO COMO NILISMO

3.1 O USO DA CIÊNCIA POR NIETZSCHE COMO CURA PARA O IDEAL METAFÍSICO DE VERDADE COMO “CONSOLAÇÃO”

A ciência, em Nietzsche, é considerada a partir de pontos de vista aparentemente conflitantes. Primeiramente, o filósofo enaltece a ciência como um modo de pensar superior porque proporciona um distanciamento dos fenômenos e permite uma consideração fria dos valores; mas, num segundo momento, ele recrimina a ciência como incapaz de produzir valorações. Lembrando que a ciência possui papel primordial no interior da tradição transumanista, é preciso compreender o papel da ciência no pensamento nietzschiano para que possamos deslindar um posicionamento mais acurado a respeito da relação entre o pensar nietzschiano e o transumanismo. A princípio, a noção de espírito livre, em Nietzsche, deve muito à ciência, porque ciência implica, num primeiro momento, experimentação com a vida. É preciso experimentar e, para tanto, não se pode agarrar-se às convicções da tradição. Situando-nos no contexto da produção nietzschiana, podemos considerar que essa concepção positiva da ciência, mais especificamente do método científico, pertence ao segundo período de sua obra, aquele que abrange *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*. Inevitavelmente, Nietzsche viria a se desviar desse posicionamento favorável à ciência por conta de seu apreço pelo sentido histórico, que não permitiria o ocultamento da vontade de verdade no interior da mentalidade científica. Num primeiro momento, Nietzsche (cf. *HDH* 1, I, § 2º, 2005, p. 16) direciona o sentido histórico contra os filósofos, caracterizando-os como hereditariamente defeituosos no que diz respeito a este sentido, próprio do homem moderno. O sentido histórico é uma arma usada pelo filósofo contra os metafísicos e religiosos porque, a princípio, são estes que apelam mais para conceitos etéreos, desprovidos de vinculação com a terra. No entanto, com o passar dos anos, Nietzsche compreende a diferença de grau que existe entre o pensamento metafísico-cristão e o pensamento científico. Não há um hiato entre ambos, mas sim uma solução de continuidade. Claro que os cientistas se orgulham de seu pensamento mais crítico e de seu método empírico, que chega mesmo a fazer troça do método especulativo dos metafísicos e teólogos tradicionais, mas a diferença é somente aparente porque o valor fundamental da verdade ainda vigora como fator fundamental em suas pesquisas.

A ciência opera uma elucidação do princípio teleológico, fundamental para o pensamento metafísico e teológico. A teleologia ou ciência dos fins estabelece finalidade, não

somente para ações humanas, mas para o todo do ente. A princípio, a percepção do cosmos como um todo por parte dos pré-socráticos está desvinculada da noção de finalidade; supostamente, Sócrates foi o primeiro pensador a pensar a noção de finalidade (CORNFORD, 2001), partindo, para tanto, da noção de *nôus* estabelecida por Anaxágoras. Essa noção, porém, não possui um sentido de orientação em Anaxágoras, mas somente de produção e ordenamento. Sócrates, então, questiona-se a respeito dessa inteligência, como ela poderia ter criado o todo ordenado, sem pensar em estabelecer uma finalidade. Ao colocar a questão “qual vida vale a pena ser vivida?”, Sócrates estabelece um questionamento que será levado adiante por Platão e Aristóteles e, eventualmente, pela tradição cristã do pensamento. Esse questionamento diz respeito à noção de causa final ou finalidade e não somente às causas eficiente, material e formal. Claro que a noção de finalidade não era desconhecida entre os gregos, mas era utilizada principalmente para determinar o papel a ser desempenhado por cada cidadão no contexto da pólis. Ao contrário dos modernos, a ética empreendida pelos gregos era voltada para fora, para o cumprimento de determinadas funções no contexto do grupo social; mas determinar qual a finalidade de determinado papel na sociedade é bem diferente de determinar o papel do ente humano considerado de maneira abstrata, fora de quaisquer relações sociais. Os modernos, principalmente a partir de Galileu, investigam somente a causa eficiente do efetivo; esse esquecimento da causa final se dá aos poucos, mas desenvolve-se a tal ponto que a noção de causa final em meados do século XIX, num contexto pós-hegeliano, é praticamente impensável. Como evidencia Nietzsche (*HDH* 1, I, § 33, 2005, p. 38): “[...] pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum, e por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero”. Esse esquecimento torna-se patente no antagonismo entre os métodos metafísico e científico. De acordo com Nietzsche (*HDH* 1, I, § 6º, 2005, p. 18), o método metafísico sempre questiona pela utilidade do conhecimento; ao passo que o método científico “procura o conhecimento e nada mais – não importando o que dele resulte”. Essa observação de Nietzsche parece deslocada porque o entendimento tradicional que se tem do pensamento metafísico é que ele procura o conhecimento pelo conhecimento; ao passo que a ciência vê-se envolta em considerações de cunho utilitário. De acordo com a tradição, o saber buscado pelo filósofo é aquele que se aparta de qualquer utilidade. Tal concepção pode ser exemplarmente observada através da classificação das ciências em Aristóteles, na qual as ciências inferiores são as produtivas, ao passo que as superiores são teoréticas. Porém, no entender de Nietzsche, essa classificação não é isenta de partidarismo, pois o filósofo grego sugere que o pensar ocioso sobre o ser é a atividade mais pura a ser realizada pelo humano, mas o ser pensado é

também tratado do ponto de vista teológico. Basicamente, a produção é desconsiderada como fruto de labor e do trabalho, ou seja, atividades ligadas à subsistência do humano enquanto animal que precisa alimentar-se e procriar. As ciências práticas remetem ao poder de ação, que consiste na consideração da vida em comunidade e dos fins que a mesma deve seguir. Enquanto que as ciências teoréticas revelam a vida contemplativa, ou a vida isenta de responsabilidades mundanas que se abre para o estudo do ser em sua essência (ARENDT, 2007). Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (HDH 1, I, § 6º, 2005, p. 18) subverte essas considerações ao afirmar que a filosofia “pretende, como a arte, dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível”. A vida, em sua materialidade mais bruta e animalesca, e a ação, ou os fins superiores do humano no seio da comunidade, são dotados de valor na medida em que refletem o todo do cosmos, possuem relação direta com o ser ou a divindade.

Realmente, a questão posta pela filosofia não está ligada à utilidade de atividades banais, mas à utilidade da vida mesma. Por isso, ela é a mais importante das ciências, porque trata do sentido da vida mesma, enquanto que as demais ciências tratam apenas de meios para realizar fins inferiores. Segundo Nietzsche (HDH 1, I, § 6º, 2005, p. 18), essa proposta vai de encontro às “soluções aparentemente insignificantes da física, pois a importância do conhecimento para a vida deve parecer a maior possível”. A filosofia procura dar significado à vida, enquanto que as ciências, na compreensão de Nietzsche, apenas investigam com o objetivo de chegar à verdade, independentemente de quão dura ela possa ser para os propósitos humanos; talvez a vida mesma não tenha sentido algum. O que está em jogo aqui é a determinação dos motivos pelos quais alguém busca conhecer: o filósofo busca o conhecimento para dotar a vida de valor, torná-la digna de ser vivida; ao passo que o cientista investiga os fenômenos para conhecê-los em sua verdade mais crua e dolorosa. Nesse período de sua produção, Nietzsche vai fazer uso da ciência como cura para o ideal metafísico de conhecimento como consolação. A “intenção inconsciente” dos filósofos é de atribuir valor somente ao conhecimento que cumpre determinada função. Seguindo essa linha de raciocínio, esse conhecimento que cumpre uma função preestabelecida não pode ser chamado de conhecimento porque é, desde sempre, enviesado pela vontade que lança mão dele. Por isso a invectiva de Nietzsche (HDH 2, AS, § 16, 2008, p. 174) no sentido de “nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos”. É preciso descer das nuvens em direção à terra; esse tipo de invectiva tornou-se comum após a metafísica altaneira executada pelos idealistas. Nietzsche não é diferente de Feuerbach ou Marx nesse desejo de afastar-se de um pensamento

idealista e buscar as vísceras, o conhecimento do vil, do abjeto, porque ligado ao mais baixo no homem. Essas certezas de que a religião e a metafísica necessitam para dar significado à existência são desenvolvidas no interior de determinado tipo de perspectiva. Um dos papéis da ciência, em conjunto com o sentido histórico, será desenvolver uma “história dos sentimentos éticos e religiosos” para determinar sua origem e esclarecer “a fatal importância que durante tanto tempo atribuímos a essas coisas” (NIETZSCHE, *HDH 2*, AS, § 16, 2008, p. 174).

As questões dos religiosos e filósofos dogmáticos, “sejam eles idealistas, materialistas ou realistas” necessitam não de clareza, mas de obscurecimento: “mesmo para os maiores amantes do conhecimento é mais útil que ao redor de tudo indagável e acessível à razão se estenda um nebuloso e enganado cinturão de pântano, uma faixa do impenetrável, eternamente fluido e indeterminável” (NIETZSCHE, *HDH 2*, AS, § 16, 2008, p. 174). Nietzsche vitupera contra a religião e a metafísica, porque entende que as necessidades inconscientes dos indivíduos envolvidos nessas questões levam à criação de necessidades nos próprios descendentes. Agora já não é mais necessário desenvolver um saber contra essa fé e suposto saber, mas uma indiferença. Não se deve levar a sério essas fantasias porque elas são perigosas demais; são carregadas de intenções criadas em “estágios culturais de milênios inteiros”, que não podem ser levadas a diante (NIETZSCHE, *HDH 2*, AS, § 16, 2008, p. 174). No aforismo “Explicações profundas”, Nietzsche desenvolve uma crítica que pode ser direcionada a boa parte dos metafísicos, porque revela o caráter obscurecedor da tradição metafísica. Segundo ele, os metafísicos se acham numa relação de obscurecimento para com a natureza; eles não explicam o texto através de passagens simples, mas apresentam explicações profundas que, muitas vezes, corrompem o texto da natureza para que ele possa adaptar-se às suas necessidades (NIETZSCHE, *HDH 2*, AS, § 16, 2008, p. 174). Toda essa crítica de Nietzsche à religião e à metafísica possui como pano de fundo o caráter mutável do humano. Basicamente, não se pode estabelecer determinações *a priori* a respeito do humano, nem mesmo a palavra “caráter” se aplica aqui, porque o ser humano existe no instante, num átimo que reflete a convoluta realidade fugidia da qual ele faz parte. Essa realidade será, posteriormente, qualificada como vontade de poder, que opera através de quanta de vontade mutáveis. Miguel Angel de Barrenechea (2011, p. 39) assim se expressa sobre o tema:

Já nessa época, [...], os instintos são fundamentais para a compreensão de todas as atividades humanas. Segundo essa perspectiva, tudo responde a uma força corporal, a um instinto específico. Toda ação, toda ideia, toda manifestação humana é considerada um sintoma de um estado corporal. Assim entendido, faz-se necessário analisar não a pretensa idealidade da metafísica, da arte, da moral, da religião, mas

os estados corporais que as produziram. Conforme esse método, o socratismo, a metafísica platônica e a religião judaico-cristã podem ser considerados doentios.

O devir é o ponto de vista fundamental que impede a determinação de elementos apriorísticos. Pela ótica nietzschiana, não há necessidades inatas ao homem, somente necessidades criadas, porque o ser humano é um ser histórico. Esse historicismo é radical, porque não implica na assunção de progresso que se estabelece numa relação entre os momentos históricos, mas numa total casualidade e necessidade das circunstâncias. É necessário que estejamos inseridos nessas circunstâncias que nos foram legadas pelo puro acaso. No entanto, não é necessário que as questões que nos acometem sejam intrínsecas a nossa constituição: “Mas deveríamos também aprender, afinal, que as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser enfraquecidas e eliminadas” (NIETZSCHE, *HDH* 1, I, § 27, 2005, p. 34). Toda a gramática cristã – com suas considerações sobre miséria da alma, lamento sobre a corrupção interior, preocupação com a salvação – é também fruto de uma eventualidade histórica. É possível livrarmo-nos dessas considerações justamente porque são necessidades aprendidas, “temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência” (NIETZSCHE, *HDH* 1, I, § 27, 2005, p. 34). O conhecimento que a ciência proporciona é extremamente prejudicial às considerações fundamentais da religião e metafísica. A ciência não procura consolar o homem, mas devassar o tecido do real e mostrá-lo em toda sua ignomínia. Essa ciência proposta por Nietzsche não pode se ater aos limites estabelecidos pelos positivistas, porque ela é muito radical. Como observa Barrenechea (2011, p. 38): “Trata-se de uma outra visão da ciência, de uma ciência alegre, zombeteira, cética, irônica que escarnece de todas as manifestações elevadas da civilização: arte, religião, metafísica, moral etc”. Ela é somente um meio (um importante instrumento) utilizado pelo espírito livre para se rebelar contra as necessidades estabelecidas pela tradição metafísico-religiosa do Ocidente. Nas palavras de Eugen Fink (1983, p. 55): “o ‘espírito livre’ não é livre por viver segundo o conhecimento científico, é livre na medida em que utiliza a ciência como meio para se libertar da grande servidão da existência humana em relação aos ‘ideais’, para se escapar da tutela da religião, da metafísica e da moral”.

