



# ARTIGOS





## “Depois da virtude”, mas antes do niilismo?\*

“After the virtue”, but before the nihilism?

Leonardo Mees\*\*

**Resumo:** Alasdair MacIntyre afirma, em sua obra “Depois da virtude”, que o discurso e as práticas da moral moderna só podem ser compreendidos como uma série de fragmentos remanescentes de um passado mais antigo e erige Aristóteles como principal núcleo intelectual da tradição de conceitualização da virtude moral. O repúdio moderno, na transição dos sécs. XV e XVII, à tradição moral aristotélica, fomentou essa fragmentação, enquanto justificativas racionais e seculares da moralidade. Nietzsche surge, nesse cenário moral moderno, segundo MacIntyre, com a tese que todas as justificativas racionais da moralidade fracassam notoriamente e que, portanto, a crença nos dogmas da moralidade precisa ser explicada com base em um conjunto de racionalizações que ocultam um fenômeno fundamentalmente não-racional: a vontade. Não pretendemos nos contrapor argumentativamente à inadequada leitura que MacIntyre faz do “super-homem” nem à sua compreensão da filosofia de Nietzsche como “emotivismo”, mas apenas destacar que seria impossível a MacIntyre entender a “vontade de poder”, sem levar em consideração a questão histórica do Niilismo. Por essa via, apontamos brevemente para as condições históricas de meditação [*Besinnung*] do próprio sentido do Niilismo. Como meditar o sentido [*besinnen*] de todo acontecer histórico, quando os mais altos valores perderam “sentido”?

**Abstract:** In his book “After virtue”, Alasdair MacIntyre argues that modern moral utterance and practices can only be understood as a series of fragmented remnants of older past and selects Aristotle as the main core of the intellectual tradition of conceptualization of the moral virtue. During the transition of fifteenth to seventeenth centuries, the modern repudiation of the Aristotelian moral tradition fostered this fragmentation, in name of the rational and secular justifications of morality. According to MacIntyre, Nietzsche appears in the modern moral scenario with the position that all rational vindications of morality manifestly fail and therefore the belief in the tents of morality needs now to be explained in terms of set of rationalizations which conceal a fundamentally non-rational phenomena: the will. We don’t want to confront argumentatively the inadequate reading that MacIntyre does of the Nietzsche’s “superman” and of his philosophy as “emotivism”, but we want only to emphasize that it would be impossible to MacIntyre understand Nietzsche’s “will to power” without taking into account the historical question of nihilism. By this way, we want to point briefly the historical conditions of meditation [*Besinnung*] of nihilism. How to meditate [*besinnen*] the historical meaning of happening, when the highest values lost their “meaning”?

**Palavras-chave:** ética, virtude, história, niilismo, meditação.

---

\* Comunicação apresentada no “II Congresso Internacional Nietzsche e a tradição filosófica”, em outubro de 2014, na UFMG.

\*\* Graduado em filosofia pelo Instituto de Filosofia São Boaventura, licenciado em filosofia pela Universidade São Francisco (USF), mestrado e doutorado em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atualmente atua como professor de Ética e Bioética na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF/GV).

Desde Heráclito o homem tem experimentado e dimensionado sua morada ética no mundo como extraordinária, como um *daímon*, que o arrebatava do ordinário, dos lugares comuns de comportamento e convivência, não o deixando quieto e satisfeito com uma simples comparação ou igualação com os demais seres vivos ou coisas inanimadas. “O homem” – entende Nietzsche – “também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses, ele é o ainda não domado, o eternamente futuro...” (NIETZSCHE, 1988, p. 110). Ser homem, nesta história milenar de autoexperimentação e de “daimonização” da existência, implica em estar constantemente na iminência de meditar o sentido [*besinnen*] da terra, de forma a descobrir uma moradia e um modo de vida (*ethos*) extraordinários dentro do ordinário, como sugere Heráclito. Sua “ética” afirma que “aqui”, – na própria vida – “também moram os deuses”<sup>1</sup>.