A ciência nas mãos de certos indivíduos pode ser um instrumento muito útil, mas isso não significa que Nietzsche se torna adepto do cientificismo pura e simplesmente; basta lembrar que, para Nietzsche (*HDH* 1, I, § 34, 2005, p. 39), “a vida humana está profundamente embebida na inverdade”. A ciência, em sua assepsia, é válida para eliminar as explicações obscurantistas dos religiosos e dos metafísicos a respeito de fenômenos

supostamente profundos. A concepção, fundamental para Nietzsche, de que a vida está embebida na inverdade é contrária aos objetivos mais fundamentais da ciência; ela implica numa discórdia inarredável entre o pensamento nietzschiano e o modelo científico de pensar. A tarefa da consolação da metafísica e da religião é suplantada pela busca do conhecimento científico, mas este conhecimento resulta na descoberta fundamental de que a vida repousa na inverdade. Essa conclusão fundamental é extremamente árdua: “Uma pergunta parece nos pesar na língua e contudo não querer sair: é possível permanecer conscientemente na inverdade? Ou, caso tenhamos de fazê-lo, não seria preferível a morte?” (NIETZSCHE, *HDH* 1, I, § 34, 2005, p. 39). A verdade consistiria num motivo fundamental para o vivente humano manter-se na existência. O valor verdade tornou-se inalienável da vida, que só é possível na verdade, mas agora a ciência com sua assepsia tornou patente a inverdade. É possível retirar a vida do poço da inverdade sem que nos sintamos extenuados? Retirar a vida deste poço resultaria não somente numa irritabilidade e numa compreensão de quão descabidos são os motivos presentes para viver, mas numa espécie de zombaria e desdém para com as paixões que impelem ao futuro e à felicidade. Neste sentido, questiona Nietzsche (*HDH* 1, I, § 34, 2005, p. 39): “Sendo isso verdadeiro, restaria apenas um modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?”. O “desespero” e a “filosofia da destruição” a que se refere Nietzsche assemelham-se muito ao que encontramos hodiernamente quando observamos o resultado das pesquisas científicas, que apenas obliteram a natureza para dotar o ser humano de mais poder, num intuito fátuo de apaziguar um estado de ânimo bem deprimente, para não dizer deplorável. A resposta de Nietzsche (*HDH* 1, I, § 34, 2005, p. 39-40) a esta pergunta merece ser citada na íntegra:

[...] Creio que o temperamento de um homem decidirá quanto ao efeito posterior do conhecimento: eu poderia imaginar um outro efeito que não o descrito, igualmente possível em naturezas individuais, mediante o qual surgiria uma vida muito mais simples e mais pura de paixões que a atual: de modo que inicialmente os velhos motivos do cobiçar violento ainda teriam força, em consequência do velho costume herdado, mas aos poucos se tornariam mais fracos, sob influência do conhecimento purificador. Afinal se viveria, entre os homens e consigo, tal como na natureza, sem louvor, censura ou exaltação, deleitando-se com muitas coisas, como um espetáculo do qual até então se tinha apenas medo. Estaríamos livres da ênfase, e não mais seríamos aguilhoados pelo pensamento de ser apenas natureza ou mais que natureza. Certamente, como disse, isto exigiria um temperamento bom, uma alma segura, branda e no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia — essas características notórias e desagradáveis de cães e homens velhos que ficaram muito tempo acorrentados.

Nietzsche não pretende estabelecer uma regra para todos os viventes; ele é claro quando estabelece que imagina outro efeito do conhecimento em “naturezas individuais”. O conhecimento purificador leva alguns indivíduos a apresentar respostas diversas do desespero e buscar uma vida simples, na medida em que os velhos motivos do cobiçar violento perdem a força. A sanha ou soberba continuará existindo, pois tudo há de retornar, mas alguns viverão sem louvor, censura ou exaltação, apenas deleitando-se do espetáculo da vida que antes só gerava medo. Tais indivíduos não seriam acometidos pelo questionamento da vida, pois serão dotados de um bom temperamento, uma boa disposição. Os homens acometidos pelo velho costume herdado de questionar o efetivo, herdarão a necessidade de devassar a natureza e não cessarão de resmungar em sua teimosia contra a vida. Diante do absurdo e do desespero, a ciência dará um passo atrás, recuará e procurará guarida no poder, na dominação de todas as instâncias da vida. Na compreensão de Comte, a ciência deveria tornar-se o novo deus do humano. Aqui, o caminho da ciência e o de Nietzsche se separam. Diante do desespero gerado pela percepção do calcar da vida na inverdade, a ciência segue o caminho da dominação, enquanto que Nietzsche rumo para a radicalização desse desespero, numa tentativa de superar esse estado de coisas tão tenebroso. Os “homens sombrios e cobras-cegas filosóficas” buscaram denunciar o caráter horrível das paixões humanas (NIETZSCHE, *HDH* 2, AS, § 37, 2008, p. 189). Para os metafísicos e religiosos, o dever consistia em autodomínio, em determinar o curso do devir a partir da autonomia da vontade, capacidade que transita entre razão e desejo e realiza os acordos no espírito. Os cientistas partem do pressuposto contrário, que não é preciso controlar as paixões humanas, mas sim sucumbir a elas, procurar compreendê-las e explorá-las porque elas fazem do ser humano aquilo que ele é. A moral foi destruída pela ciência alegre, zombeteira, que investigou a origem dos valores e desvendou a imoralidade da moral na sua busca por dominação, característica imputada a qualquer outra interpretação rival a ela. Porém, a ciência, agora, adota os princípios do prazer e desprazer, do proveitoso e do nocivo (NIETZSCHE, *HDH* 1, I, § 34, 2005, p. 39-40). Mas como determinar o nocivo e o proveitoso? O germe da dúvida também não paira sobre esses princípios? O critério a ser estabelecido pela ciência para determinar o que é proveitoso ou prazeroso será a humanidade. Mas será que tal critério é suficiente? Vejamos o que pode ser dito a respeito disso através de uma ótica nietzschiana.

3.2 IDEAL DE “CONSERVAÇÃO E PROMOÇÃO DA HUMANIDADE” COMO RESULTADO DA AÇÃO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA

A determinação do conceito de niilismo em Nietzsche é complexa porque perpassa toda a obra produzida pelo pensador e corresponde, na verdade, ao grande problema que ele tenta superar. A princípio, a ciência parece ser a resposta encontrada por Nietzsche para superar o niilismo intrínseco à metafísica e ao cristianismo. A fase de sua produção conhecida como período positivista alerta para esse fato. Contudo, ao inaugurar um pensamento mais maduro a partir do último livro de *A gaia ciência*, Nietzsche passa a adotar uma postura bem mais crítica em relação à ciência. Pensamos que essa visão crítica pode ser elucidada a partir de suas considerações sobre o ideal de humanidade. A partir da obra *Humano, demasiado humano*, Nietzsche (*HDH 1*, I, § 33, p. 38-39) já mantém que no conjunto a humanidade não tem objetivo algum e, apoiando-se nela, o ser humano não encontra consolo, mas desespero. Do ponto de vista da humanidade qualquer ação pode ser considerada correta, até mesmo os atos mais hediondos podem fazer parte de uma economia da espécie que leva a um resultado benéfico. Não há como determinar, portanto, quais ações devem ser realizadas para que possamos obter um resultado positivo para nós enquanto humanidade. Até mesma a ideia de que a humanidade deve ser preservada revela-se infundada. A existência ou não de humanos na Terra não traduz nenhum desígnio superior revelado por uma deidade, nem mesmo uma missão determinada pela própria natureza. Fundamentalmente, essa ideia de humanidade revela, mais uma vez, a natureza niilista do pensamento metafísico e cristão, porque traduz a insustentabilidade de tentar determinar uma orientação para a vida a partir de ideias fundamentais. Por isso Nietzsche afirma que o resultado final é o desespero; não há como determinar um objetivo para a humanidade em si, mas somente valorações pontuais que resultam de formações de quanta de vontade. A vida mesma não tem porquê nem pra quê e deve ser abordada a partir de perspectivas únicas que fundamentam a si mesmas a partir do nada.

O ideal de humanidade é especificamente mencionado aqui porque é o ideal dos iluministas. Estes pensadores adotam a humanidade como ideal porque entendem que os valores superiores cristãos e metafísicos já não mais podem ser fundados racionalmente. Há que se esclarecer que mesmo este ideal não passa de uma construção metafísica e não possui fundamento racional algum; não passa do resultado de tradições que aleatoriamente se amontoaram, mas são tratadas de modo racional pelos filósofos, que buscam orientar-se na vida a partir da racionalidade. A própria hipótese do ideal de humanidade está, na verdade,

infectada pelo ideal metafísico do bom, do correto, cujas origens Nietzsche remete a Sócrates. Como aquele que perquiriu a respeito da bondade em si, Sócrates torna-se, na visão de Nietzsche, um proto cristão que compreende a vida a partir do bem e do mal. O instrumento de Sócrates, a dialética, é vista por Nietzsche (*CI, II, O problema de Sócrates*, § 7, 2006, p. 15) como uma forma de vingança: “o dialético tira a potência do intelecto do adversário”. Porém, Sócrates também exercia fascínio, que é explicado por Nietzsche como uma necessidade daqueles que precisam sair da *décadence*. Mas essa necessidade não pode ser sanada, porque “o que elegem como meio, como salvação, é apenas mais uma expressão da *décadence* — eles mudam sua expressão, mas não a eliminam.” (NIETZSCHE, *CI, II, O problema de Sócrates*, § 7, 2006, p. 16). Os iluministas não são capazes de fazer essa análise do meio utilizado (a noção de humanidade) porque eles estão por demais imbuídos pelo ideal de racionalidade. Para eles, o bem em si passa a ser incorporado na ideia de humanidade em contraposição à fé num Deus cristão, que já não pode mais servir de sustentáculo para a moral. A conclusão deles é a seguinte: tendo em vista que nem todos podem ser cristãos, porque a verdade revelada já não é mais crível pelos espíritos infectados pelo veneno da veracidade, todos podem ainda ser membros da humanidade, que funciona como novo ideal orientador para a ação. Mas, como bem observou Kant em sua *Crítica da razão pura*, um parâmetro objetivo para a ação só poderia ser determinado por uma instância superior, cujo acesso está vedado a nós. O resultado desse ceticismo é o advento de um paradoxo insolúvel nos termos postos pela tradição metafísico-cristã: a impossibilidade de orientação para ação por meio de valores superiores somada à necessidade orientação para ação por meio de valores superiores. É este paradoxo que será herdado pela ciência, mas pobremente resolvido através do ideal de humanidade. Como adverte Nietzsche (*A, II, § 108, p. 79*): “apenas se a humanidade tivesse um objetivo geralmente reconhecido poderia alguém propor: ‘de tal e tal modo deve-se agir’, atualmente não há esse objetivo. Logo, não se deve relacionar exigências da moral à humanidade, o que é insensatez e diversão”.

Posteriormente, o ideal de humanidade foi assumido pelos transumanistas que o traduziram na fórmula do melhoramento. A humanidade almejada pelos iluministas passa a ser vista aqui como pós-humanidade ou humanidade aumentada/melhorada pela manipulação genética. Luc Ferry (2018, p. 17), em seu livro *A revolução transumanista*, traduz a passagem do uso terapêutica da tecnologia para o uso com intenções melhorativas através do adágio “do acaso à escolha” (*from chance to choice*), que ele retira do livro de Allen Buchanam et al., denominado *From chance to choice*. O acaso aqui representa o dado ou o atribuído pela natureza ou pelo acaso de antemão ao ser humano, enquanto que a escolha parte do princípio

de que a vida mesma pode ser determinada pelo ser humano, que passa a controlar o destino da espécie ou da humanidade através da técnica. Essa adesão às técnicas com o objetivo de alterar e melhorar as capacidades humanas representa uma nova forma de eugenismo que, ainda de acordo com Ferry (2018, p. 17), apresenta características diversas daquele eugenismo praticado pelos alemães do regime nazista, isto porque: 1º) não é estatal, mas parte dos indivíduos que, inseridos na comunidade, obtém acesso às tecnologias que propiciam melhoras significativas na genética, proporcionando, assim, um certo controle sobre a loteria genética (o dado); 2º) não é discriminatório porque, ao contrário da meta nazista, não procura salientar distinções raciais, mas amenizar o preconceito através do acréscimo da igualdade genética; 3º) inscreve-se numa perspectiva democrática porque não pretende sedimentar as distinções sociais através das distinções físicas, mas gerar uma igualdade de possibilidades ao inserir o elemento da igualdade genética; 4º) procura reparar as desigualdades até então tidas como inelutáveis porque geradas pela natureza, que reparte seus dons de maneira desigual.

O transumanismo pretende amenizar as distinções sociais através de alterações na última fronteira da distinção: a genética. A humanidade deixa de ser uma ideia orientadora para a ação política e moral e passa a ser um norte que orienta a manipulação dos genes humanos. A redistribuição de recursos genéticos é a última etapa na lógica do igualitarismo. Porém, podemos pensar numa possível crítica à descrição desta nova forma de eugenismo. Primeiramente, afirmar que esta forma de eugenismo não é discriminatória é uma falácia. Descrever perfunctoriamente o eugenismo como uma ação boa porque pretende eliminar as distinções e gerar igualdade social através da igualdade genética é, no mínimo, desonesto, porque ilude o leitor desavisado sobre a maneira como tal eliminação das distinções será realizada na prática. É preciso ir mais a fundo para compreender como o eugenismo pretende eliminar as distinções raciais para gerar uma igualdade genética que não permite a discriminação. Para tanto, é interessante recorrer às observações feitas por Francis Fukuyama, em seu livro *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia* (2003). O primeiro argumento contra a suposta igualdade genética parte da determinação do tipo de fenótipo que tal igualdade privilegia: será que a igualdade genética tende a ser efetuada no sentido de tornar todos igualmente caucasianos ou pardos ou negros? A resposta a essa pergunta parece óbvia, mas vamos observar a passagem do uso terapêutico da cirurgia plástica para o seu uso melhorativo para que possamos ter um parâmetro do que poderia acontecer com o uso melhorativo da manipulação de genes. A cirurgia estética surgiu no período da segunda guerra mundial para tratar de pessoas que haviam sofrido de deformidades físicas decorrentes de ferimentos, mas extravasou tal uso, tornando-se um recurso utilizado por

pessoas que almejam aumentar/melhorar a beleza física. O uso da cirurgia estética como recurso aumentativo da beleza física é aparentemente inócuo em termos de igualdade social. Mas é preciso levar em consideração que muitas das cirurgias estéticas são feitas por pessoas de etnias segregadas ou discriminadas e têm por objetivo a eliminação de traços físicos que denunciam essa distinção. Isso pode ser observado nas cirurgias feitas em judeus que desejam ter o formato adunco do nariz transformado em formato aquilino para se misturarem aqueles de etnia caucasiana. Também pode ser observado em indivíduos de pele mais escura que buscam clarear a pele para serem aceitos por indivíduos caucasianos. Obviamente, a eliminação da distinção genética será executada nos mesmos moldes em que a cirurgia estética vem atuando, i.é, eliminando caracteres que denunciam o pertencimento às etnias discriminadas. A utilização da técnica da manipulação genética gerará sim uma sociedade igualitária, mas não uma sociedade menos racista. Outro ponto levantado pelo pensador norte- americano sobre o advento dessa igualdade genética parte de uma perspectiva socioeconômica. Obviamente, para que possamos chegar a essa igualdade genética, é preciso remanejar recursos econômicos; porém, tais recursos não fluem nas sociedades de maneira igualitária, o que implica que as alterações genéticas não serão realizadas com a mesma propriedade em todos os membros da sociedade. O problema não se expressa como questão somente intramuros, mas também extramuros, porque precisamos levar em consideração a grande possibilidade de tais alterações não serem sequer realizadas em determinadas partes do planeta, o que acabará por gerar uma desigualdade inelutável entre Estados, porque baseada na distinção genética. Convém citar um trecho do livro no qual Fukuyama (2003, p. 166) apresenta a possibilidade de criação de uma classe de super-humanos que têm direito ao preconceito porque geneticamente são superiores aos demais seres humanos do planeta:

Vale a pena refletir sobre o efeito que a emergência de uma super-classe genética terá sobre a ideia de dignidade humana universal. Hoje muitos jovens inteligentes e bem-sucedidos acreditam que devem seu sucesso a acidentes de nascimento e criação, sem os quais suas vidas teriam tomado um curso muito diferente. Sentem-se, em outras palavras, pessoas de sorte, e são capazes de sentir compaixão pelos que têm menos sorte que eles. Mas à medida que se tornem “filhos escolhidos”, geneticamente selecionados por seus pais segundo certas características, podem passar a acreditar cada vez mais que seu sucesso é uma questão não apenas de sorte, mas de boas escolhas e planejamento da parte de seus pais e portanto algo merecido. Eles olharão, pensarão, agirão e talvez até se sentirão diferentemente dos que não foram escolhidos da mesma maneira, e podem acabar por se conceber como tipos diferentes de criaturas. Podem, em suma, sentir-se como aristocratas e, em contraste com os aristocratas de outrora, sua pretensão a um nascimento melhor será enraizada na natureza e não na convenção.

Devemos observar, contudo, que esse tipo de argumento já foi levado em consideração pelos transumanistas, dentre os quais encontramos Nick Bostrom que, em seu artigo *Human Genetic Enhancement: A transhumanist Perspective* (2003) (*Melhoramento genético humano: uma perspectiva transumanista*), publicado no *Journal of Value Inquiry*, afirmou que a intervenção do Estado é requerida nesses casos para favorecer o acesso de todos à pós-humanidade. Essa intervenção torna-se crucial para diminuir a perda da autoestima e eliminar pulsões de inveja por parte daqueles que não têm seus genes modificados. Pode ser dito a respeito desse tipo de contra-argumentação que o tipo de serviço ofertado pelo Estado em grande parte não é equiparável ao serviço ofertado pela iniciativa privada. O resultado de tal ação seria um serviço pessimamente organizado com resultados, no mínimo, duvidosos, que não se equiparam aos resultados obtidos através de empresas privadas, que cobram quantias vultosas pelos seus serviços. Evidentemente, estamos aqui diante de um problema de cunho técnico que pode vir a ser sanado através da devida organização do serviço público, mas é bem possível que tal solução não venha a acontecer tão cedo. Até lá, algumas famílias extremamente afortunadas, que já buscam serviços de empresas que lidam com mapeamento genético, podem obter alterações genéticas para si, melhorando artificialmente sua prole. Tais serviços estão muito longe de serem oferecidos à grande massa desafortunada da população, o que leva a crer que a preocupação de Fukuyama com a criação de uma aristocracia de sangue, que tem pretensão de superioridade devido a um nascimento melhor, é bem plausível. Estaríamos diante da formação de duas humanidades: uma pós-humanidade melhorada e uma humanidade que permaneceria fruto da natureza inalterada. Esse tipo de distinção poderia levar a um conflito cujos resultados não podem sequer ser computados. Mas é preciso também analisar o mérito da questão e não somente o como. Para tanto devemos recorrer a Michael Sandel que, em livro *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética* (2013) estabelece uma crítica de cunho filosófico bem mais robusta.

Para Michael Sandel, o importante não é questionar os meios através dos quais serão desenvolvidas essas alterações genéticas, mas o porquê das mesmas. A questão do acesso igualitário ao melhoramento genético não é tão pertinente quanto a questão da aspiração ao mesmo. É preciso colocar a questão da necessidade de reconstruir nossos corpos e nossas mentes. Sandel (2013, p. 61) posiciona-se contra o uso das tecnologias para o melhoramento e busca manter o seu uso terapêutico porque o melhoramento levará a um escalonamento irracional, indiscriminado e discriminatório das técnicas: “O problema da eugenia e da engenharia genética é que elas representam o triunfo unilateral da intenção deliberada sobre o dado imediato, do domínio sobre a reverência, do moldar sobre o contemplar”. No último

capítulo de seu livro *Contra a perfeição*, denominado “Domínio e talento”, Sandel (2013) estabelece uma distinção fundamental entre dois modos de ser no mundo que se contrapõem a partir das possibilidades apresentadas pelo uso da engenharia genética: modo de ser pautado na gratidão pelo que é dado e o modo de ser proporcionado pelo domínio absoluto do mundo externo como de si mesmo pelo ser humano. O “dado” aqui pode consistir naquilo que é ofertado ao humano pela Providência, pela natureza ou mesmo pelo acaso, o que interessa é justamente a dimensão de contingência que este “dado” permite ao ser humano, que precisa assumir ou, pelo menos, levar em consideração três valores fundamentais: humildade, responsabilidade e solidariedade. Para Sandel (2013, p. 61), o “dado” permite assumir uma postura de humildade perante a vida porque “nos convida a tolerar o inesperado, a viver com a dissonância, a controlar o impulso de controlar”. Este impulso de controlar, que foi denominado pelos gregos de *hybris*, revela-se como modo de ser contrário aquele caracterizado pela abertura humilde para o inesperado. A eliminação da humildade pelo controle do “dado” resulta num aumento considerável da responsabilidade, porque nos leva a perceber que controlamos o nosso destino e, portanto, somos plenamente responsáveis pelo sucesso ou fracasso em nossas empreitadas. O controle exacerbado da vida não diminui a responsabilidade, mas aumenta-a de maneira quase insustentável porque “atribuímos os fatos menos ao acaso e mais à escolha” (SANDEL, 2013, p. 62). Atualmente, aqueles que recebem uma porção parca de dons através da “loteria genética” não possui nenhuma ou pouquíssima responsabilidade.¹⁶ Nas palavras de Sandel, (2013, p. 63): “Quanto mais cientes estamos da natureza do acaso de nossos semelhantes, mais motivos temos para compartilhar nosso destino com eles”. Mas basta lembrar que, caso o controle prometeico da realidade seja posto em prática, todos seremos completamente responsáveis pela manipulação da geração seguinte, o que levará à aniquilação do sentimento de solidariedade para com os que recebem uma porção maior de genes defeituosos. Atualmente, os bem-sucedidos devem aos membros menos favorecidos da sociedade porque sua prosperidade não é mérito único deles, mas sim o resultado de uma conjunção aleatória de elementos genéticos e ambientais. A obrigação solidária daqueles que convivem num mesmo meio social resulta justamente dessa incógnita que pode dar resultados positivos ou negativos. Aqueles que não são recompensados por motivos alheios a eles mesmos devem ser auxiliados por aqueles que o são. Se a carga

¹⁶ Dizemos “pouquíssima” porque em nossos dias já existem determinados tipos de controle que podem ser realizados para impedir o nascimento de crianças com certas síndromes. Em seu livro, Sandel (2013, p. 63) traz o exemplo da síndrome de Down. Com o advento dos exames pré-natais e a possibilidade do aborto em algumas sociedades, ao dar à luz uma criança com síndrome de Down os pais se sentem julgados e culpados. Eles se veem como responsáveis pelo fato e não recebem a solidariedade que antes lhes era devida, quando tudo era obra do acaso.

genética deixa de ser uma dádiva mas passa a ser algo manipulado em laboratório, a solidariedade daqueles bem-sucedidos para com os menos sucedidos deixará de existir e um fosso entre as classes será criado.

É possível sentir uma espécie de empatia pelo desejo manifesto na necessidade de eliminação da desigualdade e dos demais problemas sociais através do uso da técnica, mas as questões levantadas pelos pensadores que se debruçaram sobre o tema imediatamente nos levam a reconsiderar tal empatia e geram até mesmo o seu oposto, uma espécie de ojeriza para com tal desejo. É preciso observar, ainda, que o desejo ou sanha por dominação não se espraia somente pelo interior da vida mesma, respeitando seus limites, mas busca a superação de tais limites, extravasando-os para alcançar a imortalidade. Claro, a promessa definitiva do transumanismo não é somente uma melhoria significativa da qualidade de vida aqui na Terra, mas a eliminação do prazo de validade da vida mesma, que passa a ser considerada como limite último a ser superado. Essa compreensão da vida como limitação a ser superada foi herdada da religião, que prometeu ao humano revoltado uma solução contra a finitude. Para exemplificar esse ideal basta ler *A fábula do dragão-tirano* (*The fable of the dragon-tyrant*) escrita por Nick Bostrom (apud FERRY, 2018, p. 23), na qual é narrada a história de um dragão que aterrorizou os mortais e ao qual se devia um tributo de dez mil vidas mortais por dia. O sofrimento gerado pelo dragão consistia não somente nas almas que eram devoradas, mas em todas as pessoas que permaneciam vivas e precisavam lidar com a perda. Evidentemente, o dragão-tirano representa a morte. A resposta dos humanos a essa crise representada pela mortalidade causada pelo dragão é, primeiramente, a resignação e, posteriormente, uma revolta expressa na criação de mitos nos quais a vitória dos humanos consiste na vida após a morte. Mas essa vitória é fictícia e o dragão continua ceifando vidas até que a ciência consegue domar o dragão porque manipula o ser vivo e torna-o imune à morte. Fica evidente, a partir dessa fábula, a vinculação entre a missão das religiões e a da ciência; basicamente, elas têm o mesmo objetivo, mas a ciência pretende dar uma resposta muito mais palpável ao problema, superando a religião, cujas respostas consistem somente em promessas que alentam aqueles que têm fé. Essa fábula retrata a visão dos transumanistas e pesquisadores envolvidos com longevidade, porque reafirma a visão destes de que a mortalidade não é uma questão que pertence à mitologia, à religião, à filosofia, mas à medicina e à biologia.

Na verdade, o uso indiscriminado da técnica de manipulação genética levará a uma massificação da vida no sentido alertado por José Ortega y Gasset em *A rebelião das massas* (2016). Nesta obra, o pensador alerta para a massificação do europeu ou para a formação de

uma homogeneidade que ameaça consumir a Europa. Segundo Ortega y Gasset (2016, p. 49), o homem-massa “não sente que exista sobre o planeta para fazer algo determinado e intransferível, é incapaz de entender que haja missões particulares e mensagens especiais”. A eliminação das distinções genéticas transforma a massificação em objetivo a ser produzido em laboratório. A premissa fundamental dos defensores da manipulação genética é que a potencialização da inteligência, da memória e das capacidades motoras leva a um florescimento do gênero humano porque permite um uso maior de seu potencial inexplorado, mas tal premissa é falaciosa. Na verdade, o uso indiscriminado dessa tecnologia gera a massificação da vida porque se pauta numa determinação prévia da vida, que não só permite o uso da tecnologia, mas obriga-o, anunciando uma competição desenfreada por mais do mesmo. Como diz o pensador espanhol, temos o surgimento de um homem montado “sobre poucas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico de uma ponta da Europa à outra” (ORTEGA Y GASSET, 2016, p. 49). A massificação ou padronização da vida é o resultado último dessa busca desenfreada por poder sobre os seres e sobre si mesmo. O ser humano não mais almeja uma vida autêntica, mas sucumbe ante o peso do comum, do ordinário, expresso através justamente das metas criadas para estabelecer distinção. Paradoxalmente, a distinção daqueles cuja “sopa genética” é resultado da manipulação pela técnica resultará numa maior massificação porque os objetivos serão os mesmos para todos. Como adverte Ortega y Gasset (2013, p. 65), os projetos de vida passam a esbarrar uns nos outros e o resultado é a renúncia de todo desejo pessoal em prol de uma vida padrão; é a “Europa transformada em cupinzeiro”. As observações de Ortega y Gasset sobre o advento do homem-massa coadunam com aquelas feitas por Nietzsche (ZA, I, “Do novo ídolo”, 2011, p. 46) no discurso “Do novo ídolo”, encontrado em *Assim falou Zaratustra*. Senão, vejamos:

[...] Vede esses supérfluos! Sempre estão doentes, vomitam seu fel e o chamam “jornal”. Devoram uns aos outros e não conseguem digerir-se. Vede esses supérfluos! Adquirem riquezas e com elas se tornam mais pobres. Querem o poder e, primeiro, a alavanca do poder, muito dinheiro — esses indigentes! Vede como sobem trepando, esses ágeis macacos! Sobem trepando uns sobre os outros, e assim se empurram para a lama e a profundidade. Todos querem chegar ao trono: esta é sua loucura — como se a felicidade estivesse no trono! Com frequência a lama se acha no trono — e, também com frequência, o trono se acha na lama. Loucos me parecem todos eles, macacos trepadores e seres febris. Mau cheiro tem para mim seu ídolo, o frio monstro: mau cheiro têm todos eles para mim, esses idólatras. Meus irmãos, quereis então sufocar na emanção de suas bocas e cobiças? Quebrai antes as janelas e pulai para fora! Fugi do mau cheiro! Fugi da idolatria dos supérfluos!