Todavia, quando o extraordinário, o *daímon*, parece ocultar-se e fugir do horizonte de dimensionamento terreno da vida humana com mundo e de autoexperimentação das relações “humanas demasiado humanas”, quando “deus morreu” e suas pegadas são apenas modos ordinários de vida, onde o “último homem” ganha força e se erige sua trivialidade como medida de valor, então a humanidade corre o grande perigo de fixar sua moradia longe de seu *éthos*, perdendo de vista onde “moram os deuses”. Neste momento histórico de perda do extraordinário, alguns poucos e raros são convocados a recolher, selecionar e dizer um novo *lógos*, um novo sentido, uma nova moradia ética no mundo. Nossa época contemporânea encontra-se, sem dúvida, nesse momento de perigo ético, ressentido da falta de referências “demoníacas” terrenas para “viver propriamente” o “extraordinário” do sentido da terra.

Alasdair Chalmers MacIntyre, historiador da ética e sociólogo britânico, teve sensibilidade para reconhecer esse desarranjo e, até mesmo, segundo ele, essa “catástrofe”, no cenário ético contemporâneo: “A hipótese que quero apresentar é a

---

\* Cf. ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 1990, p. 91.

1. Expressão atribuída a Heráclito, segundo narra Aristóteles, em *De part. anim.* A5 645 a 17. *Apud* Heidegger (1984, p. 6): “De Heráclito se conta que ele tenha dito aos que vieram conhecê-lo. Ao se aproximarem, viram-no se aquecendo diante de um forno. Então ficaram parados surpresos e mais surpresos ainda quando ele, encorajando-os, convidou-os a entrar e lhes disse: ‘aqui também moram os deuses [*entautha theous*]’”.



de que no mundo real que habitamos a linguagem da moralidade está no mesmo estado de grave desordem” (MACINTYRE, 2001, p. 15). Para enfatizar e dramatizar essa “desordem na linguagem da moralidade”, MacIntyre sugere uma metáfora:

Imaginemos que as ciências naturais viessem a sofrer as consequências de uma catástrofe. A opinião pública culpa os cientistas por uma série de calamidades ambientais. Há revoltas por toda parte, laboratórios são incendiados, cientistas são linchados, livros e instrumentos são destruídos. Por fim, um movimento político chamado “Nenhum saber” assume o poder e, sucessivamente, elimina o ensino de ciências nas escolas e nas universidades, aprisionando e executando os cientistas restantes. Mais tarde, há uma reação contra esse movimento destrutivo e pessoas esclarecidas tentam ressuscitar a ciência, embora tenham esquecido grande parte o que ela tinha sido. Só possuem fragmentos... (MACINTYRE, 2001, p. 13)

MacIntyre, como uma “dessas pessoas esclarecidas” de sua metáfora, assumiu, em 1981, em seu livro *Depois da Virtude*, a tentativa de “ressuscitar” a ordem na linguagem da moralidade, de encontrar a racionalidade das teorias e dos julgamentos éticos, perdidas no seio contemporâneo da sociedade capitalista. Não encontramos mais legítimos detentores da racionalidade ética, os laboratórios teóricos foram destruídos pelas determinações fetichistas do mercado, pelo individualismo e relativismo morais. Como proceder agora que os “cientistas” da moralidade foram executados? Como reconstruir as teorias e as práticas científicas da ética, se só possuímos fragmentos?

Em *Depois da virtude*, MacIntyre não procura reconstruir a racionalidade perdida das teorias e práticas éticas, sem antes identificar os reais sintomas da situação catastrófica da ética contemporânea. Sem um atencioso diagnóstico da doença do homem contemporâneo, segundo MacIntyre, não seria possível encontrar um medicamento e uma posologia eficazes<sup>2</sup>. Apesar de pôr em jogo um amplo referencial teórico para reconhecer os sintomas e diagnosticar a doença ética contemporânea, MacIntyre parece pautar, em grande medida, seu empreendimento terapêutico pela epistemologia de Thomas Kuhn, como comenta o Hélder Buenos Aires de Carvalho:

---

2. Acompanhamos, neste sentido, a leitura que o professor Hélder faz da obra *Depois da virtude*, ao servir-se da metáfora terapêutica para identificar três momentos no livro de MacIntyre: 1) o *diagnóstico* da condição da linguagem moral e da moralidade contemporânea; 2) a *medicação* que oferece para solucionar as dificuldades teóricas e práticas: o retorno à ética de Aristóteles; 3) *posologia*, a dose e a extensão da medicação para solucionar dificuldades e problemas: a compreensão neo-aristotélica de MacIntyre da ética da virtude (Cf. CARVALHO, 2012, Introdução) (Por se tratar de um livro digitalizado – ebook – as citações não serão referenciadas por páginas, mas por tópicos do sumário). Não poderemos aprofundar aqui cada um destes momentos terapêuticos, desenvolvidos da obra do professor Hélder, trataremos tão somente de algumas questões hermenêuticas relacionadas com a leitura que MacIntyre faz da obra de Nietzsche e, conseqüentemente, de seu diagnóstico histórico-paradigmático da ética nietzschiana.