Ao tratar da realidade da vida sob a égide do Estado, Nietzsche profetiza as vivências massificadoras do séc. XX e do séc. XXI, que só tendem a aumentar com o surgimento da

tecnologia que permite a manipulação da vida. A superfluidade da massificação reflete uma vida que almeja o comum, que não pode querer senão aquilo que é comum, porque somente este permite o reconhecimento da superioridade. O superior o é porque prospera nas metas estabelecidas pelo ordinário. Daí falar-se em medíocre que prosperou; é medíocre porque não encontrou uma meta para si, mas somente aquilo que era comum e que permitia reconhecimento dos demais. Os “macacos trepadores” se empurram, acotovelam-se, em busca do prêmio da riqueza material, do poder estatal. Nisso, eles “se empurram para a lama e profundidade”. A vida padrão se sobrepõe à vivência individual, e todos são forçados a almejar as mesmas metas, empurrando uns aos outros nessa busca desenfreada pelos bens que a vida em sociedade tem a oferecer. Essa busca por melhoramento propagada pelos transumanistas representa, na verdade, a faceta mais evidente daquela compreensão da vida que, para Nietzsche, apresenta-se como problemática porque concebe-a como parca, pobre, finita. A vida precisa de alterações para que possa ser vivida; ela, em si mesma, diante da *hybris* humana, do desejo megalomaniaco por dominação, gera descontentamento. Trata-se do desejo de infinito do homem ressentido contra a vida. Esse ressentimento está presente na metafísica, na religião, na ciência e, mais recentemente, nas ideias dos transumanistas, que almejam a alteração genética para realizar aquilo que a vida não pôde proporcionar por si só. A manipulação da própria vida pelo ente humano é o último estágio dessa revolta do humano contra a própria vida; ele não mais exerce seu poder sobre os valores, transformando-os para melhorar o humano, mas atua na própria vida, arremetendo-se contra o mais visceral da vida para transformá-la ao seu bel prazer. Aparentemente, tal abordagem do tema do melhoramento leva a inserir Nietzsche no rol dos pensadores bioconservadores, que concebem a vida como uma dádiva que não pode ser manipulada, uma espécie de dom que deve ser agraciado com humildade e resignação. Tudo indica que esta é a compreensão mais razoável da proposta nietzschiana. Porém, as palavras “humildade” e “resignação”, quando aplicadas a Nietzsche soam, no mínimo, deslocadas.

É preciso observar mais de perto o pensamento nietzschiano para que possamos tecer uma consideração mais acurada sobre sua crítica ao conceito de humanidade. Para tanto, observemos a crítica que ele tece aos filósofos ingleses defensores do utilitarismo, em *Genealogia da moral* (1998). A premissa fundamental da obra – se é que se pode falar em premissa quando lidamos com Nietzsche – é que os valores não são dados, mas construídos. Essa premissa já vem expressa no prólogo em que Nietzsche (*GM*, “Prólogo”, § 3º, 1998, p. 9) observa que os estudos da moral sempre foram orientados pela descrição do “bem” e do “mal”, mas nunca na direção da origem desses termos. Evidentemente, para se realizar esse

tipo de pesquisa, um pensador não pode mais abordar o tema da moral com a mesma abstração de antes, quando buscava princípios *a priori* para o comportamento moral, mas a partir de “alguma educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas” (NIETZSCHE, *GM*, “Prólogo”, § 3º, 1998, p. 9). A vida é pensada como fator determinante nessa abordagem genealógica pensada por Nietzsche; é preciso determinar se os valores almejados por um grupo social depreciam ou fortalecem a vida. A palavra “psicológico” em Nietzsche remete à vontade de poder; esse “senso seletivo em questões psicológicas” expressa justamente essa busca pela determinação da vontade de poder que almeja a moral. Para Nietzsche (*GM*, “Prólogo”, § 6º, 1998, p. 12), essa vontade de buscar o bem ou o bom não passa de um sintoma regressivo, um perigo, uma sedução, mediante o qual o presente vive como às expensas do futuro. Viver às expensas do futuro implica na assunção de uma concepção empobrecida da vida, que só passa a valer a pena no momento em que um futuro glorioso se apresenta ao vivente. Esse futuro glorioso pode ser constituído a partir da crença num mundo transcendente ou numa imanência dominada por um princípio teleológico orientador da ação mundana, no caso em específico, o conceito de humanidade. Por trás dessa crença na vida a partir do futuro encontramos o sacerdote ascético que, como encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, permite a proteção de uma vida que degenera (NIETZSCHE, *GM*, III, § 13º, 1998, p. 109).

Paradoxalmente, a condição doentia do homem consiste numa luta contra a morte ou num prolongamento da vida. Dizemos “paradoxalmente” porque, para o senso comum e para os transumanistas, o desejo por maior quantidade de vida é tudo menos um cansaço para com a vida mesma. Porém, para Nietzsche (NIETZSCHE, *GM*, III, § 13º, 1998, p. 110), é no desejo por mais quantidade de vida que se manifesta a vontade decadente; não uma vida intensificada, mas uma vida inchada, prolongada por medo do fim. A exaustão daqueles sofrendores de toda espécie é mitigada pelo sacerdote ascético que permite a conservação e afirmação da vida por parte desses sofrendores: “O Não que ele diz à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição — é a própria ferida que em seguida o faz viver...” (NIETZSCHE, *GM*, III, § 13º, 1998, p. 111). A partir da orientação do sacerdote ascético, o vivente encontra uma maneira mais cômoda de viver, uma maneira menos perigosa, porque pautada na previdência e nas ações boas; porém, é preciso questionar: “De que modo precisamente a moral seria a culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De que modo a moral seria o perigo entre os perigos?...” (NIETZSCHE, *GM*, “Prólogo”, § 6º, 1998, p. 13). A moral é vista aqui como impeditivo para que se alcance a

potência do tipo homem, i.é, ela apresenta-se como uma interpretação que afunda o tipo homem num marasmo de comodidade e segurança. Percebe-se que a concepção de potência para Nietzsche é adversa àquela dos transumanistas. O transumanismo, com sua sede de melhoramento e “solucionismo” de todas as questões, faz parte desse rol de interpretações morais da vida que impedem que se alcance a potência do tipo homem, porque concebem aumento de potência como aumento da capacidade de controle da vida mesma em todos os seus aspectos.

A ontologia nietzschiana, pautada no binômio acaso e necessidade, tem como resultado a assunção de tonalidades afetivas como humildade, solidão e gratidão; já a ontologia transumanista segue o caminho trilhado pela metafísica e pela religião, que baseia-se na providência e na boa ação, mas gera necessidade de controle e inveja. A inveja surge aqui por conta da moral de rebanho que estabelece no conceito de humanidade um metro absoluto para a ação. Aqueles que conseguem aproximar-se ou manter-se na exata medida do que se prescreve como o comportamento correto (humanitário) estabelecem o modelo para os demais. Ao mesmo tempo em que os “bem-sucedidos” servem de medida e tornam-se o modelo dessa ordem, passam a ser invejados pelos demais, que são aqueles que não se enquadram ou se distanciam do metro preestabelecido de valoração da vida. Nietzsche associa esse tipo de desejo por controle e bom comportamento àquela tradição filosófica comumente conhecida como utilitarismo. O conceito fundamental da filosofia moral utilitarista é a utilidade traduzida como bem-estar para o maior número de pessoas possível. Uma sociedade que comunga do ideal da maximização do bem-estar nunca pode tornar-se plena, porque se estabelece através de um processo que nunca chega a completar-se. Tal sociedade acaba por ser tomada pela inveja generalizada, porque a própria natureza de sua (in)determinação é incorporada pelos seus membros, que passam a posicionar-se em seu interior em posições hierárquicas que pressupõem mobilidade. O resultado é um empanturramento da vida, que passa a ser dotada de inúmeras benesses, mas, insuspeitadamente, tomada por insatisfação generalizada. Temos um processo de aumento do bem-estar geral da população que, na verdade, gera o seu oposto, porque pautado numa competição generalizada pelos bens da vida. Paradoxalmente, quanto mais bem-estar passa a existir na sociedade, mais a sensação de mal-estar se torna o afeto comum entre os cidadãos.

A conexão entre o utilitarismo e o transumanismo já havia sido observada por Nick Bostrom, em seu artigo *A history of transhumanist thought* (2005, p. 3) (*Uma história do pensamento transumanista*), publicado no *Journal of Evolution and Technology*, no qual ele afirma que o transumanismo “provavelmente tem muito ou mais em comum com o

contemporâneo de Nietzsche, J. S. Mill, o pensador liberal inglês e utilitarista”. Os utilitaristas afirmam que a utilidade deve ser calculada através da maximização do bem-estar daqueles envolvidos na ação. Os transumanistas tornam esse desejo por bem-estar uma meta a ser atingida globalmente, envolvendo a todos os seres humanos nessa busca infindável por perfectibilidade. Para um darwinista social como Herbert Spencer, “bons” são os comportamentos que foram reiterados pela espécie e, numa concepção puramente evolucionária, selecionados através do processo de seleção natural. Para Nietzsche essa compressão da moralidade é mais interessante porque já envolve um estudo histórico do conceito, mas o filósofo não deixa de tecer críticas a ela. Para ele, essa genealogia não é satisfatória porque parte da aceitação do conceito de “bem” como ele se apresenta na atualidade (NIETZSCHE, *GM*, I, § 2º, 1998, p. 18). A filosofia moral inglesa já é sintoma de uma interpretação decadente da existência, por isso ela não pode pretender executar uma genealogia legítima da moralidade.

De acordo com Luc Ferry (2018, p. 30), tanto a noção de pós-humanidade quanto a busca da imortalidade física fazem parte de uma espécie de otimismo tecnocientífico que pode ser traduzido como um ideal de “solucionismo”. Esse termo é utilizado com a pretensão de expressar uma fé inabalável no uso da tecnologia para solucionar problemas que vão desde acidentes de trânsito até o aquecimento global e a fome no mundo. Fica patente que essa nova fórmula não passa de uma recapitulação do ideal de perfectibilidade humana posto pelos iluministas, que acreditavam na capacidade humana para desenraizar-se da natureza e construir um mundo pautado na razão. Enquanto não se realiza uma semiótica da moral no sentido proposto pelo filósofo em *Genealogia da moral*, ela não passa de uma má interpretação: “moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito” (NIETZSCHE, *CI*, VII, “Os ‘melhoradores da humanidade’”, § 1, 2006, p. 31). A moral é sintoma de um tipo de vida (vontade de poder) e, nesse caso em específico, um tipo decadente porque sua característica fundamental é a tentativa de melhorar a humanidade ao ponto mesmo de criar uma pós-humanidade. Mas por que essa vontade de melhorar a humanidade seria a manifestação de um tipo decadente? Observemos o que Nietzsche (*CI*, VII, “Os ‘melhoradores da humanidade’”, § 2, 2006, p. 31) escreve em *Crepúsculo dos ídolos* a respeito daqueles que ele denomina de “melhoradores da humanidade”, para que possamos tecer uma consideração mais aprofundada sobre a questão:

Sempre se quis “melhorar” os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. Mas sob a mesma palavra se escondem as tendências mais diversas. Tanto o amansamento da besta-homem como o cultivo de uma determinada espécie de homem foram

chamados de “melhora”: somente esses termos zoológicos exprimem realidades — realidades, é certo, das quais o típico “melhorador”, o sacerdote, nada sabe — nada quer saber... Chamar a domesticação de um animal sua “melhora” é, a nossos ouvidos, quase uma piada.

A pretensão por melhoramento, que Nietzsche identifica como “moral”, passa pelo amansamento da besta-homem e pelo cultivo de uma determinada espécie de homem ou humanidade. Tanto o amansamento quanto o cultivo manifestam-se através de transvalorações morais que são encabeçadas por sacerdotes. A partir do advento da capacidade de manipulação da própria vida, os sacerdotes não mais precisarão domesticar os homens, mas tornar-se-ão expertos na aplicação dessas tecnologias; eles não precisarão aprender e divulgar fábulas sobre transmundos para criar seres com mentalidade angelical, mas terão que se especializar nas técnicas de manipulação para criação de seres pós-humanos em laboratório. Essa pós-humanidade produzida em laboratório será formada por seres que não precisarão ser cultivados através de técnicas de amansamento e cultivo; ela será manipulada de antemão em laboratório para que só possa realizar determinado tipo de condutas. Evidentemente, tais condutas serão aquelas consideradas “boas” para a comunidade a partir da aplicação de uma espécie de critério utilitarista. Uma vez identificado o tipo de gene que leva a ações consideradas moralmente “más”, esses genes serão extirpados e uma pós-humanidade de seres angelicais surgirá. Há que se observar, contudo, que uma pós-humanidade desse tipo não poderá ser considerada “boa”, porque ela não pode não ser “boa”. De acordo com os critérios estabelecidos pelos sacerdotes que preconizam a valoração moral da existência, a capacidade para ações do tipo “mau” é o que permite a denominação do sujeito moral como “bom”. Através de tais critérios, o sujeito moral só pode ser “bom” quando assim escolhe ser, mas essa escolha implica na possibilidade de ser “mau”; e tal possibilidade resulta da posse de uma capacidade de escolha (livre-arbítrio) entre opções diversas. A pós-humanidade será qualquer coisa menos “boa” ou “má”; ela será simplesmente o que tem de ser. A vida como possibilidade para possibilidades cessará de existir porque será determinado de antemão em laboratório que tipo de propensões os indivíduos da nova sociedade devem ter.