Ao absorver a tese kuhniana da incomensurabilidade das teorias e toda a carga historicista de que é portadora, MacIntyre de certa forma permite que esses elementos epistemológicos gerenciem grande parte da sua abordagem da problemática da racionalidade ética e, a nosso ver, forja o conceito de tradição de pesquisa racional, para o âmbito da pesquisa moral, nos moldes do paradigma kuhniano (CARVALHO, 2012, introdução).

Esses elementos epistemológicos kuhnianos aparecem logo no primeiro contato com o paciente doente. Em seu diagnóstico, MacIntyre percebe que a discussão moral contemporânea é interminável porque os argumentos adversários são “incomensuráveis”, ou seja, “cada uma das argumentações é logicamente válida ou pode ser facilmente expandida de modo a tornar-se válida” (MACINTYRE, 2001, p. 24). Se MacIntyre absorve a tese dos paradigmas científicos e da incomensurabilidade das teorias de Kuhn para estabelecer seu diagnóstico e, depois, tanto seu medicamento como sua posologia para a doença ética contemporânea, poderíamos acreditar que ele haveria de, igualmente, sustentar uma concepção histórico-relativista ou perspectivista das anomalias éticas da história, como possibilidades de uma nova revolução ética. Todavia, não é isso que encontramos em sua obra. Ele renuncia a todo perspectivismo e relativismo e não apenas isso, reconhece nessa argumentação um paradigma dominante nas reflexões éticas contemporâneas: “o emotivismo incorporou-se à nossa cultura” (MACINTYRE, 2001, p. 24).

O emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais *não passam de* expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida em que são de caráter moral ou valorativo (CARVALHO, 2012, p. 30).

O emotivismo, fundando assim em expressões de preferência, sentimentos e atitudes, não consegue entender a dimensão histórica dos conceitos morais e não percebe – reflete MacIntyre – que muitos conceitos morais históricos são usados por ele mesmo para expressar e explicar sentimentos pessoais. Neste sentido, o emotivismo, “por ser um veredicto sobre a história da filosofia moral e como um todo, termina por obliterar o contraste entre o presente e o passado”<sup>3</sup>. Por isso, o emotivismo não teria condições de perceber que o desacordo moral contemporâneo seria o resultado de um longo processo histórico, e que, no passado, outro paradigma moral esteve em vigência.

---

3. CARVALHO, 2012, 1.1. *O emotivismo e o debate moral contemporâneo*.



O que nos chama atenção nessa leitura histórico-paradigmática de MacIntyre não consiste tanto no fato de ele também incluir a crítica de Nietzsche à moralidade dentro do emotivismo contemporâneo. Certamente, que ele apresenta uma ressalva para Nietzsche, em relação aos demais emotivistas. Para ele, Nietzsche teria entendido, com mais clareza,

que todas as justificativas racionais da moralidade fracassam notoriamente e que, *portanto*, a crença nos dogmas da moralidade precisa ser explicada com base num conjunto de racionalizações que ocultam o fenômeno fundamentalmente não-racional da vontade (MACINTYRE, 2001, p. 203).

Mas, com essa ressalva não podemos pressupor que MacIntyre seja simpático à compreensão moral de Nietzsche. Na verdade, como comenta Tugendhat, por meio de Nietzsche, MacIntyre “pôde reforçar particularmente sua concepção de que o ‘projeto’ do iluminismo ‘desmoronou’, na medida em que afirma ser Nietzsche a única posição honesta que ainda resta ao individualismo” (TUGENDHAT, 2000, p. 235)<sup>4</sup>. Uma vez que não pretendemos julgar aqui se Nietzsche é ou não emotivista, se sua filosofia possui os moldes do “eu aprovo isto, aprove também”, como querem particularmente os emotivistas Ayer e Stevenson, deixamos em suspenso toda esta consideração do autor de *Depois da virtude*. Por isso, não podemos analisar aqui nem a medicação, que consiste em “retornar à ética de Aristóteles”, nem a posologia, que consiste na pesquisa macinteyriana de uma forma de racionalidade ética, ambas recomendadas por ele para reconstruir o laboratório ético destruído pelos “revoltosos” emotivistas e assim sanar a desordem e a catástrofe contemporâneas na linguagem moral. Também não pretendemos verificar se MacIntyre faz justiça aos princípios epistemológicos de Thomas Kuhn, quando tende a normalizar as anomalias teóricas sob um mesmo paradigma. Uma vez que, para Kuhn, “a transição de um paradigma em crise para um novo, [...] é antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios” (KUHN, 2001, p. 116). E que os cientistas revolucionários são aqueles que forçam “a comunidade a rejeitar a teoria científica anteriormente aceita em favor de uma outra incompatível com aquela” (KUHN, 2001, p. 25). Poderíamos certamente perguntar se Nietzsche não seria um “cientista revolucionário” da moral? Se ele não estaria elaborando um novo paradigma de normalidade científica? Deste modo to-