3.3 ALÉM-DO-HUMANO CONTRA O PÓS-HUMANO: TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO NIILISMO

No capítulo anterior apresentamos alguns argumentos para mostrar que Nietzsche não se enquadra, de forma alguma, entre aqueles pensadores que sinalizaram para o surgimento do transumanismo. Apesar dos argumentos de alguns teóricos defensores do transumanismo, acreditamos que o pensamento Nietzscheano vai na contramão de tudo que é proposto pelo transumanismo, porque, em geral, essa teoria representa a última faceta daquilo que o pensador alemão entende por valorização moral da existência. Essa valorização moral parte do amansamento e cultivo do homem para produção de um ser sociável, que não apresenta complicações para o meio social, mas serve para alavancar a ordem a partir de ações voltadas para o bem da sociedade e, no geral, da humanidade. Vimos que o pensamento transumanista pode ser compreendido como uma espécie de continuação do pensamento iluminista, que se caracterizava pelo controle do destino humano na Terra a partir do uso de sua capacidade racional. A partir do Iluminismo, o uso da razão como capacidade orientadora da ação foi posto em prática através de ações pedagógicas e políticas, mas, a partir das descobertas científicas do último século e do início deste, os defensores da racionalidade passaram a pensar que a tentativa de cultivar seres humanos melhores não é tão eficiente quanto uma possível produção de seres humanos “melhores” em laboratório, denominada de pós- humanidade. Como assevera Woodward (2016, p. 279): “A condição pós-humana é concebida como uma esfera expandida de potencial humano que tornará possível novas formas de ser, compostas por uma série de pensamentos, sentimentos, experiências e atividades que nossa atual natureza biológica nos impede de acessar”. Essa produção, a princípio, passa por dificuldades técnicas enormes, mas posteriormente, levará a uma diminuição nos custos que a população apresenta para o Estado. Os custos do Estado com educação, saúde e segurança serão largamente diminuídos porque o pós-humano, como ser produzido em laboratório, não necessitará tanto de educação quanto o ser humano atual precisa. O pós-humano já possuirá uma capacidade inata para o aprendizado extremamente aumentada que, associada à propensão à disciplina e comportamentos altruístas, não apresentará dificuldades para aqueles ligados à função de educar. O Estado como um todo sofrerá um remanejamento de funções; talvez a função mais importante do aparato estatal venha a ser a execução da manipulação genética para que o pós-humano possa prosperar sobre a Terra.

A obra *Assim falou Zaratustra* (2011) traz uma distinção que acreditamos ser essencial para que possamos afastar de vez a associação de Nietzsche ao pensamento transumanista.

Trata-se da distinção entre último homem e além-do-homem. A obra em si é extremamente hermética, inaugura o pensamento maduro de Nietzsche e traz consigo a comunhão de todos os conceitos fundamentais de sua filosofia: niilismo, além-do-homem, vontade de poder e eterno retorno do mesmo. Em autobiografia, Nietzsche (*EH*, “Por que sou um destino”, § 8º, 1995, p. 116) chega mesmo a afirmar que “não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zarathustra”. A obra apresenta uma guinada tão radical na produção de Nietzsche que, por si só, vale a pena ser lida por teóricos de áreas diversas. Ela contrasta até mesmo com o estilo aforístico que vinha sendo utilizado pelo filósofo desde as obras do período chamado positivista. Essa mudança radical levou intérpretes a considerá-la a obra mais importante do filósofo a ser publicada em vida (cf. VATTIMO, 2010, p. 299). Eugen Fink (1983, p. 65) questiona como, após a exigência reiterada de sobriedade e de desconfiança em relação à cultura e a civilização europeias, Nietzsche pôde produzir “[...] a explosão de uma tão grande paixão que percorre todos os graus dos humores espirituais, toda a gama do patético?”. Acreditamos que, com *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche passa a ter clareza a respeito do problema a ser enfrentado, o niilismo em suas mais diversas formas, bem como de um projeto que pode vir a debelar as causas desse problema. Enquanto que, em obras anteriores, o pensador se atém a descrição e problematização de uma sociedade europeia que ele considera decadente, a partir deste livro ele passa a pensar um projeto que permitirá a superação do niilismo. Neste momento de sua produção, o projeto de transvaloração passa pela figura do além-do-homem; figura esta que se contrapõe a do último homem. Se a figura do além-do-homem serve para designar o indivíduo que consegue superar a interpretação niilista da vida; o último homem exemplifica aquele que afunda cada vez mais nessa interpretação, tornando-se o baluarte do niilismo. Pensamos que a descrição efetuada por Nietzsche do último homem identifica-se com o pós-humano vislumbrado pelos transumanistas.

O último homem é a manifestação do niilismo passivo que não admite um sentido para a vida senão fora da vida mesma, mas que não consegue admitir a existência de um transmundo e, por isso, procura criar condições favoráveis para uma vida anestesiada e cômoda. Tomado pelo *pathos* do “em vão”, o último homem não consegue conceber metas para si que não a criação de condições favoráveis para uma vida completamente isenta de qualquer tipo de contrariedade; ele naufraga, assim, na mesquinharia do dia a dia e entende que isso é a felicidade para ele. Por isso, em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche (*ZA*, “Prólogo”, 2011, p. 16) o designa como o mais desprezível dos homens. O solo no qual prospera o último homem é aquele propício ao florescimento de plantas de baixa estatura,

onde nenhuma árvore alta pode nascer. A vida que ele almeja é aquela pacata e longa, livre dos perigos e das incógnitas. Uma vida pacata e longa numa Terra superpovoadas e cheia de pequenas alegrias nas quais pode se esbaldar é o que entende por felicidade o último homem. Ao *pathos* do “em vão” é somado o desejo de reconhecimento pelos pares, porque a afirmação da vida só acontece quando os demais são capazes de reafirmar os caminhos tomados pelo último homem. Essa reafirmação se dá através de um misto de inveja e aprovação, que são os sentimentos mais comuns para esse tipo enfraquecido de homem, porque ele se mede pelos demais e não pode ser alto demais ou baixo demais para não gerar desconforto na multidão. O último homem vive através do metro estabelecido pelos demais, sua felicidade é a felicidade do maior número e não aquela sede de unicidade que move o espírito nobre: “Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício” (NIETZSCHE, ZA, “Prólogo”, 2011, p. 17).

A felicidade do maior número parte de uma consideração sobre a igualdade de todos: “nenhum pastor e um só rebanho”. No rebanho, não pode haver ovelhas que se sobressaem. Nessa multidão, no interior da qual todos querem a mesma coisa, deve haver uma suposição de igualdade, mas essa igualdade é mera suposição, o que leva ao surgimento de um afeto que aparece muitas vezes nas obras de Nietzsche, a inveja, que ele designa como uma tonalidade afetiva própria da multidão, do baixo, do mezinho, ordinário. Mas por que isso? Ao contrário da solidão – afeto no qual impera o silêncio, a partir do qual o interior se torna audível –, a inveja traz consigo hostilidade para com o que vem de fora. Para Nietzsche (*HDH 1*, I, § 89, p. 40), a inveja torna-se o afeto dominante quando a opinião alheia se torna autoridade e determina o grau de fé que temos em nós mesmos. As considerações de Nietzsche sobre a inveja revelam que, por trás dela, encontramos o afeto da vaidade ou soberba. A vaidade consiste nesse ânimo no qual queremos despertar um contentamento em nós mesmos a partir da “boa opinião” alheia. Manifesta como inveja, a “boa opinião” alheia serve para reforçar para si mesmo a “boa opinião” que se tem de si. Contudo, a “boa opinião” é, muitas vezes, almejada pelo vaidoso numa espécie de inveja às avessas: “frequentemente (os vaidosos) cuidam em despertar nos seus semelhantes um ânimo desfavorável, hostil, invejoso, e portanto prejudicial, apenas para ter satisfação consigo, fruição de si mesmos” (NIETZSCHE, *HDH 1*, I, § 89, p. 40). A soberba, arrogância, vaidade, reflete a necessidade de satisfação consigo mesmo, que só pode ser satisfeita a partir da reafirmação de si pelos outros através do afeto da inveja. Para reforçar essa ideia, Nietzsche tece algumas considerações sobre como o culto ao gênio é favorecido pela vaidade que sentimos em relação

a nós mesmos. Quando vislumbramos um quadro de Rafael ou uma cena de um drama de Shakespeare somos atacados por uma sensação de impotência que precisa ser mitigada. É preciso persuadirmo-nos de razões que explicam porque não somos capazes de criar algo semelhante e, para tanto, concebemos a capacidade para criar algo desse gênero como “algo sobremaneira maravilhoso, um acaso muito raro ou, se temos ainda sentimento religioso, uma graça dos céus” (NIETZSCHE, *HDH 1*, I, § 162, p. 71).

A arrogância ou soberba é o afeto fundamental daquele indivíduo fraco que pauta sua vida na reafirmação de si através do outro. Essa reafirmação precisa ser constantemente revalidada, seja através da criação da figura do gênio, seja numa comparação com o indivíduo ordinário que se sobressai de alguma forma perante os demais. Contudo, na maioria das vezes, essa reafirmação de si não é plena. Numa sociedade na qual os indivíduos recebem atributos da natureza por mero acaso, a plenitude da reafirmação de si através do outro nunca poderá ser plena, porque sempre haverá espaço para a criação de um bode expiatório na figura do gênio ou na sorte. O bem-sucedido não pode ter seu mérito plenamente estabelecido, o que leva o vaidoso a uma incerteza sobre a inveja que ele gera nos demais. Para livrar-se dessa incerteza o vaidoso ou arrogante percebe que é necessário estabelecer uma igualdade de fato e não mais de direito. Essa igualdade de fato surge no momento em que se passa a manipular a própria vida, eliminando a loteria genética. A eliminação dessa loteria genética em prol da determinação de antemão das características dos indivíduos favorece (mais ainda) o surgimento do afeto da inveja, porque torna explícito o mérito daquele que se sobressai sobre os demais na luta pelos bens da vida. Como exposto por Michael Sandel (2013), o controle da vida a partir da manipulação genética atinge diretamente três valores fundamentais: humildade, responsabilidade e solidariedade. Primeiro, porque traz uma igualdade de fato que dota o vencedor na aquisição dos bens da vida de uma superioridade inquestionável. É dada vazão a toda soberba ou arrogância porque a manipulação (positivação) do “dado” gera uma igualdade de condições que não pode ser obnubilada de forma alguma através de subterfúgios quaisquer. Ao mesmo tempo em que aquele que vence a corrida pelos bens da vida pode se vangloriar pelas vitórias obtidas, aquele que perde a corrida não pode desculpar-se com base em circunstâncias desfavoráveis. Basta lembrar que o “dado” já não é mais fruto de uma loteria genética, mas de uma manipulação que desce aos últimos meandros da vida mesma. A responsabilidade torna-se absoluta. A inveja, então, passa a ser o afeto dominante. O ressentimento por parte do que não atinge os objetivos preestabelecidos pela vida em comunidade chega ao ápice porque a derrota não pode ser olvidada ou mascarada. A vida, totalmente manipulada/positivada, não admite desculpas, mas somente reconhecimento de

padrões e performance. Aquele mais hábil no reconhecimento dos padrões obtém melhor performance e pode, assim, vangloriar-se de ser o melhor. Os piores não possuem desculpas para seu fracasso, tornando-se cada vez mais amargurados. O resultado final é a eliminação da solidariedade, porque a vida está calculada em todos os aspectos e aquele que não desenvolve resultados satisfatórios não pode desculpar-se e exigir a compreensão dos outros.

Essas considerações sobre o impacto da técnica de manipulação da vida tornam patente o perigo dessa positividade para o humano enquanto ser vivente. O resultado final de uma vida determinada (positivada) não é a felicidade, como pensam os transumanistas, mas a total incapacidade para encontrar qualquer tipo de liberação da vontade, que se acumula sobre si mesma, gerando um sentimento de frustração crescente. Basta lembrar que, para Nietzsche, o sentimento de felicidade é sucedâneo do aumento do poder e não o contrário. A felicidade é consequência do ultrapassamento de um obstáculo posto à vontade. Byung-Chul Han (2017, p. 15) é pontual quando afirma, em *Sociedade do cansaço*, que “a violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual”. A superprodução, superdesempenho ou supercomunicação decorrem da violência exercida pela positividade. Quanto mais positividade, mais o ser humano tenderá ao aumento da performance, numa tentativa frustrada de expor sua vontade e obter uma sensação de prazer. No entanto, a violência dessa sociedade positivada é sistêmica ou imanente ao próprio sistema (HAN, 2017, p. 20). O indivíduo não consegue expor sua vontade, que se volta sobre si mesma. O resultado é o aumento do estresse, da depressão e da ansiedade, que se manifestam na forma de doenças que passam a se tornar comuns, dentre as quais encontramos o Transtorno de déficit de atenção com hiperatividade (Tadh), a Síndrome de Burnout (SB) e Transtorno de personalidade limítrofe (TPL). Han cita Nietzsche ao afirmar que “soberano não é o além-do-homem, mas o último homem, que apenas ainda trabalha” (HAN, 2017, p. 28). A depressão, o estresse e a ansiedade estão ligados ao sentimento de frustração da vontade daquele que não pode mais poder. A depressão, como afeto ligado ao excesso de passado, limita o homem a lastimar-se pelo peso da responsabilidade e perceber que nada é possível justamente porque tudo agora é possível: “Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagressão” (HAN, 2017, p. 29). Essa autoacusação revela-se na forma de estresse em relação às tarefas impostas no presente, mas pode rapidamente transmutar-se em depressão ou ansiedade, dependendo do direcionamento da vontade. No presente, a vontade sofre as consequências de uma exigência exagerada de performance e, paradoxalmente, tem seu gozo impossibilitado justamente pela invectiva do próprio gozo. Em outros termos, quanto mais se impõe o gozo da vontade através de meios

vários, mais a vontade perde sua potência porque vê-se sufocada ante tantas possibilidades de gozo. Quando voltada ao passado, a vontade percebe-se impotente porque não pode querer para trás; quando voltada ao futuro, percebe-se como impotente porque sabe que nada é impossível e sucumbe ante o peso da responsabilidade. A soberba ou arrogância que leva ao domínio prometeico da vida torna o ser humano doente, não por conta de excesso de responsabilidade, mas do excesso do imperativo do desempenho. Nas palavras de Han (2017, p. 29), “o sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo”.

Essa “sociedade do cansaço”, como a caracteriza Han, é determinada, positivada e, por isso mesmo, não permite a evasão da responsabilidade por parte do sujeito produtor. A (falta de) performance não pode ser justificada por elementos aleatórios sobre os quais não se tem o controle, como o era no momento em que a vida era um dado aleatório, uma dádiva que deveríamos agradecer com júbilo. A responsabilidade – essa característica tão glorificada pelos metafísicos e religiosos – torna-se, com o advento da manipulação da vida em laboratório, um elemento ineludível no homem-máquina em que consiste o pós-humano. O pós-humano (homem-maquinarío) é reduzido a uma entidade calculadora que não pode se imiscuir ao dever de produzir. Essa invectiva da produção leva a exaltação daquele que se sobressai e a acusação daquele que falha. Mas tanto aquele que se sobressai quanto aquele que falha sofrem as consequências da invectiva pela performance: o primeiro porque tem de se manter no topo, reafirmando constantemente sua capacidade produtiva; o segundo porque é plenamente responsável, não possui meios para justificar o fracasso. Aquilo que começou com Sócrates, a exibição dos próprios motivos, a tentativa de provar aquilo em que se acredita (cf. NIETZSCHE, *CI*, II, “O problema de Sócrates”, § 5, p. 19), passou da colocação de uma necessidade de autodeterminação do sujeito, através da razão e da vontade, e tornou-se responsabilidade para autoimposição do desempenho. A isto, Han (2017, p. 30) dá o nome de autorreferencialidade, que consiste na liberdade paradoxal para explorar a si mesmo: “A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à liberdade coercitiva ou à livre coerção de maximizar o desempenho”. Os bons e os justos são os responsáveis e conhecedores do dever; eles põem a obrigação de agir corretamente, de agir de acordo com o preestabelecido por instâncias superiores. O que os bons e os justos não sabem, porém, é que a orientação para a ação passou a ser inscrita na carne deles, primeiramente, através do amansamento da besta-homem e, depois, do cultivo desse tipo de homem responsável. Com o advento da positivação, através da técnica, esse cultivo é levado ao estado da arte e transforma-se em produção do pós-humano, um ser de desempenho que tem como

característica fundamental a autoagressão. Neste sentido, é interessante citar na íntegra uma passagem mais longa de Gilvan Fogel (2010, p. 135), na qual ele descreve a metafísica como essa revolta contra a vida, bem como sua transmutação no mundo técnico contemporâneo:

[...] Metafísica marca a revolta (“espírito de vingança”) que, desde o arbítrio ou a decisão desse homem já determinado por *hybris*, propõe-se exorcizar a dor, eliminá-la, isto é, suprimi-la do horizonte ou da constituição da vida, à medida que propõe melhorar, isto é, corrigir eliminando e, por fim, substituir todo trabalho ou esforço vital, p. ex., no admirável mundo novo da total virtualidade, ou seja, o mundo técnico contemporâneo, marcado pela vontade de vontade, onde esta vontade é a exacerbação máxima da vontade rebelada, isto é, do espírito de vingança, da *hybris*.

O transumanismo consiste, assim, na continuação desse espírito de vingança contra a vida, mas através da criação de um aparato tecnológico que permite corrigir aquilo que os metafísicos buscaram somente domar, i.é, a vida mesma em suas dimensões de dor e finitude. Basta observar que o projeto dos transumanistas consiste em operar melhorias em todas as dimensões do ser humano. Como observa Woodward (2016, p. 280): “Eles procuram eliminar a dor e o sofrimento, além de expandir nossas capacidades de prazer, divertimento e felicidade”. Por isso é correto associar a figura do pós-humano ao último homem de Nietzsche. Basta observar que Nietzsche (ZA, “Prólogo”, 5, 2011, p. 17), em *Assim falou Zaratustra*, escreve o seguinte a respeito do último homem: “‘Nós inventamos a felicidade’ — dizem os últimos homens, e piscam o olho. —”. Mas também é necessário perceber, com Nietzsche (ZA, IV, “De velhas e novas tábuas”, 27, 2011, p. 198), que é necessário precaver-se contra o último homem: “Ó meus irmãos, compreendestes também essas palavras? E o que uma vez eu disse do ‘último homem’? Onde se acha o grande perigo para o futuro do homem? Não se acha nos bons e justos? Destroçai, destroçai os bons e justos! — Ó meus irmãos, compreendestes também essas palavras?”. Mas como sair dessa situação tão abismal? Tendo em vista que a técnica torna-se dominante, alastra-se pela terra com a determinação de eliminar toda finitude e dor e dar uniformidade a toda a vida. Diante de tal estado de coisas, as forças se veem totalmente depletadas. É preciso um excesso de força, uma exibição de nobreza espiritual jamais vista. Para tanto, Nietzsche pensa a figura do além-do-homem, um ser que não exhibe os motivos de suas ações como o homem dialético ou moral, mas exhibe, acima de tudo, um *pathos* da distância ou um desejo passional de distância diante de todos que não são iguais (cf. WOTLING, 2013, p. 36). Mas falar em igualdade, tendo em vista o que foi esboçado acima, já revela uma espécie de receio pelo retorno de toda a decadência do tipo fraco, que deságua no niilismo passivo do último homem. Há que se entender que igualdade aqui revela um caráter estritamente determinado pela finitude da vida. São iguais

todos aqueles que não se deixam determinar pelo espírito de vingança contra a vida. A igualdade é de todos os que não se deixam levar pelo rebanho; são iguais nesse impulso por ser o que se é: finitude e história. Em sua busca por criação finita, por dar vazão a sua força, o além-do-homem torna-se o centro a partir do qual o valor emana. Mas esse centro não pode ser fruto de uma atividade egoica, porque assim retornamos à autodeterminação nos moldes racionais, típica da metafísica e da religião. A criação do além-do-homem não pode ser mensurada a partir do metro da razão porque ela não é fruto de uma determinação conceitual, mas de um mergulho na imensidão do mais próprio, que consiste na vida em suas dimensões mais fundamentais: pobreza e finitude. A figura do além-do-homem consiste numa tarefa a ser desenvolvida a partir da aceitação de uma dupla carga, que consiste na falta de fundamento para a colocação de valores e na colocação de valores, independentemente disso. Nas palavras de Gilvan Fogel (2010, p. 125):

Na instância de superação ou de ultrapassamento do homem (i.é, da metafísica, da determinação metafísico-cristã do homem e que, para nós, mais proximamente soa como superação do espírito de vingança e, então, do homem doente do homem) anuncia-se e prenuncia-se, vê-se e antevê-se, “para-além-do-homem” (“der Übermensch”), quer dizer, o homem que passa a promover sua humanidade ou seu modo próprio de ser, que então se revela como finitude e história, a partir de e como criação finita.

A descrição do tipo nobre, em *Para além do bem e do mal*, vem a calhar quando da clarificação do conceito de além-do-homem, porque parte da concepção de nobreza como seu próprio sentido e suprema justificativa. De acordo com Nietzsche (*ABM*, IX, § 287, p. 174), “a alma nobre tem reverência por si mesma”; ela “não gosta de olhar ‘para cima’ – mas sim adiante, de maneira lenta e horizontal, ou para baixo – ela sabe que se encontra no alto” (NIETZSCHE, *ABM*, IX, § 265, p. 165). Não temos mais uma determinação da vida a partir de instâncias superiores, seja Deus, a razão ou a humanidade, que impele o humano à sede de infinito, mas sim uma imersão no seio da própria vida. O além-do-homem é um aristocrata que não se deixa posicionar no conjunto de elementos que compõem a estrutura da comunidade; ele não se deixa determinar como peça num maquinário que o engloba e dizima sua interioridade, mas percebe-se como inesgotável, de impossível classificação. O fundo inesgotável do qual brota a criação do além-do-homem é a própria vida em toda sua pobreza, finitude. Neste sentido, o obstáculo da positivação – que aliena o humano de si mesmo, tornando-o apenas mais um ente produtor – pode ser superado a partir da assunção de toda pobreza própria da vida. A criação do além-do-homem é um ato que escapa a toda forma e categorização ou enquadramento na ordem do vivente, porque esta ordem é permeada pela

vontade de infinitude, própria da metafísica ou do espírito de vingança contra a vida. A criação que é o além-do-homem traz consigo o caráter artístico da vida porque não emprega parâmetros objetivos, que se traduzem numa performance a ser avaliada (e invejada) pelos demais, mas revela um caráter totalmente próprio. O ato de criação do além-do-homem é pura espontaneidade e não resulta, de forma alguma, de comparações estabelecidas com os outros indivíduos do meio social. Trata-se da posição do novo, que não permite o juízo pelo comum, pelo que já está desbastado historicamente. O novo, a novidade, é o mais próprio ao além-do-homem porque reflete sua abertura para ser algo ainda não determinado. Ao passo que o pós-humano não pode ser senão aquilo que o meio social determina, porque ele foi manipulado para pensar e agir de tal forma que corresponda aos anseios do social.

A técnica permite a positivação da vida, a partir do interior da própria vida, num modo de ser que antes era imposto de fora, através de valores transcendentais, pelos sacerdotes ascéticos. Mas essa imposição era algo necessário para manter na vida aqueles já cansados dela. Com a positivação total da vida, o tipo fraco torna-se dominante e espraia-se por toda a Terra. Não mais é permitida a grandeza do ato típica do além-do-homem, porque ela é por demais perturbadora para o anseio por serenidade medicada, próprio do último-homem ou do pós-humano. Com a total dominação da vida a partir da técnica, o pós-humano torna-se o tipo dominante, mas a ele não é permitida nem sequer a denominação de humano como o ente aberto às possibilidades que a própria vida é. Ele não passa de uma máquina de calcular meios para realizar fins predeterminados pela sanha dominadora. O aumento do poder do pós-humano é, paradoxalmente, a completa extinção das possibilidades para poder, típicas do ser humano, porque revela um poder para mais do mesmo. A vida se realiza num inchaço que não promete novas experiências, mas uma difusão daquilo que é comum, ordinário. O pós-humano corresponde a um indivíduo que se acomoda ao social e sente-se em casa no meio da multidão; para ele, um pouco de distração e uma vida longa são os requisitos necessários para qualificar a vida como feliz. Os anseios do pós-humano voltam-se para a comodidade e, por isso, ele vive de uma comparação constante com o próximo. No mundo inchado do pós-humano, não há espaço para grandes feitos, mas somente para uma equiparação que não permite o muito grande nem o muito baixo; uma constante de mediocridade gerada por uma vaidade que afunda o gênero humano em direção ao ordinário.

CONCLUSÃO

Os transumanistas consideram desejável o melhoramento da humanidade através da tecnologia. Esse melhoramento possui um fim maior que consiste no aprimoramento das condições de vida no planeta. Trata-se, portanto, de uma tentativa de estabelecer o que eles entendem por um mundo melhor, caracterizado por alguns elementos fundamentais, dentre os quais encontramos melhor qualidade de vida, menos desigualdade social, menos poluição, maior liberdade para todos, maior clareza a respeito das decisões políticas, maior capacidade de comunicação, etc. Essa agenda transumanista existe porque acredita-se numa concepção de uma vida mais realizada do que a que temos agora. Através dessa concepção de um mundo melhor os transumanistas desenvolveram a ideia de pós-humano, que consiste no ser que realiza essas demandas e, portanto, vive de maneira a realizar-se mais. Através do que foi levantado nesta tese, percebemos que Nietzsche nutriu nada além de desprezo por esse desejo de melhoramento da espécie. Evidentemente, não podemos saber que tipo de crítica ele estabeleceria ao mundo dominado pela técnica, mas é razoável afirmar que ele, de forma alguma, seria a favor dos ideais transumanistas de melhoramento da espécie em busca de condições mais amenas para o ser humano. Através de sua crítica aos que ele chama de “melhoradores da humanidade”, percebemos que a lógica do melhoramento consiste numa forma de dominação estabelecida pelo tipo fraco. A crítica de Nietzsche (CI, VII, “Os ‘melhoradores da humanidade’”, § 1, 2006, p. 31) a este tipo de expressão da vontade de poder parte de sua percepção de que “não existem absolutamente fatos morais”. A inexistência de fatos morais leva-o a adotar uma postura para além do bem e do mal, o que vai de encontro à concepção transumanista de que a vida pode ser valorada através da distinção entre “bom” e “mau”. Para um transumanista, uma vida boa é uma vida na qual as condições adversas estão de tal maneira diminuídas ou anuladas que a vida consiste na maior quantidade de prazer para o maior número de pessoas possível. Essa abordagem moral da vida torna o transumanismo uma espécie de utilitarismo pós-moderno, no qual a tecnologia exerce um papel fundamental nessa tentativa de diminuição da dor e do sofrimento em geral. Concluímos que Nick Bostrom (2005) estava correto ao afirmar que o transumanismo possui mais em comum com o humanismo e com o iluminismo do que com as ideias de Nietzsche. Tornou-se evidente ao longo desta tese que o transumanismo possui mais características em comum com uma certa tradição de pensamento que se fez vigorar no Ocidente, sendo apenas uma transmutação dos ideais desenvolvidos ao longo dela. Ao passo que Nietzsche, posicionado no interior dessa tradição, faz uma denúncia da civilização ocidental como uma

civilização decadente, que adotou e incentivou a perpetuação do que ele entende por moral de rebanho.