---

4. Tugendhat tece uma série de críticas à leitura que MacIntyre faz da história da Ética, entre elas, merece destaque sua percepção da falta de uma abordagem, no livro *Depois da virtude*, do “contratualismo moderno”, o qual estaria na base das éticas humanistas modernas. Com respeito ao emotivismo ele também declara: “Com o emotivismo MacIntyre não foi a fundo da questão. Este não deve ser entendido simplesmente de forma descritiva, mas como teoria desmascaradora” (2000, p. 230).

davia, estaríamos ainda distantes do elemento revolucionário do próprio Nietzsche, ainda seríamos reféns daquilo que ele mesmo anuncia e prognostica como grande catástrofe da humanidade.

O que nos chama mais atenção na leitura de MacIntyre, em *Depois da virtude*, quando aventa a possibilidade da suposta filosofia “emotivista” de Nietzsche ser uma alternativa ao paradigma aristotélico, não é também o fato de ele não ter se debruçado mais rigorosamente sobre a obra de Nietzsche, ao menos não na mesma proporção que parece ter pesquisado a obra e as influências históricas de Aristóteles e ainda se apoiado em vários comentadores. Talvez, se MacIntyre tivesse aprofundando o pensamento de Nietzsche, como um momento revolucionário da história da ética, seu conceito neo-aristotélico de atividade virtuosa como “*practices*” cooperativas e socialmente estabelecidas, bem como o seu conceito de “eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte” (MACINTYRE, 2001, p. 245), pudessem não ter mais a pretensão de converter-se numa nova racionalidade paradigmática.

Do mesmo modo não nos chama mais tanto a atenção o fato de MacIntyre ter compreendido o conceito de “grande homem” de Nietzsche como um “pseudoconceito” (MACINTYRE, 2001, p. 433), como uma “tentativa final do individualismo escapar de suas próprias consequências” e de “a postura nietzscheana ser apenas mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche se acreditava crítico implacável” (MACINTYRE, 2001, p. 434). Toda essa queixa de MacIntyre, de “isolamento” e “misantropia” (MACINTYRE, 2001, p. 432) da figura do “grande homem”, provém de sua premissa de leitura que “toda filosofia moral tem uma sociologia como contrapartida” (MACINTYRE, 2001, p. 378), ou seja, acaba praticamente dissolvendo a moralidade na sociabilidade, o primado da ética consistiria assim em “formular racionalmente respostas, critérios e fundamentos para as questões, dilemas e possibilidades de ação que emergem nas práticas sociais”<sup>5</sup>.

Deste modo, entendemos que para MacIntyre poder compreender a novidade do conceito nietzschiano de “grande homem” e “além-homem” [*Übermensch*], ele precisaria ter levado a sério uma outra questão nietzschiana. Esta, por sua vez nos parece imperdoável, principalmente para quem inicia seu diagnóstico da desordem na linguagem contemporânea apontando para seu estado “catastrófico”. Seria impossível MacIntyre ter lido “*A vontade de poder*” de Nietzsche e não ter visto, logo