As críticas que Nietzsche tece à civilização ocidental partem de alguns elementos que podemos identificar em perguntas fundamentais feitas pelo filósofo ao longo de sua produção: 1º) O que é uma vida mais realizada no sentido preconizado pela tradição? 2º) Por que acredita-se que uma vida mais realizada seja melhor? 3º) Quem acredita nisso? No interior de seu pensamento, essas perguntas recebem respostas que remetem aos conceitos fundamentais de seu pensamento. Evidentemente, é preciso adentrar a sua filosofia para que se possa estabelecer uma resposta coerente a estas questões. Mas é preciso respondê-las também no intuito de estabelecer uma conexão com o transumanismo, como foi esboçado por alguns teóricos desse movimento. A conexão de Nietzsche com o transumanismo foi feita a partir de dois vetores: 1º) através da colocação de paralelos com o pensamento nietzschiano e; 2º) através da determinação de uma influência direta entre as ideias transumanistas e as ideias do filósofo alemão. Os transumanistas acreditam que é possível não somente estabelecer paralelos entre o pensamento de Nietzsche e o transumanismo, como também estabelecer um vínculo direto entre o desenvolvimento do transumanismo e as ideias deste pensador. Alguns pontos são levantados, dentre eles encontramos: crítica à autonomia da razão; o apreço pelo pensamento científico; ultrapassamento da ideia de “natureza” como um dado que não pode ser violado; um pensamento para além do bem e do mal; uma tentativa de transvaloração dos valores; a busca por autossuperação constante. Sorgner (2009) estabelece também um paralelo entre as figuras desenvolvidas pelo filósofo: ser humano, humano superior e além-do-homem, e os tipos estabelecidos pelos transumanistas: ser humano, transumano e pós-humano. Cotejando os pontos levantados pelos transumanistas e as perguntas fundamentais do filósofo, percebemos que não é possível conciliar o pensamento nietzschiano com o transumanismo. Entendemos que, no contexto do pensamento de Nietzsche, o transumanismo se configura como um escalonamento do niilismo, sendo este o conceito utilizado pelo pensador para caracterizar o pensamento posto pela tradição ocidental. Este pensamento, nas palavras de Gilvan Fogel (2010, p. 18), foi elaborado pelo homem ocidental-europeu do humanismo greco-cristão. Nesta denominação encontramos os elementos fundamentais que compõem essa tradição decadente: a metafísica, o cristianismo e o humanismo. Essa tríade representa os mesmos impulsos decadentes que determinaram os rumos da civilização ocidental. A expressão “decadência” é utilizada aqui no sentido de externar essa compreensão da vida que não se contenta com sua finitude e sofrimento, mas procura, numa *hybris* ou sede de dominação, o controle e expansão os limites da vida.

A crítica à fórmula da autonomia da razão é um dos elementos fundamentais na comparação entre o pensamento transumanista e o desenvolvido por Nietzsche. Para este, a autonomia da razão recebeu vários influxos ao longo da tradição ocidental, mas basicamente se orienta no sentido da correção do efetivo e, nele, do próprio homem. A razão autônoma estabelece para si princípios a partir dos quais ela atua sobre o mundo, dentre estes princípios encontramos o livre-arbítrio que permite a escolha de ações consideradas boas e a visão dualista do mundo. Para que a razão, no exercício de sua autonomia, possa agir livremente escolhendo as boas ações, é necessário que existam fatos morais, que o mundo possa ser julgado e valorado através da moralidade. A necessidade de correção do mundo, presente na fórmula da autonomia da razão, parte de uma lida com o sofrimento que não permite a sua assunção, mas rejeita-o numa sede de infinito. Nisso, temos a configuração de uma valoração moral da existência que estabelece uma oposição de mundo e só permite a aceitação deste mundo a partir de um além(mundo). Este mundo no qual vivemos, configurado pela dor e pela finitude, não pode ser abarcado pela razão sem que se imponha determinado sentido. Tal determinação é própria da vontade de poder que não pode não impor metas. Porém, as metas estabelecidas no interior da valoração moral da existência partem da valoração da vida como pobre e finita, carente de correção. Temos, assim, o estabelecimento de um pensamento que calunia a própria vida. Essa necessidade de correção da vida, que se traduz numa necessidade de adestramento e cultivo da besta homem, espraia-se pelo mundo e toma forma bastante inusitada neste início de século XXI, i.é, na sede de manipulação da vida mesma através da técnica. Sendo assim, é possível traçar uma linha que parte da invenção da dialética pelos gregos, passa pela noção de livre-arbítrio cristã e chega na engenharia genética, como forma definitiva encontrada pelo homem para domínio da vida. Como visto ao longo deste trabalho, os transumanistas também tecem uma crítica ao conceito de autonomia da razão, mas essa crítica é construída no sentido de elaborar uma maneira de permitir meios mais acurados de controle da espécie. A autonomia da razão, enquanto princípio moral, longe de ser infalível na criação de uma sociedade boa, foi um meio extremamente controverso porque questionada de direito, através das teorias filosóficas, e de fato, através de pesquisas científicas. Os transumanistas preferem, então, livrar-se desse conceito e trocá-lo pelo paradigma da ciência computacional, que determina o ser humano como ser que calcula meios para chegar a fins. Surge, assim, o paradigma do algoritmo que permite a manipulação até mesmo do meio material no qual o pensamento humano se desenvolve, o cérebro, que não mais é visto como meio indispensável para o raciocínio. A obsolescência do cérebro, por sua vez, é importante porque permite um controle maior do pensamento, uma vez que, controlando o meio material

no qual o pensamento ocorre, controla-se também o próprio fim do raciocínio. Nota-se que a crítica dos transumanistas à noção de autonomia da vontade dá-se no mesmo vetor desenvolvido pela tradição do pensamento ocidental, i.é, no sentido de permitir uma valoração moral da vida e um controle das ações humanas, cujo fim último é a criação de uma sociedade boa ou de uma humanidade globalmente igualitária.

O apreço pelo pensamento científico, que os transumanistas apresentam como uma das características que unem sua doutrina à do pensador alemão, deve ser analisado com cuidado. A princípio, Nietzsche faz coro com os transumanistas numa exaltação do pensamento científico, mas somente como meio para derrocada do pensamento metafísico. Nietzsche acreditava que a ciência, em sua sede de conhecimento cega, levaria a uma implosão do paradigma da verdade, como havia sido postulado pelos metafísicos. Como o método científico permite a investigação dos fenômenos de uma maneira crua e não a partir de uma glorificação, eventualmente, tal método levaria à descoberta de que, na origem de tudo, temos acontecimentos brutos e sem sentido, o que, por sua vez, abalaria a crença do homem em si mesmo como ser superior. A vanglória do humano seria abalada em seu fundamento: uma compreensão de si como ser superior, seja porque divino, seja porque dotado de características muito distintas dos demais animais. Basicamente, a ciência vem realizando essa missão que já havia sido vislumbrada por Nietzsche. Contudo, ao longo do século XX e no início deste século, não tivemos uma implosão do paradigma da verdade da maneira como desejava Nietzsche. Pode-se dizer que a ciência voltou a noção de verdade contra a metafísica ao descobrir a origem vergonhosa dos fenômenos, mas ela não percebeu que, realizando esse feito, ela abalava as próprias fundações. O pensamento científico distanciou-se cada vez mais do paradigma da verdade, de tal forma que a pesquisa científica não mais associa-se a uma busca pela verdade, mas ao aumento do conforto e do controle dos fenômenos da natureza. O apreço dos transumanistas pelo método científico efetua-se nestes moldes. Para os adeptos dessa corrente de pensamento, a ciência madura não mais se apegava à determinação de desvendar os fenômenos em sua verdade mais intrínseca, mas a uma sede de manipulação dos mesmos, que tem por objetivo último criar a própria verdade. Esta verdade criada pela ciência é a verdade do poder, o aumento do poder humano sobre si mesmo e sobre a terra. Esse aumento do poder implica numa total dominação de si mesmo, de forma a melhorar as condições de vida e a sensação de bem-estar. Essa concepção de poder vai na contramão do pretendido por Nietzsche, que entendia o desejo por autocontrole no sentido de diminuir o sofrimento e aumentar a sensação de bem-estar uma manifestação de instintos decadentes.

Os transumanistas estabelecem como um dos pontos fundamentais para a conexão do pensamento nietzschiano com o transumanismo a subversão do conceito de natureza. Para os transumanistas, o que se entende comumente por natureza não pode ser um empecilho à autodeterminação do homem, pois a própria natureza levou o ser humano ao estágio no qual ele pode subverter suas regras e gerar um rumo inédito para si enquanto espécie. Essa compreensão da natureza visa desbancar os argumentos dos religiosos e metafísicos de que o ser humano não pode interferir na vida porque a natureza em si mesma é sagrada. Para alguns metafísicos e religiosos, a postura humana diante de tal dado seria a de humildade, resignação e gratidão. Os transumanistas afirmam que Nietzsche não se colocaria do lado destes nessa questão, mas propõem que ele seria a favor da alteração do “dado” natural porque não veria o mesmo através de uma lente moralista. Pode ser verdade que Nietzsche não se posicionaria ao lado dos metafísicos e dos religiosos na sua exaltação da natureza ou da Providência como um elemento ao qual o ser humano deve se submeter, mas isso não significa de forma alguma que ele se colocaria sob as divisas do transumanismo, porque este não passa de uma corruptela da maneira de pensar estabelecida pelos primeiros. Apesar do distanciamento dos transumanistas em relação aos metafísicos e religiosos, eles não entendem que os princípios que orientam seu pensamento ainda são os mesmos que foram estabelecidos por aqueles. Para que se possa compreender este vínculo basta ler alguns aforismos de *A gaia ciência* (2001), nos quais Nietzsche trata dos ateus modernos e da perpetuação das ideias orientadas pelo valor fundamental encontrado na figura de Deus. No aforismo 108 desta obra, intitulado “Novas lutas”, Nietzsche (GC, III, § 108, 2001, p. 136) estabelece um paralelo entre a morte de Deus e a morte de Buda a partir da metáfora da sombra na caverna. De acordo com Nietzsche, quando Buda morreu, sua sombra permaneceu sendo vista numa caverna durante séculos e o mesmo há de acontecer em relação a Deus. Essa sombra na caverna remete aos valores que existem sob a égide do valor fundamental que é Deus e que permanecem existindo sob manifestações laicas ou mundanas. Neste sentido, os ateus modernos são aqueles que executam o ato final que consiste na erradicação do Deus cristão, mas eles representam os filhos pródigos que se rebelam contra o pai, mas carregam consigo os mesmos valores. Basta observar que o homem que se encarrega da morte de Deus é o mais ignóbil dos homens, porque consiste no produto final a ser desenvolvido pelo processo de esfacelamento dos valores fundamentais.

Outro aspecto que os transumanistas compreendem como um ponto em comum com o pensamento nietzschiano é a tendência a favorecer reavaliações dos valores estabelecidos. A reavaliação implica na assunção de uma perspectiva para além do bem e do mal, porque parte

do princípio de que os valores estabelecidos correspondem a uma maneira de pensar ligada a uma interpretação metafísico-cristã do mundo. Os transumanistas mantêm que o pensamento não deve se deixar limitar por considerações de cunho moral que correspondem a uma visão religiosa do mundo ou mesmo a uma visão essencialista de base metafísica. A natureza humana é algo informe que pode e deve ser manipulado pelo próprio ser humano porque este não somente pode fazê-lo como possui o imperativo de fazê-lo. Considerar o valor do ser humano como algo sagrado que, por conseguinte, não pode ser alterado é perceber o efetivo como um dado que possui valor preestabelecido. A vida humana não possui valor preestabelecido, mas está sempre aberta a novas possibilidades. Aparentemente, essa compreensão da vida como uma instância que não permite predeterminação, mas está sempre aberta a novas possibilidades torna o pensamento transumanista similar ao de Nietzsche, mas essa semelhança é somente superficial, porque o transumanismo não opera uma transvaloração dos valores como é pretendida por Nietzsche. Na verdade, a compreensão da vida como efetuada pelos teóricos do transumanismo não passa de uma corroboração do que já está dado de antemão na interpretação metafísico-cristã do mundo. A insistência no melhoramento da vida humana através de meios artificiais não conduz a uma transvaloração dos valores, mas somente a um arraigamento da tendência à dominação já existente na interpretação tradicional, que foi perpetuada através do pensamento ocidental pelos metafísicos, religiosos e pensadores modernos. Os pensadores modernos trouxeram a lume uma compreensão da vida como algo passível de ser aperfeiçoado através do poder da razão. Para os iluministas, este poder racional dever-se-ia efetivar através de ações políticas e educacionais, numa reforma do gênero humano que levaria a um estado de bonança na Terra. O transumanismo, por sua vez, apenas cultua um aperfeiçoamento dos métodos de cultivo e amansamento do ser humano através de técnicas que não eram possíveis no estado de desenvolvimento tecnológico da época dos iluministas. Para Nietzsche, essa tendência ao controle e dominação da vida não possui origem no período da Ilustração, mas constitui a própria força movente do pensamento ocidental, que se caracteriza como uma tendência à negação da vida em seus aspectos inaceitáveis para um tipo decadente de vontade. Na compreensão do filósofo alemão, o cristianismo, na forma como foi recepcionado pelo Ocidente, constitui apenas uma faceta mais mística e menos prática dessa sanha por dominação. A promessa que o cristianismo – ou, nas palavras de Nietzsche, o paulinismo – fez ao ser humano tem o objetivo de proporcionar um alento para o tipo cansado da vida. A vontade decadente não consegue assumir a vida em toda a sua limitação, por isso é ensinada a permanecer na vida a partir da exaltação do transcendente, daquilo que está além da vida

mesma. Somente a partir dessa dimensão além da vida essa vontade decadente pode perpetuar-se e exercer seu domínio sobre a Terra. Este domínio se espalha por todos os confins e torna-se absoluto porque a interpretação dos fracos é extremamente sedutora; ela propõe uma vida de conforto e felicidade fácil; ao passo que o tipo forte sucumbe porque busca sempre o mais difícil, o caminho não percorrido que não conduz ao infinito mas assume todo o caráter pobre e finito da vida. O domínio do fraco, antes exercido através do poder do mitos e ritos elaborados pelos sacerdotes ascéticos, agora é posto em prática como uma tarefa mecânica a ser executada em laboratório. Observa-se, assim, que ao contrário do que os transumanistas pretendem, sua interpretação da vida não consiste numa transvaloração dos valores, mas num arraigamento do já posto, numa espécie de industrialização do ideal ascético.

Para Nietzsche, o tipo de vontade que interpreta é determinante na compreensão do discurso. Não interessa tanto o que se fala, mas de onde se fala o que se fala. Por isso é interessante perguntar não o que se pretende através do transumanismo, mas quem pretende o que está sendo pretendido. As perguntas que são formuladas através da ótica nietzschiana são aquelas que remetem ao indivíduo que fala e não ao objeto da pesquisa. O transumanismo passa a ser visto, assim, como mais um momento da dominação dessa interpretação decadente da vida. Embora os defensores do transumanismo se vejam como depositários de uma fé inovadora no poder da ciência e das técnicas, não passam de depositários de uma fé arcaica na extensão do poder humano para além das limitações próprias da vida. Falar em limitações próprias da vida pode tornar o pensamento nietzschiano passível da crítica dos materialistas que denunciam o elemento essencialista no discurso filosófico. Os transumanistas veem a si mesmos como materialistas e ateus que carregam a bandeira de uma nova compreensão da vida e do mundo, na qual o ser humano ultrapassará a si mesmo. Como materialistas e ateus eles concebem o discurso filosófico metafísico como antiquado justamente porque faz uso de expressões como “essência” ou “próprio”, mas não conseguem perceber o vínculo que a visão de mundo deles tem para com esse discurso. Ao falarmos em “limitações próprias da vida” temos em mente a limitação que não pode ser superada pelo aumento ou melhoramento da vida através da tecnologia. A limitação própria da vida consiste justamente em seu caráter ilimitado e ilimitável, impassível de limitação, seja através de sentido preestabelecido através de ritos e mitos, seja através do aumento do poder e controle dos aspectos materiais da vida. As técnicas podem proporcionar um inchaço da vida pela manipulação de seu aspecto material, mas não são capazes de dirimir o elemento fundamental de pobreza que permeia a vida. Elas não são capazes de preencher esse nada de sentido e, ao insistirem na lógica do

melhoramento, apenas geram um inchaço que clama por mais poder e gera desespero. Na tentativa de superar o desespero, o ser humano insiste na lógica do aumento do poder, mas essa lógica só gera mais desespero ou uma sensação de impotência. A limitação da vida não pode ser preenchida pelo aumento na quantidade de anos numa vida humana ou pela eliminação das fraquezas físicas do ser humano. Nessa busca por superação dos limites da vida os transumanistas apenas aprofundam um niilismo já patente na interpretação metafísico- cristã do mundo. Trata-se da lógica do transmundo transposta à Terra. Esse desejo por mais vida passa a ser expresso não mais numa crença no além-mundo, mas numa crença no poder da ciência e das técnicas para dotar a vida de poder imensurável, transpondo o além para a própria vida. O aumento do poder não pode ser visto como a solução para o niilismo porque não toca o cerne da questão que consiste na própria percepção de que tal além é necessário para este tipo de vontade que avalia. O anseio pelo além, pelo demasiado, que permeia essa interpretação decadente leva a uma aporia intransponível que Nietzsche (*GM*, III, § 28, 1998, p. 149) sintetiza na seguinte fórmula: o homem prefere ainda querer o nada a nada querer. A atribuição de sentido à vida através do uso de meios artificiais à própria vida não leva senão a um asoberbamento dessa lógica que, no fim, não levará a uma saída do niilismo mas ao seu extremo. A potência máxima torna-se incapacidade máxima e não permite sequer a eliminação de si mesmo porque ainda é preferível querer o nada a nada querer.

Essas considerações a respeito da lógica do niilismo intrínseca a esta interpretação ou perspectiva de vida leva-nos ao último ponto de encontro entre Nietzsche e o transumanismo, i.é, o estudo da analogia dos tipos humanos pensados por Nietzsche e daqueles pensados pelos transumanistas. Estes pensam a vida humana como uma transição ou superação dos tipos humanos através de saltos evolucionários proporcionados pela tecnologia. O primeiro tipo pensado pelos transumanistas consiste no humano não tocado pela tecnologia, aquele que não possui nenhum tipo de melhoramento possibilitado pelo uso da técnica; o segundo é denominado transumano, ou seja, um humano transiente, que se localiza num interstício entre o humano e o pós-humano, que faz uso da tecnologia para melhorar a si mesmo, mas ainda pode ser considerado humano porque não superou as limitações físicas intrínsecas à espécie humana; o terceiro tipo é o pós-humano que, por ser tão alterado pela inserção de elementos não orgânicos em seu organismo, não pode mais ser considerado humano. Para os transumanistas, não é possível determinar de antemão como será o pós-humano, quais seus poderes e limitações, tendo em vista que não há parâmetros para tecer com clareza suas possíveis características; o que se sabe, porém, é que este tipo pode não corresponder em nada ao que entendemos hoje por ser humano. Essa tripartição de tipos humanos levou Stefan

Sorgner (2009) a tecer um paralelo com aquela classificação desenvolvida por Nietzsche, que distingue o tipo humano em: ser humano, humano superior e além-do-humano. Aparentemente, a similaridade é óbvia, mas quando observamos mais a fundo percebemos que a semelhança é mínima. Como observado no último capítulo desta tese, os transumanistas não levam em consideração um tipo humano descrito por Nietzsche como o tipo mais desprezível: o último homem. Neste sentido, a classificação estabelecida por Nietzsche é um pouco mais complexa do que essa estrutura ternária que, a princípio, é similar à tripartição desenvolvida pelos transumanistas. Na verdade, encontramos no último homem um elemento que solapa por completo a comparação entre a classificação nietzschiana e os tipos do transumanismo. Através da descrição do último homem podemos observar que os tipos do transumanismo não passam de um escalonamento da lógica estabelecida por este tipo humano. Não temos, assim, saltos evolucionários possibilitados pelo uso da tecnologia, mas uma concentração dos elementos presentes no último homem. O transumano e o pós-humano seriam apenas a ocorrência de uma tendência ao acúmulo dessas características já presentes no último homem.

Os transumanistas são levados a comparar seus tipos humanos aos de Nietzsche por conta do que eles entendem como busca por autossuperação constante. Para eles, o transumano e o pós-humano representam estágios evolucionários que evidenciam a ocorrência de uma autossuperação do tipo humano. No entanto, para Nietzsche, não é possível falar em autossuperação da espécie como um todo, mas apenas de alguns indivíduos que, por serem capazes de apreender a vida como é, sem acrescentar elementos estranhos a ela, são capazes de superar a interpretação niilista da vida. Essa concepção de autossuperação da espécie é, em si mesma, uma evidência de que o transumanismo consiste na perpetuação da lógica niilista da moralidade do rebanho. A autossuperação da espécie (ou da humanidade) consiste no acúmulo e disseminação das características próprias do último homem, que se espraia sobre a terra como um ser humano diminuto, porque cheio de anseios baixos, que se traduzem na busca por mais comodidade, mais prazer e maior igualdade entre os homens. Nietzsche, por outro lado, fala no além-do-homem como o sentido da terra em oposição a este anseio por acrescentar algo à vida, seja através de um além, seja através de um inchaço material da vida. O além-do-homem é aquele que supera essa busca decaída por mais comodidade, mais prazer e maior igualdade porque compreende o caráter singular da vida, a sua incomensurabilidade, sofrimento e limitação. Ele é capaz não somente de compreender o caráter limitado da vida e assumir todo sofrimento, mas desejar nada diferente disso, ao ponto de receber com braços abertos a possibilidade da eterna recorrência do mesmo. Isso nos leva a falar ainda no

elemento visto como incongruente com as teses transumanistas: o eterno retorno do mesmo. Max More (2010) foi perspicaz ao perceber que o eterno retorno do mesmo revela-se uma peça contraditória com os princípios transumanistas, mas não foi capaz de perceber os motivos dessa incongruência. O eterno retorno do mesmo, doutrina que está no cerne do pensamento nietzschiano, é contraditório com o pensamento transumanista porque o pensamento de Nietzsche como um todo consiste numa total oposição e denúncia do tipo de vontade que propõe os valores transumanos. O fato do eterno retorno do mesmo não poder ser conciliado com o transumanismo não é algo menor, como quer More, mas sim uma evidência que de que a assimilação do pensamento nietzschiano ao transumanismo não pode ser realizada. Não se pode omitir tal contradição através da ideia de que Nietzsche, como pensador contrário ao pensamento sistemático, seria favorável à assimilação de algumas de suas ideias. O eterno retorno do mesmo consiste numa doutrina fundamental do pensamento nietzschiano que não pode ser pensada à parte dos demais conceitos. Como visto acima, o além-do-homem é concebido como um indivíduo que assume o peso do eterno retorno do mesmo; ele é capaz de compreender o caráter incomensurável da vida que sempre há de retornar. Essa incomensurabilidade torna patente a impossibilidade de pensar a vida através da noção de estágios evolucionários, porque a vida não permite a sua consolidação ou consagração em interpretações estanques, mas possui uma tendência a sempre superar a si mesma. Qualquer tipo de interpretação limitadora que se estabeleça *a priori* sobre a vida deve ser superada; este é o ensinamento que o além-do-homem é capaz de aprender, mas que o pós- humano, como fruto da técnica, não possui nem sequer a possibilidade para viver de acordo.

REFERÊNCIAS

- ARALDI, Clademir Luis. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004; – (Coleção Sendas & veredas)
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. de Roberto Raposo, 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. “Nietzsche cientista?” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de [et al.] (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2007.
- BOSTROM, Nick. “A history of transhumanist thought”. In: *Journal of Evolutuon & Technology*. Vol.14. Issue 1, april, 2005.
- _____. Human Genetic Enhancement: A transhumanist Perscpetive. In: *Journal of Value Inquiry*. Vol. 37, n. 4, p. 493-506, 2003.
- CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrátes*. Trad. de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CHRISTIAN, Brian & GRIFFITHS, Tom. *Algoritmos para viver: a ciência exata das decisões humanas*. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- DELUMEAU, Jean. *A civilização do renascimento*, Vol. 1. Trad. de Manuel Ruas. Lisboa, 1983.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1999; – (Coleção Tópicos)
- FERRY, Luc. *A revolução transumanista*. Trad. de Éric R. R. Heneault. Barueri, SP: Manole, 2018.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Presença, 1983.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2005; – (Coleção Sendas & veredas)
- _____. *Homem, realidade, interpretação*. Rio de Janeiro: Maud X, 2015; – (Coleção Sapere Aude)

_____. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*: uma leitura de “Da visão e do enigma” em Assim falava Zaratustra, de Frederico Nietzsche. Rio de Janeiro, 2010; – (Coleção Sapere Aude)

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano*: consequências da revolução da biotecnologia. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GRANADA, Miguel Angel. O mundo e o poema: Continuidade e transformação no Renascimento. In: PRADEAU, Jean-François (org.). *História da Filosofia*. Trad. de James Bastos Arêas e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARARI, Yuval Noah. *Homo Deus*: uma breve história do amanhã. Trad. de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Sapiens*: uma breve história da humanidade. Trad. de Janaína Marcoantonio. 19. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: _____. *Ensaaios e Conferências*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano)

_____. *Nietzsche* (volumes 1 e 2). Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Martin Heidegger e a técnica*. In: *Scientiae studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-74, 2007.

MORE, Max. “The Overhuman in the Transhuman”. In: *Journal of Evolutuon & Technology*. Vol.21. Issue 1, january, 2010.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche*: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009.

NEVES, Cecília de Sousa. A questão do humano: entre o humanismo e o pós-humanismo. In: *Griot: Revista de Filosofia*. V. 12, n. 12, dezembro de 2015, p. 254-268.

NICOLELIS, Miguel. *Muito além do nosso eu*: a nova neurociência que une cérebro e máquinas e como ela pode mudar nossas vidas. Trad. de Miguel Nicolelis. São Paulo: Planeta, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Fragmentos do espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Trad. de Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume V*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: volume VI*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889: volume VII*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

_____. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira*. Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. *A rebelião das massas*. Trad. de Felipe Denardi. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007; – (Coleção Dialética)

RÜDIGER, Francisco. Breve história do pós-humanismo: elementos de genealogia e criticismo. In: *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*. Abril, 2007.

SANDEL, Michael J. *Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética*. Trad. de Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SORGNER, Stefan Lorenz. “Nietzsche, the Overman, and Transhumanism”. In: *Journal of Evolution & Technology*. Vol. 20. Issue 1, march, 2009.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: Ensaios 1961-2000*. Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010. – (Biblioteca do pensamento moderno)

_____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. – (Coleção tópicos)

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Trad. de Diego Kosbiau Trevisan. Rio de Janeiro: Vozes, 2016; – (Série Pensamento Moderno)

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. de Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013; – (Coleção Sendas & veredas)