---

5. CARVALHO, 2012, 2.1. *Filosofia moral, história e sociologia*.



no início dessa obra, o anúncio desta grande questão, a partir da qual se poderia pensar a própria história da ética ocidental e juntamente a proposta nietzschiana do “grande homem”. Como MacIntyre pode utilizar a metáfora e parábola da catástrofe contemporânea e não fazer referência ao tema inicial de “*A vontade de poder*”? Ou seja, como pode MacIntyre não ter se confrontado com o conceito nietzschiano de “**niilismo**”. Isso nos parece inescusável! Simplesmente porque se trata de um conceito com viés amplamente histórico, o que certamente não poderia passar em branco para um historiador da ética. Simplesmente porque o próprio MacIntyre também serve-se da noção de “catástrofe” no cenário da desordem na linguagem da moralidade. Simplesmente porque não é possível compreender o conceito de *Übermensch*, bem como toda filosofia póstuma de Nietzsche, sem uma abordagem direta da questão do niilismo<sup>6</sup>. Simplesmente porque não se pode meditar o sentido da história, refletir sobre sua força paradigmática, sem entender como superar o niilismo da história da metafísica. Que atitude então é requerida por Nietzsche para se poder meditar o sentido da história? Como se pode refletir sobre o niilismo da ética metafísica?

Numa anotação póstuma de 1887, Nietzsche descreve a falta de sentido no cenário ético contemporâneo como o advento histórico do **Niilismo**, como uma torrente [*Strom*] inquieta, violenta e precipitada, um movimento tenso e torturante, que, a todo custo, desde há muito, quer chegar a um fim, quer logo alcançar o ponto catastrófico de uma derradeira ruína. Esta torrente niilista, no entanto, nunca alcança o seu fim e continuamente cria novos impulsos para seguir sua marcha inquieta porque, segundo Nietzsche, tem receio de pôr-se à margem de seu fluxo desenfreado, tem medo de pôr-se à parte de seu curso histórico e sentir o sentido [*besinnen*]. Porque tem medo de ficar junto do sentido de sua destinação, de meditar [*besinnen*] sobre tudo que sente e de tudo que deixou de sentir em sua origem e em suas reivindicações atuais de sentido. Para poder atravessar, descrever e pensar este movimento de irreflexão torrencial do niilismo, Nietzsche dirige na contramão deste fluxo e, somente indo de encontro e contra este fluxo, somente ouvindo o contramovimento desta torrente

6. Para a maioria dos intérpretes da obra de Nietzsche os principais conceitos nietzschianos (“vontade de poder”, “eterno retorno”, niilismo, transvaloração de todos os valores” e “além-do-homem”) devem ser pensados em sua “copertinência originária” e, assim, a desconsideração de um inviabiliza o entendimento do outro (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 28). Também não é possível compreender a parte afirmativa de sua obra, sem uma abordagem da negativa. “Partimos da hipótese de que há na filosofia de Nietzsche um pensamento dos extremos, ou seja, que o seu pensamento se move entre dois extremos: da perspectiva da negação da vida - de seu(s) sentido(s) e valor(es) - à perspectiva da suprema afirmação do mundo e da vida” (ARALDI, 2004, p. 33). “... uma das vias privilegiadas para a tematização do fim da metafísica em Nietzsche consiste precisamente em sua análise do niilismo, entendido enquanto experiência histórica da ausência de fundamento” (GIACÓIA, 2013). Todavia, para Bernard Register, “nihilism is the central problem of Nietzsche’s philosophy” (REGINSTER, 2008, p. 314).

de irreflexão histórica, ele encontra uma possibilidade de pensamento, de meditação e ponderação daquilo que se sente e do que se deixa de sentir. Nietzsche afirma a respeito de si, que ficou para trás neste fluxo incontido do niilismo e que não tem feito “outra coisa até aqui senão pensar a destinação de sentido [*sich besinnen*]”<sup>7</sup>. O que é isto que Nietzsche tem feito para ir ao encontro e contra o niilismo e que ele denomina de “meditação do sentido” [*Besinnung*]?

Já mesmo a palavra alemã *be-sinnen* nos oferece uma indicação de significação. O prefixo “*be-*” deriva da preposição “*bei*”, que significa “junto a, na casa de, nas proximidades de, perto de”<sup>8</sup>. Supõe-se que a palavra alemã “*Sinn*”, sentido ou modo de sentir, seja derivada do verbo “*sinnan*”, do antigo alto alemão, quando significava viajar, pôr-se a caminho, seguir um curso. *Sinnen* tinha no alemão antigo o significado de considerar e estar atento ao seguimento de um caminho, perceber e sentir o direcionamento do caminho. Significado este que ainda pode ser encontrado na palavra holandesa “*zin*” e na noção alemã de “*Gesinde*”. “O séquito, *das Gesinde*, era originalmente um grupo de seguidores, que assumiam a insegurança da busca de um caminho e a ousadia de deixar em aberto o seu fim” (ROMBACH, 2003, p. 26). Já mesmo no plano semântico, *Besinnung*, a ação do contramovimento nietzschiano à torrente niilista, indica um modo de ficar e de se deter junto a e nas proximidades daquilo que está a caminho, um modo de sentir e estar atento a um determinado sequenciamento do caminhar.

No entanto, o próprio Nietzsche, na continuação deste aforismo póstumo sobre o niilismo europeu, nos dá uma indicação daquilo que ele entende por meditar o sentido [*besinnen*]. Segundo Nietzsche *sich besinnen* significa: 1) ser filósofo-eremita, isto é, “encontrar sua vantagem [*Vorteil*] no fato de ter ficado para trás [*Zurückgebliebenheit*], encontrar sua vantagem na paciência, na procrastinação, encontrar sua vantagem no estar à parte e fora” (NIETZSCHE, 1999, KSA 13, 11[411]) da torrente que quer a todo custo chegar ao fim e alcançar uma meta derradeira; 2) significa ser um espírito ponderador e tentador, ou seja, já ter seguido uma vez as errâncias em cada labirinto do futuro, já ter se disposto a experimentar as consequências fatais de

---

7. Referimos-nos aqui ao esboço de um prefácio de sua obra futura *A vontade de poder*; ele pode ser encontrado no volume 13 da edição crítica de estudos de sua obra (KSA 13, 11[411], p. 189-190) e no início de *A vontade de poder*, livro organizado por sua irmã Elizabeth Förster-Nietzsche e por seu amigo Heinrich Köselitz, em 1906 e 1911 (edição mais ampliada), na tradução brasileira de Marcos Sinésio e Francisco Moraes (Ed. Contraponto, 2008, p. 23).

8. “A função do prefixo *be-* estava mais ligada à localização e à proximidade espacial de uma atividade, depois foi generalizada como uma forma de intensificação e de transitividade de verbos originalmente intransitivos” (Cf. SEEBOLD, 2002). Exemplos: *bedecken*, *beklagen*, (reforço, intensificação), *beleuchten* (transitividade), *bekleiden* (prover com, de).



uma errância; 3) significa ser um espírito vaticinador, ou seja, já ter olhado para trás de si para contar o que há de vir, significa ver o futuro em retrospectiva. Estas três indicações referem-se a um modo de lidar com o movimento torrencial do niilismo histórico, ou melhor, referem-se ao modo como “o primeiro niilista consumado da Europa” se dispõe no tempo a pensar seu tempo, como ele encontra sua possibilidade e vantagem de ser no tempo, seguindo o que fica na contramão desta torrente. Estas três indicações, de significação de pensamento de sentido [*Besinnung*] estão estritamente relacionadas com a maneira de “encontrar vantagem” no fato de “ter ficado para trás no fluxo niilista”, de encontrar o lugar à parte da filosofia metafísica. Após um terrível abalo sísmico [*Erdbeben*] nos fundamentos filosóficos da metafísica, Nietzsche pretende “colocar novas questões”, por meio de uma “extraordinária meditação de sentido” [*ungeheure Besinnung*], como se tivesse reencontrado “uma antiga fortaleza” [*alte Festung*], “distante de amor e ódio” (NIETZSCHE, 1999, 11, 34[19]; 1999, KSA 13, 13[5]).

Só há vantagem em ficar para trás, quando esta situação de “nada fazer” [*nichts thun*] se transforma em um “caminho de criação”, quando se percorre sem lamento e mágoa o caminho solitário e transformador requerido pela vontade. Meditar sentido significa percorrer os caminhos seguidos e por seguir, os pequenos e os grandes. “Meditemos sentido, reflitamos: sigamos os pequenos e os grandes caminhos” (NIETZSCHE, 1999, KSA 12, 9[60]). De outra feita, todo aquele que fica para trás está apenas servindo de retroalimentação, fornecendo dados novos ao *feed-back* de correção e reinvenção do sistema niilista, seja tanto porque tem ambição e ânsia de ser o administrador e reparador do sistema, de ser condecorado como o “funcionário padrão”, seja porque se tornou uma peça refugada, uma falha que merece ou não uma atenção especial, para ser reparada e incluída novamente em seu ciclo. Quem fica para trás, fora e à margem do fluxo do sistema niilista até pode encontrar alguma vantagem nesta situação, desde que queira pensar o sentido na solidão, desde que tenha paciência, calma, e não queira logo, – por questão de “higiene” (NIETZSCHE, 1999, KSA 13, 14[102]) – também se ver livre da marginalização sistêmica. Ou seja, a “vantagem de ficar para trás” depende do reconhecimento da dinâmica de agenciamento e arrebanhamento do próprio sistema niilista – depende da “higiene” de “não fazer nada”, “de não reagir quando se está esgotado”. A vantagem está na não-ação, em não fazer nada... O que significa esse higiênico “nada fazer” aqui? Não se “faz” nada, segundo Nietzsche, mas medita-se sentido [*besinnen*], sente-se [*sinnen*] nossa moradia junto [*bei*] do mundo. A higiene do “nada” aqui não consiste na simples negação da ação, no oposto daquilo que já se sabe e já se conhece... Não! Não se

trata de um tipo de conhecimento, de um saber, mas de um tipo de sentir, de uma “estética” em relação a nossa situação no mundo. Meditar sentido [*besinnen*] significa aguçar a sensibilidade para sentirmo-nos como rebentos de uma grande árvore:

Nós somos rebentos em uma árvore [*Knospen an Einem Baume*] – que sabemos nós a respeito do que pode vir-a-ser de nós no interesse [*Interesse*] da árvore! Mas nós temos uma consciência como se tudo quiséssemos e devêssemos ser tudo, uma fantasia do “eu” e de todo “não-eu”. *É preciso deixar de sentir-se como um ego fantástico!* Aprender, aos poucos, a deixar de lado o suposto [*vermeintlich*] indivíduo. Descobrir o erro [*Irrthum*] que é o ego! Entender o egoísmo como um erro! Compreendê-lo não como uma oposição ao altruísmo! Pois isto ainda seria um amor aos outros supostos indivíduos! Não, de jeito nenhum! *É preciso ir muito além de “mim” e de “ti”!* *É preciso sentir de maneira cósmica!* [*kosmisch empfinden*]. (KSA 9, 11 [7]).

Por essa via, *besinnen* diz o mesmo que *Kosmisch empfinden*, ou seja, afeiçoar-se pelo enraizamento no mundo, sentir a origem de onde parte todo arranjo de sentido, encontrar a proveniência de toda ordem de sensações “mundanas”. Com outras palavras: quando Nietzsche nos diz que é preciso “descobrir a errância do eu... indo além de mim’ e ti” e que, portanto, é preciso aprender a “sentir de maneira cósmica”, ele está nos desafiando a sentir o “acontecer de mundo”, nossa história, na própria origem, a sentir o mundo em seu jogo original de significação. Todavia, interpretar esse “jogo de significação” como “sentir cósmico” e, respectivamente, como “meditação de sentido”, já é tarefa para outra reflexão... (Cf. MESS, 2011)

Concluindo o apresentado: uma vez que MacIntyre entende que “a atratividade da posição de Nietzsche reside em sua evidente honestidade” (MACINTYRE, 2001, p. 433), seria igualmente honesto, esperar dele, que levasse em consideração a “meditação” [*Besinnung*] nietzschiana acerca da história do “nihilismo europeu”. Da radicalidade desta meditação histórica poderia e pode resultar, de fato, algo “extraordinário” [*daímon*], no cenário catastrófico da ética contemporânea...

## Referências

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. **Os pensadores originários**. Petrópolis: Vozes, 1990.

ARALDI, Claudemir Luís. **Nihilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial, Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

CARVALHO, Hélder Buenos Aires de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. 2ª ed., Teresina: EDUFPI, ebook Kindle, 2012.



GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Heraklit**. 3ª ed., Bd 55, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 6ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Trad. Jussara Simões, revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho, Bauru/SP: EDUSC, 2001.

MEES, Leonardo. **Nietzsche e o jogo de interpretação do acontecimento de mundo**. Banco de teses da Biblioteca da UFRJ, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. G. Colli e M. Montinari (orgs.), 15 vols., New York/München: Walter de Gruyter, 1999. (KSA).

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral. Uma Polêmica**. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REGINSTER, Bernard. **The Affirmation of Life. Nietzsche on overcoming Nihilism**. Harvard: Harvard University Press, 2008.

ROMBACH, Heinrich. **Die Welt als lebendige Struktur**. Probleme und Lösungen der Strukturontologie. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 2003.

SEEBOLD, Elmar. **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002, CDROM.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 2000.

